

NOTES DE LECTURE

La religion et la personne selon Meyer Fortes

Edmond ORTIGUES

Meyer Fortes — *Religion, morality and the person. Essays on Tallensi religion*. Edited and with an introduction by Jack Goody. Cambridge, Cambridge University Press, 1987, XIII-347 p., index. (Essays in social anthropology).

Sous le titre *Religion, morality and the person. Essays on Tallensi religion*, Jack Goody a eu l'heureuse idée de rassembler une série d'articles composés par Meyer Fortes entre 1965 et 1975, et qui s'ordonnent autour d'un thème central, celui des rapports entre le culte des ancêtres et la conception morale de la personne, principalement chez les Tallensi du Nord Ghana. Ce recueil intéresse à la fois l'histoire des religions, la sociologie et la psychanalyse. Il nous donne une idée de l'ouvrage que le grand anthropologue de Cambridge, mort en 1982, se proposait d'écrire en complément des études qu'il avait consacrées aux systèmes de parenté et à l'organisation politique des sociétés africaines.

Pour appréhender la portée de ces essais, il convient de les situer dans l'œuvre et les conceptions générales de l'auteur. Meyer Fortes raconte (1987 : 247) qu'en 1938 il était allé avec Evans-Pritchard rendre visite à Marcel Mauss. Fortes revenait alors de sa seconde mission chez les Tallensi. Ils en avaient parlé avec Mauss qui lui fit ce commentaire : « L'ethnologie est comme l'océan. Il vous faut un filet, peu importe lequel mais il vous en faut un, pour qu'en allant pêcher en mer, vous soyez sûr d'attraper quelque espèce de poisson ». L'anthropologie anglaise avait alors un célèbre filet, celui de l'analyse structurale et fonctionnelle. En passant de Malinowski à Radcliffe-Brown puis à Meyer Fortes, le précieux filet avait eu le même sort que le bateau de Thésée, pieusement conservé, dit-on, par les Athéniens. Au cours des siècles on avait changé toutes les planches, une à une à mesure qu'elles pourrissaient, et pourtant c'était toujours le bateau de Thésée. Il en fut ainsi de la théorie anthropologique. Une à une les mailles du filet, ses moyens analytiques, furent rapetassées. Et d'abord le point de vue fonctionnel, remis à neuf, devint pour Fortes le point de vue de l'acteur. Il ne s'agissait plus de savoir, comme au temps de Malinowski, à quels « besoins » pouvait correspondre telle ou telle pratique sociale, il s'agissait de chercher à comprendre les raisons d'agir de l'individu en fonction du contexte social où il se trouvait. Fortes reproche à Radcliffe-Brown de faire un usage équivoque du mot « fonction », mêlant adaptation aux conditions externes et normes internes de comportement (Fortes 1969 : 45). C'est l'analyse de l'action proprement humaine qui oblige à différencier ces deux niveaux de « fonctions », adaptatives et normatives. Une objection analogue, mais plus subtile, sera faite au structuralisme de Lévi-Strauss. À propos des relations de parenté, Fortes souligne que les relations généalogiques sont des relations de premier ordre qui ne fournissent qu'une base matérielle aux relations de deuxième ordre telles que les relations juridico-morales d'appartenance à un lignage. Or la notion de structure chez Lévi-Strauss ne permet pas de différencier les divers ordres de relations, elle ne satisfait pas aux conditions du problème. C'est ce qui apparaît clairement par exemple, à propos des relations dyadiques

