

## Contrôle masculin, exclusivité féminine dans une société patrilineaire

par Élisabeth COPET-ROUGIER

La position tenue par la femme dans la société mkako servira de prétexte à une confrontation des relations entre la norme, la pratique sociale et les représentations symboliques auxquelles son propos donne lieu. C'est surtout dans les rapports d'autorité ou d'indépendance à l'égard des hommes que s'inscrira la discussion. En effet, la persistance d'un monde proprement féminin dans une société fortement patrilineaire et patrilocale mérite d'être étudiée dans ses relations avec trois niveaux d'analyse :

- *La norme*, définissant les rôles et les statuts sociaux, laisse une position inférieure à la femme qui n'intervient pas du point de vue juridique dans une société essentiellement masculine ;
- *La pratique sociale* confère une certaine autonomie féminine dans un domaine pourtant décisif pour les hommes : la circulation des femmes ;
- *Les représentations symboliques* révèlent l'existence d'un univers exclusivement féminin sur lequel les hommes n'ont aucune prise.

C'est à travers différentes institutions et systèmes de représentations que la contradiction est mise à jour ; elle se réfère en dernière analyse à des rapports de pouvoirs. L'ordre social passe par la quête permanente d'une domination des hommes sur les femmes que l'on trouve dans le discours qu'entretiennent entre elles l'idéologie et les pratiques symboliques et sociales.

Les Mkako occupent les vallées de la Kadéï et de la Doumé dans l'Est-Cameroun. Venus de République Centrafricaine au siècle dernier, ils s'installèrent à la lisière de la forêt et de la savane. Au nombre de 36 000 individus, ils sont organisés en groupements territoriaux correspondant aux anciens groupes migratoires ; le territoire de chacun

d'entre eux est occupé par quelques villages groupés, réservant de vastes zones de chasse. Patrilineaires, patrilocaux, les groupements se divisent en clans représentés par des quartiers claniques et composés de petites lignées non raccordées sur le plan généalogique. L'absence de mémoire généalogique constitue l'une de leurs caractéristiques et la division lignagère s'opère sur un mode non segmentaire qui maintient le noyau central grâce à la polygynie des aînés et des fils aînés, tout en écartant les lignées cadettes. Il n'existe ni pouvoir centralisé, ni moyens institutionnalisés de coercition. Seule, l'autorité des aînés sur les cadets, des hommes sur les femmes, maintient l'ordre. Ce sont la force des châtements surnaturels et les rapports de sorcellerie qui forment la trame des pratiques sociales.

Chaque quartier clanique se compose de *feux* constitués par les familles des frères et de leurs enfants, placées sous la responsabilité de l'aîné.

Les Mkako s'adonnaient autrefois à la chasse, à la cueillette, et ils récoltaient l'igname. Ils cultivent maintenant le maïs depuis plus d'un siècle et, plus récemment, le manioc. Les cultures commerciales de café sont faiblement implantées en forêt, tandis que celle du tabac est répandue partout en lisière et en savane. L'économie moderne est peu introduite dans le pays, à l'exception de villes comme Batouri. Dans les villages, il n'existe pas de marchés réguliers si bien qu'une très faible part seulement de la production vivrière est revendue par les villageois. L'étude présentée ici se rapporte à l'observation effectuée chez les Mkako Mbogendi, situés au sud-ouest de Batouri.

### Identité et statut social de la femme

La règle de filiation patrilineaire est stricte et s'applique aussi bien aux hommes qu'aux femmes. Celles-ci ne perdent jamais leur identité clanique et elles restent attachées à leur quartier clanique d'origine. La règle de patri-virilocalité et l'exogamie de quartier clanique leur imposent un changement de résidence pour rejoindre leur mari ; mais à leur mort, elles sont enterrées dans leur propre quartier. Lors du décès d'une femme, les frères du veuf doivent verser une dette de mort, *ta so*, aux frères de la décédée même si ces derniers emmènent son cadavre chez eux. Les seules exceptions à la règle renvoient à une résidence trop éloignée, ce qui a pour effet d'augmenter la dette de mort, soit à une entente exceptionnelle dans le couple et dans la famille d'accueil. Inversement, une femme n'est jamais intégrée totalement dans le quartier du mari, mais si elle est âgée et avisée, ses conseils sont écoutés et elle jouit alors d'une certaine influence. Lorsqu'une femme se retrouve veuve, son lieu de résidence dépendra en grande partie de son âge ; jeune, elle contractera une union léviratique, bien que son choix reste libre. Si elle ne s'entend pas avec sa belle-famille, elle retourne simplement chez son père ou chez ses frères. Agée, elle suivra l'un de ses

enfants, fils ou fille, ou encore son frère. Si elle n'a pas de fils vivant dans le quartier, elle n'y restera pas.

L'habitude de réintégrer le cadavre des sœurs conduit les membres d'un quartier clanique, séparés dans leur vie en fonction de leur sexe, à être réunis dans la mort. On perçoit d'emblée que cette identité clanique introduit un double statut de la femme selon qu'elle est considérée comme une épouse ou comme une sœur. Manifestement, son statut est plus élevé dans le dernier cas. L'identité clanique de la femme est si marquée que, dans l'histoire de certains groupements mkako, on mentionne à deux reprises l'existence de femmes-chefs, généralement sœurs des chefs précédents. Malgré leur rareté, ces cas n'en sont pas moins révélateurs d'entorses admises à la règle de succession adelphique qui était en cours.

L'ensemble des lois coutumières, patrification, patrilocalité, succession d'aîné à cadet puis à fils de frère aîné, convergent vers un contrôle entièrement masculin de la société où les femmes n'interviennent pas, même comme intermédiaires. De ce fait, leur position reste inférieure et l'héritage s'effectue entre hommes. Seuls, les biens proprement féminins se transmettent ou s'échangent entre femmes. Habits, ustensiles de cuisines, vannerie, passent de mère à fille, parfois à nièce utérine. Lors du versement de la dot, la mère de l'épouse reçoit une couverture, du sel, des étoffes qui lui appartiennent en propre. Enfin, les sœurs du mari donnent à l'épouse, lors de la levée de ses interdits alimentaires (1), les pierres du foyer, le van, les cuvettes et autres ustensiles ménagers. Actuellement les maigres revenus monétaires issus de la vente d'aliments cuisinés non traditionnels (bananes, beignets) ou de quelques cultures du tabac commercial, appartiennent aux femmes qui en disposent librement.

L'ensemble de ces biens féminins ne sont acquis que par des femmes, mais il faut admettre qu'ils représentent peu de choses et n'accordent qu'une légère autonomie féminine. La femme demeure dépendante des hommes dans l'accès aux ressources et dans le contrôle d'une partie du produit. C'est surtout dans ces rapports de production, malgré une division du travail peu exclusive, que la société des hommes imprime sa domination.

### **Les femmes dans les rapports sociaux de production**

La terre, champs, jachères et friches, appartient aux hommes. Ce sont eux qui effectuent en coopération les premiers défrichements et brûlages afin d'y semer le maïs qui inaugure toujours les cycles agricoles. Ils assistent ensuite leurs femmes au sarclage tandis que celles-ci participent à l'éclaircissement des jachères. De même, elles aident leur mari pour les plantations commerciales (du moins ceux qui en ont).

(1) Cf. p 169-172.

L'assistance sporadique de leurs époux leur permet de s'adonner amplement à la pêche et surtout à la cueillette qui tient une large place dans l'alimentation. Les hommes, quant à eux, pratiquent la chasse, mais dans une moins grande mesure qu'autrefois en raison de la raréfaction du gibier.

Le maïs est la plante socialement la plus importante ; il donne lieu aux rituels et à certaines formes de compétitions entre les hommes lors des défrichements et de la distribution de bière de maïs. Le champ appartient à l'homme, c'est lui qui décide du moment de la récolte. Celle-ci est stockée sur le champ même, dans un grenier qui est sa propriété ; il fixe lui-même les quantités à conserver pour les prochaines semailles et celles à prélever pour la bière. Utilisé à des fins de compétitions et de coopérations, moyen d'accès à un certain prestige, le maïs reste donc entièrement sous le contrôle de l'homme. Cependant, dans les couples polygynes, les femmes ont droit à un petit champ, *sanga*, qu'elles sèment en maïs en même temps qu'elles y bouturent le manioc. Les épis de maïs sont consommés au jour le jour, sur place, par les femmes et les enfants comme léger appoint. Seul, le manioc est entièrement cultivé par les femmes sur les anciens champs de maïs. La récolte des tubercules est assurée par elles qui en disposent librement. Actuellement, le manioc est devenu la plante alimentaire principale avec le maïs, de sorte que leur consommation alterne en fonction des cycles agricoles. Les autres plantes, arachides, sésame, arbres fruitiers, sont associées sur les champs et demeurent sous le contrôle masculin.

Les semailles du maïs sont les seules à faire l'objet de rituels ; le chef de famille sacrifie un poulet sur un monticule ou une souche, *ngula*, qui devient un lieu sacré, intermédiaire entre les vivants et les ancêtres, les esprits et les génies des lieux. Seules, les filles du groupe de parenté peuvent s'approcher du *ngula* et servir les semences aux femmes mariées dans le groupe. En outre, ces dernières, pour avoir le droit de semer et de toucher le grenier, doivent faire une offrande qui est recueillie par la mère ou les sœurs du chef de famille, ou encore offerte à leurs homonymes. Les hommes creusent des trous avec une bêche qui doit être évitée par les femmes. Celles-ci sèment ensuite les grains ; elles ne s'assièront ni sur des souches ni sur des arbres coupés ; enfin elles ne boiront ni ne mangeront jusqu'à la fin des semailles. Le repas cérémoniel qui clôt le rituel opère également une ségrégation sexuelle : les hommes consomment le poulet, les femmes des escargots (ou autre aliment). Cette dichotomie observée lors des semailles implique, outre les éléments symboliques de fécondité, une hiérarchie entre hommes et femmes et aussi entre ces dernières. Le champ principal et le maïs restent la propriété de l'homme, cela est certain ; mais aussi, les femmes, selon qu'elles sont sœurs ou filles du groupe familial, ou bien épouses, subissent une ségrégation qui ne laisse aux dernières que le droit de prêter symboliquement leur fécondité afin d'assurer la croissance du maïs. La récolte est effectuée par l'ensemble des membres du groupe, après décision du moment opportun par le chef de famille. Celui-ci reçoit le premier panier récolté par les femmes parce qu'il a la responsabilité de l'ensemble des activités agricoles réalisées sous son égide.

