

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

183 | 2007

Comment être parents ?

Initiation, royauté et féminité en Afrique noire

En deçà ou au-delà de la différence des sexes : logique politique ou logique initiatique?

Alfred Adler



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25144>

DOI : 10.4000/lhomme.25144

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2007

Pagination : 77-115

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Alfred Adler, « Initiation, royauté et féminité en Afrique noire », *L'Homme* [En ligne], 183 | 2007, mis en ligne le 01 janvier 2009, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25144> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.25144>

© École des hautes études en sciences sociales

Initiation, royauté et féminité en Afrique noire

En deçà ou au-delà de la différence des sexes :
logique politique ou logique initiatique ?

Alfred Adler

LES RITES DE L'INITIATION et ceux de la royauté ont ceci en commun qu'ils doivent répondre, quoiqu'à des fins différentes, à la même nécessité de modifier en profondeur l'être des personnes destinées à accéder aux statuts et à remplir les fonctions qui sont la raison d'être de ces deux institutions. De simples humains demeurés jusque-là dans l'état où, dirons-nous, la nature les a faits, sont transformés en des êtres dotés de propriétés « extraordinaires » qui les rendent aptes soit à devenir les « véritables hommes » ou les « véritables femmes » que les normes culturelles en vigueur ont définis, soit à exercer une autorité ou un pouvoir ainsi revêtus du sceau de la légitimité substantielle et non plus seulement formelle. L'un des moyens pour obtenir cette modification est, dans les deux cas, la manipulation – tantôt purement symbolique, tantôt incluant une intervention effective sur le corps – de l'identité sexuelle de l'individu, manipulation qui peut avoir lieu au stade de la petite enfance, de l'adolescence ou à l'âge adulte. Il faut y reconnaître un caractère très fréquent, pour ne pas dire général, des rituels initiatiques, et que l'on rencontre aussi, mais plus rarement, dans les rituels liés à la royauté. Nous allons voir que dans les cas où l'identité sexuelle du roi est en cause, on ne peut en rendre compte sans se référer au traitement de celle-ci dans l'initiation qui nous fournit le modèle de toute opération visant à une transformation de cette nature de la personne.

Commençons par la question de l'identité sexuelle du roi, c'est-à-dire celle du roi-femme ou, plus exactement, féminisé, car c'est la féminisation et non un changement pur et simple de sexe que nous donne à penser l'examen de faits observés dans un certain nombre de royautés et de chefferies africaines. Peu de chercheurs, à ma connaissance, en ont analysé les implications théoriques, qu'il s'agisse de savoir si l'on a affaire à une

dimension certes symbolique, mais essentielle du pouvoir politique comme tel, ou bien à une ambivalence sexuelle qui n'aurait qu'un rapport indirect avec l'exercice du pouvoir. Il se pourrait que cette identité sexuelle ne soit liée au statut de la personne royale qu'en tant qu'elle détient aussi une part de l'autorité rituelle, ce qui nous conduirait à la rattacher directement à ce qui est en jeu dans les manipulations opérées par les rites d'initiation et qui concernent donc tous les membres de la société. Il se fait, fort heureusement, que nous ne sommes pas devant une *tabula rasa*, car nous pouvons bénéficier sur ces questions des réflexions approfondies de deux collègues de points de vue très éloignés et qui ont travaillé dans des aires culturelles très différentes : le regretté Jean Bazin (1988) chez les Bambara de Ségou et Jean-Claude Muller (1997) chez les Dii du Cameroun qu'il compare à deux autres populations voisines : les Chamba du Nigeria et les Moundang du Tchad.