entre parents. Lévi-Strauss note d'un signe « plus » les attitudes « positives » de familiarité, et d'un signe « moins » les attitudes « négatives » de réserve distante. Mais, remarque Fortes, dans la perspective du droit coutumier, les signes s'inversent : ce sont les relations chargées *positivement* de droits et d'obligations qui sont marquées négativement par des attitudes psychologiques de réserve distante, et c'est *l'absence* d'un rapport officiel d'autorité qui est marqué positivement d'un signe psychologique de familiarité. Quand on passe des relations psychologiques de premier ordre aux relations normatives de deuxième ordre, les signes « + » et « - » s'inversent (Fortes 1969 : 48, note 8). Même remarque à propos du totémisme. Lévi-Strauss insiste sur la fonction classificatoire du totémisme, mais, pour Fortes, les relations classificatoires sont des relations de premier ordre qui signalent des relations normatives de deuxième ordre, exprimant des valeurs morales et des liens personnels. Le codage culturel de Lévi-Strauss ne rend pas compte de la pratique sociale parce que l'analyse n'est pas faite du point de vue de l'acteur (Fortes 1987 : 118-ss). Une observation de Malinowski met ce point en évidence. À propos de l'usage du mot *bomala*, « tabou » chez les Trobriandais, Malinowski déclare : « Ce nom prend le suffixe pronominal de la possession personnelle... ce qui signifie que le tabou d'un homme, ce qu'il ne doit pas manger, toucher ou faire, est linguistiquement liée à sa personne » (Fortes 1987 : 142-43). Nous avons fait la même observation au Sénégal oriental. Chez les Bedik et les Bassari, on dit couramment « mon interdit » pour désigner le totem. On demande à l'anthropologue-étranger : quel est ton interdit ? comme pour dire : qui es-tu ? quelle est ta communauté d'origine ? ton état civil ? Les notions de structure et de fonction doivent pouvoir rendre compte de la différence entre le descriptif et le normatif dès lors qu'on les analyse à la lumière d'une théorie de l'action. La théorie de l'action, depuis Aristote jusqu'à Puffendorf, servit de fondement aux sciences morales ou sociales, avant d'être redécouverte par les économistes lorsqu'ils se sont aperçus qu'un comportement ne pouvait être mis en rapport avec un autre comportement à moins d'être compris comme une action répondant à d'autres actions. Analyser les structures sociales du point de vue de l'acteur, comme font les juristes, les économistes, les politologues, devrait conduire le chercheur à prendre en considération à la fois les contraintes « durkheimiennes » (éthico-juridiques) de l'action et les stratégies individuelles ou collectives. Fortes remplit partiellement ce programme en plaçant la notion de « Coutume » au centre de ses études (1987 : 175) et en utilisant une double source d'inspiration : d'un côté sir Henry Maine (1822-1888) qui fut le grand initiateur de l'anthropologie juridique à Cambridge, et d'un autre côté Freud que Fortes avait étudié en commençant sa carrière comme psychologue avant de se convertir à l'anthropologie.

La Coutume a deux aspects, religion et droit. Elle est à la fois rituelle et « jurale », comme dit Meyer Fortes en utilisant un vieil adjectif anglais, *jural*, intermédiaire entre juridique et moral. Dans l'Afrique d'expression française les deux aspects de la Coutume sont linguistiquement marqués par un changement de verbe : « faire la Coutume » et « suivre la Coutume ». Les villageois sont dits « faire » la Coutume lorsqu'ils font les cérémonies d'initiation et célèbrent le cycle annuel des fêtes, fête des semailles à la fin de la saison sèche et fête des moissons à la fin de la saison des pluies les gens sont dits « suivre » la Coutume lorsque, d'une manière générale, ils se conforment aux règles fixées par les ancêtres, le *Mas Majorum*.

Dans le recueil composé par Goody les chapitres forment un ensemble ordonné qui se laisse aisément subdiviser en trois parties.

Les trois premiers chapitres sur la divination, la prière et les fêtes, forment un tout ; ils présentent les deux bases de la religion: les *auguria* et les *sacra*. Les signes augurals ou oraculaires sont ceux par lesquels les puissances supérieures manifestent leur existence et font connaître leurs volontés. Les signes sacrés, dans la prière et la fête, témoignent de la

réponse que les hommes adressent aux puissances de l'au-delà. Pour l'intelligence des phénomènes religieux il est important de distinguer ces deux mouvements complémentaires, même lorsqu'ils s'entremêlent dans le sacrifice. Un changement dans le système divinatoire, comme par exemple le passage d'une divination rituelle à une divination inspirée ou prophétique peut changer profondément la signification des gestes sacrés. Les signes de divination ou de révélation conditionnent l'exercice du culte, et l'on comprend que Goody en ait fait la matière d'un premier chapitre.

Les trois chapitres suivants exposent la thèse centrale de Meyer Fortes : chapitre IV, le culte des ancêtres ; chapitre V, le rite et l'office (montrant comment le rite effectue le passage du fait au droit, de l'individu à son rôle officiel) ; chapitre VI, Totem et tabou.