La division sexuelle du travail s'accompagne donc d'une différenciation dans le contrôle et la gestion du produit. La chasse et la cueillette suivent cette distinction, de même que dans la production agricole, le maïs et le manioc. Cette dernière différence est plus récente car le manioc fut cultivé de façon régulière assez tardivement, lors des dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle. Quant au maïs, il remplaça l'igname et le plantain probablement à la fin du XVIII<sup>e</sup> ou au début du XIX<sup>e</sup>. Son introduction transforma certains rapports sociaux ; d'une part, il activa les formes de compétitions masculines en accentuant les rapports de dépendance entre les aînés et les cadets, entre lignées concurrentes ; d'autre part, il renforça la position des hommes à l'égard des femmes dans la mesure où ils en contrôlaient la production et en réservaient une partie à des concurrences pour le prestige (2). Actuellement, le tabac commercial accentue parfois cette tendance, sa période de culture correspondant à celle d'une des deux récoltes annuelles de maïs ; les jeunes, ne disposant pas d'une force de travail suffisante, deviennent alors plus dépendants de la production de maïs de leurs aînés. La culture du maïs demeure nécessaire pour rentrer dans le jeu social, et qui n'en a pas risque de devenir temporairement soit un dépendant, soit un marginal. De ce fait, les femmes n'accédant pas véritablement au contrôle de la production, sont exclues de ces rapports sociaux et ne peuvent espérer bénéficier d'un statut égalitaire. Cependant, leur mise à l'écart de ces relations concurrentielles pour le prestige s'associe avec une relative autonomie dans la production et le contrôle du manioc. Celui-ci, bien que bouturé sur l'ancien champ de maïs de l'homme, revient au domaine féminin et l'importance qu'il a pris dans l'alimentation, notamment depuis l'avènement des cultures commerciales de tabac, pourrait développer l'indépendance des femmes dans la production. Mais une partie de celle-ci est utilisée dans les modes de consommation par les chefs de famille à des fins de redistribution, pour la constitution et la reproduction d'une clientèle d'obligés-invités fournissant à la fois prestige et main-d'œuvre (3). La consommation s'effectue en commun autour d'un feu réunissant les groupes familiaux des frères et fils de frères sous l'égide de l'aîné ; la capacité à entretenir en permanence un réseau d'invités fournit du prestige au chef de famille.

Ces commensaux sont rarement des femmes car celles-ci restent dans leur cuisine ou sur leur champ. Chacune prépare la nourriture, ou bien à tour de rôle, et l'apporte aux hommes du feu qui mangent ensemble sous un abri, à l'écart des femmes. Elles ne mangent pas toujours la même chose que les hommes et surtout beaucoup moins de viande, objet de nombreux interdits alimentaires féminins.

Ce sont donc elles qui, par leur contribution aux cultures et aux pré-

---

(2) Un phénomène analogue a été observé par W. EGGEN avec l'introduction du sorgho chez les Banda de R.C.A. (EGGEN W., *Peuple d'Autrui*, Bruxelles, Pro Mundi Vita, 1976.

(3) Pour l'étude plus détaillée de ces rapports, se reporter à la thèse de troisième cycle : COPET E., *Ngélébock, essai d'analyse de l'organisation sociale des Mkako Mbo-gendi*, Paris X, 1977.

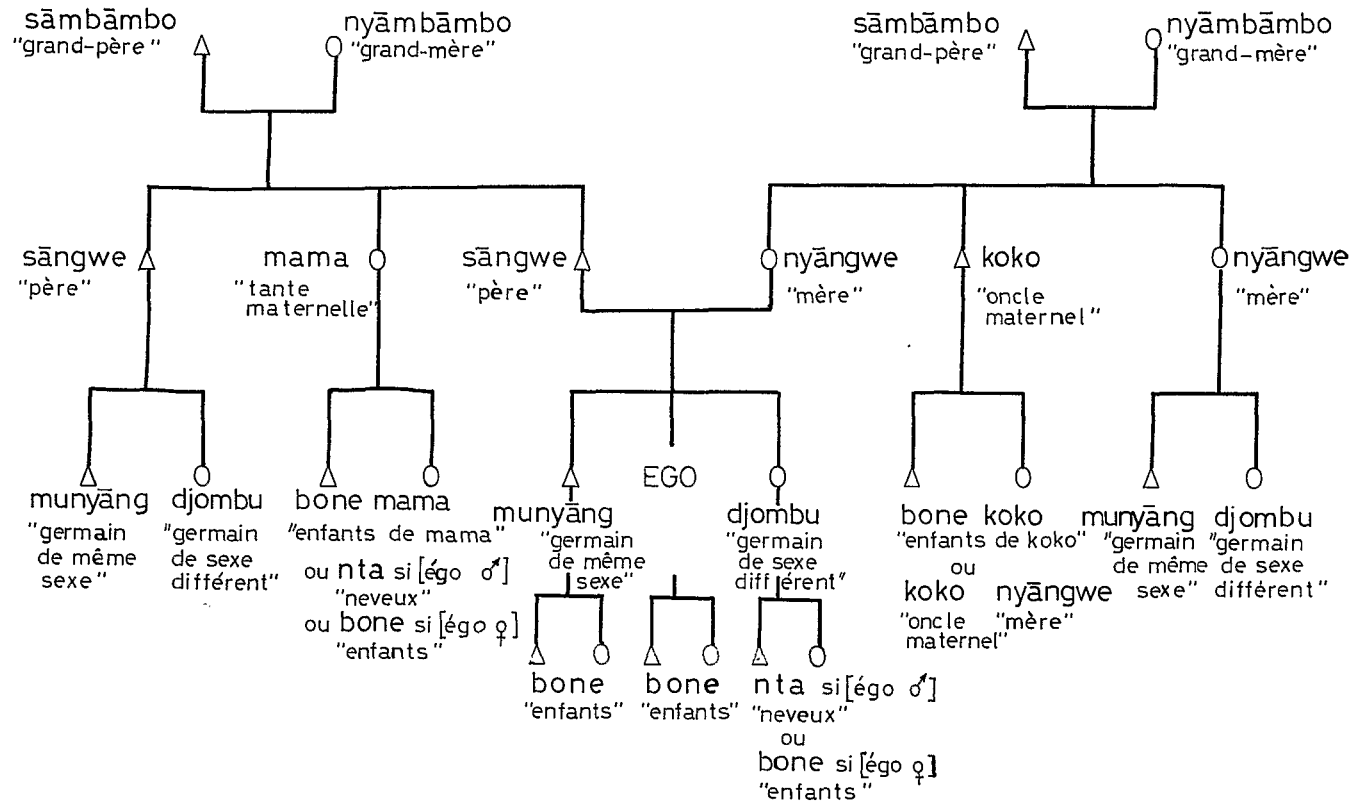
parations alimentaires, assurent aux hommes leur quotidien et les rations supplémentaires qui leur permettent, à eux, de se livrer à ces concurrences. Mises à l'écart des choses des hommes, de leur rivalité pour le prestige et l'influence, tout en y contribuant largement, elles subissent leur autorité et leur domination puisque leur vie active se déroule avant tout comme épouses et mères et non comme sœurs. Ces rapports d'autorité ne sont pas vécus sur un plan général tel qu'il vient d'être évoqué. Une femme est à la fois épouse, mère, sœur, belle-fille, belle-mère, et c'est à travers ces relations individuelles que le rôle et le statut de la femme se définissent plus précisément.

### Rapports individuels d'autorité

Le double statut de la femme à l'égard de son mari et de son groupe familial d'origine reflète, on l'a vu, une société fortement patrilinéaire dans laquelle l'identité clanique est permanente. La position des femmes se trouve liée aux rapports d'autorité qu'elles entretiennent respectivement avec leur mari et avec leur frère. Cette relation a été observée dans les sociétés matrilineaires où le problème du partage de l'autorité entre les hommes se pose de façon plus aiguë (4) ; le problème existe néanmoins dans les sociétés patrilinéaires notamment dans une organisation comme celle des Mkako où l'endogamie et la proximité des villages maintiennent des relations continues de coopération entre les lignées qui s'échangent des femmes.

Les rapports conjugaux sont empreints d'une domination masculine et d'un manque d'intimité. Une femme doit être soumise à son mari qui se réserve le droit de la battre s'il en est mécontent. Jamais elle ne doit dominer son mari et surtout pas dans la force physique. Maris et femmes se bagarrent parfois, mais si la lutte se termine au bénéfice de l'épouse, l'affaire devient grave car le mari peut tomber malade du seul fait d'avoir été dominé par une femme. Celle-ci, en règle générale, doit être humble devant son mari et lui obéir. Cette attitude est strictement respectée par les jeunes épouses car elles vivent dans le feu de leurs beaux-parents envers qui elles doivent manifester beaucoup de respect. Assujetties aux tabous alimentaires, à leurs belles-mères, dépendantes d'une partie de la récolte des beaux-parents, ne disposant pas de leur propre cuisine, elles n'ont guère d'autonomie. Les interdits — *mkire* — de la jeune mariée soulignent ce statut inférieur : obligée de préparer les aliments dans la cuisine de sa belle-mère, elle doit obéir à cette dernière et aux sœurs de son mari ; elle ne peut s'approcher du *ngula* (endroit où se déroule le rituel des semailles du maïs) ni toucher le grenier de son beau-père. Jamais elle ne doit casser un os en présence de ses beaux-parents (grave insulte à leur égard), ni manger le crabe, le silure ou le poulet. Ces interdits alimentaires sont levés aux bout de six mois

(4) Cf. SCHLEGEL A., *Male dominance and female autonomy*, HRAF Press, 1972.



