Michel MESLIN est professeur émérite d'histoire des religions et d'anthropologie religieuse de l'Université de Paris-Sorbonne. Il est l'auteur de *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse* (Cerf, 1988) et *Des mythes fondateurs pour notre humanité* (Complexe, 2007).

Michel MESLIN

INITIATIONS ET CONVERSION

Existe-t-il quelque similitude entre l'initiation et la conversion ? celle d'un passage symbolique, mais de quoi vers quoi ? ou d'une mort, pour naître à une autre vie sociale ou religieuse ? ou d'une rupture, mais d'avec qui ou d'avec quoi ? d'un passé, mais vers quel avenir ? Tentons de préciser les éventuels parallèles et la différence entre les deux.

L'initiation, une réalité complexe

Toute initiation est un phénomène complexe et ambivalent. Elle consiste à amener l'individu, à la suite d'une instruction, à la connaissance de certaines choses qui lui étaient jusqu'alors cachées, et à l'introduire dans un groupe particulier, une société plus ou moins secrète, où il est appelé à vivre une vie nouvelle. Cette initiation rassemble des rites symboliques et des enseignements éthico-pratiques qui visent à l'acquisition d'une certaine sagesse fondée sur cette connaissance ésotérique. Donc à conférer à l'initié un certain pouvoir, ce qui modifie son statut social ou religieux. Car, après l'initiation, tout en restant lui-même, celui ci est devenu autre. Non pas « un autre », comme l'affirment un peu rapidement certains à la suite de Mircea Eliade, car c'est toujours le même homme, la même femme, avec leurs composantes physiques, psychologiques, mentales particulières, dont il s'agit. Simplement, l'initiation leur a permis d'accéder à un autre statut d'existence.

← P. Verger, *Danse bobo (Haute Volta)*, photographie, *in L'Art sacré* (mars-avril 1951).

Dans la réalité, on peut distinguer deux grands types d'initiation :

- des rituels d'initiation collective, assurant séparément le passage de garçons et de filles du monde de l'enfance à celui des adultes, les préparant à assumer leur responsabilité sociale en prenant conscience de leur propre existence. Organisés strictement par la communauté ethnique selon ses propres traditions, ces rituels d'intégration sociale se retrouvent dans toutes les sociétés traditionnelles. Les nombreux exemples provenant d'Afrique noire, ou appartenant à d'autres cultures [1], montrent bien qu'il s'agit avant tout d'un arrachement au monde de l'enfance, d'une « école des hommes », selon la formule d'initiation chez les Mba (Congo). Car ces épreuves physiques et psychologiques douloureuses veulent socialiser l'individu en l'insérant dans sa culture propre.

1. Bon exposé dans L.V. THOMAS et R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions,* Paris, 1975, p. 214-237 ; J. CAZENEUVE, *Les rites et la condition humaine*, Paris, 1958, p. 324-364.

Comme l'a bien vu Victor Turner, ce sont des rituels de *life-crisis* effectués lors d'un moment crucial dans l'existence de chacun [2]. L'éducation qui est alors imposée aux néophytes consiste en la triple révélation de la sexualité, de la mort et du sacré. De tels rites signifient en effet un passage existentiel, d'une sexualité naturelle sans contrainte et soumise au jeu des pulsions, et pour cette raison déclarée impure, à une sexualité ritualisée, déclarée pure et licite parce qu'elle est volontairement réglée selon les normes de la coutume sociale. Par des rites de circoncision, d'excision, des scarifications et des blessures symboliques, on entend mettre fin à un état « primordial » d'androgynie qui, s'il était toléré à l'état d'adulte, serait la cause d'une fâcheuse et redoutable dualité physique et psychique. En ce sens, l'initiation constitue la révélation pour chaque adolescent, garçon ou fille, de son identité personnelle. La plupart du temps, cette révélation est assortie d'une mise à mort symbolique, suivie d'une renaissance ; le lieu-même où s'effectue l'initiation est un espace de mort, mort de l'enfant, séparé de l'univers maternel, et qui doit atteindre sa maturité physique et psychique. Surmonter en silence les douleurs de l'initiation par la maîtrise de soi et de sa parole, c'est une manière d'appendre à souffrir et à supporter les difficultés futures de la vie.

