

La pierre qui parle ou le savoir ventriloque. Réponse rukuba aux masques et aux possédés des ethnies voisines

Jean-Claude Muller

Masques démasqués

Volume 17, numéro 3, 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015276ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015276ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Muller, J. (1993). La pierre qui parle ou le savoir ventriloque. Réponse rukuba aux masques et aux possédés des ethnies voisines. *Anthropologie et Sociétés*, 17, (3), 93-101. <https://doi.org/10.7202/015276ar>

Résumé de l'article

La pierre qui parle ou le savoir ventriloque

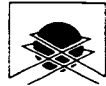
Réponse rukuba aux masques et aux possédés des ethnies voisines

Cet article examine le statut des manifestations vocales que les Rukuba assignent aux masques et aux possédés des sociétés voisines. Les Rukuba n'ont ni cultes de possession ni masques, deux institutions qu'ils méprisent. Ce dédain est montré en creux dans une technique divinatoire sonore qui prend le contrepied des langages des possédés et des masques des sociétés voisines en formant avec eux un groupe de transformations.

LA PIERRE QUI PARLE OU LE SAVOIR VENTRILOQUE¹

Réponse rukuba aux masques et aux possédés des ethnies voisines

Jean-Claude Muller



Les Rukuba, une population patrivirilocale d'environ 12 000 personnes vivant à quelque vingt-cinq kilomètres de la ville de Jos, sur le Plateau Central nigérian, connaissent les masques et les cultes de possession de plusieurs ethnies voisines avec lesquelles ils ont de fréquents contacts (Muller 1986). Ils n'ont eux-mêmes ni masques ni cultes de possession et affichent le mépris le plus complet pour ces deux institutions qu'ils voient comme de grossières tromperies. Cependant, les devins rukuba emploient toutes sortes de techniques divinatoires qui relèvent souvent du tour de prestidigitation ou de l'illusionnisme, techniques qui peuvent aussi être considérées comme de la tromperie, et qui sont quelquefois qualifiées comme telles par les Rukuba eux-mêmes. Utilisant des objets ingénieux ou censés investis de qualités merveilleuses, ils médusent, en même temps qu'ils amusent, l'auditoire devant lequel ils se produisent. Friands d'étrangetés, ces devins trouvent des sources d'inspiration pour leurs instruments dans les objets les plus hétéroclites. Autant que les instruments de divination, les techniques qui les accompagnent peuvent être spectaculaires et nous introduire dans un monde aux résonances baroques. Nous exposerons une de ces techniques dans le présent article. Celle-ci, à notre connaissance, n'a jamais encore été décrite ni discutée dans des textes anthropologiques; elle s'insère pourtant dans une classe de phénomènes bien connus et commentés, celle des voix d'êtres surnaturels doués de parole articulée et visibles aux auditeurs et aux spectateurs, les masques et les possédés étant les agents les plus connus de cette catégorie. Nous examinerons le statut que les Rukuba confèrent socialement à ces voix articulées provenant d'entités visibles. Les hommes cachés et invisibles qui parlent en se faisant passer pour des dieux ou des esprits n'entreront donc pas dans notre discussion. Nous verrons, par un curieux renversement, que la technique divinatoire dont il est ici question est une réponse en creux à l'origine qu'assignent les ethnies voisines à la voix des masques et des possédés et que les interprétations rukuba forment un ensemble, un groupe de transformations, en ce qui concerne les sons émis par tous ces agents sonores.

1. Le travail de terrain dont découle cet article s'est déroulé de janvier 1963 à août 1967, alors que l'auteur était employé par l'UNESCO à Jos, de mai à septembre 1968 et de novembre 1971 à février 1972, ces deux derniers séjours étant respectivement financés par l'Université de Rochester (N.Y.) et le Conseil des Arts du Canada.

Même si les masques ne sont pas présents physiquement chez les Rukuba, une de leurs caractéristiques, une certaine forme de parole, y apparaît. Mais elle s'y présente de façon inverse à celle des masques et il nous faut la décrire au complet comme un détour initial qui nous permettra ensuite de la mettre en contexte. Cette sorte de parole n'étant pas institutionnalisée socialement comme celle des masques des sociétés voisines, l'analyse d'une séance divinatoire nous montrera comment et pourquoi elle peut, au contraire de celle des masques, être contestée.