## Terminologie de parenté mkako

environ, lors d'un repas rituel entre femmes, décidé par sa belle-mère et auquel assistent les belles-sœurs. Pourtant, le statut de l'épouse demeure encore inférieur tant que la compensation matrimoniale n'a pas été versée complètement. Par la suite elle jouit d'une plus grande liberté dès la naissance de son premier enfant, tout en demeurant, malgré tout, soumise au mari et à la belle-mère. De simples frictions avec cette dernière créent toujours des conflits dans lesquels le mari ne prendra pas le parti de son épouse ; souvent la question se règle par le départ définitif ou momentané de l'épouse chez son père ou chez ses frères. Dans de tels cas, les enfants restent chez leur père si le mariage a été réalisé correctement. Au sein du feu, l'épouse s'affronte à la sœur du mari ; aînée de celui-ci, elle est une véritable belle-mère qu'il lui faut respecter ; cadette, elle commandera à l'épouse du frère. Elle lui donnera les trois pierres de son foyer et des ustensiles ménagers lors de la levée des interdits de la jeune mariée, marquant de la sorte la hiérarchie entre elles deux. Il arrive que les belles-sœurs s'opposent, notamment à propos de l'éducation des enfants. La sœur doit chérir et protéger les enfants de son frère même contre leur propre mère, si celle-ci les réprimande trop ou ne les traite pas assez bien. Lors de ces oppositions, le mari donne généralement raison à sa sœur et peut battre sa femme ; mais puisqu'il est censé dominer la situation, il lui arrive d'exiger le départ de sa sœur (5). On trouve cependant des situations inverses où les belles-sœurs s'entendent entre elles ; l'époux se méfiera et tentera de casser cette amitié qui ne peut être, pour lui, que le signe d'une complicité dans l'adultère. Enfin lors du décès de son beau-père, la bru peut être battue par les sœurs du mari qui l'obligent à ramper dans la boue parce que, disent-elles, « c'est elle qui mangeait le bien du beau-père », à savoir la compensation matrimoniale. Seules, les épouses des frères du mari, vivant au sein du feu, entretiennent avec elle des relations libres. Elles mangent ensemble, se rendent des services mutuels, coopèrent à la pêche, à la cueillette, dans certains travaux agricoles et dans les tâches culinaires.

Cette position de la femme n'est pas faite pour développer des rapports d'intimité avec son mari et ceux-ci sont empreints d'évitement : séparés dans le travail, dans les modes de consommation, les époux ne se retrouvent que la nuit, les rapports sexuels étant fortement prohibés le jour. Cependant les restrictions menstruelles n'interdisent pas aux conjoints de dormir ensemble tout en évitant les relations sexuelles. Par contre, la femme ne pénétrera pas dans le champ de son mari pendant cette période-là. Ce comportement codifié n'évite pas les disputes conjugales qui peuvent aller du refus de manger de la part de l'homme (ou celui de refuser de préparer la nourriture de la part de la femme) jusqu'à la lutte physique ; de toutes, les plus graves sont celles qui s'accompagnent d'un acte antisocial tel que faire la cuisine dehors (ce qui est tout à fait interdit) ou transgresser les tabous, car il conduit à

---

(5) Il s'agit d'une sœur veuve ou divorcée, revenue habiter chez son frère.



des malédictions surnaturelles. Les raisons de ces disputes sont multiples : elles se rapportent à la tenue du ménage, aux mauvaises manières à l'égard des beaux-parents ou du mari, au manque d'assiduité amoureuse ; surtout, les soupçons ou constats d'adultère amènent les querelles les plus fréquentes. L'adultère est tout à fait courant mais il ne présente de la gravité que du point de vue de la femme. Celle-ci a peu de recours contre son mari qui n'est pas sanctionné coutumièrement. Simplement, il effectuera des rites de purification (se laver avec une lance par exemple) afin que son acte ne soit pas nuisible à ses propres enfants. D'autre part, le mot désignant l'adultère féminin, *nzoe*, implique sanctions et contrepartie tandis que l'adultère masculin, *wandja*, évoque à la fois la période de fiançailles, l'échange des femmes, voir la gaudriole. A l'inverse, la femme peut s'attendre à tout, y compris au châtement corporel. Si son infidélité ne conduit pas au remariage avec son amant, le mari ou les propres frères de celle-ci ont le droit de la battre publiquement et de demander à l'amant de sacrifier une poule blanche ou, éventuellement, de verser une somme d'argent. Cependant, c'est la femme qui choisit de rester ou non dans son foyer. Ses frères, pas plus que le mari, n'ont le pouvoir de l'obliger à rejoindre ce dernier si elle ne le désire pas.

Ces querelles sont encore plus fréquentes dans les couples polygames. 34 % des hommes sont polygames dans une moyenne de 1,4 épouse par homme. Le mari passe deux nuits chez chaque femme, ce qui favorise les relations extra-conjugales lorsque les épouses deviennent disponibles, une fois leur tour accompli. Celle qui passe la nuit avec le mari prépare la nourriture et ils vont travailler ensemble aux champs ; les hommes se contentent souvent de surveiller plutôt que de véritablement coopérer. Le mari polygame attribue les champs de manioc à chacune, de même que les petites parcelles de maïs, *sanga*. Chaque femme possède sa propre cuisine où elle entrepasse ses biens et où elle dort (6) ; la première épouse bénéficie généralement de la meilleure et de la plus grande cuisine. L'époux veille à ce que la hiérarchie entre les femmes soit respectée, mais en aucun cas, il ne doit montrer ses préférences envers l'une ou l'autre ; dans la réalité, cela est bien difficile, ce qui provoque la rivalité et la jalousie entre co-épouses. A la venue d'une nouvelle femme, il oblige celle-ci à dormir quelque temps avec la première afin que leurs odeurs se mélangent et que les enfants soient ainsi protégés. La première épouse décide, pour la nouvelle venue, du moment de rejoindre le mari. Si elle accepte mal cette autre union, la dernière arrivée lui donne une bague qui protégera la future progéniture des mauvaises pensées de celle-ci. Les co-épouses, *so a lo*, sont donc hiérarchisées : la première reçoit les plus beaux cadeaux et en assure souvent la distribution à la place du mari ; elle peut organiser le travail de la maisonnée mais cela n'est pas une obligation stricte. Les co-épouses n'ont pas le droit de prononcer le nom du mari devant elle et useront d'un surnom. Si elle n'a pu avoir d'enfants, elle accapare

(6) Il est probable qu'autrefois les maris polygames n'avaient pas de maison propre et dormaient dans la case de chacune de leurs épouses lorsque venait leur tour.

ceux des autres qui passeront pour être ses propres enfants. La première épouse peut battre les autres et les commander, néanmoins l'obéissance dépendra de leur bonne volonté. Nombreux sont les conflits qui surviennent à ce propos en raison des abus, soit que les unes se plaignent d'être exploitées, soit que les autres déplorent de n'être point obéies. Dans ce cas le mari arbitre la situation mais les positions prises par les femmes le dépassent bien souvent et les querelles se terminent par le départ de l'une d'entre elles. Il est rare de voir la première épouse quitter le foyer ; presque toujours, ce sont les autres qui retournent chez elles. Les relations entre co-épouses sont donc marquées par la jalousie, la rivalité ; leur rang, établi chronologiquement suivant l'ordre d'arrivée, ne favorise pas l'entente en raison des avantages dont jouit la première femme.

Les différentes motivations qui conduisent au mariage polygame orientent le type de relations établi entre co-épouses. Lorsque la venue d'une nouvelle femme provient d'une union léviratique ou bien est prise d'un commun accord, les rapports seront moins tendus. Ce choix peut être décidé à la demande de la femme qui a subi des grossesses successives et se trouve dans l'incapacité d'assurer la totalité des travaux agricoles et ménagers. Mais ne nous y trompons pas, ce type d'argument est volontiers exprimé par les hommes, rarement par les femmes. Du point de vue masculin, les motivations s'expliquent par le sentiment affectif mais surtout par l'apport que représente une nouvelle femme dans le groupe familial tant sur le plan de la main-d'œuvre que sur celui du prestige ; enfin, la possibilité d'assurer une large descendance en maintenant la position de force de la lignée est une raison déterminante ; or, c'est grâce à la polygynie des fils aînés et à leur descendance conséquente que l'on renforce les positions tenues par le groupe en écartant les lignées cadettes. La décision de contracter une union polygynique est donc le plus souvent unilatérale, ce qui ne favorise guère l'entente entre les co-épouses.

Nombre de divorces dans ces couples trouvent ici leur cause et les hommes ont beaucoup de mal à maintenir l'harmonie dans leur foyer. Les épouses divorcées se réfugient chez leur frère avec lesquels elles entretiennent des relations plus stables et plus intimes.

Les rapports entre frères et sœurs sont empreints d'évitement dans leur jeunesse en raison de la prohibition de l'inceste étendue à tous les membres du quartier clanique ; puis, dans la vie adulte, l'affection et la confiance s'établissent entre germains de sexe opposé. L'autorité d'un frère sur sa sœur est relative et il ne dispose pas de moyens contraignants pour la soumettre à sa volonté. Cependant, leurs relations sont étroites, marquées par le processus de l'alliance qui fournit une épouse au frère grâce au mariage de la sœur. De cela, les Mkako ont parfaitement conscience et ils considèrent le lien entre frère et sœur comme indissoluble ; ils seront enterrés ensemble dans le quartier ; et lorsque la mort touchera la famille du frère, notamment ses enfants, la sœur restera chez lui plusieurs jours après l'enterrement et effectuera le rituel d'offrande afin de protéger la famille de son frère. Réciproquement,

celui-ci, à la mort de son neveu utérin, provoquera ses beaux-frères et protégera sa sœur. Un frère peut profiter de son influence pour exiger des services ou des cadeaux supplémentaires de la belle-famille de sa sœur ; toutefois, il ne peut aller jusqu'à la faire divorcer afin d'obtenir une compensation matrimoniale plus avantageuse en raison de la liberté dont jouit la femme dans ses choix matrimoniaux. Inversement, il est impuissant à l'empêcher de divorcer car ce n'est pas lui qui rembourse la dette d'alliance mais le nouveau mari de sa sœur.

Les rapports entre frères et sœurs sont donc marqués d'intimité et d'affection, d'une relative autorité du frère sur sa sœur bien que celle-ci bénéficie d'une certaine autonomie. Résultat d'une patrifiiliation fortement accentuée, les femmes prennent de l'importance grâce à leur identité lignagère. Cependant, même en tant que sœurs, leur statut reste inférieur au niveau des fonctions juridiques, du partage de l'autorité et du prestige, du rôle tenu dans certains rapports sociaux.

Les rapports d'autorité et de rang s'établissent donc entre aînés et cadets, entre hommes et femmes, entre mari et épouse, entre sœurs et épouses du frère, entre co-épouses, entre belle-mère et belle-fille. L'autorité déployée à travers ces multiples rapports vise essentiellement le statut d'épouse. C'est là que la femme est la plus dominée et pourtant c'est là également qu'elle fait preuve d'autonomie dans sa capacité à changer de destin matrimonial quelles que soient les pressions exercées par les maris ou par les frères. Cette situation paradoxale renvoie à un problème de fonctionnement du système de parenté où la forte patriliénérité et l'endogamie de groupement territorial infléchissent la circulation des femmes de telle sorte que polygynie et divorces fréquents concourent à la réalisation de l'alliance suivant les normes édictées par la coutume.