Les quatre derniers chapitres traitent de la vie personnelle : chapitre VII, les accommodements avec le destin (maladies et malheurs) ; chapitre VIII, Coutume et conscience ; chapitre IX, le premier né (ou comment on devient parent de manière irréversible) ; chapitre X, le concept de la personne (l'un des meilleurs exposés sur ce sujet).

Nous avons distingué trois parties dans ce livre. Nous commenterons surtout les deux dernières.

*

Le culte des ancêtres est largement répandu en Afrique ; il y prend des formes variables où s'entremêlent divers éléments qu'il n'est pas toujours facile de débrouiller. Meyer Fortes a eu la chance et le flair de se consacrer à l'étude d'une société fortement patrilinéaire, les Tallensi, où le culte se présente sous une forme relativement claire, paradigmatique.

Le culte des ancêtres n'est pas la même chose que le culte des morts. Entre le mort et l'ancêtre il y a la même différence qu'entre l'individu et la charge officielle ou l'autorité publique dont il est investi. Les rites mortuaires se divisent en deux parties nettement distinctes. L'ensevelissement du cadavre n'est qu'une condition préalable. L'enterrement sera suivi d'une consultation divinatoire pour savoir si les ancêtres admettent ou non le défunt à siéger parmi eux. La réponse favorable de l'oracle est indispensable pour que puissent avoir lieu les funérailles proprement dites, l'installation du défunt dans l'office ancestral. Meyer Fortes raconte l'histoire d'un homme estimé de tous pour ses qualités morales, et qui pourtant, à sa mort, n'eut pas droit à la dignité d'ancêtre. L'oracle répondit que cet homme était mort de mort naturelle. Or seuls les animaux meurent de mort naturelle. Une mort humaine, normale, intervient au moment où les ancêtres ont décidé de rappeler à eux un de leurs descendants, de même que chez nous le chrétien ne meurt qu'au jour où Dieu le rappelle à lui. Meyer Fortes s'étonnait qu'un si brave homme ait été récusé par l'oracle. Il en apprit la raison un peu plus tard. Cet homme était né esclave. Il n'avait donc pas d'ancêtres. L'ancestralité n'est pas un problème de survivance individuelle, mais de perpétuation d'une autorité officielle. Ce problème se pose à divers niveaux : chaque lignage, pris globalement, tient son unité corporative de la référence à un ancêtre plus ou moins mythique ; le lignage se subdivise en segments plus ou moins nombreux qui se différencient les uns des autres comme diverses branches généalogiques marquées chacune par leur ancêtre respectif jusqu'à ce que l'on arrive enfin au segment minimal de la « famille » patrilocale. Les ancêtres ont donc à tous les niveaux une fonction intégrative et différentielle qui dessine la structure lignagère dans ses divers embranchements. Cette fonction ne dépend pas des vices ou des vertus de chacun mais de sa place dans la généalogie. Les Tallensi, comme les vieux Romains, n'ont pas de goût pour la mythologie, ils ne se soucient guère d'expliquer comment les morts peuvent survivre dans l'au-delà. Ce qui leur importe, et qui est la seule chose essentielle à l'existence du lignage, c'est de pouvoir identifier chaque ancêtre par son nom et sa place. Comme dit Meyer Fortes, un

ancêtre c'est un nom sur un autel, ce n'est pas un état d'âme. Le rite qui installe le père mort à sa place d'ancêtre est un rite de succession qui installe le fils en sa place de père. Cette place ne peut jamais être occupée par deux individus à la fois.

Tant que son père est vivant, le fils aîné, et lui seul, est soumis à un certain nombre de tabous qui sont des règles d'évitement: le fils ne peut manger dans le même plat que son père de peur que leurs mains ne se touchent, il n'a pas le droit de regarder dans le grenier du père ni de lui emprunter ses vêtements... Lorsque le père meurt et qu'il est enseveli, le fils, revêtu des habits paternels, est conduit en grande cérémonie jusqu'au grenier qu'il a l'obligation de regarder ; il lui appartient ensuite d'invoquer le nom de son père sur l'autel familial, ce père devenant alors le médiateur obligé entre lui et les ancêtres plus anciens. Le même rituel qui confère au mort la dignité ancestrale confère au fils la plénitude de sa personne morale comme chef de famille. Ce qui est en question dans la doctrine de l'ancestralité, ce n'est pas le problème métaphysique de l'immortalité, c'est le problème moral de la personne. C'est l'idée de la personne morale qui se conçoit dans le rapport réciproque entre la puissance de l'ancêtre et l'autorité paternelle. Telle est la thèse de Meyer Fortes.