Un véritable mentir vrai

Après un peu plus d'un an d'enquête, mes amis et informateurs m'avaient décrit pêle-mêle un certain nombre de techniques divinatoires, à leurs yeux étranges, bizarres et merveilleuses. L'une de celles-ci était une pierre parlante dont le seul à en connaître le maniement et à en maîtriser l'usage sur tout le territoire rukuba était un devin du nom d'Abuday, du village du Kishika. Mes amis affirmaient le plus sérieusement du monde que cette pierre parlait et répondait aux questions que le devin lui posait. Intrigué par cette pierre loquace, je tentai sans succès de joindre son possesseur pendant la saison sèche de 1964-1965. Toujours en consultations par monts et par vaux, je trouvais régulièrement porte close en arrivant chez lui². Impossible dans ces conditions de prendre rendez-vous. Cependant, un événement fortuit dont je donne la teneur ci-après provoqua indirectement la rencontre tant attendue avec le devin : pendant la saison des pluies qui suivit — juin-août 1965 —, au cœur des gros orages, il m'était quelquefois impossible de traverser la rivière en crue. Vivant alors à Jos, force m'était donc de rester pendant un jour ou deux en ville en attendant que le flot baisse. C'est par un de ces après-midi, où un ciel d'encre se déchaînait, que la foudre tomba sur ma maison, causant heureusement plus de peur que de mal. Belle occasion pour un ethnologue qui, par définition, fait flèche de tout bois, d'entamer une nouvelle série d'entretiens sur les sorciers qui emploient souvent, m'avait-on déjà dit maintes fois, ce moyen pour nuire à leur prochain. De retour en brousse, je raconte ma mésaventure en précisant que j'ai quelque idée de l'identité du malfaiteur, mais sans rien dire de définitif, comme c'est de règle dans ces cas-là à ce stade des enquêtes sur l'identité du ou des sorciers. L'homme qui m'avait pris en charge au début de mes recherches, devenu quelque temps plus tard mon père adoptif, demande immédiatement si le coupable est un résident de sa maisonnée. Un soulagement instantané se peint sur son visage lorsque je lui assure que non. Mais allez savoir... J'ajoute que je vais prendre des mesures, sans dire lesquelles, ce qui ramène un soupçon d'inquiétude. J'oubliai l'incident et ne poursuivis pas plus loin l'affaire, et pour cause... Mais pas ma famille adoptive qui, au cours des mois suivants, prit l'habitude de me demander si j'avais enfin découvert le fauteur de troubles. L'affaire, de toute évidence, leur tenait à cœur. Désir pour eux d'être exonérés de manière « officielle », par un devin dûment accrédité, car ils pensaient que je poursuivais l'affaire à Jos avec des praticiens inconnus d'eux, ou simple désir de savoir ? Je ne saurais le dire. Toujours est-il que mon père adoptif pria le devin à la pierre parlante de venir faire une

2. Les devins rukuba, comme ceux des ethnies voisines, sillonnent le pays, allant de client en client et s'arrêtant quelquefois plusieurs jours dans un village de leur propre ethnie ou d'une ethnie proche. Ils sont souvent plus estimés en dehors de leur village qu'en son sein.

démonstration un jour qu'il était de passage au village. L'invitation à le rencontrer avait pour but avoué de me faire entendre la pierre, mais l'intention profonde était d'en terminer une bonne fois avec cette affaire de sorcellerie.

