

**Dominique Casajus**

**La société des contre-exemples\***

Article paru dans *Gradhiva* 16, 1994 : 109-112

Dépendant du territoire de la Guinée-Bissau, l'archipel des Bijagos s'étend au large de l'estuaire du Rio Geba, qui baigne sur la fin de son cours la capitale du pays. Les Bijogo représentent une population d'environ 16.000 personnes et partagent les îles de l'archipel avec des migrants venus du Sénégal ou de la côte guinéenne, distante de quelques dizaines de kilomètres. La première mention de ces îles apparaît dans les relations du Vénitien Cadamosto. En 1457, l'un des voyages qu'il accomplissait pour le compte de l'Infant du Portugal conduisit ses caravelles en vue de l'archipel ; là, elles furent abordées par deux barques dont les occupants ne purent se faire comprendre de l'interprète du bord...

Rencontre bien fugace, mais qui fut suivie de beaucoup d'autres, au cours desquelles la figure des Bijogo peu à peu se précisa. Très vite, ils acquirent la réputation de guerriers redoutables qui leur est restée depuis. À juste titre sans doute si l'on sait combien les Portugais peinèrent à se rendre maîtres de l'archipel. L'île de Canhabaque ne fut soumise qu'en 1925, au terme d'une lourde opération militaire où l'on dut même engager l'aviation, et encore cette soumission fut-elle purement formelle. Il fallut l'habileté d'un commerçant marié à une fille du pays pour que, en 1937, les chefs de l'île consentent à déposer les armes. Les Bijogo cependant n'ont peut-être pas toujours été les guerriers que les Européens ont vus en eux. Il semble qu'ils n'étaient pas originaires des îles mais s'y étaient réfugiés, probablement au XIII<sup>e</sup> siècle, chassés de la côte par les Beafade, eux-mêmes repoussés par les conquêtes malinke. Et là, la nécessité de protéger leur refuge insulaire les auraient contraints à cultiver ces vertus guerrières qui ont fait leur réputation.

L'ardeur guerrière des Bijogo n'est pas le seul trait relevé par les voyageurs et les administrateurs. Les relations de voyage laissent deviner l'existence d'institutions religieuses et politiques qui pourraient avoir quelque rapport avec celles dont traite la partie monographique de l'ouvrage. Un texte du début du XVII<sup>e</sup> siècle parle ainsi d'une prêtresse à laquelle il attribue une fonction sacrificielle. Il est également question de chefs de village aux pouvoirs réduits si l'on excepte cette dynastie despotique qui, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, fit peser sa cruauté sur l'île d'Orango. Enfin, des faits suggérant l'existence d'un système de classes d'âge sont mentionnés par un commerçant portugais à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle.

Tel est, brièvement évoqué, le sujet de la première partie de l'ouvrage de Christine Henry. À partir de sources anciennes, portugaises pour la plupart,

---

\* À propos de : *Christine Henry, Les îles où dansent les enfants défunts. Âge, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinée-Bissau*, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Collection « Chemins de l'ethnologie », Paris, 1994.

l'auteur essaie d'y reconstituer une histoire de l'archipel depuis le premier contact avec les Européens jusqu'au milieu de ce siècle. La seconde partie est une monographie consacrée pour l'essentiel au village d'Inorei, situé sur l'île de Canhabaque. La pièce maîtresse en est la description du système des classes d'âge masculines, que l'auteur ouvre en évoquant les « esprits », les *arebuko*. Chaque individu possède un *orebuko* (sing. de *arebuko*), un principe vital, qu'il fortifie tout au long de son existence par une vie convenable et des dons faits aux anciens. Le mot désigne aussi « les forces intermédiaires entre Dieu et les hommes, matérialisées dans des objets, dont le fétiche de la terre est la première et la plus puissante » (p. 178). Lorsqu'un homme meurt, son *orebuko* gagne en principe l'au-delà, où il séjourne jusqu'au moment où, à la faveur d'une naissance, il reviendra se réincarner. Mais l'*orebuko* d'un homme mort avant d'avoir subi l'initiation n'a pas la force d'atteindre l'au-delà ; au lieu d'accorder aux villageois la grâce d'une nouvelle naissance, il erre dans la forêt d'où il vient les tourmenter de sa malveillance, et ne deviendra un esprit bénéfique que lorsqu'une femme aura été possédée par lui. Et là nous commençons d'apercevoir l'un des traits les plus saisissants de cette société : non seulement les femmes ont un esprit capable de gagner l'au-delà quel que soit l'âge de leur mort, mais leur tâche est de faire franchir aux esprits errants les étapes initiatiques qu'ils n'ont pas parcourues de leur vivant. L'initiation d'une femme, en effet, n'a pas du tout la même signification que celle d'un homme : il s'agit pour elle d'initier l'esprit du mort qui la possède et de lui permettre ainsi de reprendre place dans le cycle des morts et des renaissances.