### Système matrimonial et autonomie féminine

Les Mkako sont dotés d'un système de parenté de type *omaha* caractérisé de la façon suivante : les cousins croisés sont classés selon le principe d'assimilation par bifurcation, mais ils subissent d'une part une fusion sur deux niveaux généalogiques, dans la génération ascendante, du côté matrilatéral, et d'autre part un abaissement des niveaux générationnels, du côté patrilatéral. En outre, on assiste à une distinction entre couples de germains de même sexe et de sexe opposé ; ainsi, les couples frère-frère et sœur-sœur sont désignés par le même terme entre eux, tandis qu'un seul autre terme est utilisé pour le couple frère-sœur quel que soit le sexe de l'un de ces deux locuteurs (7). A cela s'ajoute une différence terminologique pour les relations croisées en fonction du sexe d'Ego. Par exemple, une femme n'a pas de neveu dans la terminologie, et les enfants de son frère sont ses enfants tandis qu'un homme a

---

(7) Ce dernier trait est spécifique à la terminologie de parenté mkako et ne se retrouve pas dans toutes les nomenclatures de type omaha.

des neveux utérins et que leur relation est particulièrement importante. Cette distinction rejoint la première en ce qu'elle provient d'une différence de statut entre frère et sœur dans laquelle cette dernière détient une position inférieure.

On observe donc au niveau terminologique la marque d'une différence hiérarchique entre les hommes et les femmes. Cependant, un troisième facteur admet l'existence de liens de consanguinité par les femmes de telle sorte que la reconnaissance des liens bilatéraux de parenté confère une allure de parentèle aux consanguins reconnus socialement par un individu. En dernier lieu les prohibitions matrimoniales sont très étendues : sont interdites à un individu les femmes issues des patri-clans des quatre grands-parents, des lignées où se sont déjà mariés les frères du père et les frères aînés d'un Ego masculin, celles qui partagent en commun le même oncle maternel (par exemple ceux qui ont les mêmes arrière-grands-parents) ; enfin, on ne peut prendre épouse dans le clan de ses précédentes épouses, ni se marier avec la sœur du mari de sa sœur. A la quatrième génération, ces interdits sont levés, à l'exception de celui visant le patrilignage de l'individu. Ces prohibitions sont établies à la fois en termes claniques et en termes centrés sur Ego de telle sorte que des cousines éloignées comme la fille de la fille de la sœur de la mère de la mère est interdite au mariage bien qu'elle n'appartienne à aucune des quatre patrilignées prohibées. C'est la reconnaissance d'un calcul bilatéral des liens de parenté qui conduit au débordement du simple cadre lignager.

On observe paradoxalement, compte tenu de l'étendue des interdits matrimoniaux, une forte endogamie atteignant 73 % des mariages du groupe Mbogendi ; celle-ci se caractérise par une tendance marquée à se marier au sein du village (34 %), et entre villages voisins (23 %). La réalisation de cette endogamie est possible grâce à la conjonction de plusieurs facteurs. En effet, les prohibitions relatives au mariage des cadets ne concernent que les hommes et non les femmes. La différence entre germains de sexe opposé permet à la sœur de se marier là où ses frères et les frères aînés de son père se sont mariés tandis que son propre frère ne le peut pas. D'autre part, la polygynie pratiquée par 34 % des Mkako Mbogendi introduit un plus large éventail des possibilités de mariage au sein d'une même famille ; l'ensemble des prohibitions s'adressent à un individu et non au quartier clanique tout entier. Dans le cadre des unions polygynes, les demi-germains n'auront pas les mêmes interdictions puisque leurs mères respectives appartiennent nécessairement à des quartiers claniques différents (la polygynie sororale prise au sens classificatoire étendu au quartier clanique étant interdite) (8). Autrement dit, la progéniture d'une famille polygyne, n'ayant pas les mêmes prohibitions matrimoniales, peut se marier en diverses directions, notamment dans celles interdites aux demi-germains, et réaliser l'endogamie sans contrevenir aux interdits matrimoniaux. Le

(8) Pour l'explication détaillée de ce mécanisme, se rapporter aux travaux de F. HÉRIETIER, notamment : « Contribution à la théorie de l'alliance, comment fonctionnent les systèmes d'alliance omaha ? » *Informatique et sciences humaines*, 29, juin 1976.

résultat de ces pratiques imprime une tendance à l'échange direct et à des renouvellements d'alliance au niveau des quartiers.

La différence de statut entre frère et sœur et la polygynie constituent des facteurs déterminants dans le fonctionnement de ce système. En outre, la fréquence des divorces accentue les effets de la polygynie en ce que, une fois versée la totalité de la compensation matrimoniale, les enfants restent chez leur père. Ils n'auront pas les mêmes interdictions que ceux issus du remariage de celui-ci. Cette sorte de polygynie successive comporte les mêmes effets que ceux de la polygynie en raison des formes spécifiques du mariage *mkako*. Autrefois, c'était le père qui choisissait le meilleur conjoint pour ses enfants, mais actuellement, les jeunes se choisissent de façon plus individuelle bien que l'avis du père ait encore quelque poids. Là encore, une différence s'établit entre filles et garçons : le père choisit encore la première épouse de son fils de même que les autres s'il s'agit d'un fils aîné ; les filles, conseillées, sont plus libres de refuser. Souvent, elles acceptent des premières fiançailles qu'elles sont susceptibles de rompre avec facilité ; leurs choix successifs sont par la suite plus individuels.

Le mariage s'accompagne du versement d'une compensation matrimoniale divisée en deux parties. La première, *kanaku*, correspond à une petite somme d'argent, deux mille francs CFA, autrefois un mouton et de la bière de maïs ; elle attribue l'affiliation de la progéniture qui appartient à celui qui l'a versée. Actuellement, *kanaku*, est sujette à de nombreuses manipulations liées au sort des enfants issus de ces relations de fiançailles. Si *kanaku* n'a pas été versé au moment de la naissance de l'enfant, celui-ci sera élevé par le frère de la jeune mère ou par son nouveau mari ; il appartiendra au quartier de l'un ou de l'autre et son géniteur n'aura aucun droit sur lui. Ce genre de situation peut être source de conflit entre père biologique et père social, l'un voulant verser *kanaku* à retardement afin de récupérer son enfant. Quel que soit le règlement de l'affaire, ce ne sont pas les vraies mères qui élèvent leur enfant après le sevrage, mais, le plus souvent, la nouvelle épouse du père de l'enfant ou celle du frère de la mère. Elles ne gardent leur enfant que si elles réalisent tout de suite une union plus stable. Les femmes *Mkako* se plaignent amèrement de ces pratiques qui leur enlèvent leur enfant. Dans cette société patrilocale, elles n'ont guère de recours sinon celui de trouver rapidement un autre époux.

Cette situation intervient parce que les femmes changent souvent de fiancé, transformant ainsi l'institution en mariage à l'essai. De leur côté, les hommes déplorent sans cesse le caractère volage de leurs femmes ; et il est un fait que le nombre de séparations après versement de *kanaku* est élevé. Il n'est pas rare de voir une femme essayer trois, quatre, cinq fiancés avant le versement de l'autre partie de la compensation matrimoniale — d'ailleurs peu élevée, environ quinze mille francs (9). Ce dernier versement stabilise quelque peu le mariage tout en attribuant définitivement l'affiliation des enfants ; toutefois, les divorces

(9) A ce moment-là de la recherche, en 1973.

sont encore fréquents. Cela n'est pas pour surprendre lorsqu'on sait qu'autrefois le rapt ou encore l'adultère étaient des moyens courants de se marier. Maintenant, on se contente de faire divorcer une femme afin de l'épouser en remboursant la compensation matrimoniale au mari lésé. Le divorce n'existe que du point de vue de la femme ; un homme peut seulement répudier son épouse en abandonnant l'espoir d'un remboursement ; cela est rare et ne se rencontre qu'en cas de stérilité, toujours conçue d'un point de vue féminin, la stérilité masculine n'étant pas envisagée.

La mobilité des destins matrimoniaux est donc provoquée par les femmes, les hommes n'en ayant guère la possibilité. Ils n'ont aucun recours contre leurs épouses si celles-ci ont décidé de divorcer et ne peuvent les contraindre à rester. Certains hommes, abandonnés par leur femme depuis plusieurs années, ne récupèrent pas la compensation matrimoniale qu'ils avaient versée parce que leur ancienne épouse ne s'étant pas remariée, il ne se trouve pas de nouvel époux pour la rembourser. La propre famille de la femme rembourse rarement la dette d'alliance car celle-ci a été aussitôt réemployée pour un nouveau mariage. Malgré les pressions conjuguées de l'ancien mari et de ses propres frères, la femme est libre de ne pas se remarier.

D'où vient que cette autonomie féminine dans le libre choix du destin matrimonial s'inscrit de façon si marquante à l'encontre des principes d'autorité masculine ? Des conflits surgissent, lorsque la femme a quitté son mari et retourne chez ses frères. Subissant les injonctions pour rejoindre son mari, elle menacera sa famille d'agir de façon asociale, comme aller coucher en brousse ou se suicider par le poison. De telles actions apporteraient de terribles malédictions amenant la malchance, la maladie et la mort dans la famille. La puissance surnaturelle d'un tel comportement féminin est si forte qu'aucun homme n'est à même de passer outre. La volonté des femmes sur ce point échappe totalement au contrôle des hommes et l'on verra par la suite qu'il est lié à l'existence d'un univers proprement féminin sur lequel les hommes n'ont aucune prise. Ce sont bien les hommes qui échangent les femmes, néanmoins cela n'induit pas nécessairement que ceux-ci contrôlent entièrement leur circulation. On a vu que la polygynie et la fréquence des divorces constituaient des facteurs déterminants pour le fonctionnement du système matrimonial. En réalité, divorces et polygynie sont intimement liés dans les motivations qui poussent les femmes à changer d'époux.

