



**HAL**  
open science

## Initiation

Julien Bonhomme

► **To cite this version:**

Julien Bonhomme. Initiation. R. Azria & D. Hervieu-Léger (dir.). Dictionnaire des faits religieux, PUF, p.541-548, 2010. halshs-00801507

**HAL Id: halshs-00801507**

**<https://shs.hal.science/halshs-00801507>**

Submitted on 16 Mar 2013

**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.

## INITIATION

### I. Initiations et rites de passage

Que peuvent avoir en commun l'initiation chamanique des Yagua du Pérou qui impose l'absorption répétée d'hallucinogènes végétaux, le serment initiatique de la société secrète des Mau-Mau chez les Kikuyu du Kenya et les nombreux rites secrets des sept grades initiatiques des Baktaman de Papouasie Nouvelle-Guinée ? Qu'est-ce en définitive qu'une initiation ? Les anthropologues font habituellement de l'initiation le prototype des rites de passage, ces rites accomplis pour faire passer les individus d'une situation sociale à une autre. Qu'ils concernent le passage de seuils (rites d'accueil des étrangers, rites de départ), le franchissement des étapes du cycle de l'existence (naissance, puberté, fiançailles, mariage, funérailles) ou l'admission dans un nouveau groupe (religieux ou non), les rites de passage reposent sur une structure séquentielle ternaire qu'Arnold Van Gennep (1909) a bien dégagée : rites de séparation (préliminaires), rites de marge (liminaires) et rites d'agrégation (postliminaires). Parmi les rites de passage, l'initiation se distingue alors en ce qu'elle opère une transformation radicale des individus, et cela toujours dans le sens d'une élévation de statut. Il ne s'agit pas de valider un changement survenu hors du rituel, mais bien de l'instituer par le rite initiatique. Alors qu'un rite de naissance célèbre la venue au monde d'un enfant, une initiation masculine fabrique des hommes à partir des garçons. Elle ne légitime pas un fait naturel (puberté physiologique ou différence des sexes), mais prétend l'engendrer par ses propres opérations. C'est alors l'importance particulière donnée à la phase liminaire du rite de passage qui permet d'opérer cette transformation initiatique – point sur lequel l'anthropologue Victor Turner a bien insisté.

L'initiation est une notion fondamentalement polysémique : on en distingue en effet diverses sortes qui partagent entre elles un certain air de famille. L'historien des religions Mircea Eliade en a dressé une typologie canonique dans *Initiation, rites, sociétés secrètes* (1959), ouvrage qu'on lira toutefois avec prudence car il repose sur des données de seconde main déjà datées et pêche par une tendance à la surinterprétation et un évolutionnisme latent. Il distingue ainsi les initiations tribales, les initiations à des sociétés secrètes et les initiations religieuses. Les initiations dites « tribales » sont des rites de passage à l'âge adulte. Elles font ainsi partie des rites concernant les étapes du cycle de l'existence d'un individu (rituels *life-crisis* selon la terminologie de l'anthropologie anglo-saxonne). Ces initiations sexuellement

différenciées sont obligatoires et souvent collectives (notamment les initiations masculines). On les trouve principalement en Afrique, en Mélanésie et en Australie, mais aussi en Amérique (régions du Vaupés et du Xingu dans les basses terres d'Amérique du Sud, indiens Pueblo au sud-ouest des Etats-Unis). Ces initiations définissent parfois des classes d'âge : les novices sont initiés périodiquement et par cohortes, chaque classe d'âge portant un nom spécifique et remplaçant la précédente qui est alors promue au grade supérieur. La question des initiations féminines fait particulièrement débat en anthropologie. L'initiation des jeunes filles semble plus rare que celles des garçons, ou du moins la littérature est plus mince à leur sujet. Les rites sont souvent plus individuels et se confondent parfois avec de simples rites pubertaires : la puberté sociale est ainsi plus directement associée à la puberté physiologique (pousse des seins ou premières règles). Alors que les initiations masculines se définissent plutôt par un rapport problématique à la filiation, les initiations féminines sont généralement orientées vers le mariage. Il n'en reste pas moins qu'il existe de véritables initiations féminines avec épreuves rituelles, révélation de secrets et enseignement initiatique : par exemple, le Sande des Kpelle au Sierra Leone, le Chisungu des Bemba en Zambie, ou le Ndjembe des Myene au Gabon.