2. V. TURNER, *The Drums of Affliction*, 1968 (trad. fr. *Les Tambours d'affliction)*, 1972, p. 27.

- le second type d'initiation est constitué par des rituels qui marquent l'entrée, librement décidée, d'un individu dans une

communauté spirituelle ou religieuse, où souvent règne la loi du silence, la discipline de l'arcane. Cette initiation n'a guère de ressemblance, quant au fond, avec les rites de passage obligatoires qui se situent à un moment précis de l'existence. En effet, cette initiation est librement ouverte à tous les âges. Elle se présente comme une vocation, la réponse à un appel à connaître le divin, l'Absolu. Elle ne résulte pas de la soumission à des coutumes traditionnelles, mais elle est le fruit d'une conversion, d'une *métanoia*, c'est à dire d'un retournement de l'être, d'un changement volontaire dans sa manière de vivre. Elle entend marquer, par des rituels particuliers, ce passage d'un état de vie naturelle, « profane », à un état spirituel.

L'initiation constitue pour chaque adolescent la révélation de son identité personnelle.

L'initiation religieuse se présente parfois comme une introduction à des « mystères » qui interdisent en quelque sorte l'accès au divin pour les non initiés. Dès l'antiquité, les exemples sont nombreux de ces cultes à mystères qui, par des rituels ésotériques, cherchaient à établir une communication entre les hommes et le divin, (Éleusis, culte de Cybèle, Mithra). En ce sens l'initiation se trouve lestée d'une valeur sotériologique plus ou moins affirmée mais toujours sous-jacente. Car le renouvellement intérieur ne peut se séparer d'une meilleure connaissance du mystère divin. L'élément intellectuel est ainsi un élément important de la conversion, mais celle-ci engage l'être tout entier. Elle est un événement dans l'existence d'un homme ou d'une femme.

Le rôle des symboles dans l'initiation

Si l'on veut comprendre quelle expérience engendrent les rituels d'initiation, on ne peut se satisfaire d'approximations fondées uniquement sur les métaphores du langage : mort, vie, naissance, etc. Il faut partir, dans chaque cas, d'une description la plus exacte possible des rites et les suivre dans leur déroulement concret, matériel, objectif, à la fois dans l'espace et le temps. Dans cette analyse descriptive, ce qui doit retenir l'attention, c'est la manière dont ces rituels introduisent le néophyte dans un imaginaire où il prend conscience de sa propre existence et de son identité. Ce qu'il faut donc analyser, ce sont les sym-

boles qui médiatisent et rendent signifiant, pour l'initié comme pour les membres de sa communauté, ce passage à l'être qu'est toute initiation. C'est en effet le symbole qui donne le sens profond des rites mis en oeuvre, qu'il s'agisse de rites d'intégration sociale ou de rites d'agrégation à une communauté religieuse. Ainsi en est-il, par exemple, de la signification des peintures rituelles au kaolin dans des initiations africaines, et des vêtements blancs portés, après la tradition du symbole de foi, par les catéchumènes dans l'Église antique, puis de la robe blanche des petits enfants baptisés.