Une première remarque s'impose en guise de préambule : un statut tel que celui de roi-femme constitue par lui-même un paradoxe. Comment comprendre, en effet, que l'on considère comme une femme (ou qu'on le définisse comme possesseur de certains traits propres à la femme) un homme qui règne et dont les sujets auraient plutôt tendance à le définir comme souverainement homme ? Et si l'on range sa féminité au nombre des dimensions symboliques du pouvoir, il faut se demander quelles transformations doivent connaître la fonction et surtout le statut du roi pour que celui-ci en subisse les effets de manière aussi radicale. Il n'est guère besoin de rappeler que le pouvoir politique est généralement pourvu, en Afrique noire comme dans la plupart des régions du monde, des attributs les plus caractéristiques de la masculinité. Symboliquement (et aussi, il faut bien le dire, dans la phraséologie moderne des États africains), le détenteur suprême de l'autorité est un père pour ses sujets (en principe, quel que soit le système de filiation) et, en tout cas, un homme (*vir*) pleinement homme au sens que lui donne le système de valeurs qui prédomine dans la société. Sa fonction arbitrale et surtout le fait qu'il puisse légitimement recourir à la force – avec parfois le droit de vie ou de mort – contre ses sujets afin de faire respecter l'ordre, un certain ordre, peuvent être considérés comme la manifestation d'une forme de *patria potestas*. En outre, la fonction guerrière, qu'il en soit lui-même le représentant le plus éminent comme chef suprême des hommes qu'il emmène au combat ou que, pour des raisons rituelles et/ou politiques, il confie à un haut dignitaire la charge du commandement effectif sur le champ de bataille (en général, outre les qualités militaires, la condition requise pour remplir cette fonction est d'être pourvu de pouvoirs magiques spécifiques ou partagés avec les grands chasseurs), est toujours plus ou moins fortement

liée aux valeurs qui sont celles de la virilité. Et l'on sait que celles-ci, dans nombre sinon dans la très grande majorité des sociétés africaines, sont conçues et mises en œuvre par les responsables des rites d'initiation : les maîtres des masques, les maîtres de la brousse. Faudrait-il donc que puisse se manifester une opposition – tension ou contradiction – suffisamment forte entre l'institution initiatique (du moins celle qui a en charge les garçons) et l'institution politique pour qu'une notion telle que celle de roi-femme ait un sens ? C'est cette interrogation qui sera au centre de l'analyse que je me propose de faire.

Au préalable, il me paraît nécessaire de signaler qu'en mettant en question l'identité sexuelle de l'homme qui détient le pouvoir royal, je n'oublie pas qu'il existe, même s'ils sont rares, des cas où c'est une femme qui règne. Il s'avère alors que c'est plutôt à une reine masculine ou masculinisée que nous avons affaire. Un exemple bien connu est celui de la reine des Lovedu du Transvaal (Krige & Krige 1943). Il suffit de rappeler que cette femme ne peut épouser aucun homme, en raison de la supériorité absolue de son statut, et que c'est elle qui reçoit des épouses, *vatanoni*, dont elle est le « mari ». Elle n'a nullement, d'ailleurs, le monopole de cette sorte de mariage qu'est le mariage entre femmes, fort répandu chez les peuples bantous du Sud-Est de l'Afrique, mais qui existe également chez les Nuer du Soudan et en Afrique occidentale, chez les Fon du Bénin et les Ibo du Nigeria (Krige 1974). Si la fonction maritale de la reine lovedu est fortement soulignée parce qu'elle fait partie d'un mécanisme politique fondé sur ce type particulier d'alliance qu'est l'échange différé (que les Krige considèrent comme l'un des pivots essentiels du système de gouvernement de ce royaume), sa fonction paternelle est absente. La reine, même si elle a eu des enfants des amants qu'elle pouvait prendre avant son intronisation, est une femme stérile dès lors qu'elle accède au pouvoir et ses « épouses » doivent, en principe, rester vierges aussi longtemps qu'elles demeurent à la cour, auprès de leur « mari ». Par la suite, elles seront réaffectées à des dignitaires (aux chefs de province, en particulier) dont elles pourront avoir des enfants parmi lesquels un certain nombre de filles seront envoyées comme *vatanoni* à la reine ; celle-ci est ainsi – et c'est le fait même de l'échange différé – en position à la fois de donneuse et de preneuse d'épouses. En somme, si la reine est masculinisée en tant que mari, elle ne l'est assurément pas en tant que père, même si ses vierges épouses sont plutôt pour elle des filles dont elle assure l'éducation. Il sera bon de garder présent à l'esprit cet exemple lovedu qui nous montre que le « changement de sexe » imposé au détenteur du pouvoir n'est en aucune façon un changement complet d'identité sexuelle, mais une modalité du passage d'une position univoque vers un statut d'ambivalence dont la

fonction est ici franchement politique et qui peut être d'ordre économique ailleurs. Plutôt que d'un changement d'identité de sexe, c'est d'un changement de rôle qu'il faut parler et d'un rôle qui n'est pas simplement celui d'un homme prenant des épouses. En effet, compte tenu de son statut, celle que les Lovedu glorifient comme « la reine de la pluie » n'est pas débitrice vis-à-vis des donneurs, car ceux-ci lui « offrent » leurs filles dans l'espoir de bénéficier, en retour, de ses pouvoirs magiques sur la pluie. La dimension de masculinité de la souveraine est ainsi profondément inscrite dans la structure du pouvoir comme dans le système de représentations qui lui est associé.