Contrairement aux rites initiatiques de passage à l'âge adulte, les initiations à des « sociétés secrètes » sont facultatives, volontaires et individuelles. Elles exigent en outre souvent le paiement d'une contrepartie. Ces initiations marquent l'admission dans un sous-groupe exclusif au sein d'une société (alors que l'initiation tribale est un rite d'accession à un nouveau statut qui n'implique pas nécessairement l'appartenance à un nouveau groupe en tant que tel). Elles sont très présentes en Amérique du Nord (Midewiwin des Ojibwa, sociétés secrètes des Kwakiutl, Medicine Societies des Indiens des Plaines) et en Afrique (Poro au Sierra Leone et Liberia, sociétés de masques de la Cross-River au Nigeria, société judiciaire du Ngi au sud Cameroun). Mais on les trouve en réalité dans le monde entier, en Asie (Triades chinoises) et en Europe : ainsi la franc-maçonnerie qui se développe au 18<sup>e</sup> siècle à partir des corporations de métier et d'un symbolisme initiatique emprunté à diverses traditions, avec un goût prononcé du cérémonial et du secret ésotérique. Enfin, les initiations religieuses sont des rites d'accession au statut de spécialiste rituel. Ces initiations individuelles et volontaires (ou du moins électives) incluent celles du medicine-man australien, du devin-guérisseur africain, du chamane amérindien ou asiatique, mais également des prêtres et moines (par exemple, renonçants et ascètes hindous ou bouddhistes, notamment dans les traditions tantriques). Les cultes de possession impliquent habituellement eux aussi une initiation qui permet notamment d'apprendre à maîtriser la transe : il en va ainsi dans le

Vodu (Togo, Bénin) et dans nombre des religions afro-américaines (Vaudou haïtien, Candomblé, Macumba et Umbanda au Brésil, Santería à Cuba). On pourrait en outre inclure parmi les initiations religieuses les mystères gréco-orientaux de l'Antiquité (mystères d'Eleusis, mystères dionysiaques, mystères orphiques).

Il faut cependant se garder d'essentialiser ces diverses catégories, tant les chevauchements sont nombreux. Bien des sociétés secrètes sont religieuses. Nombre des initiations masculines (notamment mélanésiennes et africaines) marquent l'admission dans un groupe exclusif fondé sur le secret et comportent une forte dimension religieuse : elles représentent ainsi le type synthétique des initiations. Contrairement à ces rites initiatiques très élaborés, certaines initiations religieuses peuvent cependant avoir des cérémonies d'admission plus succinctes : ainsi le baptême chrétien qui marque l'entrée dans l'Église, ou même la prise de sacerdoce dans les ordres catholiques. Les confréries mystiques musulmanes (soufisme) n'ont pas de véritable rite initiatique, mais impliquent un apprentissage religieux fondé sur l'isnad, la chaîne de transmission initiatique de maître à disciple qui rattache les membres au fondateur légendaire et à Ali. De ce point de vue, les chamanismes sont également très variables. Le chamanisme sibérien accorde une place importante à une « maladie initiatique » qui a valeur de signe électif, sans toujours nécessiter d'initiation formelle. L'apprentissage initiatique peut se résumer à quelques brèves rencontres avec le maître-chamane (Guajiro de Venezuela et Colombie) ou, au contraire, passer par un enseignement beaucoup plus long comportant nombre d'épreuves rituelles (absorption d'hallucinogènes, réclusion, jeûnes, interdits) comme chez les Huichol du Mexique ou les Kuna du Panama. Certaines initiations religieuses possèdent en outre une fonction thérapeutique. L'infortune et le malheur sont alors la principale motivation du candidat à l'initiation. Et le processus de guérison se superpose au processus initiatique. Ces cures initiatiques (ou initiations thérapeutico-religieuses) se retrouvent entre autres dans certaines formes de chamanisme et dans certains cultes de possession (possédant souvent une forte composante féminine). Maints cultes africains cumulent ainsi logique initiatique et logique thérapeutique : Ndoep (Sénégal), Bori (Niger), Zar (Éthiopie), Bwiti et Ombwiri (Gabon). De nombreuses initiations religieuses tendent d'ailleurs aujourd'hui à s'infléchir vers la recherche de guérison, ce qui assure parfois leur succès y compris auprès d'un public occidental en quête de religions exotiques et de développement de soi (néo-chamanisme américain, initiation d'Occidentaux au Bwiti).