Des rites analogues ont lieu pour une mère défunte, sauf que, dans ce cas, les funérailles sont célébrées deux fois, chez l'époux puis chez le père de la femme. Cette double localisation de la défunte ne soulève aucune difficulté métaphysique, souligne Meyer Fortes, car sa signification est essentiellement liturgique et « politicojurale ».

À titre de comparaison, l'auteur montre que le culte des ancêtres dans la société matrilineaire des Ashanti se conforme à peu près au même schéma sauf qu'ici c'est l'oncle maternel qui devient, à sa mort, titulaire du siège ancestral. Le système de descendance en ligne maternelle divise ce qui est uni dans le système patrilinéaire, à savoir le domaine domestique et le domaine politico-jural (Fortes 1987 : 73). C'est la même distinction que nous avons entendue formuler par un Serer du Sénégal cherchant à nous expliquer ce que représentait pour lui le système matrilineaire de sa société : « Chez nous, disait-il, le père est pour la vie privée, et l'oncle pour la vie publique ». Il convient de rappeler à ce propos une thèse générale de Meyer Fortes. Il estime qu'en toute société humaine, si élémentaire fut-elle, se trouve au moins esquissée la distinction entre deux pôles d'organisation, le domestique et le politique. Il a cherché à établir, dans *Kinship and social order*, que la distinction entre le domestique et le politique, même lorsqu'elle ne parvient à s'exprimer qu'à travers un système de parenté, conditionne l'existence d'un droit. Un système de parenté ne consiste pas seulement dans les relations de fait qu'il établit entre ses membres, mais aussi dans la manière dont ces relations sont légitimées, publiquement reconnues valables. Cette thèse générale est indispensable pour comprendre son interprétation du culte des ancêtres. Nous avons vu que le culte des ancêtres est exclusif ; les ancêtres ont une fonction différentielle permettant d'opposer un lignage à un autre, ou un segment de lignage à un autre segment. Mais chaque unité corporative ainsi créée veut être reconnue dans sa légitimité, fondée sur la coutume ancestrale. Il y a ici comme une sorte de paradoxe : chaque société se conçoit comme un tout exclusif en même temps qu'elle veut être universellement reconnue dans sa légitimité singulière. Ce paradoxe est celui de la personne morale collective ou de la souveraineté. C'est ce paradoxe que les anciens projetaient dans le ciel en disant que chaque peuple a ses dieux.

Il serait facile de prolonger les réflexions de Fortes par d'autres observations. S'il est vrai que l'ancêtre se distingue du mort comme l'office se distingue de l'individu, il semble par contre que l'on puisse passer des ancêtres aux dieux par des transitions insensibles ou vagues. Certes, les êtres d'origine divine ont un domaine de juridiction plus vaste que celui des ancêtres ; leur puissance n'est plus seulement domestique, elle est davantage « politico-jurale ». Il n'en demeure pas moins que les langues africaines ont souvent un terme

générique pour désigner toute cette population de puissances surnaturelles, ancestrales ou divines. En Afrique de l'ouest, le culte des ancêtres s'adresse souvent au Génie du lignage, dont on dit qu'il est le jumeau de l'ancêtre, son doublet liturgique. Autre façon de dire que l'ancestralité est bien une entité rituelle. Si l'on met à part le Dieu suprême qui n'est pas directement l'objet d'un culte, au moins de manière habituelle, il apparaît que, pour devenir objet d'un culte, un dieu doit avoir une fonction sociale. Le culte s'adresse toujours aux puissances tutélaires de la communauté. Toutes les puissances de l'au-delà ont donc entre elles une certaine solidarité fonctionnelle. À cet égard les sociétés possédant un culte des ancêtres peuvent nous aider à comprendre qu'un peu partout le culte des dieux soit généralement transmis sous la forme de quelque tradition ancestrale. La fonction sociale des dieux n'est pas sans rapport avec le schème ancestral de la succession ou de la transmission d'une autorité.