Il y a quatre échelons d'âge : un jeune homme commence par devenir *kañoka* (pl. *ñañoka*) lorsqu'il atteint la puberté ; vers l'âge de 18 ans, il devient *kalo* (pl. *ñalo*) ; puis, entre 30 et 40 ans, il est initié et devient *kabidu* (pl. *ñabidu*) ; enfin, il devient un *usuka* (pl. *asuka*), c'est-à-dire un homme accompli. L'ascension sur l'échelle des classes d'âge est un long cheminement, dont l'apex est l'initiation proprement dite (*kañoke*), qui transforme les *ñalo* en *ñabidu*. Chaque promotion, peu de temps avant de subir le *kañoke*, reçoit un nom qu'elle gardera tout au long de sa marche dans la carrière. Par exemple, les *ñalo* dont la promotion a été baptisée Apuduta deviendront les *ñabidu* Apuduta, puis les *asuka* Apuduta. Selon les villageois, on organise un *kañoke* à peu près tous les dix ans. À cette occasion, disent-ils, non seulement les *ñalo* deviennent *ñabidu*, mais les *ñabidu* deviennent *asuka* et les *ñañoka* viennent occuper la place laissée libre par les *ñalo* nouvellement promus. Quant à la classe *kañoka*, les garçonnetts l'intègrent individuellement quand on juge qu'ils en ont l'âge, « jusqu'au moment où l'initiation de leurs aînés les fait tous accéder au stade de *kalo* » (p. 108).

Dans les faits, la lourdeur de cette machinerie rend son fonctionnement réel beaucoup moins harmonieux. Tout d'abord, l'ensemble des villages de l'île est mis en jeu par le système des classes d'âge, dans un processus où chacun d'eux intervient à son tour selon un ordre immuable. Un rituel ne peut avoir lieu dans un village donné que si le rituel équivalent a déjà eu lieu dans le village censé le précéder dans l'ordre cérémoniel, avec les retards et les frottements que cela entraîne. D'autre part et surtout, l'initiation des hommes est liée à celle des

femmes d'une façon bien précise. Vers le moment où une promotion masculine est considérée comme constituée et reçoit son nom, le recrutement d'une promotion féminine de même nom est ouvert. Reprenons le cas de la promotion Apuduta, dont l'auteur a plus particulièrement suivi le destin. Vers 1961, le recrutement dans la classe des *ηalo* a été arrêté, et son nom lui a été attribué au cours d'une cérémonie appelée *ambakuti*. En 1964, ces *ηalo* Apuduta ont subi les épreuves du *kañoke* et sont donc devenus des *ηabidu*. Entre-temps, vers 1962, les fillettes et les jeunes filles ont commencé à intégrer leur propre promotion Apuduta. Peu à peu, dans les années qui ont suivi et jusque vers 1983, elles ont été possédées, chacune à son tour, par les âmes des jeunes gens morts après 1962, c'est-à-dire après l'ouverture du recrutement dans la promotion Apuduta féminine ; Puis, en 1984, elles ont subi leur propre initiation (ou, pour mieux dire, l'initiation des esprits dont elles étaient porteuses). C'est seulement en 1988 qu'une nouvelle promotion de *ηalo* a reçu un nom et qu'on s'est préparé à l'initier. On voit qu'il s'est écoulé beaucoup plus de dix ans entre deux initiations masculines successives. Si les choses avaient dû se passer exactement comme les informateurs le disent, le mécanisme de l'initiation aurait été bloqué pendant plus de deux décennies. En réalité, les hommes Apuduta devenus *ηabidu* en 1964 ont été promus *asuka* en 1974 au cours d'une cérémonie spéciale, sans attendre que leurs successeurs ne subissent les épreuves du *kañoke*. Quant aux *ηañoka*, ils intégraient individuellement la classe des *ηalo* au fur et à mesure qu'on estimait leur âge suffisant.