Comme on le voit, envisager l'initiation dans une perspective comparatiste exige une définition souple à partir d'un faisceau de critères permettant d'en appréhender la plasticité et d'en circonscrire les différentes formes. D'un point de vue idéal-typique, les traits pertinents

de l'initiation sont ainsi : la transformation de l'initié, la ritualisation complexe, l'importance de la liminarité rituelle, la présence d'épreuves, le rôle constitutif du secret, la transmission d'un savoir initiatique. Ce faisceau de critères permet de replacer les initiations dans un continuum plus large, au lieu de les enfermer dans des typologies rigides et inadaptées. Catégorie analytique aux bords flous, l'initiation n'est en effet séparée d'autres formes de rituels que par des frontières poreuses : ainsi des simples rites pubertaires ou des rites d'intronisation des souverains, mais aussi de certains rites de passage profanes du monde moderne, notamment les rites d'admission, de consécration ou d'investiture. Le rôle des épreuves et des brimades initiatiques se retrouve par exemple dans le bizutage des grandes écoles, de l'armée, des fraternités américaines ou des bandes comme les Hells Angels. De même, le mouvement de jeunesse du scoutisme inclut certains thèmes initiatiques (promesse scout, rituel de totémisation) en s'inspirant explicitement des classes d'âge zulu ou encore du folklore des indiens d'Amérique du Nord. On fera tout de même attention à ne pas céder à la tentation de voir des thèmes initiatiques dans tout fait social (voir par exemple les débats sur la survivance de thèmes initiatiques dans les contes folkloriques, ou encore la controverse parmi les historiens de l'Antiquité sur le caractère initiatique ou non des institutions pédagogiques spartiates).

## **II. La transformation initiatique**

Toute initiation vise à instituer une différence durable entre ceux qui sont passés par le rite et ceux qui ne le sont pas. La frontière qui sépare ainsi initiés et profanes est pensée en termes de différence ontologique : l'initiation est censée transformer l'individu en une personne radicalement autre que ce qu'elle était auparavant. Il s'agit d'engendrer une nouvelle identité à travers une série d'opérations rituelles. Contrairement aux simples rites de passage, l'initiation est donc un rite identitaire produisant une discontinuité irréversible. Cette transformation initiatique ne se limite cependant pas nécessairement à un rite ponctuel. Nombre d'initiations supposent en effet un long parcours rituel qui peut s'étendre des rites de naissance jusqu'aux funérailles. Les initiations à grades en Mélanésie et en Afrique en sont un bon exemple : le premier des cinq grades initiatiques du Tambaran en Papouasie Nouvelle-Guinée est franchi autour de cinq ans, alors que le dernier ne l'est qu'autour de cinquante. L'initiation au Bwiti (Gabon) ne s'achève véritablement que lorsque l'initié meurt et devient lui-même un ancêtre.