Abuday, le devin, nous attendait avec ses instruments de travail : un mortier à piler le grain, emprunté à une femme de la maison, une branche d'un buisson appelé *inkagya*³, et la fameuse pierre. Celle-ci est ronde, noire et de la dimension d'une grosse bille. Après les salutations, présentations et échanges de politesses, la démonstration — ou devrait-on dire le spectacle ? — commence devant un auditoire qui comprend les hommes de la concession, les femmes et les enfants ainsi que mes accompagnateurs qui sont aujourd'hui plus nombreux qu'à l'accoutumée car ils ne veulent pas manquer l'occasion d'entendre cette pierre qu'ils connaissent par ouï-dire mais sans l'avoir encore vue en action. Le devin frotte la pierre dans ses mains, souffle dessus sept fois — le nombre magique *rukuba* — et la place dans le mortier qu'il tient de la main gauche sur ses genoux. De la main droite, il agite la branche et frappe doucement le mortier. Il salue la pierre qui répond d'une voix audible mais légèrement étouffée et d'une manière un peu sourde. Le *rukuba* est une langue à tons et les salutations sont stéréotypées, à l'élocution très rythmée et chantante. L'assistance comprend donc facilement ce que dit la pierre et suit aisément la conversation. Après ce préambule, la pierre se met à saluer les personnes présentes qui répondent en chœur aux saluts, au grand émerveillement des enfants qui n'ont jamais rien vu ni entendu de semblable. Mes compagnons scolarisés, moins naïfs, ne sont pas aussi enthousiastes mais ne pipent mot : tendus et attentifs, ils observent. La pierre fait ensuite des plaisanteries, entonne les mélodies des danses collectives les plus courantes que je ne connaissais encore que partiellement à l'époque : j'en reconnus cependant aisément une ou deux. La pierre, sans doute soupçonneuse et sagace dans ses anticipations, prit les devants et m'interdit — avant que j'aie fait le moindre geste — de prendre des photos. Que j'écarte donc ma caméra, dit-elle, qui ne pourrait que la distraire dans son travail.

Cette mise en scène terminée, on me presse de poser ma question sur la provenance de la foudre. Qui a bien pu l'envoyer ? À cette requête, la pierre refuse abruptement de répondre. Elle donne pour motif qu'elle ne veut pas se retrouver en prison, puisque la loi interdit aujourd'hui les accusations de sorcellerie. Après cette fin de non-recevoir, les chants, les plaisanteries et le dialogue avec l'assistance se poursuivent comme si de rien n'était. Il ne faut pas brusquer les choses ni interrompre la pierre qui, après un moment, dit cependant tout à trac que si la foudre m'avait frappé en brousse, le sorcier aurait été un *Rukuba* mais, comme il s'avère qu'elle a frappé ma résidence urbaine, le coupable ne saurait être qu'un étranger associé à mes activités proprement citadines. À cette réponse, un sourire jusqu'aux oreilles s'épanouit sur les visages des aînés de la maison. Ils sont satisfaits et laissent entendre que l'affaire est terminée. Leur réponse, qui n'est pas nécessairement la mienne, est là. Le coupable n'est pas un des leurs et même pas un *Rukuba* : le reste me regarde. Cependant, j'aimerais bien savoir comment la pierre résoudrait le problème posé par un sorcier étranger résidant en ville. À tout hasard, je lui

3. C'est un buisson d'environ deux mètres de hauteur d'une espèce que je n'ai pu déterminer. Il donne des fruits comestibles de couleur noire semblables à des cerises et dont la peau sécrète une sorte de latex blanc au goût un peu râpeux. Ces fruits sont consommés par les enfants exclusivement, les adultes les méprisant... ou ne les consommant qu'en cachette.

demande s'il se pourrait que mon agresseur soit une certaine personne avec qui j'éprouve présentement quelques difficultés. Réponse tranchante de la pierre : « Les Rukuba ne savent pas ce que vous faites lorsque vous êtes à Jos et comme ils ne connaissent rien de l'individu en question, ce n'est plus dans mes compétences ». La pierre, porte-parole de l'opinion des aînés pour qui la question est réglée, ne reviendra pas sur sa décision. Elle a bien répondu, à ma grande déconvenue, mais je l'ai bien cherché...