Le décalage entre la réalité du cycle initiatique et l'image idéale qu'en donnent les intéressés est dû pour l'essentiel, on le voit, à ce qu'on ne peut initier une promotion de *ηalo* tant que les femmes de la promotion précédente n'ont pas été initiées. Et ce processus ne dépend pas de la volonté des hommes : une promotion féminine n'est initiée que lorsque tous ses membres ont été possédés, c'est-à-dire, pour le dire crûment, lorsqu'un nombre suffisant de jeunes gens est mort prématurément. Remarquons que les femmes ne sont pas possédées par des défunts provenant de la promotion masculine de même nom puisqu'une femme ne peut être possédée que par l'esprit d'un homme mort avant d'avoir atteint le stade du *kañoke*. Au fond, elles s'occupent des hommes de la promotion qui suivra la leur, si bien que, lorsqu'une promotion de *ηalo* a passé l'épreuve du *kañoke*, on peut dire que presque tous les membres vivants ou morts d'une catégorie d'âge ont été initiés.

Cette majestueuse et lourde chorégraphie, mettant en branle à tour de rôle chacun des villages de l'île, entraînant dans son mouvement les hommes et les femmes de tous les âges, donnant aux morts eux-mêmes une partie à tenir aux côtés des vivants – soit qu'ils s'incarnent dans les enfants nouveaux-nés, soit qu'ils prennent possession des femmes –, nous donne le spectacle d'une société où seul un long et douloureux travail sur les vivants permet de gérer le voyage et le destin des morts : travail sur les jeunes hommes dont une interminable initiation doit fortifier l'âme et la rendre apte à gagner un jour l'au-delà, travail sur les femmes qui doivent prendre en charge les âmes n'ayant pas été initiées de leur vivant. S'il est des cas où il est permis, sans nulle rhétorique, de parler de fait

social total – comme l’auteur le fait à juste titre (p. 146) –, celui-ci en est assurément un.

Christine Henry ne se contente pas de démonter la mécanique du système des classes d’âge, elle en décrit aussi l’éthos. Quand ils sont en âge d’intégrer la classe des *ñañoka*, nous dit-elle, « les garçonnets sont conduits en forêt par un petit groupe d’anciens. Ils sont dûment chapitrés sur les devoirs qui sont les leurs » (p. 112) et parfois battus. Les *ñañoka* sont rarement requis pour des travaux collectifs, ils conduisent leurs propres cérémonies, où ils honorent non les membres des classes supérieures mais les plus âgés de leurs compagnons d’âge. Disons qu’ils jouent encore un peu à faire comme les grands.

Ils passent ensuite de la même façon à la classe d’âge des *ñalo*, qui ont une vie insouciant et fériale. « On leur demande d’être beaux, courageux, généreux, beaux parleurs pour vanter leur clan, bons danseurs ou bons musiciens, d’organiser des fêtes où l’alcool de canne et le vin de palme couleront à flots » (p. 115). À cet âge, ils ont la possibilité d’avoir des compagnes, mais la paternité des enfants nés de ces unions est attribuée à d’autres hommes, des *asuka* appartenant à la matrilignée de la mère. Les *ñalo* doivent certes aider leurs pères aux travaux des champs, ils prennent soin de leurs épouses et de leurs enfants, mais nul ne leur fera reproche de leur paresse. Cependant, si heureux et insouciant qu’ils soient, ils savent que viendra le temps où, après l’initiation, la vie sera austère, faite de service et de solitude.

Puis viennent les jours de l’initiation. C’est d’abord l’*ambakuti*, la cérémonie au cours de laquelle la promotion reçoit son nom, suivie, quelques mois plus tard, par le *kañoke*, longue série d’épreuves physiques et morales, durant lesquelles les jeunes gens vivent en forêt, dans un camp où les anciens ne cessent de leur imposer corvées et brimades. Les épreuves sont si cruelles que parfois, à ce qu’on dit, mort s’ensuit. Vraie ou fausse, les vieillards aiment à en faire courir la rumeur. On voit à quel point, pour les hommes comme pour les femmes, c’est à l’ombre d’une mort toujours présente que le processus initiatique se déroule.