La transformation initiatique est la plupart du temps conçue en termes de mort et de renaissance du novice. Le rite initiatique simule la mort des néophytes avant de mettre en

scène leur renaissance miraculeuse. Ces mises en scène passent par divers schèmes opératoires (immersion, enfouissement, reptation dans un tunnel, retrait dans un enclos sacré, une grotte ou une hutte) et symboliques (dévoration puis excrétion par un monstre, retour dans la matrice maternelle) qui organisent parfois une véritable « naissance à l'envers » pour reprendre une expression d'André Mary à propos de l'initiation au Bwiti. Dans nombre d'initiations, les néophytes se comportent comme des nouveaux-nés : ils ne parlent pas, ne marchent pas, ne mangent que de la bouillie. Chez les Sara du Tchad, lorsque les novices retournent au village, ils se conduisent comme des nourrissons et sont présentés à leur famille comme s'ils étaient des inconnus, avant d'être finalement rachetés par leurs mères. La renaissance initiatique mobilise en effet une parenté fictive en rupture ou en décalage avec la parenté réelle. Au cours de l'initiation au Bwiti, les novices sont réengendrés par leur « mère » Disumba, l'esprit tutélaire féminin, grâce au concours d'un « père initiateur ». Cette seconde naissance est également marquée par la dation d'un nouveau nom qui sera dorénavant utilisé dans toutes les interactions entre initiés. Ce thème omniprésent de la renaissance initiatique souligne l'importance décisive de la liminarité rituelle dans l'initiation, importance relativement plus grande que dans les autres rites de passage. C'est en effet pendant la période de marge du rite que peut s'opérer le réengendrement des initiés. S'étendant entre les séquences publiques marquant la séparation des néophytes du monde antérieur et leur réintégration finale, cette phase liminaire secrète constitue un entre-deux ambigu qui échappe aux classifications habituelles. Personnages en transition, les novices y sont rejetés dans l'informe avant d'être entièrement refaçonnés en obéissant aveuglément aux initiateurs. L'initiation s'organise ainsi autour d'un suspens de l'ordre social ordinaire. Cette mise entre parenthèses de la vie quotidienne est marquée par l'inversion ou la subversion des schémas d'action ordinaires : la vermine devient une nourriture sacrée, des chants et des danses obscènes sont prescrits, les novices doivent accomplir des actions dénuées de sens, etc.

La transformation des novices implique une série d'épreuves, l'un des aspects les plus saillants des rites initiatiques. Ces épreuves infligées aux néophytes servent en réalité moins à les aguerrir qu'à détruire leur condition première pour les faire accéder à un nouveau statut. L'initiation commence ainsi par une séparation souvent brutale du monde ordinaire : les novices sont violemment arrachés à leurs mères puis conduits dans un enclos réservé à l'écart du village. S'ensuit une réclusion initiatique qui peut parfois durer toute une année. Les néophytes sont soumis à des épreuves de résistance : privation de sommeil, jeûne, exposition au froid ou au soleil, etc. La « quête de la vision » répandue parmi les Indiens des Plaines en Amérique du Nord repose ainsi sur une retraite dans la solitude avec jeûne et mutilations

(lacération ou section d'une phalange) afin de rencontrer un esprit-gardien. Cette épreuve volontaire et individuelle constitue en quelque sorte une auto-initiation (qui diffère donc des initiations masculines, collectives et imposées). Les initiations chamaniques supposent souvent de telles épreuves individuelles : chez les Yagua du Pérou, après avoir rencontré un maître-chamane, l'aspirant s'impose des retraites répétées avec abstinence sexuelle, jeûne et absorption d'hallucinogènes afin d'acquérir des esprits auxiliaires. La prise d'hallucinogènes végétaux se retrouve par ailleurs dans diverses initiations : ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), cactus San Pedro (*Trichocereus pachanoi*) et de multiples espèces de Solanacées dans les chamanismes d'Amérique du Sud, peyotl (*Lophophora williamsii*) dans le chamanisme huichol (Mexique), iboga (*Tabernanthe iboga*) et alan (*Alchornea floribunda*) dans le Bwiti et le Byeri au Gabon. Ces usages initiatiques d'hallucinogènes conjuguent ainsi épreuve déstabilisante et expérience religieuse de la vision.