Cependant, la pierre n'a pas encore tout à fait terminé son audience. Elle s'enquiert de savoir si je suis satisfait de notre rencontre. Je rétorque en m'étonnant qu'elle puisse formuler une telle question puisqu'elle sait tout. Qu'elle trouve donc toute seule si je suis content ou mécontent. Mon interlocutrice, fine mouche, ne répond pas directement mais déclare alors, contrairement à l'injonction péremptoire du début de la séance, que je peux maintenant prendre des photos. Comme il fait déjà presque nuit, je n'en prends qu'une, pour lui faire plaisir, et je ne gâche pas plus de pellicule. Sans doute grâce à elle, le cliché se révèle plus tard réussi malgré l'obscurité. La pierre ajoute encore qu'en ce qui la concerne, elle est si heureuse de cette petite réunion que, si je le désire, elle dira au chef de son village de me montrer tous les objets de la chefferie les plus secrets et les mieux cachés pour qu'il me laisse les photographier. Avant de prendre définitivement congé, la pierre interpelle et salue un de mes amis, personnalité bien connue d'un autre village, mais en l'appelant du nom de son frère aîné. C'est la seule bourde de toute la séance, que personne ne relève, sauf l'intéressé qui ne croit pas en la pierre. Il fait remarquer l'erreur, mais la pierre élude le problème en expliquant que deux frères de même père et de même mère sont une seule et même personne, ce que les aînés s'empres- sent de confirmer, contrairement à d'autres évidences du quotidien. Il est vrai que personne n'a complètement tort ni raison : d'un point de vue « collectif », les gens d'une même famille sont souvent vus comme interchangeables et pris l'un pour l'autre par des tiers dans les conversations, mais il en va tout autrement de l'individu concerné.

Bas les masques !

Le devin parti, les jeunes gens présents, restés cois mais vigilants pendant la démonstration, se dégoûdissent bruyamment. De muets et attentifs, ils deviennent brusquement iconoclastes et contestataires. Ce n'est pas la pierre qui parlait, argumentent-ils, mais le devin puisqu'on voyait s'agiter sa gorge de façon suspecte lorsque la pierre était censée parler. Le mal nommé fait chorus encore plus fort que les autres... Interloqués et alarmés par cette manifestation de scepticisme et de rationalisme, les aînés font taire tout le monde et expliquent véhémentement avec un grand luxe de détails qu'il est tout à fait compréhensible, et même normal, de voir bouger la pomme d'Adam d'un devin. À l'appui de leur thèse, ils avancent un autre argument cartésien et tout aussi rationnel : les devins, disent-ils, sont obligés, s'ils veulent se concentrer et faire marcher leurs instruments comme il faut, de boire force médecines. Celles-ci sont très puissantes et occasionnent chez eux des tremblements. Les sceptiques ne sont pas convaincus pour autant ; chacun ressasse ses propres positions et personne ne désarme. La nuit tombe et les adversaires, de guerre lasse, rentrent chez eux pour le souper. J'ai revu Abuday plus tard, mais je

me gardai bien de réouvrir le débat qui, de toute façon, avait eu lieu sans lui... comme par hasard⁴.

Vérités et mensonges à la sauce rukuba

On peut se demander la raison de cette prise de bec autour d'un fait si ténu. Pourquoi une discussion si tranchée et si animée alors qu'en cas de doute, les Rukuba ont plutôt tendance à hausser les épaules et à ne pas se commettre ? Dans d'autres circonstances semblables, les partisans de deux thèses contestées ne cherchent pas à faire valoir outre mesure leur point de vue : on ne sait pas plus que l'autre qui a vraiment raison et on ménage poliment l'adversaire. De plus, aucun devin ne m'a jamais affirmé utiliser des drogues de manière constante et personne ne m'a non plus mentionné cette pratique hormis à cette occasion. Il s'agit probablement d'une invention spontanée des aînés pour les besoins de la cause. Ceci, ajouté à leur extrême vigueur à refuser un rôle, si petit soit-il, au devin dans les manifestations vocales du minéral, doit pouvoir s'expliquer. Comme doit pouvoir aussi s'expliquer le scepticisme très activiste et engagé des cadets. Commençons par le premier problème.