Quand ils reviennent au village, les initiés perdent tous leurs droits antérieurs, « leurs épouses et leurs enfants qu’ils doivent désormais éviter » (p. 127). Ce retour n’est d’ailleurs pas une réintégration complète car, tant qu’ils seront *ñabidu*, ils seront plus ou moins condamnés à vivre en forêt et devront continuer rendre des services aux anciens. Pour l’auteur, il est probable qu’autrefois les *ñabidu* se consacraient à la guerre, ce qui explique peut-être la chasteté dont on leur fait un devoir, laquelle ne leur était pas imposée quand ils guerroyaient loin de l’île.

Ce n’est que quand ils deviendront *asuka* qu’ils retrouveront une maison, une épouse (obligatoirement différente des compagnes qu’ils ont pu avoir dans le passé), des enfants dont ils seront les pères. L’un des traits remarquables du système, sur lequel l’auteur insiste, est que les classes d’âge ne forment pas une progression linéaire. Les *ñalo* n’ont pas accès à la paternité mais ils ont le droit

d'engendrer, droit qu'ils perdent lorsqu'ils deviennent *ḡabidu*. Ils acquerront la capacité d'être pères lorsqu'ils seront *asuka*, mais seront alors trop âgés pour engendrer. Les *asuka* sont aussi ceux qui initient, de sorte qu'ils sont les pères et les initiateurs des membres de toutes les autres classes. La classe *kabidu* représente en quelque sorte une régression, mais cela tient peut-être à une évolution récente, due à la disparition de l'activité guerrière. L'auteur remarque en passant quel parcours cahoteux cela représente pour la plupart des enfants. Ceux qui passent pour des enfants d'*asuka* sont souvent nés, en réalité, des œuvres de *ḡalo* dont ils ont reçu maintes marques d'affection durant les premières années de leur vie. Ils en ont été brutalement séparés au moment où leurs géniteurs ont été conduits à l'initiation, puis ils ont été remis à un *pater* qu'ils ne connaissent guère, ou au mari *usuka* de leur mère, qu'ils connaissent encore moins.

Le long et douloureux cheminement de l'initiation, qui ne s'achève que lors de l'accession à la classe *usuka*, aura duré une trentaine d'années. Il s'appelle *ḡubir kusina* : payer les anciens, et, de fait, on a vu qu'il consistait pour une bonne part à rendre des services aux aînés.

Les femmes sont en un sens initiées elles aussi mais elles ne subissent pas les terribles épreuves qui sont le lot de leurs compagnons, elles ne sont pas tenues comme eux à rendre des services et à faire des dons à leurs aînés. Elles doivent cependant être possédées par un mort, l'initier et le faire grandir. Selon l'auteur, si les hommes reçoivent de leurs aînés la capacité d'être des hommes accomplis et de véritables pères, les femmes ont d'emblée le pouvoir d'enfanter. N'ayant rien à recevoir de leurs aînés qu'elles ne possèdent déjà, elles n'ont pas à leur faire ces dons dispendieux auxquels leurs compagnons sont astreints, et n'ont rien à attendre d'elles que d'être guidées « sur une voie ouverte à toutes » (p. 136).

La dernière partie du livre est consacrée à une institution assez autonome pour justifier une étude séparée, mais qui n'est tout de même pas sans lien avec l'initiation. Certains villages de l'île de Canhabaque entretiennent deux dignitaires que l'auteur, s'inspirant des termes portugais, appelle le roi et la prêtresse.