La douleur est également une composante essentielle des épreuves initiatiques : bastonnades, flagellation, morsure par des insectes, qui peuvent parfois occasionner la mort d'un novice qu'on enterrera alors en secret et dont on dira qu'il a été définitivement avalé par l'esprit (comme dans le Mwiri au Gabon). Mais bien des épreuves initiatiques prennent plutôt la forme de brimades : danses au cours desquelles les novices doivent se ridiculiser publiquement en mimant un coït, interdits alimentaires vexatoires, répétitions d'actions absurdes (hocher la tête, sauter à cloche-pied). Les initiateurs jouent des tours humiliants aux initiés : dans l'initiation So des Beti du Cameroun, les novices forgent en se faisant écraser les doigts, soufflent dans une corne alors qu'il s'agit de l'anus d'un initiateur, partent à la chasse alors qu'ils sont en fait les proies (Houseman 1984). Ces paradoxes initiatiques permettent de placer les novices dans un cadre interactionnel déstabilisant afin de les façonner à nouveau. Toutes les épreuves initiatiques n'ont ainsi pas la même fonction : si certaines servent à détruire l'ancienne identité des novices (bastonnades, brimades), d'autres permettent au contraire de produire une nouvelle identité. Les modifications corporelles durables et souvent douloureuses participent de cette fabrication identitaire : scarifications, circoncision ou subincision pénienne, excision labiale ou clitoridienne, avulsion dentaire, percement du septum permettent de marquer le corps des initiés afin de manifester leur transformation rituelle. Ces mutilations sont parfois remplacées par un simple maquillage ou un accoutrement particulier qui permet de singulariser les initiés par rapport aux profanes dans les phases finales du rite.

L'initiation prétend ainsi à une efficacité intrinsèque : elle définit et produit l'identité même de ses agents. Les initiations masculines illustrent cela de manière exemplaire. C'est

l'initiation qui fait les « vrais hommes » dans la mesure où les garçons non-initiés restent associés aux femmes. L'initiation fait passer d'une masculinité naturelle (définie par la filiation et le lien à la mère) à une masculinité rituelle (définie par la parenté initiatique et le lien à la communauté des adultes). Si l'opposition entre initié et profane dérive en un sens de la différence des sexes, la masculinité rituelle se définit néanmoins en opposition à toute identification naturelle. L'initiation redéfinit ainsi son propre point de départ en récusant la différence biologique sur laquelle elle s'appuie pourtant (Houseman 1984). La transformation initiatique repose donc sur des manipulations complexes qui permettent de reconfigurer le réseau relationnel dans lequel l'initié est pris (relations aux femmes, aux parents, aux ancêtres, etc.). C'est ainsi au niveau des interactions et des relations rituelles que s'articulent les fonctions sociales et les significations symboliques de l'initiation. A travers l'initiation, les hommes revendiquent en effet la prise en charge de la procréation sans le secours des femmes, le contrôle privilégié des mystères de la fécondité et de la fertilité. C'est pourquoi les initiations masculines passent habituellement par une appropriation symbolique du pouvoir procréateur féminin ou, au contraire, par une expulsion symbolique de la part féminine contenue dans le masculin. Chez les Sambia de Papouasie Nouvelle-Guinée, l'initiation masculine s'organise ainsi autour de la révélation de flûtes sacrées, objets phalliques mais animés d'un esprit féminin. Les initiateurs soumettent ensuite les novices à une fellation, l'insémination de sperme permettant de produire la masculinité. Chez les Wogeo et les Arapesh (Papouasie Nouvelle-Guinée) ainsi que les Aranda (Australie), la subincision pénienne des initiés représente une menstruation masculine et une expulsion de la substance féminine. De même, les mythes de la plupart des initiations masculines racontent comment les hommes se sont emparés d'objets sacrés détenus à l'origine par les femmes. Selon le mythe d'origine du Mwiri (Gabon), les femmes ont découvert un esprit au cours d'une partie de pêche, puis les hommes le leur ont volé pour fonder leur propre initiation masculine, mais leur ont cédé en compensation le Nyembe qui est alors devenu une initiation féminine. Les initiations masculines organisent et justifient ainsi la domination des hommes sur les femmes (Godelier 1982). L'initiation constitue en ce sens un « rite d'institution » (pour reprendre une expression de Pierre Bourdieu) au service de la reproduction sociale : elle légitime les divisions fondamentales de l'ordre social en instituant une barrière entre ceux qu'elle concerne et ceux qu'elle ne concerne pas.