Le statut inférieur des femmes dans la société ne leur interdit pas de chercher le meilleur parti et un certain bien-être. Elles expliquent elles-mêmes que la position de seconde ou de troisième épouse n'est pas satisfaisante ; outre le risque d'être exploitées, elles ne bénéficient pas d'une position supérieure et des avantages dont jouit la première femme. Elles cherchent donc un rang de première épouse et divorcent autant de fois qu'il est nécessaire pour atteindre ce but. Elles choisissent des partenaires célibataires ou divorcés susceptibles d'assurer leur bien-être soit par la polygynie, soit par une position sociale avantageuse d'un

mari monogame. Cette recherche est manifeste lorsque l'on compare l'exogamie d'un groupement territorial. Tandis que les hommes se marient chez des voisins proches reproduisant d'anciennes alliances réalisées autrefois, les femmes, lorsqu'elles quittent le groupement territorial, ont tendance à se marier au loin, dans les villes surtout, avec des hommes bénéficiant de nouveaux statuts apportés par l'économie moderne. De façon générale, lorsqu'elles ont trouvé enfin un mari qui leur convienne sur ce point, elles demandent elles-mêmes à leurs frères d'aller réclamer la compensation matrimoniale afin de stabiliser leur mariage. Les femmes ne conçoivent donc pas la dette d'alliance comme un moyen d'aliénation. Au contraire, partant du principe que rien ne peut les empêcher de divorcer, celle-ci représente, à leur point de vue, la meilleure façon de renforcer leurs liens matrimoniaux lorsqu'elles le désirent. Arme à double tranchant, ou deux conceptions différentes d'une même réalité ? L'on doit admettre que l'indépendance des femmes à l'égard de leurs destins matrimoniaux enlève beaucoup de poids à l'autorité masculine de cette société.

Compensations matrimoniales et femmes circulent structurellement entre les hommes, mais les femmes choisissent plus individuellement les directions de l'alliance. De ce fait, il nous faut constater que, si les hommes échangent les femmes, les femmes, elles, changent souvent d'homme.

A la disjonction entre le consentement des femmes, soumises à la volonté dominatrice des hommes, et l'autonomie dont elles font preuve correspondent des rapports paradoxaux entre hommes et femmes. Déjà, on perçoit que cette discordance renvoie à un ordre social unilatéralement masculin que ne recouvre pas l'ensemble des représentations, particulièrement celui de la reconnaissance de la consanguinité fondée sur un calcul bilatéral. L'analyse plus détaillée des représentations symboliques traduit cette opposition et le discours tenu sur les relations entre le masculin et le féminin manifeste les tentatives des hommes pour surmonter la contradiction.

### Représentations symboliques et univers féminin

La recherche de l'univers symbolique de ces rapports entre eux n'est pas une entreprise facile chez les Mkako en raison de l'absence de conceptions élaborées du monde, de la création, d'une cosmogonie explicite. Presque rien n'est exprimé d'un univers qui apparaît pauvre et dépourvu d'imaginaire sur ces sujets. Cela semble dû au fait que dans la pensée mkako, tout est dit une fois pour toutes sans qu'une intervention divine ou humaine conduise au développement culturel. Dieu, *ablasa* ou *so*, est isolé et inabordable ; les esprits et génies multiples peuplent la terre. Dans les contes, y compris ceux qui parlent du premier accouplement entre l'homme et la femme, le processus de socialisation est donné comme antérieur à cet événement. Agriculture, chasse, outillage n'ont pas eu à être inventés, ils préexistaient. Le monde est

donc déjà organisé au moment de sa création ; *Bembe*, le héros des contes, est fils de Dieu et du vent, et ses enfants participent d'une conception socialisée du monde ; il a trois fils et une fille : *mtchieng* — l'intelligence, *mii* — le bâton à remuer la boule de maïs, *papolo* — le petit bâton pour remuer le maïs et l'arachide, *ngondo* — laalebasse servant à sortir la boule de maïs. La constitution de la famille est préconçue ; le soleil, *mveso*, élément masculin, a pour épouse la lune, *gonde*, et leurs enfants sont les étoiles.

Finalement, la grande affaire qui préoccupe la pensée mkako est celle qui a trait aux relations hommes-femmes, lesquelles sont à la fois bénéfiques et dangereuses parce qu'également complémentaires et exclusives ; l'intervention humaine s'attache à régler cette coexistence dans un monde contrôlé par les hommes afin d'en préserver l'harmonie.

Dès lors, il n'est pas étonnant de voir le monde mkako divisé selon une dichotomie sexuelle inégalitaire. Les Mkako s'expliquent ainsi : « Les ancêtres », racontent-ils, « disaient que le monde et ses éléments se séparent en deux : le côté droit, le plus important et le plus fort, et le côté gauche ; le premier est masculin, le second féminin ». A cette dichotomie correspond une série d'oppositions sexuelles et hiérarchisées qui sous-tend l'univers des représentations : le haut, masculin, s'oppose au bas, féminin. Ainsi dans le conte relatif à la première rencontre des hommes et des femmes, ces dernières vivaient dans un village-caverne sous la terre, tandis que le village des hommes se trouvait dessus. De même, la coutume veut que l'on dorme vers le haut, c'est-à-dire vers le nord ou l'est, parce que la chance et les bonnes choses ne peuvent venir des directions opposées, à savoir « là où le soleil se couche » ou bien « vers où coule l'eau ». Les collines s'opposent aux cavernes et aux sources, la terre et le ciel aux rivières. Dans les contes enfin, les souches d'arbres, éléments médiateurs permettant au héros de vaincre les obstacles, s'affrontent avec les trous et les cavernes. Le côté droit, c'est aussi ce qui est fort, c'est pourquoi le dur, le ferme, éléments masculins, sont les antonymes du tendre, féminin, par exemple, l'os et la chair, *mveso* et *nfundo*.

Parmi les interdits des jeunes mariées, on compte celui qui les empêche de casser un os devant leurs beaux-parents, insulte affectant la famille du mari en tentant de l'affaiblir. Le sang, symbole essentiel, éminemment masculin, apporte la vie et la force mais il est également dangereux. Pour les Mkako, les veines, véhicules du sang, s'opposent aux muscles, féminins, à la circulation sanguine plus diffuse.

A travers cette liste antonymique correspondent d'autres séries que l'on peut lire de différentes manières : le froid, masculin, est le contraire du chaud ; la chaleur ressentie par la femme est le signe de sa grossesse, de la vie, tandis que le froid, *nduu*, est associé à la pourriture — *kunduu* — et à la stérilité — *kundu*. Les Mkako racontent que l'on rencontre en forêt les esprits des femmes stériles reconnaissables à leur forte odeur de pourriture. Mais le chaud est aussi le cuit, le bouilli, tandis que le froid est associé au cru, au rôti. L'eau, élément essentiellement féminin, doit intervenir dans toute préparation culinaire et faire disparaître toute trace de sang. Le domaine de la culture, l'espace cul-



tivé, sont féminins et se distinguent de la brousse (forêt ou savane), exclusivité de l'homme. L'espace social subit la même dichotomie ; d'une part, la maison, bien de l'homme, s'oppose aux pierres du foyer, domaine imparti aux femmes, d'autre part, l'abri — *banjo* — où mangent et discutent les hommes, à l'intérieur de la cuisine. Malgré le changement radical dans la construction des maisons apporté par les colonisateurs, on observe encore que le poteau central du *banjo* est appelé « père des poteaux » et celui de la cuisine de la femme « mère des poteaux ». Lors du versement des compensations matrimoniales, les symboles sont échangés : la lance et la bêche (10) pour l'homme, la calebasse et le van pour la femme. Enfin, il est tout à fait interdit aux femmes de toucher le tam-tam, apanage des hommes, sous peine de voir leur marmite se casser toute seule.

Ce système binaire est également unilatéral : partout le sexe fort l'emporte sur le sexe faible à quelques exceptions près ; l'art culinaire, la vie, la fécondité renvoient le côté masculin vers le froid, le stérile, le cru, le pourri. L'homme cherche à s'approprier la brousse et son produit. La viande est antonymique de la graisse, réservée aux femmes de même que le doux et le sucré. Bembe, dans un autre conte, réussit à déflorer Anzelke grâce à la gourmandise de celle-ci pour « la graisse des larves ». Cette dernière, d'ailleurs, est un symbole exclusif et sert d'explication à la circoncision. Le prépuce est assimilé à un amas adipeux qui confère un aspect féminin au non-circoncis : « Tu as deux bouches » lui chante-t-on en se moquant de lui. Ces oppositions participent d'une série dans laquelle les couples os/chair et viande/graisse se retrouvent comme facteurs de disjonction dans les tabous alimentaires : le dur, l'os et la viande tombent dans le domaine de l'homme, tandis que le tendre, la chair et la graisse dans celui de la femme.

La viande, *ηamo*, est avant tout le gibier. La brousse, la chasse, les animaux, *ηamu*, représentent l'univers masculin qui s'affronte à leurs mystères et à leurs dangers. La brousse est le lieu caché de l'initiation des hommes, et l'incarnation du dieu invoqué est « le maître de la forêt », *sakumbo*. L'homme entretient des relations particulières avec le monde de la brousse et de ses animaux. Gibier et chasseur ne sont pas indifférents l'un à l'autre et un lien mystique est établi entre eux qui fait que les actions de l'un se répercutent sur celles de l'autre. C'est un combat en règle que se livrent le chasseur et les animaux, mais, si le premier a la chance, c'est-à-dire est en règle avec les conduites sociales imposées, il pourra alors « appeler » les animaux et en tuer un nombre déterminé.

La plupart des animaux font l'objet d'interdits alimentaires qui frappent surtout les femmes, comme si la domination des femmes par les hommes passait par la maîtrise de la brousse. L'examen de ces tabous — justifiés soit par une analogie entre l'animal et le consommateur, soit par des maladies provoquées par son ingestion, ou bien encore par la

(10) Outil spécialisé et utilisé uniquement pour les semailles du maïs.

perte de la chance du chasseur — conduit à la représentation d'un ordre social hiérarchisé. C'est dans ses relations avec la nature que l'homme pense et attribue la place de chacun dans la société.

Considérons en premier la classification des animaux. On compte cinq catégories : les mammifères et oiseaux — les *beṇamu* proprement dit —, les insectes — *agoto* —, les mollusques — réservés aux femmes —, les serpents — *ṇungi* —, les poissons — *nzandjo* — qui appartiendraient plus au domaine féminin et à celui de l'anti-sorcellerie. Ce sont avant tout les *beṇamu* qui importent pour les Mkako et ils sont classés de la façon suivante : les animaux à sabots — *beṇamu wondo* —, les animaux à griffes — *beṇamu mṇe* —, à ailes — *beṇamu mpapo*. Enfin, une autre classification recoupe celle-ci, c'est la catégorie des animaux carnivores dans laquelle d'autres animaux sont classés, tels le gorille, le chimpanzé, le buffle, en vertu de leur cruauté : les *beṇamu ngondju*, les animaux cruels.