Le roi est responsable du fétiche de la terre du village. Il a le devoir de maintenir la fertilité de la terre, et a l'initiative des travaux et des rituels agraires, tâche dans laquelle la prêtresse le seconde. Il dirige aussi le rituel initiatique masculin et, fait exceptionnel, il assiste à certaines phases de l'initiation féminine. Ceci le rend proche des revenants, comme l'en rend proche aussi sa proximité avec la forêt. Car venant d'un village avec lequel il perd tout lien lors de son intronisation, sans pour autant devenir membre à part entière du village qui l'a fait roi, il apparaît un peu à ses sujets comme venant de la forêt. La prêtresse elle aussi est proche des revenants, en ce sens que, contrairement aux autres femmes, qui n'affirment cette proximité que durant leurs intermittentes possessions, elle est toujours en relation avec eux, et même avec la totalité d'entre eux. Or ce sont ces deux dignitaires qui veillent sur la fertilité des terres du village et sur l'initiation, preuve encore que c'est de l'au-delà que toute fertilité est censée provenir. Cette extranéité du roi est, on le sait, fréquente en Afrique, où beaucoup de mythes de

fondation de la royauté présentent le roi comme venu de l'étranger. Ici, nous dit l'auteur, « tout se passe comme si, en l'absence d'un mythe, les Añaki [les habitants de l'île de Canhabaque] avaient besoin de rejouer à chaque intronisation ce que d'autres sociétés ont inscrit une fois pour toutes dans une charte. L'extranéité du roi ne serait pas alors à voir comme la rémanence d'un fait historique (conquête, emprunt de l'institution) mais comme participant d'un dispositif symbolique spécifique » (p. 171). Ce trait est d'un intérêt comparatif évident et devrait nous inciter à la prudence face aux faits « historiques » invoqués par les mythes de fondation<sup>1</sup>. Il est plaisant par exemple de remarquer ici qu'on se trouve dans une situation comparable à celle observée par Jean Pouillon chez les Hadjeraï du Tchad. Chez ceux-ci, chaque village a des clans autochtones et des clans réputés étrangers, fournissant chacun une catégorie de dignitaires. Là où « tous les clans d'un village prétendent être installés "depuis toujours", on introduit des degrés dans l'autochtonie » (1993 : 121), fabriquant donc là aussi, mais selon des procédures différentes, une extranéité jugée indispensable.

Tel est, pour l'essentiel, le thème de cette monographie. On espère en avoir fait sentir l'intérêt sociologique : on pourrait presque dire que la société des Bijogo est une société de contre-exemples. Nous avons vu qu'elle fait dire aux rituels royaux ce qui apparaît ailleurs dans des récits de fondation. Elle lie deux phénomènes qu'on retrouve ailleurs mais qui sont en général disjoints : l'initiation masculine et la possession féminine. De plus, la possession des femmes n'est pas le fait d'une minorité comme dans le bori haoussa par exemple, mais concerne toutes les femmes. Enfin, le procès d'ancestralité, au sens large que l'auteur donne au mot, « est totalement géré au moment de l'initiation et non au moment des funérailles » (p. 112). On voudrait aussi faire sentir au lecteur la beauté de l'ouvrage. Celle-ci tient d'abord à l'impressionnant travail de construction sociologique qu'il donne à lire : la description et l'analyse du mécanisme de l'initiation bijogo fera sans doute date dans l'ethnologie africaniste. Il faut aussi parler de ses qualités d'écriture. S'il ne craignait pas de paraître trop emphatique, l'auteur du présent compte rendu dirait que le contraste entre la luxuriance baroque et cruelle de la société bijogo et le style sobre de Christine Henry, souvent concis jusqu'à la maxime, lui a fait parfois revenir en mémoire certaines tournures de *L'Esprit des lois*.

Il y a autre chose à dire de l'écriture de ce livre. On se limitera à un exemple, mais on en trouverait d'autres dans les passages descriptifs de l'ouvrage. La scène se passe au village, tandis que les *ñalo* viennent d'être conduits en forêt où ils doivent subir la première épreuve du cycle initiatique. Une « atmosphère d'attente inquiète s'installe dans le village vide de tous ses hommes et étrangement silencieux » (p. 117). Des événements graves se déroulent en forêt, mais le lecteur n'en sait pour l'instant pas plus que la narratrice, dont les questions

---

<sup>1</sup> L'auteur de ces lignes était précisément en train de lire l'ouvrage ici recensé à l'époque où des événements tragiques donnaient à nos hommes politiques l'occasion de disserter gravement sur l'origine étrangère, « attestée par l'histoire », de l'ancienne classe dominante (ils disaient « l'ethnie » ou « la tribu ») de certain pays d'Afrique centrale. Pensons aussi, dans un registre plus académique, à l'origine réputée turque du sultanat d'Agadez, qui a jadis conduit un auteur par ailleurs estimable (Rodd 1926) à quelques errements, et a bien troublé les chercheurs ultérieurs.