Pour comprendre l'intransigeance des aînés, il convient de mieux situer cette pierre merveilleuse dans l'univers rukuba en voyant ce qu'ils pensent d'autres agents surnaturels doués de la parole humaine. On peut interpréter des bruits et des sons émis par des agents extra-humains mais nous ne nous intéresserons ici qu'aux agents qui parlent un langage intelligible, aisément interprétable ou reconnaissable comme langage articulé — même étranger — et qui, de plus, se présentent en public, comme le devin et sa pierre. Ces agents sont surtout, dans le monde africain, les masques et les possédés, bien que les uns et les autres puissent aussi n'émettre que de simples bruits, parler des langages ésotériques ou provenant d'ethnies voisines qui exigent l'assistance d'un traducteur.

Dans la possession, un esprit ou un dieu se loge dans un humain et parle à travers lui. Les Rukuba n'ont pas de cultes de possession mais plusieurs Rukuba, peut-être la majorité, connaissent ceux que pratiquent les Abisi voisins (Chalifoux 1981) ainsi que les séances de possession irigwe (Sangree 1982), sans compter celles des Hausa qui vivent en leur sein en petites colonies depuis la conquête anglaise. Ces esprits sont vus comme des fariboles et ceux qui y croient sont considérés comme de pauvres naïfs. Les Hausa établis près de la place du marché de Binci, au centre du territoire rukuba, m'ont une fois invité à une séance de possession. Celles-ci étaient chichement autorisées à l'époque, après demande d'un permis portant l'estampille des autorités locales. Malgré cette occasion assez rare de se

4. Lors d'une des entrevues subséquentes, Abuday décrit comment il acquit sa pierre et comment elle se mit à parler. Il désirait guérir d'une maladie et obtenir aussi une médecine pour avoir du succès auprès des filles lorsqu'il leur faisait la cour et pour faire pousser de bonnes récoltes. Il alla trouver un devin qui lui prescrivit d'aller dans une rivière et d'y chercher une pierre spéciale qui lui porterait chance et lui rendrait la santé. Abuday trouva la pierre mais, mise à l'épreuve, elle échoua. Plus tard, un jour qu'il se reposait sur son lit, il vit les murs de sa chambre devenir tout rouges. Intrigué, il se rendit chez un autre devin pour lui demander conseil. Celui-ci rendit la pierre responsable de l'incident et conseilla à Abuday d'aller se procurer une herbe spéciale pour en faire une décoction, d'en frotter ensuite la pierre et d'en boire lui-même un peu. Après avoir exécuté ces opérations, la pierre se mit à parler et Abuday enseigna également à sa femme à la faire converser.

divertir, seuls quelques Rukuba voulurent bien m'y accompagner ; ils trouvèrent le spectacle ennuyeux et bouffon et rentrèrent rapidement à la maison en niant la réalité des esprits et de la transe qui ne leur évoquait rien. La pierre parlante se dissocie donc radicalement de ce phénomène.

Passons maintenant au discours rukuba sur les masques. Remarquons d'abord que ceux-ci, sous leur aspect vocal, sont l'inverse de la possession. Dans cette dernière, nous avons un dieu ou un esprit qui entre dans le corps d'un humain et parle par sa bouche, alors que pour les masques il s'agit d'un humain qui entre dans l'apparence, le corps pourrait-on dire, d'un esprit et qui le fait parler. Nous avons ici une transformation entre masques et possession. Les Rukuba connaissent les masques de quelques populations voisines, les Abisi (Chalifoux 1981), les Amo (Isichei 1984 : 55-57) et aussi les nouveaux masques irigwe, empruntés récemment aux Chawai (Sangree 1974). Il est possible que certains connaissent aussi ceux des Anaguta et des Buji (Isichei 1991). Quand je dis « connaissent », il faut préciser que ce n'est pas une connaissance universelle et intime. Lorsque les Abisi et les Amo sortent leurs masques, il se trouve toujours quelques Rukuba des alentours pour assister au spectacle, invités personnellement par leurs voisins qui ont des champs de brousse proches des leurs. Les chefs des villages rukuba limitrophes sont aussi quelquefois priés de venir admirer la performance et, surtout, conviés à vider quelques pots de bière. De même pour les Irigwe. Les Rukuba savent ce que sont les masques mais seulement quelques-uns en ont une connaissance directe. Ces derniers, politesse oblige, gardent leurs commentaires pour eux lorsqu'ils sont en leur présence. Ils savent que c'est un homme qui se cache sous le masque et que c'est lui qui parle, au contraire de ce que les ethnies à masques font croire à leurs femmes, à leurs enfants et aux hommes qui ne participent pas au culte. Des anecdotes circulent montrant comment les Rukuba ont découvert le secret des masques abisi : on raconte que, incrédules devant les explications des Abisi sur leurs masques, quelques Rukuba voulurent en avoir le cœur net. Après une danse, ils suivirent en brousse un masque qui disparut dans un buisson. Les Rukuba s'en approchèrent, y jetèrent des pierres, et une « bête à deux pattes », métaphore pour désigner un homme, en sortit tout effrayée. La preuve de la tromperie était faite...