Les interdits alimentaires — *mkire* — sont attribués en fonction du sexe, de l'âge et de certaines périodes de la vie (grossesse, initiation). En premier lieu, quatre animaux sont interdits à tous les Mkako, hommes ou femmes ; ce sont l'écureuil à pieds rouges qui donne des maladies pulmonaires, le porc-épic à crête dont les piquants sont utilisés par les sorciers, le céphalophe bleu car sa faiblesse anéantirait les capacités de procréation, l'oryctérope parce que ses parties sexuelles contiennent du poison. Les deux derniers interdits sont levés pour les vieillards quel que soit leur sexe car ils ne peuvent plus engendrer, tandis que les deux premiers restent défendus même aux vieilles femmes car il faut être fort ou sorcier pour éviter les dangers de leur ingestion. Ces rapports de force sont aussi des rapports de pouvoir qui excluent certaines catégories sociales en raison de leur faiblesse présumée ou de leur capacité de procréation.

Les animaux cruels, panthère, civette, lion, chimpanzé, gorille, tortue et putois, sont totalement proscrits aux femmes et aux enfants. Les garçons peuvent progressivement s'en nourrir, lorsque leur père, effectuant un sacrifice, lève l'interdit. A quarante ans, un homme a droit à tous ces animaux, mais non les femmes. L'athérure se voit défendu à celles-ci et aux non-initiés à l'exception de son arrière-train. L'initiation lève l'interdit pour les hommes seulement. La queue de la souris est prohibée à l'enfant non circoncis ; puis de l'opération jusqu'à la guérison de la plaie, il s'abstiendra d'absorber de la viande fraîche, de la poule, du sanglier, des silures, de l'arachide et de la soupe gluante (symbole féminin).

Quant au gibier n'appartenant pas à ces catégories, une partie seulement est permise aux femmes ; elles ne consommeront en aucun cas les filets arrières, les reins, la queue, le cœur, la tête, les parties sexuelles, le gésier. Lorsque l'homme avale ces morceaux qui lui sont réservés, il ne prendra pas de soupe gluante.

On observe une ségrégation radicale des tabous entre hommes et femmes : les parties nobles sont consommées par les hommes, de même que dans la société, ce sont eux qui dirigent et se partagent les

responsabilités ; de ce fait, il ne peuvent y associer des symboles féminins tels que la soupe gluante.

On peut se demander s'il n'existe pas une certaine homologie entre le choix des parties interdites et celui des classes fonctionnelles de la société. En effet, le chasseur lui-même doit observer un certain ordre et il ne consommera de la viande qu'après avoir offert le cœur ou le gésier à son chef de quartier ou à tout le moins son chef de famille ; d'autre part si son neveu utérin est présent, il lui donnera la tête, marque du statut supérieur de ce dernier. Il partagera également sa nourriture avec son père.

Si l'on admet que ces prohibitions alimentaires forment système, on conçoit que les équivalences entre nourriture interdite et non-consommateurs renvoient à une conception de la société où la place de chacun est attribuée selon un ordre hiérarchique au moyen d'oppositions distinctives. On retrouve les couples antinomiques et ordonnés : hommes/femmes, fécondables/non fécondables, aînés/cadets, père/fils, neveu utérin/oncle maternel, circoncis/non-circoncis, initiés/non-initiés, adolescents/adultes.

L'analogie établie entre animal (ou morceau) interdit et individu n'est pas de nature religieuse ou totémique, aucun culte ou nom de quartier n'étant associé à l'interdit. Il faut y voir un système de correspondances — animaux/catégories fonctionnelles de la société — qui procède par opposition et par exclusion ; ainsi, la catégorie la plus exclue de cette nourriture symbolique est celle des femmes parce que leur statut est inférieur et qu'elles doivent être dominées.

La jeune mariée, on l'a vu, est soumise à d'autres prohibitions (le poulet, le crabe, et le silure). Durant la grossesse, elle ne mangera ni le serpent, ni l'éléphant car l'accouchement serait difficile ou encore l'enfant aurait des pieds énormes. Le mari d'une femme enceinte ne doit pas consommer le céphalophe (espèce non identifiée) afin d'éviter l'hystérie à l'enfant. A la suite de ses couches, elle ne mangera ni le buffle, ni le cochon, ni le phacochère, afin d'éviter que l'enfant ne prenne leur apparence.

Le couple attendant un enfant occupe une place particulière dans la société et s'oppose à l'absence de fécondité. Les interdits propres à la grossesse et à l'accouchement ne semblent pas liés à un ordre hiérarchisé, mais appartiendraient à un champ sémantique d'un autre niveau.

Les analogies qui justifient un tel système de prohibitions se trouvent directement confrontées à leur réalité supposée, dans le cas de la grossesse et de l'accouchement. Dès lors la transgression des interdits alimentaires condamne l'enfant par l'intermédiaire du corps de la mère et du sperme du père. C'est pourquoi ces prohibitions sont directement liées à la représentation de l'interdiction elle-même et à ses conséquences. Les aliments tabous pour ce même couple vont de pair avec la recommandation pour le père de manger du chimpanzé et de renforcer ses assiduités amoureuses pendant la grossesse de son épouse. L'association entre l'acte sexuel et le fait de manger est assez commune et

s'explique dans la pensée mkako par les notions de l'interdit et de la conception.

Tous les tabous alimentaires se nomment *mkire*, dérivé du mot *mkyo*, le sang. En outre, le sperme est constitué de sang et d'eau et la conception procède du mélange des sangs du père et de la mère. C'est le sang qui véhicule la maladie par l'ingestion de certains aliments, dans le corps de la mère directement, ou indirectement par le sperme du père. Le sang est donc au centre des conceptions de la grossesse, de la constitution de la personne, de l'hérédité et de la sorcellerie.

L'examen de ces notions montrera comment, malgré l'élaboration d'une idéologie de l'ordre social, de la domination du masculin sur le féminin, le symbolisme propre à l'univers féminin échappe totalement aux hommes. Au niveau des représentations, cette contradiction opère une équivalence avec les modes de fonctionnement du système de parenté telle que les deux mondes s'opposent et se dominent mais ne peuvent s'appartenir.

### Hérédité et personne humaine

Le sang, *mkyo*, et les symboles qui s'y rattachent se trouvent au centre d'un système d'explication de la personne humaine, de l'hérédité, de la sorcellerie, des relations entre sexes différents.

Pour les Mkako, une personne est constituée de sang, de chair, d'os, d'une ombre, d'un souffle, d'un esprit ; parfois, elle dispose d'un pouvoir, mais ni sa possession, ni sa transmission ne sont systématiques. Quelques mois avant la mort, l'esprit quitte le corps pour errer en brousse ; puis lorsque la mort survient, l'âme s'en va définitivement. Les esprits des morts peuplent de façon anonyme la brousse, surtout les sources, les grands arbres, les collines. A la fois maléfiques et bénéfiques, ils rendent la brousse dangereuse pour les vivants.

Dans la personne humaine, c'est le sang qui est au départ de la vie. Les rapports sexuels susceptibles d'engendrer la vie doivent se faire dès la fin des menstrues — *gonde*, du même nom que la lune —, car il reste encore du sang dans le ventre de la mère. C'est le mélange des sangs du sperme du père (*nzemu* : littéralement « le chemin de l'homme ») et des menstrues de la mère qui engendre la vie.

Jusqu'au quatrième mois, la grossesse se nomme *mundo mbum* et le fœtus est constitué de « cailloux ou morceaux de sang » du père et de la mère, *kil mkyo*. Vers le cinquième mois, *kil mkyo* devient des « morceaux d'enfant », *kil munu*, et la grossesse s'appelle *bum*. Ce passage est opéré par les esprits, *ablasa*, qui fabriquent l'enfant dans le ventre ; ils prennent tout ce qui est nécessaire dans le corps de la mère et ils lui donnent une âme. Enfin, ils le transforment en enfant. C'est au stade de la constitution en morceaux d'enfant que le sexe est déterminé par le sang du père ou par celui de la mère. C'est le sang de la mère qui transmet l'hérédité sexuelle de la fille, celui du père si c'est un garçon. Autrement dit, on retrouve ici la notion de couples unisexués,

père-fils et mère-fille. Il n'y a pas de possibilité de croisement des sexes opposés dans l'hérédité et le sang confère une homogénéité à deux univers fermés l'un à l'autre. Sans renier l'importance du rapport sexuel comme médiateur, la transmission du sexe se conçoit comme deux lignes hermétiques de descendance, l'une d'homme à homme, l'autre de femme à femme. Chacun de ces ensembles trouve son unité dans la notion de partage d'un sang identique. C'est pourquoi le monde des femmes représente pour les Mkako quelque chose d'absolument clos et introduit une résistance à la filiation patrilinéaire : une fille est plus proche de sa mère que de son père puisque le sang de la mère l'emporta dans la détermination de son sexe. Idéologiquement, les hommes ne peuvent maîtriser cette filiation féminine, car cette transmission est intentionnelle. Néanmoins, cela n'interdit pas aux Mkako de concevoir le sang paternel comme plus fort que celui de la mère. La normalité, c'est la transmission par le sang du père en vertu du principe unilinéaire. De la même façon, certains types de mariage qui se réduisent à l'échange des sœurs classificatoires posent un problème terminologique ; celui-ci se résoud par cette certitude de la supériorité du sang paternel ; en effet, les enfants issus de telles unions sont en position de cousins croisés, mais ils sont à la fois « enfants de frère de mère » et « enfants de sœur classificatoire du père » ; dans pareille situation, les cousins croisés deviennent des germains au niveau terminologique, partageant le sang des deux parents, de même que l'épouse de l'oncle maternel n'est pas appelée « mon épouse » comme le voudrait l'usage ; elle reste une « sœur classificatoire du père », en raison, expliquent les Mkako, de la force supérieure du sang paternel.