Le monothéisme biblique en est une claire illustration. Le monothéisme juif est né de la fusion entre deux divinités : une divinité venant du nord de la Palestine, El ou Elohim, dieu d'Abraham, dieu des ancêtres, et une divinité venant du sud, du pays des Madianites (Ex. III, 1-2), Yahweh, dieu de Moïse, dieu des prophètes. Les deux traditions, elohiste et yahviste, ont été conservées côte à côte dans la Bible. Pour assurer l'autorité ou la légitimité de sa mission, Moïse prend bien soin de dire que le nom de Yahweh lui fut révélé par le dieu des ancêtres: «Yahweh, elohim de vos Pères, elohim d'Abraham, elohim d'Isaac, elohim de Jacob, m'envoie vers nous» (Ex. III, 15). Le schème généalogique est celui de la légitimité.

*

La dernière partie du livre de Meyer Fortes examine trois questions connexes : d'abord les accommodements avec le destin, puis conscience et Coutume, puis le concept de la personne (nous laissons de côté la question accessoire du « Premier né »). Pour comprendre le lien entre ces trois chapitres, il vaut mieux les lire dans l'ordre inverse à celui que propose Goody. Nous avons besoin de savoir ce qu'est la personne ou comment on la conçoit (chapitre X) avant de pouvoir discuter de points plus particuliers tels que la formation de la conscience (chapitre VIII) ou l'individu victime de son destin (chapitre VII).

Le chapitre X pose le problème de départ : qu'est-ce que la personne ? Il est indispensable de bien préciser ici le sens des mots pour qu'il n'y ait pas d'équivoque sur la nature du problème que nous cherchons à résoudre. Meyer Fortes reprend à son compte la thèse sociologique de Mauss et de Radcliffe-Brown (« la société comme source de la personnalité ») mais en privilégiant « la situation de l'acteur » (Fortes 1987 : 250-51). Cette terminologie n'est pas très claire. Les théoriciens du droit comme Kelsen distinguent plus clairement que ne le font les « sociologues » le vocabulaire causal et le vocabulaire normatif. Or c'est précisément cette distinction que Fortes semble avoir en vue dans ce qu'il appelle « les deux aspects » de la personne. Soit 1°) la reconnaissance sociale de la personne, 2°) les caractéristiques de l'action proprement humaine (*actus humanus*). Cette distinction est classique en philosophie du droit, et il me semble qu'elle rend plus clairs les raisonnements de Fortes.

Le principe de reconnaissance (ou « d'imputation », comme disent les juristes) contient un petit piège logique où les « sociologues » ont tendance à se laisser prendre. La logique de ce principe est la même que la logique de la comptabilité en partie double. De même que le comptable raisonne sur les « entrées » et les « sorties » en se plaçant au point de vue « client », de même pour raisonner sur la personne comme sujet de droit, il faut se placer au point de vue du « socius ». Affirmer que je reconnais X comme une personne signifie que je me reconnais soumis à certaines obligations en tant que socius de X. C'est ce que veut dire

Fortes lorsqu'il distingue la personne et « l'acteur ». En effet, supposons que X soit un enfant, ou un dieu, ou supposons avec Fortes que X soit un crocodile sacré (*totem*), on dira que X est reconnu comme une personne, si moi je me considère comme le socius de X de telle sorte qu'il en résulte pour moi certaines obligations : je n'aurai pas le droit de tuer X, je devrai lui témoigner certaines marques de respect, et si le crocodile sacré meurt, moi Tallensi devrais lui accorder des funérailles de la même façon que j'aurais à le faire si moi Français devais rendre les honneurs funèbres aux cendres de Napoléon. Il n'y a rien de mythologique là dedans. La syntaxe logique du raisonnement est la même, quelle que soit la valeur lexicale que je donne à X. Bien entendu, je peux avoir des raisons particulières pour donner à X la valeur « crocodile-totem » ou « Napoléon-encendres », et seules ces raisons justificatives pourraient être qualifiées de « mythiques », elles appartiennent au *lore* (ou *folklore*), au savoir traditionnel de mon pays, mais il ne faut pas confondre le *lore* et le droit (fut-il droit coutumier), à moins que je ne sois un culturaliste effréné qui fait du mot « culture » un pot-pourri. Il est conventionnel que le crocodile sacré ou les cendres de Napoléon soient pris comme valeurs emblématiques de ce qui unit les acteurs dans une communauté de droit.