### **III. Secret et savoir initiatique**



L'initiation entretient donc une tension antagoniste entre initiés et profanes, entre le dedans et le dehors. C'est pourquoi toute institution initiatique repose en définitive sur le secret, sur la séparation et la connivence qu'il suppose. Ce dernier est un instrument de pouvoir plus encore qu'une forme de savoir : il permet de se démarquer et d'afficher ainsi la supériorité de son statut (Jamin 1977). Cette fonction sociale du secret apparaît bien dans les « sociétés secrètes », groupes fermés et parfois même clandestins. Ainsi en Sierra Leone, les loges maçonniques fondées au 19<sup>e</sup> siècle sont-elles fréquentées majoritairement par les Créoles descendants d'esclaves. L'appartenance à une loge sert en effet de moyen de distinction pour affirmer la supériorité des Créoles « civilisés » dans un contexte de forte rivalité avec les autochtones qui possèdent leur propre société initiatique (le Poro), société détentrice du pouvoir politique traditionnel. Rite de séparation par excellence, le serment constitue ainsi un épisode crucial de l'initiation. A la fois allégeance au groupe et promesse de ne pas en trahir les secrets, il représente le rite essentiel du mouvement clandestin des Mau-Mau au Kenya qui a joué un rôle important dans la révolte contre l'administration coloniale britannique dans les années 1950, mais également celui des Triades chinoises fondées par des moines hostiles à l'empereur mandchou au 17<sup>e</sup> siècle. Le seul fait de l'existence d'une séparation initiatique suffit en fait à générer du secret, en l'absence même de tout secret effectif. Toute société initiatique est en effet entourée d'un halo de mystère, prétexte aux spéculations les plus fantaisistes. Par exemple, le secret est moins une réalité opératoire au sein de la maçonnerie qu'un fantasme activement véhiculé par la littérature anti-maçonnique. Le secret vaut donc moins par son contenu souvent anodin que par la dynamique relationnelle qu'il instaure. Vecteur de distinction sociale, il est au fondement du pouvoir supposé de l'initiation et de l'autorité des initiés.

Les profanes sont par conséquent nécessaires à l'existence du secret initiatique. L'initiation suppose en effet une « sécrétion du secret » (selon une expression d'Andras Zempléni) par laquelle le secret est exhibé devant les profanes sans pour autant leur être révélé. Au cours d'une initiation masculine, les femmes se mettent à pleurer lors de la mise à mort de leurs fils ou se terrent dans leurs maisons lors de la sortie des esprits, malgré le savoir largement partagé qu'il ne s'agit que de simulations. Hommes et femmes agissent ainsi en imputant à l'autre partie une crédulité imaginaire : les hommes imputent aux femmes une crédulité à l'égard du rite initiatique et de ses secrets ; les femmes imputent aux hommes une crédulité à l'égard de leur propre croyance. Ce faisant, chacun dupe l'autre et est dupé en retour. De cette manipulation réciproque résulte l'efficacité propre du rite initiatique. Et c'est en réalité tout autant les femmes qui mystifient les hommes que l'inverse : c'est parce que les

profanes paraissent y croire que les initiés se sentent investis d'un pouvoir réel et qu'ils sont confortés dans l'idée que le secret doit être protégé. Le type de croyance généré par le rite initiatique fait ainsi la part belle au doute et à l'ambivalence et ne saurait par conséquent être réduit à une simple alternative entre l'adhésion crédule et la mystification hypocrite.