La persistance de l'exclusivité du domaine féminin dans l'hérédité sexuelle renvoie donc à une conception bilinéaire de la parenté. Tout au long des générations, les femmes engendrent des femmes, et les hommes des hommes. On comprend alors pourquoi le champ de la parenté est reconnu d'une façon si étendue latéralement ; la fille de la fille de la sœur de la mère de la mère est véritablement une parente qui, indépendamment des positions des patrilignes d'Ego, partage avec lui le même sang que celui de l'arrière-grand-mère, ce qui justifie la prohibition matrimoniale. La vie, pensent les Mkako, ne peut être donnée qu'en mélangeant des sangs différents ; le mélange de sangs identiques (tout ou en partie) n'engendre que la faiblesse et la mort. Dès lors, tous les individus reconnus comme partageant le même sang ne peuvent se marier entre eux. Cette reconnaissance bilinéaire de la parenté doit être précisée, car il s'agit d'une double uni-filiation et d'une filiation cognatique. La différence s'établit à trois niveaux : la parenté sociale qui reconnaît juridiquement un principe d'unifiliation patrilinéaire, la parenté biologique qui établit un principe de calcul bilatéral et l'hérédité sexuelle en double descendance. Ce sont deux niveaux de représentations qui s'opposent alors ; l'ordre social, la patrification, ne trouve pas d'équivalent idéologique dans le discours que la parenté tient sur elle-même. Les hommes sont condamnés à contrôler un monde dont ils ne maîtrisent qu'une partie.

La difficulté d'un tel contrôle se manifeste également dans les rapports de sorcellerie. Celle-ci, principalement prise au sens de *witchcraft*, est le domaine privilégié d'expression des relations entre individus et joue un rôle déterminant dans toutes les relations conflictuelles. On y retrouve les équivalences symboliques qui viennent d'être établies. La sorcellerie est inconsciente et c'est le double d'un individu qui agit pendant son sommeil. Les soupçons des autres transforment un individu en un éventuel sorcier, mais ces accusations ne sont jamais proférées publiquement et s'évoquent en cachette, de bouche à oreille. On imagine quel univers fantasmatique, quels combats secrets et cachés, quelles manipulations idéologiques résultent des développements de ces croyances qui s'inscrivent dans la vie quotidienne ; dans certains cas, chacun accuse secrètement les autres d'être des sorciers, en fonction des intérêts personnels, au point de paralyser la vie d'un village.

La sorcellerie, *lembo*, est localisée dans le ventre et peut être symbolisée par des animaux, principalement par l'araignée. *Lembo* a une sœur, *ngobo*, qui est une sorcellerie spécifique aux femmes : sorte de vampire, elle mange le sang menstruel ou le fœtus en stérilisant celles-ci. Les Mkako disent que *lembo* est plus fort que *ngobo* et arrive à entraver les méfaits de *ngobo* ; on verra par la suite que cela n'est pas tout à fait exact. Enfin, les femmes sont susceptibles d'avoir toutes les autres sorcelleries de *lembo* que se partagent également les hommes et qui se manifestent par l'exagération extrême de qualités ou de défauts. La sorcellerie est véhiculée par le sang qui lui-même la renforce. Les sorciers « accomplis » sont supposés se nourrir du sang des autres et, s'ils refusent, sont condamnés à manger leur propre sang. La transmission de la sorcellerie s'effectue par l'intermédiaire du cordon ombilical de la mère ou par le sperme du père. De ce fait, elle se transmet selon les principes de couples unisexués et de la reconnaissance bilinéaire de l'hérédité sexuelle. Pour qu'un individu devienne sorcier, il faut que l'un de ses parents le soit également ; seul le père confère la sorcellerie à son fils, et la mère à sa fille. Les couples père-fils et mère-fille se retrouvent sans que des relations croisées entre sexes opposés soient possibles.

La transmission de la sorcellerie par le sang est co-extensive à la reconnaissance de la parenté biologique. Au cas où un homme serait identifié comme sorcier par l'intermédiaire de sa mère (son père étant reconnu pour ne pas l'être), on imputera la transmission de la sorcellerie à l'amant de cette dernière. Le seul cas admis peut intervenir de frère de mère à neveu utérin, par l'intermédiaire du souffle de l'oncle, et encore ne peut-il s'agir que d'une sorcellerie mineure ; en outre, le neveu seul et non la nièce est susceptible de la recevoir. On observe éventuellement la même situation entre homonymes. Une transmission par couples de sexe opposé est totalement écartée par les Mkako ; les hommes ne peuvent donner la sorcellerie à leurs filles, ni les femmes à leurs fils, car cela les ferait mourir sur le champ. En outre, les femmes détiennent un avantage redoutable ; la transmission de la sorcellerie *ngobo* est *intentionnelle* : c'est la femme qui décide de la faire passer ou non par le cordon ombilical. *Ngobo* étant la sorcellerie de la stéri-

lité, les femmes ont le pouvoir terrifiant de ne pas assurer la reproduction des générations et de refuser aux hommes leur descendance. Plus encore que l'univers féminin, la volonté de reproduction biologique échappe aux hommes.

Dans cette société strictement coupée en deux pôles sexuels et opposés, il est compréhensible que les rapprochements entre ces deux contraires ne soient pas conçus aisément. Les rapports sexuels représentent des actes dangereux ; les accomplir la nuit est une obligation stricte. En d'autres circonstances, ils peuvent entraîner la maladie et la mort ; le fait, par exemple, de tousser pendant l'accomplissement de ces rapports entraîne la mort après une longue maladie. C'est par leur intermédiaire que la maladie entre dans le corps par contact avec le sang. La chance et la malchance du chasseur sont directement liées au comportement de la femme principalement dans le respect de ses interdits alimentaires. Le sexe féminin est hautement dangereux et les femmes l'invoqueront pour maudire quelqu'un et attirer le malheur sur lui. Elles jetteront également un sort à celui qui les insulte sans cesse, de telle sorte qu'il lui pousse sur le corps ou sur les lèvres une excroissance de chair en forme de clitoris. Les odeurs du mucus vaginal sont source de crainte et l'homme adultère se lavera avant de retrouver son épouse sous peine de voir mourir ses enfants. Le danger du rapport sexuel est assimilé à l'univers symbolique des animaux cruels qui s'exprime, par exemple, lorsqu'un interdit sexuel a été transgressé entre un homme et la jeune épouse de son père : « Il a plongé la main dans la marmite (11) de son père où celui-ci prépare les animaux sauvages » disent les Mkako. Le danger des relations sexuelles est associé également au sang. Les femmes en période de menstrues sont soumises à des restrictions visant la croissance des plantes ; elles ne peuvent ni semer, ni pénétrer dans les champs de maïs, de sésame, d'arachide et dans les plantations de tabac indigène. On a vu que le reste de ses activités quotidiennes ne fait pas l'objet d'interdits et qu'elle dormira avec son mari. Cela n'est pas pour étonner puisque le principe de fécondation nécessite la présence de sang menstruel dans le ventre de la femme au lendemain de la fin des menstrues. Pourtant les femmes indisposées sont considérées comme souillées ; elles doivent en avoir honte et s'efforcer de cacher ce moment. Là se trouve une situation ambiguë qui fait de la souillure féminine la condition essentielle de la reproduction de la vie. Ambiguïté qui répond d'ailleurs aux rapports paradoxaux des hommes et des femmes dans la société. Les oppositions au contrôle masculin manifestent des contradictions vécues tant sur le plan social que symbolique. Le pouvoir des hommes, menacé en permanence, doit être réactualisé puissamment afin de maintenir l'ordre établi.

### Répression initiatique

De ce point de vue, l'initiation, outre les fonctions habituellement

---

(11) Marmite spéciale — *dongo* — réservée aux hommes pour cuire les animaux interdits aux femmes.

remplies, révèle la réaction masculine à une situation incertaine et frustrante. Si, comme l'écrit L.V. Thomas, la double fonction de l'initiation est de « spécifier les sexes, mais aussi (tout spécialement du côté masculin) essayer de posséder le sexe de l'autre » (12), la seconde tentative est survalorisée chez les Mkako parce qu'elle constitue une préoccupation fondamentale. L'initiation, *durbeng*, n'a pas d'équivalent féminin et la danse des femmes, *bana*, n'est qu'une réjouissance, non un rite de passage. Par contre, *durbeng*, disent les Mkako, « c'est l'initiation contre les femmes » ; pour prouver leur supériorité, ils racontent que *durbeng* appartenait autrefois aux femmes mais que les hommes le leur ont volée. La volonté de spécification des sexes utilise les symboles déjà connus qui se réfèrent à la conception bi-sexuée du monde.

Les non-initiés sont des femmes et la tâche consiste à les faire devenir hommes. L'espace masculin est lié à la brousse, de telle sorte que la place défrichée en forêt où sont construites les cases d'initiation est appelée « le village de la brousse » et l'organisateur, *sakumbo*, « le maître de la forêt ». Les symboles féminins sont évités pendant l'initiation et les néophytes ne doivent boire ni eau, ni liquide de façon générale ; ils ne doivent manger aucune viande bouillie. Inversement, à un certain moment, ils seront obligés de se masturber dans un trou rempli d'eau et d'avaler de la terre mélangée au sperme des grands initiés. Signe de la domination des aînés sur les plus jeunes, ce passage reflète également la volonté d'imposer à la fois une soumission et une renaissance symbolique entre personnes de même sexe. Toutefois, l'enseignement dispensé à *durbeng* ne comporte pas de mystique religieuse. C'est une école de brimades où les néophytes sont menacés, souillés et battus. Leur passage de l'état de femmes à celui d'hommes s'effectue au moyen de blessures symboliques, signes de leur soumission. L'ordre social s'établit puis s'achève par les manifestations de domination de l'homme sur la femme. L'opposition sexuelle village-brousse en fournit un exemple.