Toute initiation met donc en œuvre un jeu de symboles qui la rend pertinente et opératoire en lui donnant une signification précise. Or ceci implique que ces symboles, comme les métaphores du langage rituel, soient toujours replacés dans le contexte particulier où ils agissent. Car même si on retrouve les mêmes symboles dans un grand nombre d'initiations, leur signification n'est pas pour autant identique dans tous les temps et toutes les cultures. Ainsi, par exemple, la nudité rituelle lors de l'initiation au pacte du sang chez les Gunnus du Bénin est liée à la nécessaire droiture de cœur et à la bonne foi, tandis que chez les Dogons la même nudité rituelle est liée au secret qui recouvre l'initiation : « quand nous sommes nus, nous sommes sans parole », disait Ogotommêli [3]. Même si, dans la plupart des cas, être initié c'est mourir pour renaître, on ne doit pas parler trop vite de mort et de résurrection du néophyte, ce qui n'a guère de sens lorsqu'il n'y a pas une véritable croyance en une vie *post mortem*. On parlera seulement d'un passage symbolique, d'une mise à l'écart du monde naturel, à la naissance d'un monde régi par d'autres normes, qu'il s'agisse du monde socialisé des adultes ou d'un monde régi par des lois religieuses. Même dans les cultes à des dieux qui meurent et renaissent selon le rythme de la végétation, jamais les initiés n'ont cru qu'ils ressusciteraient après leur mort [4].

Faut-il prendre un autre exemple ? le rite d'immersion dans l'eau qui, dans certaines ethnies africaines renvoie symboliquement au liquide amniotique, s'inscrit dans d'autres cultures dans le même champ symbolique de la naissance. L'analyse du rituel juif du baptême des prosélytes le montre bien : au début de notre ère, les Juifs administraient ce baptême aux Gentils qui se convertissaient à la foi d'Israël. Sept jours après leur circonci-

3. P. HAZOUMÉ, *Le pacte du sang au Dahomey,* Paris, 1956 ; M. GRIAULE, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotommêli,* Paris, 1966.

4. Sur ce problème complexe, T. THEEUWS, *Naître et mourir dans le rituel Luba* (Zaïre), 1960, et R. PASQUIER, *Mourir pour vivre. Les rites de passage et la loi chrétienne,* Paris, 2001.

sion, épreuve initiatique marquée dans la chair, ils sont plongés nus dans une piscine où coule une eau vive. Ils en remontent en vrais fils d'Israël. Ce rite d'agrégation à la communauté du peuple élu insiste bien sur une nouvelle naissance : « tout prosélyte est comme un enfant nouveau-né », dit le Talmud de Babylone [5]. On ne s'étonnera donc pas que l'apôtre Paul ait repris ce symbolisme en lui donnant la signification nouvelle du baptême chrétien. La descente rituelle du néophyte dans l'eau est assimilée symboliquement à la mort du Christ et la naissance à une nouvelle vie spirituelle à sa Résurrection (Rm 6,3-4). L'eau du baptême est donc à la fois eau de mort où est immergé le vieil homme et eau de vie d'où il ressort re-né, puisque l'immersion baptismale fait participer le chrétien à une nouvelle existence (Col 2,12). Ce très ancien symbolisme se trouve ainsi lesté d'une nouvelle signification.

5. *Traité Jebamoth*, 22 a; 48 b; 62 a.

L'espace et le temps dans les rites d'initiation

Leur rôle est important dans les deux types de rite d'initiation. Dans celles du premier type, on connaît les rites de séparation, de retraite, de réclusion dans une nature sauvage et hostile. La mise à l'écart provisoire de l'espace social et familier marque la rupture imposée d'avec l'espace parental et familier à laquelle sont contraints les garçons et les filles. Ils entrent, sur ordre, dans un espace insolite, de solitude, où ils doivent peu à peu se découvrir jusque dans leurs limites physiques et psychologiques. Cette réclusion s'accompagne de l'apprentissage d'une vie sauvage, d'un véritable sevrage alimentaire allant parfois jusqu'à la privation de denrées vitales ou à l'ingestion de mets répugnants, dans le but d'atteindre une véritable mort des sens préalable à une re-naissance.