L'anthropologie d'inspiration culturaliste accorde une importance particulière à la transmission du savoir initiatique : inculquant aux novices les valeurs cardinales de leur culture, l'initiation constitue ainsi le creuset de l'identité collective. Cependant, le savoir initiatique ne passe pas toujours par l'enseignement oral d'une doctrine ou la transmission de représentations explicites comme des récits mythiques, des analogies symboliques, des formules magiques ou des chants. Souvent, il s'agit plutôt d'un savoir non-verbal et largement implicite qui joue sur les riches connotations symboliques véhiculées par l'imagerie du rituel. Ces révélations de « mystères » reposent généralement sur la divulgation des artefacts sacrés qui constituent le fondement de la société initiatique et qui lui donnent d'ailleurs souvent son nom : reliques d'ancêtres, ossements d'animaux, masques, rhombes, flûtes, etc. La révélation visuelle se confond ainsi avec le dévoilement des mystifications orchestrées par les initiateurs : le novice découvre que l'esprit est en réalité un initié caché derrière un masque, ou que sa voix est celle d'un rhombe. La divulgation s'accompagne alors du serment de ne pas trahir ces secrets. Ceci illustre bien l'importance de l'expérience personnelle dans l'initiation : tant que l'on n'a pas vu le secret de ses propres yeux, on ne peut s'en forger qu'une idée abstraite et donc incomplète. La manipulation des artefacts sacrés constitue ainsi un « piège à pensée » (selon une formule de Pierre Smith) au principe de la croyance dans le rite initiatique et son efficacité : il faut le voir pour le croire. A travers révélations de mystères, épreuves, bastonnades et brimades, l'initiation provoque en définitive un mélange de fascination, de perplexité, d'appréhension, de honte et parfois même de terreur – expérience émotionnelle intense et donc d'autant plus mémorable.

Si le secret dresse une séparation absolue entre initiés et profanes, il instaure également une séparation relative entre les initiés eux-mêmes, comme l'avait déjà noté le sociologue Georg Simmel dans son étude sur le secret et les sociétés secrètes (1908). En effet, le novice n'a généralement pas d'emblée accès à tous les secrets, mais ne les découvre que progressivement au cours de son parcours initiatique. C'est ce que montre bien l'initiation à grades des Baktaman de Papouasie Nouvelle-Guinée (Barth 1975). Les novices assistent à des rituels que les initiateurs ne leur expliquent pas. Le savoir transmis est délibérément incomplet, voire faux. Le secret à un niveau s'avère être une mystification qui suggère l'existence d'une vérité plus profonde accessible à un autre niveau. C'est donc la rétention et