Pendant l'initiation, les femmes, en habits de deuil, préparent la nourriture aux initiés et la déposent devant une palissade qui entrave la piste menant à *durbeng*. Là, elles doivent chanter, et *sakumbo*, caché derrière la palissade, les commande ; il lui arrive d'obliger une femme à se dévêtir afin de vérifier « si elle a de bons poils ». L'indécence de certains propos, admise en des occasions particulières, masque la crainte et le mystère que représente le sexe féminin ; celui-ci est dangereux et source de désordre. Enfin, il est caché par les poils et a probablement un lien spécial avec la brousse et le sauvage. On entrevoit une telle relation dans les chansons utilisées par le contre-sorcier pour exorciser une femme : « La partie sexuelle de la femme est pleine de poils ; ne mange pas les parties interdites de l'animal que je tue. » Le sexe féminin, dangereux, est le symbole frustrant d'un monde qui échappe aux hommes ; ceux-ci cherchent à y remédier en tentant de se l'approprier. La volonté de domination sur les femmes passe par l'appropriation du sexe : lors-

(12) THOMAS L.V. et LUNEAU R., *La terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse, 1975.



qu'on oblige les initiés à avaler de la terre mélangée à du sang menstruel, c'est bien la femme et son sexe que l'on mange. On veut, par la force du symbole, s'incorporer la partie complémentaire que l'on ne peut maîtriser totalement. Ce désir d'appropriation du sexe féminin est d'ailleurs actualisé par la présence d'une femme pendant toute la durée de l'initiation. Alors que le secret est absolu envers les femmes, celle-ci, choisie généralement parmi les plus réfractaires à l'ordre établi, subit les pires sévices ; elle est battue, souillée, puis violée par les grands initiés.

Néanmoins, du fait même de cette soumission contraignante, elle participe au monde secret des hommes, et jouira par la suite d'une certaine autorité sur les femmes. La mesure de sa peine suffit à lui faire taire le secret, mais on décèle en même temps la vacuité d'une telle entreprise des hommes qui, pour mieux dominer les femmes, sont astreints à faire participer l'une d'entre elles à leur secret. Celui-ci est si impérieux que sa transgression entraîne la mort de l'initié. L'un des interdits de l'initiation consiste à ne pas révéler aux femmes que *sakumbo* est un homme du village et non l'incarnation du dieu au nom caché, *so*. Si les femmes l'apprenaient, elles ne respecteraient plus les hommes et ne leur obéiraient plus. Le secret, le silence tenu sont sources de pouvoir et, ici, le pouvoir du non-dit s'exerce sur les femmes ; la mascarade de *sakumbo* est la condition nécessaire à leur soumission. Les interdits énoncés à la fin de l'initiation révèlent le souci constant d'exercer ce pouvoir. Les nouveaux initiés reçoivent les injonctions suivantes : la femme ne doit jamais tourner le dos à l'homme lorsqu'ils sont couchés ensemble ; elle n'enjambrera pas l'homme sans l'avertir et elle couchera toujours nue. Enfin elle ne doit pas faire de bruit en présence de l'homme ; elle lui obéira et ne l'insultera pas. L'insulte a de graves conséquences et les Mkako disent qu'un homme initié insulté par une femme peut en mourir par la simple puissance de la parole féminine.

Encore une fois, *durbeng* est bien l'initiation contre les femmes. Tout converge à la domination de celles-ci et une inversion des couples sexuels et opposés dominants-dominées peut-être mortelle pour l'homme initié.

Finalement, les hommes réagissent aux représentations conceptuelles d'un univers féminin différent, exclusif et non contrôlable, en élaborant des représentations symboliques dans lesquelles la domination de l'homme sur la nature (la brousse, les animaux) va de pair avec celle sur les femmes et sur les jeunes.

\*  
\* \*

On pourrait objecter à cet article d'avoir insisté arbitrairement sur l'opposition masculin-féminin de chaque symbole ou fonction sociale pour les besoins de la démonstration, aux dépens de significations diverses qui eussent prévalu en d'autres directions de recherches. Nous ne dénigrons pas la pertinence d'autres interprétations possibles ; la mise en relation entre certains éléments, significative pour le problème

posé, n'est pas exclusive de rapports appartenant à des champs sémantiques différents. Toutefois, nous avons choisi de parler de la femme dans le contexte précis de ses rapports avec la société patrilinéaire. Avoir considéré l'initiation essentiellement comme une tentative de domination des hommes sur les femmes a conduit à ne pas insister sur ses autres fonctions par exemple sur les rapports d'autorité imposés entre adultes et jeunes gens, aînés et cadets ; néanmoins, certaines relations ont montré que l'établissement du pouvoir des hommes sur les femmes posait nécessairement les mêmes problèmes pour d'autres catégories de la société. L'accès aux femmes passe par des rapports de dépendance entre jeunes et vieux qui ne se définissent pas d'ailleurs dans la direction présumée. Le père fournit effectivement une compensation matrimoniale à son fils, mais c'est en se mariant que celui-ci se soumet plus nettement à celui-là car il devient dépendant pour plusieurs années de la production de son père. Les rapports hiérarchisés de la nourriture symbolique s'adressent, on l'a vu, aussi bien aux femmes qu'aux jeunes gens. Autrement dit, si notre présentation met l'accent sur le rang des femmes, cela ne signifie pas que les relations aînés-cadets y soient ignorées.

Ces remarques devraient permettre de situer les questions évoquées dans cet article. Après tout, que les femmes détiennent plusieurs statuts, que leur action dans la vie sociale ne corresponde pas toujours au rôle qui leur est imparti, qu'enfin la fonction qu'elles remplissent déborde ou s'oppose à celle prévue par la coutume, cela n'aboutit qu'à la banale constatation d'une disjonction entre norme et praxis. La question qui se pose se situe au niveau de la non-cohésion entre certaines représentations idéologiques et renvoie à des problèmes théoriques de l'anthropologie. Déjà, une meilleure connaissance des systèmes de parenté *omaha* a jeté quelques lumières sur leur terminologie : le mode de calcul bilatéral dans la reconnaissance de la parenté fournit un modèle d'explication de la nomenclature et des prohibitions matrimoniales ; or, il faut se souvenir que Murdock (13) dans sa classification considérait ces systèmes comme représentatifs de la patrilinéarité la plus accentuée. L'exemple des Mkako n'apporte la contradiction à aucune de ces deux hypothèses. Forte patrilinéarité et bilatéralisme coexistent dans la société mkako et l'on peut admettre que cela constitue un trait caractéristique du système *omaha*. Bien entendu, on connaît bien d'autres sociétés qui reconnaissent bilatéralement la parenté biologique indépendamment du régime d'unifiliation considéré (14). Dans la société mkako, la non-congruence entre conception de la filiation, de la parenté biologique et de la parenté sociale ne doit pas conduire à la remise en question de l'un de ces principes qui s'inscrivent chacun dans son domaine propre. Leur mise en relation introduit un dialogue entre différents discours que tient la parenté prise au sens large et qui prend en charge les rapports particuliers entretenus entre le masculin et le féminin. La filiation patrili-

(13) MURDOCK G.P., *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972.

(14) Voir à ce propos un exemple new-guinéen analysé par STRATHERN A., *One father, one blood*, Tavistock, Londres, 1972.

néaire est une représentation idéologique de l'ordre social au même titre que celle de la parenté biologique. Ce sont deux discours qui coexistent et parfois s'affrontent dans des rapports de domination.

Le symbolisme, fondé sur un système binaire, est partagé par tous ; mais les pratiques symboliques sont mises en œuvre au service de l'idéologie qui définit la supériorité du principe mâle sur le principe femelle. De ce point de vue, M. Augé a raison quand il écrit : « En ce sens, l'idéologie est déjà dans le symbolisme (15). » Le domaine de la différence qui attribue la place de chacun dans la société, hommes, femmes, aînés, cadets, se manifeste autant dans la réalité sociale que dans le champ symbolique. Dans la mesure où les rapports sociaux entre les différents acteurs de la société sont des rapports de pouvoir, l'opposition idéologique établie se transforme en rapport de domination des uns sur les autres, mais on ne peut pas dire que cette différence produit, en elle-même, du pouvoir. Ce sont les statuts tenus par chacun dans la société qui autorisent l'utilisation de représentations symboliques afin de réactualiser les rapports de force. L'efficacité symbolique n'a de sens que lorsqu'elle est manipulée par les réels détenteurs du pouvoir. La mise en question et la contradiction des rapports masculin-féminin sont symboliques, mais la réactualisation de ceux-ci en un rapport de force établi est idéologique, car dans la société *mkako*, comme dans les autres, ce sont les hommes qui détiennent le pouvoir.

On ne saurait non plus parler de l'exclusivité du domaine féminin comme d'une revanche imaginaire sur la pratique sociale de la part des éléments dominés. Il ne s'agit pas d'un contre-modèle féminin dans la mesure où l'ensemble de ces contradictions, sociales et idéologiques, est partagé par tous les membres de la société. Le consentement des femmes à leur domination passe par la reconnaissance idéologique de la supériorité du masculin sur le féminin. Suivons M. Godelier quand il écrit : « Chacun sait que la plus grande force d'un groupe dominant ne se trouve pas dans l'exercice de la force mais dans le consentement des dominés à leur propre subordination. En définitive, la domination de l'homme n'est pleinement fondée qu'au moment où c'est la femme qui apparaît comme la seule responsable ou coupable du sort dont elle est victime (16). »

L'exclusivité du domaine féminin constituerait un danger pour les femmes qui, livrées à elles-mêmes, n'amèneraient que le désordre. Elles doivent être protégées des dangers de leur propre sexe qui allie souillure et fécondation, pouvoir surnaturel et sorcellerie de la stérilité. En quelque sorte, les caractères sauvages et mystiques qui les caractérisent, en même temps leur échappent et la tâche revient aux hommes de les contrôler. Pour ce faire, ils doivent maîtriser d'abord les dangers de la

---

(15) AUGÉ M., « Vers un refus de l'alternative sens-fonction », *L'Homme*, juil.-déc. 1978, XVIII (3-4) p. 152.

(16) GODELIER M., « Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée » in « Le problème des formes et des fondements de domination masculine », *CERM*, n° 128, 1976, p. 40.

brousse, royaume des esprits et des maléfices. De par leur supériorité présumée, les hommes cherchent à dominer ceux-ci tout en protégeant les femmes. Cette protection devient alors le moyen idéologique d'établir la suprématie masculine bien qu'elle soit conçue à différents niveaux de conscience.

Finalement, la persistance et la résistance idéologique du monde féminin dans le monde masculin apparaissent comme la justification *a posteriori* de la volonté dominatrice des hommes. L'initiation est la réaction consciente de ceux-ci à une idéologie parfois contradictoire des rapports entre le masculin et le féminin élaborés de façon inintentionnelle. L'accession des femmes à la connaissance initiatique (même essentiellement constituée de brimades) conduirait inmanquablement au désordre, à la négation de l'ordre social. C'est aussi parce que tous participent de l'idéologie de suprématie masculine, malgré les contradictions inhérentes à celle-ci, que les dominants, c'est-à-dire les hommes, sont condamnés à réaffirmer un pouvoir dont, pourtant, ils ne furent jamais départis.

Niort, 1979.