Bien entendu, la reconnaissance entre les personnes est en principe réciproque de sorte qu'il est souhaitable que chacun devienne acteur à son tour. Cela pourra se produire tôt ou tard. Un peu plus tôt Napoléon a été acteur, un peu plus tard on peut espérer que l'enfant le sera, de même qu'on peut craindre que le dieu ou le crocodile ancestral ne le devienne en châtiant ceux qui ne lui ont pas rendu les honneurs auxquels il a droit.

Dans cette perspective on comprend la conclusion de Fortes lorsqu'il cherche une réponse à la question : quel est le principe de reconnaissance chez les Tallensi ? Quel est le test crucial qui permette de juger si le statuts de la personne convient à X ou à Y ?

La réponse est claire : le principe de reconnaissance mutuelle, le fondement du droit chez les Tallensi, ce sont les valeurs d'ancestralité, les relations d'appartenance à une communauté ancestrale.

Cette réponse soulève à son tour une question. Nous avons vu que, pour Meyer Fortes, un minimum de différenciation entre le domestique et le politique est indispensable à l'existence d'un droit. Il ne dit pas pourquoi. Nous pouvons donc sur ce point essayer l'opinion des juristes. Dans son livre sur *Le concept de Droit* (1976), Hart, reprenant une idée de Kelsen, enseigne qu'un Droit comporte deux sortes de règles : des règles primaires, qui sont des règles de conduite, et des règles secondaires, qui sont des règles de juridiction, habilitant à juger de la convenance ou de l'applicabilité des autres règles. Hart en conclut que le droit coutumier est seulement un quasi-droit, car il ne comporte que des règles de conduite. Cette appréciation est discutable. Certes, les Tallensi n'ont pas de droit constitutionnel (écrit), mais ils ont des règles cérémonielles qui sont des règles d'investiture à certains « offices », comme dit Fortes. Et, en ce sens, il y a bien une ébauche de règles secondaires, de règles habilitant certaines personnes à juger au moins de l'application des autres règles. Il en résulterait simplement qu'en l'absence d'un pouvoir législatif autonome, le droit coutumier des Tallensi est inséparable de la religion des ancêtres, ce qui exclut par principe qu'il soit universalisable. La Coutume impose donc certaines limitations à la conception morale de la personne.

Je n'ai pas cherché à résumer les chapitres extrêmement denses et complexes de Meyer Fortes. J'ai voulu simplement fournir au lecteur quelques instruments analytiques pour éviter que sous le concept de la personne ne se confondent le normatif et le psychologique, le social et le biographique.

C'est dans le chapitre VIII, Coutume et conscience, que l'auteur aborde le problème psychologique. Il n'a aucune peine à montrer que la religion des ancêtres laisse transparaître comme en filigrane le schème général du complexe d'Edipe ou complexe nucléaire de

l'enfance : d'une part l'ambivalence que traduisent les règles d'évitement entre père et fils mentionnées plus haut, d'autre part la construction d'une instance normative par identification aux ascendants idéalisés grâce à la sublimation rituelle. Fortes n'entend pas donner une explication étiologique du culte des ancêtres, mais seulement montrer à quel genre de problème émotionnel répond ce culte. En cela il se déclare d'accord avec la thèse générale que nous avons soutenue dans *Œdipe africain* (Fortes 1987 : 211). Les confusions qui entourent encore aujourd'hui cette question tiennent au fait que Freud était un bon observateur mais un mauvais théoricien. Son « réalisme psychique » a tout embrouillé. L'hypothèse est que l'enfant emprunte de manière sélective à ses ascendants les repères émotionnels qui lui permettent de se situer dans la vie comme garçon ou fille. Les premières bases de l'identité personnelle se présentent comme *un problème de repérage* de l'enfant à l'égard de ses origines. Quel que soit le système familial, l'enfant cherche à se situer personnellement en fonction de sa naissance. L'observation clinique semble montrer qu'aucun substitut parental ne supprime la question primordiale du couple géniteur comme base de l'interrogation : qui suis-je ? Autrement dit, il s'agit de savoir jusqu'à quel point un enfant peut être trompé par des affabulations ou des « bouillons de culture ». Il ne faut donc pas confondre le problème posé par la nature humaine avec les tentatives de « solution » plus ou moins fantasmatiques qui constituent sa dramatisation.