non la divulgation qui fait la valeur du savoir initiatique et qui orchestre les relations de dépendance entre novices et initiateurs. Se taire, c'est instrumentaliser un savoir supposé afin d'exercer un pouvoir. La transmission initiatique repose moins sur une révélation progressive que sur une augmentation sans fin du mystère – même les chefs de culte et les ancêtres étant trompeurs. L'expérience des initiés n'a de sens que grâce au savoir plus profond des initiateurs, et en réalité des ancêtres eux-mêmes qui sont les seuls à détenir la clef du savoir, le dernier secret. L'acquisition du savoir initiatique est donc une tâche proprement interminable. C'est pourquoi la découverte des mystifications initiatiques ne sape pas la croyance, bien au contraire : elle postule qu'un sens caché doit bien exister, même s'il est encore hors d'atteinte. La transmission initiatique ne repose donc pas sur un corpus de savoir en tant que tel, mais sert plutôt à suggérer un monde inaccessible à la compréhension ordinaire. C'est ce que montre bien le recours fréquent des initiations à une langue secrète ou à des systèmes graphiques spécifiques : ainsi la langue spéciale de l'initiation Labi des Gbaya Kara de Centrafrique formée à partir de la langue commune par dérivations et substitutions lexicales, la pictographie nsibidi de la société secrète dite des « hommes-léopards » de la Cross-River au Nigeria, ou encore les signes graphiques de l'initiation Komo des Bambara du Mali sur lesquels s'appuie une exégèse sans fin.

Le savoir initiatique ne renvoie en définitive qu'à lui-même (Boyer 1980) : savoir auto-référentiel, il est en effet inapplicable hors du champ initiatique. L'apprentissage initiatique diffère en ce sens de l'acquisition des savoirs et savoir-faire ordinaires. C'est pourquoi l'affirmation selon laquelle l'initiation constituerait une « école de brousse » à visée pédagogique est trompeuse. Les rites initiatiques de passage à l'âge adulte le prouvent bien : ils reposent sur une évocation symbolique des rôles sociaux des adultes qui sont déjà largement connus par les novices. Si l'initiation féminine Chisungu des Bemba de Zambie est censée former les bonnes épouses, les jeunes filles ont en réalité déjà appris à tenir une maison en aidant leur mère tout au long de leur enfance (Richards 1956). Au cours de l'initiation, le seul apprentissage explicite concerne les chansons du rituel ainsi que les noms secrets d'une série d'emblèmes symboliques (objets en argile et motifs graphiques muraux). L'apprentissage initiatique enferme par conséquent les initiés dans un discours qui porte en lui-même les raisons de son propre inachèvement. La transmission initiatique produit ainsi les conditions de sa répétition. La récursivité est en effet l'une des propriétés caractéristiques de l'initiation : l'accomplissement du rite initiatique porte en lui-même le principe de sa reproduction puisque, comme l'écrit Donald Tuzin à propos du Tambaran en Papouasie Nouvelle-Guinée, « l'initiation ne s'achève que lorsque l'initié devient à son tour initiateur »

(Tuzin 1985 : 83). Cette validation circulaire de l'initiation est ainsi au fondement de son efficacité et des pouvoirs qu'elle confère.

JULIEN BONHOMME

• **Bibliographie** : BARTH F., *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, Yale University Press, 1975. – BONHOMME J., *Le Miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, CNRS éd., 2005. – BOYER P., « Les Figures du savoir initiatique », *Journal des Africanistes*, 1980, vol. 50 n° 2, p. 31-58. – GODELIER M., *La production des Grands Homme. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982. – HOUSEMAN M., « Les Artifices de la logique initiatique », *Journal des Africanistes*, 1984, vol. 54, n° 1, p. 41-65. – JAMIN J., *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, Maspéro, 1977. – LA FONTAINE J.S., *Initiation. Ritual drama and secret knowledge across the world*, Manchester, Manchester University Press, 1985. – RICHARDS A.I., *Chisungu. A girls' initiation ceremony among the Bemba of Zambia*, Londres, Faber & Faber, 1956. – TUZIN D.F., *The Voice of the Tambaran. Truth and illusion in Ilahita Arapesh religion*, University of California Press, Berkeley, 1980. – VAN GENNEP A., *Les Rites de passage* (1909), Paris, Picard, 2000.

• **Voir aussi** : Ancêtres, Anthropologie des religions, Appartenance, Chamanisme, Emotion, Genre, Groupements religieux, Mythe, Personne, Possession, Rite, Sacré/profane, Simmel, Tradition, Transmission, Van Gennep, Vision.