Or on peut se demander si cette relation symbolique à l'espace se retrouve aussi dans des rites d'initiation religieuse. Existe-t-il dans l'espace humain une zone que l'on réserve au divin, une zone sacrée parce que cultuelle, où l'être humain peut faire l'expérience de la divinité ? En fait, il apparaît que l'espace initiatique est toujours séparé de l'espace quotidien et familier parce qu'il se transforme sous l'effet de rites en un lieu où s'engendre un nouveau statut de l'être. On pensera aussi bien à un espace « sauvage » reconstitué dans l'espace culturalisé quotidien, comme c'est le cas dans certaines initiations chamaniques ; ou

bien aux huttes et cabanes de sudation des indiens des Plaines, mais aussi à un espace que l'homme réserve à la divinité pour en faire un lieu d'adoration, et qu'il délimite par une clôture. En un mot, c'est toujours dans un « sanctuaire » qu'est admis l'initié lorsqu'il franchit la clôture, réelle ou symbolique, qui inscrit le domaine sacral dans l'espace humain.

L'initiation est souvent vécue comme un temps de probation.

L'initiation permet ainsi au néophyte d'entrer dans un espace médiateur entre la divinité et les humains, un espace où nul ne peut se risquer s'il n'en est digne : « N'approche pas d'ici et ôte tes sandales, car le lieu où tu te tiens est une terre sainte », dit Yahvé à Moïse (Ex 3,5), parole qui trouve son écho dans la prescription faite aux guerriers Sioux de n'entrer dans les cercles, qui représentent symboliquement le cosmos et où ils vont célébrer la *Sun Dance,* la danse face au soleil, que « les pieds nus sur la terre sacrée ».

C'est à deux niveaux que s'établissent les rapports entre l'initiation et le temps. La durée de l'initiation peut varier, mais elle marque une nécessaire progression. Dans un grand nombre de cultures, l'initiation est vécue comme un temps de probation, un temps jalonné d'épreuves ascétiques qui rythment les progrès de la maîtrise de soi et attestent la réalité d'un changement de vie. Chez les Peuls, l'initiation comme pasteur du troupeau comporte trois phases de vingt ans chacune ; elle se termine vers 63 ans, avec l'intronisation de son successeur : « l'initiation commence sur la natte et s'achève dans la tombe ». D. Zahan a fort bien montré que chez les Bambara l'initiation est en fait un continuum qui se poursuit à travers six sociétés initiatiques et ne s'achève que par la mort [6].

6. D. ZAHAN, *Sociétés d'initiation Bambara*, Paris, La Haye, 1960.

On se souvient que dans l'antiquité, à Éleusis, plusieurs mois devaient s'écouler entre l'initiation aux Petits, puis aux Grands Mystères, et un an avant la révélation ultime de l'*époptèia*. De même, l'antiquité chrétienne a conçu l'initiation comme un parcours progressif : après une préparation morale portant sur la manière de vivre, le néophyte recevait le baptême l'introduisant dans la communauté des enfants de Dieu ; puis la confirmation ratifiait son statut de fils de Dieu et de frère des chrétiens ; enfin, l'eucharistie le rendait participant à la vie divine : « le chrétien est un autre Christ », disait Tertullien.

Non seulement l'initiation est vécue selon une durée plus ou moins longue, mais elle met en relation des individus d'âge différent : le mystagogue, celui qui initie, et les néophytes. Cette différence d'âge est souvent connotée par une symbolique parentale. C'est un Père ou une Mère qui introduisent l'initié(e) dans la communauté et qui l'enfantent à une nouvelle vie après qu'ils aient suivi leur enseignement, exactement comme des parents guident les premiers pas de leurs petits enfants. Car par l'initiation, les néophytes deviennent des « nouveaux-nés ». Cette métaphore se retrouve partout, aussi bien dans le Vaudou, le Candomblé, chez les Baptistes, que dans les écrits apostoliques [7], ou dans la tradition Hindoue de l'*upanaya*. L'initié devient ainsi deux fois né, *born again*.

7. 1 P 2,2 ; l Co 3,l-2 ; 2 Co 6,13 ; Ga 4,19 ; Tite 1,4.