Qu'en est-il de la notion de roi-femme ? Il semble bien que, là où elle existe, on ne puisse la concevoir autrement que comme le produit d'une opération de soustraction. Avec un tel roi, on aurait affaire à un homme dépourvu ou bien privé de ce qui fait proprement le masculin dans la société. Dans le cas des Moundang du Tchad, nous y reviendrons plus longuement, le roi de Léré (Adler 1982) pourrait être pris comme exemple d'un roi-femme dans la mesure où il ne lui est pas permis d'être un initié complet, c'est-à-dire d'être « avalé et vomi » par les masques qui présentent les puissances de la brousse, opératrices en dernière instance de la transformation initiatique des garçons. Lors de certaines cérémonies du cycle des fêtes agraires, il existe des phases de licence rituelle au cours desquelles les gens du commun sont autorisés à lancer moqueries et quolibets à l'adresse du souverain : ce sont très souvent des allusions à sa féminité qui en constituent le thème favori. À vrai dire, on ne saurait exclure le cercle vicieux selon lequel ce serait parce que les fils de roi (il s'agit avant tout des premiers selon l'ordre des naissances, c'est-à-dire de ceux susceptibles de succéder un jour à leur père, ce qui ne peut manquer d'arriver malgré le respect exigé de la règle de primogéniture) ont comme tels pour destin d'être féminisés qu'ils ne doivent pas être présentés aux masques sous peine de mettre leur vie en danger. Où est la cause, où est l'effet, voilà qui n'est pas facile à démêler.

Il existe aussi d'autres cas où le symbolisme attaché à la notion de roi-femme n'implique aucune soustraction. Le roi des Jukun (Nigeria), nous dit Charles K. Meek (1931 : 125-128), est, comme de nombreux souverains africains, une figure solaire et donc, selon le code cosmologique le plus répandu, masculine ; cet aspect se manifeste, par exemple, lors de certaines cérémonies solennelles qui ont pour centre le palais (identifié au corps du roi et au nombril du monde) et où le sens de la marche que doivent suivre les cortèges royaux dans leur circumambulation est celui du mouvement apparent du soleil. Mais ce même roi est aussi identifié à la lune (il aurait ainsi une identité nocturne comme il a une identité diurne),

ce qui le place dans une relation toute particulière avec la féminité. Nous apprenons, en effet, qu'il est le seul homme qui n'est pas rendu impur par le contact avec une femme menstruée alors que, d'après Meek, le tabou des règles est le plus rigoureux des interdits chez les Jukun. Dans la nuit qui précède la grande fête des récoltes, il doit se rendre dans un lieu-dit situé à quelque distance de son palais et là, il se retire dans une hutte qu'on appelle *puje*, « la hutte de la menstruation » (c'est aussi le nom donné à cette fête), où il attendra le petit matin pour retourner au village et participer aux cérémonies publiques. Enfin, Charles K. Meek mentionne l'existence d'une coutume qui a cours dans le royaume de Panda (étroitement lié à celui des Jukun de Wukari) où, lors de son intronisation, le roi est déshabillé puis revêtu de vêtements féminins. Excellent observateur et aussi anthropologue prompt à théoriser sur les civilisations nigérianes, Charles K. Meek nous laisse pourtant ici sans un mot d'explication. Je l'indiquais plus haut, sur le thème du roi-femme, seules deux études détaillées sont à notre disposition et nous commencerons par celle qui nous est donnée par Jean Bazin dans un long et passionnant article intitulé : « Princes désarmés, corps dangereux : les "rois-femmes" de la région de Segu » (1988).