se heurtent au silence bougon des villageois. Entendant des cris au loin, celles-ci « tendent l'oreille et s'efforcent de reconnaître des voix. Est-ce leur fils, est-ce leur époux qui souffre ainsi ? ». La journée se passe, puis, un à un « et sans plus rien de la superbe avec laquelle ils avaient quitté le village, les *ηalo* reviennent. Certains regagnent rapidement leur maison, d'autres, accroupis au milieu d'une rue, partagent un plat de riz que les femmes leur ont donné pour les reconforter, d'autres enfin attendent à la lisière du village, sous les manguiers, qu'une sœur ou une épouse compatissante les rejoigne et badigeonne d'huile de palme leur dos meurtri » (*ibid.*).

Le lendemain, ils raconteront, et alors seulement la narratrice – et le lecteur avec elle – apprendra ce qui s'est passé la veille, elle saura les coups de gourdins dans la forêt, les souffrances, les humiliations imposées par les anciens. S'il est vrai, comme l'a dit Mauss, que l'ethnographe doit à l'occasion se faire romancier pour restituer le climat d'une société (1967 : 8), alors nous avons là de la très belle ethnographie. Ce point doit être commenté plus avant, car il nous ramène à des débats actuels. La technique de narration adoptée, dont l'efficacité dramatique est ici saisissante, est telle que le lecteur n'en sait pas plus que la narratrice. Jean-Yves Tadié l'appelle la technique du point de vue (1971 : 35 sqq.), et elle a eu, on le sait, des utilisateurs illustres. Point n'est besoin de rappeler la formule opposant cette technique à celle du narrateur omniscient – dont un François Mauriac a jadis fait les frais. Or il s'est trouvé un bon esprit pour rattacher sans ambages l'écriture ethnographique à la seconde de ces techniques. « À l'instar du romancier-dieu, nous affirme-t-il, l'auteur anthropologue joue le rôle du démiurge, de l'ordonnateur suprême des personnages et des scènes typiques de la culture qu'il étudie » (Kilani 1994 : 51). Eh bien voici justement une monographie – décidément fort contre-exemplaire – qui vient infirmer cette réédition un peu hâtive du verdict sartrien. Sans doute Christine Henry a-t-elle fini par savoir beaucoup de choses, mais l'économie de son livre laisse deviner, sans qu'elle s'égaré dans l'impudeur dont la « réflexivité » à la mode aujourd'hui fait toujours courir le risque, les tâtonnements dont il est issu<sup>2</sup>. L'auteur de la monographie, en un mot, n'a pas totalement tourné le dos à l'auteur du journal de terrain. Et là encore, le contraste entre les descriptions ethnographiques, où la narratrice invite le lecteur à suivre pas à pas son cheminement, à partager à l'occasion son ignorance, et la construction d'ensemble du livre, où l'auteur dévoile la mécanique secrète qui donne un sens à tous les faits épars, contribue à la réussite sociologique de l'ouvrage.

De la grande sociologie en un mot, et un beau livre.

---

<sup>2</sup> Au fond, n'était-ce pas déjà le cas de l'auteur du représentant éponyme du genre, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, dont les références littéraires étaient plus complexes que ce que Kilani a sans doute en tête (qu'on relise Clifford 1985) ? Sans parler, ce qui serait vraiment trop facile, de *La Cérémonie du Naven*. Voilà des auteurs qu'un Kilani bien pressé d'apparaître comme un novateur a oubliés un peu vite.

## Bibliographie

CLIFFORD, J., « De l'ethnographie comme fiction. Conrad et Malinowski », *Études rurales*, 97-98, 1985 : 47-67.

KILANI, M., « Du terrain au texte. Sur l'écriture de l'anthropologie », *Communications*, 58, 1994 : 45-60.

MAUSS, M., *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1967 (1947).

POUILLON, J., *Le Cru et le su*, Paris, Le Seuil, 1993.

RODD, F. Rennel, *People of the Veil*, Londres, Macmillan, 1926.

TADIÉ, J.-Y., *Proust et le roman*, Paris, Gallimard, 1971.