En plaçant les initiés dans une dépendance spirituelle analogue à la dépendance physique des tout petits enfants, l'initiation fonctionne à contre-courant du temps vécu par l'initié. Elle l'invite à un véritable *flash-back* existentiel. Pour cette raison, l'initiation est souvent liée à la pratique d'une anamnèse dans laquelle l'individu découvre sa véritable identité en se souvenant non seulement de son origine, mais surtout de sa vie passée avec laquelle il entend rompre. Cette prise de conscience et ce retour vers ses origines, - que celles-ci soient fondées sur des mythes ou inscrites dans la foi en un Dieu créateur -, lui permettent de vivre une nouvelle existence et d'espérer un nouveau temps, un « temps de l'éternel retour » ou un temps qui est anticipation *hic et nunc* d'un salut bienheureux *post-mortem.*

L'initiation comme révélation de la personne humaine

Ces rituels initiatiques constituent un mode de révélation non seulement parce qu'ils dévoilent au néophyte le sens des symboles, mais parce qu'ils lui révèlent une vérité fondamentale qui va structurer toute son existence. Par exemple, l'initiation à des confréries de masques révèle aux seuls initiés que les masques ne sont pas les dieux ou les esprits puisqu'ils sont portés par des hommes, mais que ces dieux sont présents parmi les hommes lorsque les danseurs porte leur masque. La loi du silence alors imposée aux initiés crée deux niveaux de croyance, séparant les non initiés qui croient que les masques sont les es-

prits et les dieux, et ceux qui savent réellement ce qu'il en est parce qu'ils ont été initiés [8].

8. Particulièrement éclairant, le rituel Shalako étudié par J. CAZENEUVE, *Les Dieux dansent à Cibola,* Paris, 1957.

Dans d'autres rituels, la révélation a pour but de préciser un mode particulier de relation avec le divin : telle la somatisation du sacré vécue dans des cultes de possession à travers une transe sauvage qui marque la pénétration par l'esprit d'un individu pas encore initié. La violence de cette transe constituerait un danger si rien n'en assurait le contrôle. C'est le rôle des rites qui conduisent le sujet au « sanctuaire » afin qu'il y reçoive les divers degrés de l'initiation, dont la fonction est de récupérer cette transe sauvage « symptôme d'un désir divin », pour reprendre la juste expression de K. Bastide [9]. En faisant de cette transe originellement sauvage un réflexe conditionné par divers stimuli, l'initiation révèle à l'homme ou la femme un mode d'union avec le divin qui est totalement nouveau et dont ni l'un ni l'autre ne pouvaient avoir une conscience claire. Cette possession est désormais vécue comme une élection qui se marque dans un corps devenu le lieu obéissant et la résidence-même du dieu.

9. R. BASTIDE, *Le rêve, la transe et la folie,* Paris, 1972, p. 93.

Bien entendu les rituels initiatiques ne changent pas l'ensemble des qualités qui constituent l'être, mais ils lui confèrent un nouveau statut. Ils donnent un nouveau but à son existence en lui transmettant un enseignement qui justifie sa place dans une société donnée et lui apprend comment il doit y vivre et agir. C'est donc à partir de ce modèle paradigmatique que se développe chez l'initié une véritable créativité morale. S'agissant d'initiation religieuse, on voit alors se manifester le désir d'une *métanoia*, d'une conversion à d'autres valeurs que celles qui réglaient la vie passée, et qui sont génératrices d'un développement spirituel et d'un épanouissement. L'engagement libre, volontaire, dans une communauté dont la fraternité paraît d'autant plus chaude et sécurisante qu'elle est réservée aux « élus », est marqué par un serment qui lie l'initié pour tout le reste de son existence. Tel est le sens premier du mot *sacramentum*, d'où découle le terme de sacrement, qui a qualifié les rites d'initiation chrétienne, baptême, confirmation. L'initiation constitue donc une expérience qui s'enrichit de jour en jour parce qu'elle est un approfondissement de la personne qui répond à un appel à la vie intérieure, à un dialogue avec la divinité. Ce faisant, l'initiation se trouve porteuse d'une sagesse cachée qui révèle à l'individu sa véritable nature, lui donnant comme mission de réaliser au