Le roi bambara et le féminin

Jean Bazin a, en effet, consacré ses recherches à l'histoire et aux structures de l'État de Ségou et c'est dans la région jadis dominée par les souverains de ce royaume, qui atteignit l'apogée de sa puissance dans les premières décennies du XIX^e siècle, qu'il découvrit l'existence de ces personnages étranges qu'il qualifie de rois-femmes. Comment les définit-il ? Il indique d'abord que ces rois « faiseurs de paix » n'appartiennent ni au clan Keita qui est celui de Sundyata, le héros fondateur de l'empire du Mali, ni aux clans dont sont issues les deux grandes dynasties régnantes de Ségou (les Kulubali et les Diarra) ; ils sont du clan Tarawure, appelé plus communément Traoré et que les Malinké prononcent Tarawele. Ce sont des rois sans armes, sans dignitaires pour les entourer et sans serviteurs armés pour les protéger et les servir. Ils sont cependant capables par la seule force de leur parole de ramener la paix ou même d'empêcher que des conflits violents, voire des guerres n'éclatent. Nous avons donc affaire à des rois sans pouvoir, par opposition aux *faama* de Ségou possesseurs de la force (*fanga*) – notion que les Maliens d'aujourd'hui (il nous faut signaler qu'au moment où Jean Bazin conduit ses recherches de terrain, le pays vit sous la dictature du président Moussa Traoré) identifient à l'État moderne et à son appareil administratif –, et par opposition aux *kele-masa*, « les rois

guerriers ». Outre leur capacité d'arbitrage dans les querelles villageoises et dans les luttes fratricides, ils ont celle de régler des problèmes de répartition des terres dans les limites de leur juridiction ; ils ont également la charge d'accomplir des rites sacrificiels de fécondité. Ces personnages sont des rois sacrés, nous dit Jean Bazin avec une insistance qui peut surprendre, comme si, pour lui, le *faama* de Ségou, détenteur du pouvoir effectif qu'il exerçait le plus souvent de manière extrêmement brutale, n'était pas lui aussi, et au sens plein de ces termes, un roi sacré¹. Toutefois, il précise plus loin qu'il n'y a pas chez les Bambara – entendons dans leur conception du pouvoir – deux formes radicalement opposées de la royauté ; c'est le déclin historique de l'empire du Mali (commencé à la fin du XIV^e siècle) et, plus tard, la montée en puissance du royaume de Ségou (au cours du XVIII^e siècle et au début du XIX^e), puis sa chute consécutive au jihad victorieux conduit par El Hadj Omar (1861), qui auraient rendu possible le maintien de ces royautés amputées de la force militaire et du pouvoir proprement politique. La sacralité de ces personnages aurait été, en quelque sorte, une sacralité hypertrophiée, comme si elle devait compenser leur réel dénue-ment dont les raisons restent obscures. À lire en effet le *Tārikh al-Sudan* auquel se réfère Jean Bazin et dont la rédaction remonte au XVII^e siècle, nous apprenons que ces rois n'étaient pas seulement des « faiseurs de paix » mais qu'ils étaient encore à cette époque des hommes puissants, riches en esclaves et en grain qu'ils distribuaient généreusement. Ils vivaient entourés d'une cour de lettrés et se déplaçaient à cheval avec d'importantes escortes. Les Marocains, présents dans la région depuis leur conquête du Songhay en 1591, les traitaient avec le plus grand respect. Il faut aussi, je pense, se référer à *Paysans malinké du Haut-Niger*, l'ouvrage d'Émile Leynaud et de Youssouf Cissé, dans lequel nous apprenons que : « Selon les versions les plus authentiques de l'épopée de Soundyata, les Traoré prêtres-rois et devins-chasseurs occupaient la majeure partie du Manding » (1978 : 147). Et dès les premières pages, il est dit d'eux que : « Appartenant à la classe des *tontigi* (archers, guerriers), la chefferie du pays leur était réservée, et ils prenaient alors les titres de *Mansa*, *Mansakabako*, “rois choses du ciel” »

1. Dans une étude comparative sur la royauté sacrée, Luc de Heusch (1997 : 227-228) avait relevé avec une grande pertinence cette faiblesse dans l'argumentation de Jean Bazin. Rappelant que la puissance du roi de Ségou ne se réduit pas à ses seules forces militaires parce que « le corps-fétiche du *faama* est régénéré chaque année par un sacrifice humain mais qu'il est lui-même condamné à mourir si sa santé venait à décliner », il insiste sur l'idée que : « le *faama* et le *mansa* forment système ». Autrement dit, invoquer l'histoire conjecturale (et qui étreint d'autant moins qu'elle embrasse un demi-millénaire en quelques formules) n'explique pas grand-chose. Seule une analyse des structures de la royauté sacrée peut rendre compte, entre autres, du dualisme de la fonction royale (guerre/fécondité) qui n'est pas propre aux Bambara, mais, Luc de Heusch le souligne avec raison, est partagé par un grand nombre de sociétés de l'Afrique occidentale, dans l'aire mandé comme dans l'aire voltaïque.