Devant un tel mépris pour les voix humaines qui sortent des masques ou des possédés, on peut se demander où situer notre pierre parlante, car il nous semble que ces questions de voix surnaturelles à élocution humaine forment un tout, un ensemble. Nous avons vu que les voix des masques et celles de la possession sont deux faces d'une transformation. Dans la transe, nous avons un dieu ou un esprit qui parle par l'entremise d'un homme qui ne se cache pas ; lors des représentations masquées, c'est un homme caché qui fait croire que le masque parle. À l'inverse de ces deux exemples eux-mêmes inversés, comment faire parler en public une instance surnaturelle sans que l'homme s'y cache à l'intérieur, d'une part, et, de l'autre, sans donner l'impression qu'elle parle à travers lui bien qu'il soit aussi présent devant le public, comme dans la possession ou le port des masques ? La seule possibilité ouverte reste la ventriloquie.

La définition du ventriloque donnée par le dictionnaire Larousse correspond exactement à ce que fait le devin rukuba : « Pour donner l'illusion que sa voix vient de distances plus ou moins éloignées et de directions diverses, le ventriloque ne laisse sortir par sa glotte, au cours de l'expiration, qu'une quantité minime d'air

que, par entraînement, il a appris à doser suivant l'effet à obtenir. Il doit en même temps laisser ses lèvres aussi immobiles que possible ». Le ventriloque ne se cache pas et il ne parle pas non plus. Notre devin ventriloque est bien présent, face à la pierre, mais il ne l'incarne pas plus qu'elle ne le possède : il la fait simplement parler. Comme le dit la définition du ventriloque, « sa voix vient de distances plus ou moins éloignées », c'est-à-dire, dans le cas présent, de la pierre. Le devin a adopté la seule position restée ouverte dans le groupe de transformations et toute interprétation contraire qui l'assimilerait à un cas de possession est récusée aussi bien par les aînés, qui en rient, que par les cadets, qui n'en parlent pas. Les Rukuba croient que certains animaux, certains arbres et certaines pierres possèdent, comme les humains, une âme, *ingvio*. Mais les aînés m'affirmèrent que cette âme de la pierre n'entrait en aucun cas dans le corps du devin et aucun des contestataires ne fit cette hypothèse lors de la prise de bec que nous avons relatée. Le refus des Rukuba d'être comme les voisins se loge donc jusque dans les moindres détails de leur culture. L'intransigeance des aînés vient de la volonté de préserver l'autonomie des dons de la pierre. Le devin ne parle pas plus à travers elle qu'elle ne parle à travers lui : il ne sait que la faire parler, entre autres, selon les aînés, par les drogues qu'il est censé prendre, ce qui justifie ses tremblements glottaux — une caractéristique qui, incidemment, n'est pas mentionnée dans le dictionnaire Larousse... L'origine du langage de la pierre se distingue et de celle des masques et de celle des possédés. La forme de ce langage procède aussi d'une transformation : les masques irigwe parlent d'une voix contrefaite (*reedy voice*, dit leur ethnologue), les esprits Anaguta et Buji s'expriment également d'une voix contrefaite en employant aussi des mots hausa et de langues voisines ainsi que des transpositions de significations (Isichei 1991 : 43) ; le masque abisi parle en deux langues, l'une haute et l'autre basse, qui demandent un interprète (Chalifoux 1981 : 51). À ces variations ordonnées, qui se distinguent toutes l'une l'autre et font entre elles une transformation locale, répond la variante rukuba qui la prolonge : la pierre parle ici rukuba et non pas une langue étrangère ni une langue contrefaite. La langue de la pierre se voudrait, autant que possible, celle d'un locuteur rukuba sans transformation ni altération aucune. Elle ne le peut que partiellement, physiologie glottale oblige, mais l'intention y est puisque la pierre engage d'emblée un dialogue en rukuba avec l'assistance. La pierre rukuba prend ainsi le contrepied de toutes les manifestations vocales des masques des ethnies voisines.