Le chapitre VII, les accommodements avec le destin, traite d'un rituel thérapeutique destiné à guérir certaines afflictions. Les Tallensi ont, sur ce point, une conception originale. Ils ont une théorie quasi-platonicienne de la destinée. Ils pensent qu'avant sa naissance chacun choisit sa destinée. Certaines afflictions, comme la stérilité féminine par exemple, seront attribuées à un mauvais choix pré-natal. Ils estiment cependant que ce choix désastreux n'est pas irrémédiable. Un rituel approprié permet d'éliminer la mauvaise destinée et de faire rentrer la bonne à la maison.

La doctrine des Tallensi offre donc un contraste intéressant par rapport à la doctrine bien connue des « rites de possession » largement répandue en Afrique. Nous avons montré dans *Œdipe africain* que ce genre de thérapie rituelle correspond à une conception persécutive du mal. Meyer Fortes était d'accord avec nous sur ce point comme sur le précédent, au moins pour l'essentiel. Il y a cependant un point de détail dans son livre *Œdipe et Job* à propos duquel nous eûmes un échange de correspondance. Je voudrais revenir sur ce point, car il réapparaît précisément dans le présent chapitre sur la destinée, mais notre débat, ici, s'en trouve résolu.

J'avais d'abord fait quelques objections à la manière dont Fortes interprétait le livre de Job. Il est bien connu que le livre de Job comporte au moins trois couches rédactionnelles : un conte édomite en prose, un grand poème puis des additions « orthodoxes » destinées à corriger ou même réfuter la thèse principale du poème. Il arrive souvent que le lecteur moderne interprète le livre de Job sans s'apercevoir qu'il mélange la thèse du poème et sa réfutation. Quoi qu'il en soit de ce point accessoire, je pense que la théologie de la rétribution temporelle, dans le livre de Job, se rattache au problème général des interprétations persécutives. Or les interprétations persécutives en Afrique ne se présentent pas partout de la même manière. C'est ce que nous allons voir en comparant le rituel Tallensi à celui des rites de possession.

Je voudrais d'abord rappeler que les rites de possession ne sont pas des rites d'exorcisme. Les africanistes emploient volontiers ce mot d'exorcisme en oubliant sa signification théologique. Pour qu'il y ait « exorcisme », il ne suffit pas d'extraire quelque chose du corps, il faut que ce que l'on fait sortir soit un diable, un esprit damné, intrinsèquement pervers, un suppôt de l'enfer. Or les rituels thérapeutiques traditionnels en Afrique n'ont rien à voir avec l'enfer et la damnation, mis à part d'éventuels syncrétismes.

Il n'y a pas « exorcisme » du simple fait qu'on fait sortir le mal. De toute façon, il faut bien le faire sortir. D'autre part le terme « rite de possession » est, lui aussi, emprunté à notre vocabulaire technique de l'histoire des religions (« magie », « possession », etc.). En outre les transes de possédés ont retenu l'attention des Européens, peut-être parce qu'ils y retrouvaient certaines manifestations spectaculaires des grandes scènes d'opéra. Oublions un instant le spectacle, et tournons-nous vers la philologie. En Afrique de l'ouest, les Wolof et les Serer appellent « rite de fixation » ce que nous avons pris l'habitude d'appeler rite de possession. Pourquoi fixation ? Parce qu'il s'agit de fixer à un autel l'esprit ancestral qui tourmentait le corps. Quoi qu'il en soit de la mise en scène, la fonction essentielle du rite est d'aboutir à la construction d'un autel auquel sera fixé le nom du Génie ancestral.

Or comment s'appelle le rite par lequel les Tallensi corrigent la destinée ? À la page 147, Fortes nous dit que ce rite s'appelle un rite de « fixation » ou de « construction » : « to fix, literally to build, *me* ».