mieux ses capacités et d'entrer en relation avec un Tout Autre que lui. Qu'elle se situe au plan social et culturel ou qu'elle vise à fonder une relation particulière avec le divin, l'initiation fonctionne comme un puissant facteur de cohésion et de cohérence pour les hommes et les femmes qui s'y soumettent, comme pour les sociétés qui la pratiquent.

Initiation et Tradition

La sagesse à laquelle l'initiation introduit se situe forcément dans le cadre d'une tradition qui est avant tout éducatrice. Elle prend en charge l'individu, à qui elle apprend une discipline de vie, selon les règles de la communauté dans laquelle il entre. Elle lui indique le sens de sa vie à partir d'une expérience assumée quotidiennement à travers des croyances religieuses. Elle est donc à la fois une vie transmise et reçue. Or, dans la mesure où il ne peut pas exister de tradition en dehors d'un groupe social ou d'une communauté de croyants, il paraît évident que cette sagesse ne peut être transmise qu'à ceux qui s'agrègent à ce groupe ou à cette communauté selon les règles précises de l'initiation.

L'initiation, peut constituer un puissant facteur de rupture dès lors qu'elle est le fruit d'une conversion spirituelle.

C'est donc dans ce rapport intrinsèque entre tradition et initiation que peut s'effectuer le développement de la personne. L'homme nouveau qui est re-né après l'initiation doit ensuite croître et mûrir pour atteindre la plénitude de son être dans la relation avec Autrui. C'est pourquoi, dans toutes les sociétés, la personne n'est jamais un donné naturel, mais le produit d'une histoire propre à chacun. Cette histoire, elle débute par l'initiation à une tradition ; elle est « l'histoire d'un Je-avec, qui est conscience de soi, de l'autre et du Tout Autre » [10]. On peut penser que les rituels d'initiation, constituent donc une dimension nécessaire dans toute existence humaine. Car ils sont une réponse à l'appel qu'un être humain entend à dépasser ses limites pour réaliser la plénitude de son être en vivant une expérience d'union avec le divin.

10. Selon l'expression de J.M. AGOUSSOU, *L'expérience religieuse africaine et les relations interpersonnelles*, ICAO, Abidjan, 1982, p. 239.

Mais il faut aussi comprendre que l'entrée dans une nouvelle vie, que suppose l'initiation, peut constituer un puissant facteur de rupture dès lors qu'elle est le fruit d'une conver-

sion spirituelle. Parce que celle-ci résulte d'un choix libre et conscient, celui qui se convertit se tourne volontairement vers un autre mode de vie. Il adopte un autre comportement moral, une nouvelle croyance. La conversion religieuse le fait passer d'un état d'erreur à celui d'une vérité, et le rejet de sa vie passée l'incite à penser que ce qui était avant sa conversion est faux et que sa nouvelle vie est juste. En d'autres termes la conversion concerne la personne individuelle, son intimité spirituelle et non pas son appartenance à une quelconque communauté sociale. Il en découle de possibles tensions entre la pratique des règles de la communauté sociale à laquelle tout être appartient et ce que lui dicte sa conversion intérieure. Il est un être humain qui se repent et qui, par un engagement personnel, veut se détourner « de Satan, des ténèbres des idoles et des vanités du monde » (Ac 26,18 ; 14,15) en adhérant à une doctrine et à une discipline religieuse nouvelles. On comprend que c'est l'intentionnalité des actions humaines qui rapproche mais aussi différencie les divers processus d'initiation et la démarche de conversion personnelle.

Michel MESLIN