À la dérision des Rukuba envers le discours des masques et celui de la possession correspond l'adhésion pleine et entière des aînés au troisième état de la transformation à l'exclusion des deux autres qu'ils connaissent mais récusent. Ceci ne veut pas dire que, dans d'autres sociétés, les trois formes ne puissent coexister. Ce que nous avons voulu montrer ici, c'est que, malgré leur apparence commune superficielle, les aînés rukuba ne les confondent pas et refusent d'assimiler la ventriloquie aussi bien au simple amusement qu'elle représente chez nous qu'aux formes que prennent les discours surnaturels dans les sociétés voisines.

Mais si les cadets, comme les aînés, rejettent l'hypothèse d'une possession, pourquoi attribuent-ils la parole de la pierre au devin et non pas à la pierre elle-même et se querellent-ils avec les aînés sur ce point précis ? Notre pierre et les masques font partie de ces *gadgets* dont parle Pierre Smith (1979), instruments susceptibles d'être utilisés à des fins profanes ou sacrées mais jamais les deux à la

fois dans une même société. Cette dichotomie est à souligner. Ces *gadgets* sont aussi, comme le dit Smith (1979 : 168), ambigus et justiciables d'une interprétation subjective, ce qui nous permettra d'expliquer les doutes et les sarcasmes des cadets. Individuellement parlant, on y croit ou on n'y croit pas mais le point le plus important est l'utilisation qu'en fait la société. Elle peut situer ces *gadgets* soit du côté du surnaturel soit de celui de la simple prestidigitation et de l'amusement. Mais si le surnaturel est choisi, il faut que tout le monde y souscrive. Ceci expliquerait pourquoi les prohibitions les plus sévères entourent la divulgation de ces secrets lorsque toute la société est supposée y croire, comme dans le cas des masques ou des rhombes. Il faut une menace ferme assortie de sanctions exemplaires pour dissuader les sceptiques d'ouvrir le dossier et de mettre en doute les origines surnaturelles de ces *gadgets*⁵. C'est le cas dans les sociétés voisines en ce qui concerne les masques. Toutes menacent de mort ceux qui trahiraient le secret. Il en va différemment pour la pierre. Elle se situe encore du côté du *gadget* car elle n'est pas socialement institutionnalisée. Dans notre exemple, le devin est censé maîtriser le surnaturel, mais c'est le sien pas celui de la société ; cependant, le prestidigiteur montre aussi, et combien !, le bout de l'oreille. Sa prestation est pour le moins ambivalente. De plus, il n'y a ici qu'un secret individuel à préserver et aucune prohibition sociale concernant le silence absolu à garder sur cette pierre sonore. On ne trouve aucun interdit qui empêche de se poser publiquement des questions sur la véracité de la croyance en la pierre parlante, contrairement aux injonctions portant sur des phénomènes similaires que sont les masques et la possession chez les sociétés voisines, ainsi que le tambour à friction chez les Rukuba⁶. Il n'est donc pas étonnant d'assister à un débat sur les deux interprétations possibles du phénomène : celle de l'ordre établi représenté par les aînés — parmi lesquels se trouvait également un médecin local qui traitait, lui, essentiellement les fractures mais parlait toujours des devins comme de ses confrères et était aussi lui-même considéré comme tel par les autres devins —, qui veulent y croire et donc ne prétendent voir là que pur pouvoir surnaturel, et celle des cadets progressistes, qui penchent du côté de la prestidigitation, de l'illusion et de la tromperie. Les cadets prennent le futile prétexte d'une séance de divination pour s'affirmer devant leurs aînés, pour afficher leur autonomie de pensée et faire comprendre aux premiers, en l'absence du principal intéressé toutefois, qu'il faut compter avec eux et qu'ils ne sont pas dupes de leurs manigances. Mais ils le font très exactement dans le seul espace structurellement libre, où les frontières entre les croyances individuelles et la « croyance » collective ne coïncident pas — ou pas encore — fermement. C'est dans le seul endroit où, littéralement parlant, il y a un peu de jeu grâce auquel on devient capable de contester sans grand danger l'ordre établi. Mais les paris sont ouverts : on imagine sans peine que les contestataires d'aujourd'hui, placés demain devant pareille situation, seront à leur tour les vieillards les plus vociférants à exalter le *statu quo*.