Alors où est la différence ?

La différence se trouve dans les manières variables de percevoir la conjonction « faute-et-malheur ». L'interprétation persécutive du mal correspond à diverses manières de traiter l'angoisse de culpabilité. Car l'idée de faute n'est pas absente. Seulement la faute (quand faute il y a) est expliquée par l'intervention d'une puissance persécutrice (surnaturelle ou humaine) dont le sujet est victime. La culpabilité est extériorisée, projetée au dehors. Cependant elle peut l'être plus ou moins. Les Tallensi jugent parfaitement ridicule la croyance à des esprits qui viendraient « chevaucher » le patient ; ils s'en moquent, dit Fortes. C'est que les Tallensi ont un sentiment plus fin de l'intériorité ; ils ne projettent pas la source du mal dans une puissance extérieure, ils la projettent dans le passé antérieur, dans le temps ancestral où se décide le sort de chacun ; l'origine du mal se trouve dans le choix pré-natal que la personne a fait d'elle-même au temps où elle était encore au pays des ancêtres. Mais c'est là aussi une manière de disculper la personne, puisque tout ce qui vient des ancêtres a sa juste raison d'être.

Meyer Fortes rappelle très justement que le rite Tallensi n'est pas un exorcisme, au sens que ce mot tient de la tradition chrétienne (Fortes 1987 : 148). Le même argument, nous l'avons vu, s'applique à ce que nous avons pris l'habitude d'appeler « rites de possession » sous prétexte qu'ils comportent des transes extatiques. Ni dans un cas ni dans l'autre les traditions africaines ne conçoivent le mal comme une puissance satanique qu'il s'agirait d'exorciser. Et, bien que, d'une ethnie à l'autre, la différence des rites atteste des différences de sensibilité, une conviction commune donne au rituel sa signification religieuse, à savoir que le mal vient de la même source d'où vient le remède. C'est le même système psychosociologique qui produit le choix du symptôme et le choix du remède. Chaque peuple a ses formes de dramatisation. Notre vie émotionnelle se déploie dans les formes esthétiques ou religieuses qu'elle produit *pour* s'humaniser, de la même façon que chaque espèce d'insecte ou d'oiseau construit son habitat suivant son propre style. Chaque sensibilité vivante produit les formes qui rendent le monde habitable pour elle. Et nul ne peut le faire à sa place. L'esthétique religieuse des Tallensi, lorsqu'elle est en proie aux détresses insurmontables, construit le lieu de sa paix intérieure à la manière ainsi décrite par Meyer Fortes : « L'intangible Prédestinée doit être reconnue et alors saisie, pour ainsi dire *matériellement fixée* de façon à pouvoir être rituellement conduite ; et telle est l'essence du rituel de sa construction » (Fortes 1987 : 149).

Edmond ORTIGUES

Professeur émérite à l'Université de Rennes.

REFERENCES

- FORTES Meyer (1945) *The dynamics of clanship among the Tallensi*. London, Oxford University Press.
(Oosterhout N.B., Anthropological Publications, 1967, XX, 270 p., index, + 1 carte h.t., 15 pl. photo h.t.).
- (1959) *Oedipus and Job in West African religion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1974) *Oedipe et Job dans les religions ouest-africaines*. Préface par Edmond Ortigues. (Traduit de l'anglais par Roger Renaud). Paris, Mame (Bibliothèque repères).
- (1969) *Kinship and the social order*. The Legacy of Lewis Henry Morgan. London, Routledge & Kegan Paul, IX, 347 p., bibliogr., index.
- HART H. L. A. (1976) *Le concept de droit* (Traduit de l'anglais par Michel van de Kerchove). Bruxelles, Facultés universitaires Saint Louis.
- KELSEN Hans (1962) *Théorie du droit*. (Traduit de l'allemand par Eisenman). Paris, Daloz. Titre IV 33 (224 ss.).
- ORTIGUES Marie-Cécile et Edmond (1966) *Oedipe africain*. Paris, Plon, 335 p., bibliogr., index, ill. (Recherches en sciences humaines, 20). 1973 nouvelle éd. revue et corrigée par les auteurs, UGE, 436 p. (10-18). 1984, 3^e éd. L'Harmattan, 324 p.