5. Un des tabous les plus rigoureux chez les Rukuba est, pour les initiés, de ne pas divulguer le secret, non des rhombes, mais de leur homologue, le tambour à friction. Comme on ne peut s'empêcher de voir les masques, on ne peut pas plus se boucher les oreilles lorsque le tambour à friction résonne. On raconte des histoires fantaisistes aux femmes pour qu'elles ignorent la vraie nature du bruit, censé être produit par un animal mythique.
6. Ces cadets révolutionnaires, tous initiés, savaient très bien que l'explication officielle du bruit du tambour à friction était un leurre. Pourtant, aucun ne s'est jamais insurgé contre ce mensonge qu'ils partageaient avec les aînés.

Références

CHALIFOUX J.J.

- 1981 « Société secrète dodo, thérapie et pouvoirs des cadets chez les Abisi (Piti) du Nigéria (État de Kaduna) », *Anthropologie et Sociétés*, 5, 3 : 47-63.

ISICHEI E.

- 1984 « On masks and audible ghosts : Some secret male cults in Central Nigeria », *Journal of Religion in Africa*, 18, 1 : 42-70.
1991 « Change in Anaguta Traditional Religion », *Canadian Journal of African Studies*, 25, 1 : 34-57.

MULLER J.C.

- 1986 « Parenté métaphorique et relations interethniques chez les Rukuba, Nigéria Central », *Journal des Africanistes*, 56, 1-2 : 67-88.

SANGREE W.H.

- 1974 « The Dodo Cult, Witchcraft, and Secondary Marriage in Irigwe, Nigeria », *Ethnology*, XIII, 3 : 261-278.
1982 « Spirit possession cults in Irigwe, Nigeria » : 60-75, in O.A. Erinoshio et N.W. Bell (dir.), *Mental Health in Africa*, Ibadan : Ibadan University Press.

SMITH P.

- 1979 « Aspects de l'organisation des rites » : 139-170, in M. Izard et P. Smith (dir.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris : Gallimard.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

La pierre qui parle ou le savoir ventriloque

Réponse rukuba aux masques et aux possédés des ethnies voisines

Cet article examine le statut des manifestations vocales que les Rukuba assignent aux masques et aux possédés des sociétés voisines. Les Rukuba n'ont ni cultes de possession ni masques, deux institutions qu'ils méprisent. Ce dédain est montré en creux dans une technique divinatoire sonore qui prend le contrepied des langages des possédés et des masques des sociétés voisines en formant avec eux un groupe de transformations.

The Speaking Stone or Ventriloquous Knowledge

Rukuba Answer to the Masks and the Possession Cults of their Neighboring Ethnic Groups

This article examines the status assigned by the Rukuba to vocal manifestations of the possessed and the masks belonging to the cults of neighboring ethnic groups. The Rukuba have neither possession nor masks, two institutions they despise. This contempt shows itself positively when they use a sort of vocal divination which is the reverse of both the language of the possessed and of the masks employed by the neighbors in forming with them a transformation group.

Jean-Claude Muller
Département d'anthropologie
Université de Montréal
C.P. 6128, succursale A
Montréal (Québec)
Canada H3C 3J7