(*ibid.* : 25). Il s'agirait ainsi d'une institution politico-rituelle malinké quasi millénaire qui se serait étendue au cours des siècles au pays bambara où elle jouissait d'un grand prestige du temps même des rois de Ségou. Que s'est-il donc passé pour que de nos jours subsiste un réseau de ces rois qui n'ont conservé de leur splendeur de jadis que le modeste statut de juge-arbitre ? La réponse de Jean Bazin est que lorsqu'on a perdu les moyens d'exercer le monopole de la violence légitime, pour reprendre la formulation de Max Weber, on conserve néanmoins un « capital moral » qui permet de jouer le rôle de médiateur.

Soit, mais la question demeure entière de savoir pourquoi « le roi de la paix », un roi démuné de tout pouvoir de coercition, doit être *et* sacré et femme. Ce n'est que dans la dernière partie de son long texte que Jean Bazin nous fournit des éléments d'explication, car, au début, il s'en tient aux seules données lexicales. Le terme bambara générique pour roi est *masa* ou *mansa* et s'applique aussi bien au souverain très puissant de Ségou qu'à tout détenteur d'une autorité légitime, même si elle se situe à un niveau villageois. Mais les Bambara opposent aux rois despotiques de Ségou (ceux qui ont la force, *fanga*) qu'ils désignent comme des *masa-ke*, rois-mâles, ou des *kele-masa*, « rois de guerre », les *masa-muso*, rois-femmes. Examinons les arguments qu'apporte Jean Bazin à l'appui de sa thèse sur la féminité des rois Traoré, féminité propre à cette forme de royauté (*masaya*) apparue chez les Bambara et encore présente de nos jours.

1) Dans les occasions cérémonielles, le roi porte des parures et des vêtements féminins : de gros bracelets de bronze et d'argent, des fards bleus d'antimoine aux yeux.

2) Il porte un pagne et un voile qui lui cache la bouche. Jean Bazin évoque à ce propos le voile touareg, mais il oublie de préciser que le *tagel-must* (*litham*, en arabe) est pour les garçons la marque du passage à l'âge d'homme (Casajus 1987 : 319-320).

3) La période de réclusion qui est imposée au roi au moment de son intronisation est, selon lui, comparable à celle à laquelle est soumise la fiancée dans le rituel du mariage. En outre, dans la hutte de réclusion sévèrement gardée par un captif, seule une sœur ou une épouse est admise à entrer. Elle y demeure avec le roi qu'elle nourrit abondamment « comme on le fait pour une jeune mariée ».

4) Fait capital tenu secret, nous informe Jean Bazin : le futur roi est castré par ablation des deux testicules et c'est seulement à ce propos qu'il nous apprend que l'expression *masa-muso*, « roi-femme », est toujours évitée car elle évoquerait trop directement cette chose très grave qu'est la castration. Quel sens donner à cette pratique en milieu bambara ? Évidemment, cette dévirilisation est plutôt, si l'on peut ainsi s'exprimer, un demi-

changement, voire une neutralisation, qu'un véritable changement de sexe. L'hypothèse avancée est qu'elle aurait pour but l'accession à un état de pureté maximale, indispensable pour accroître la sacralité, c'est-à-dire la puissance d'un personnage défini comme sans pouvoir. Mais d'où vient une telle conception de la pureté ? Nous savons par Germaine Dieterlen que chez les Dogon, en tout cas, c'est la complétude et non la privation de l'un des attributs essentiels de la personne qui définit l'état de pureté de celle-ci. Pourtant, Jean Bazin renvoie à juste titre à Germaine Dieterlen pour signaler un exemple de castration rituelle dans l'aire mandé ; il s'agit d'un texte publié dans le premier des cahiers de *Systèmes de pensée en Afrique noire* (1975) et portant sur les « cultes des Soninké émigrés au Mandé ». Les Kamara, l'un des principaux clans malinké avec celui des Traoré et des Keita, ont en charge le culte de Bemba dans le village de Dankasa, un culte initiatique équivalent de celui du Kono chez les Bambara. Deux dignitaires y sont affectés : un prêtre, *mare*, et une prêtresse, *maremba*, « la mère du *mare* ». Celle-ci est la fille aînée de l'une des familles autochtones du village et elle a l'obligation d'épouser un résident d'origine étrangère ; elle est considérée comme la mère du village tout entier. Le prêtre du culte de Bemba est choisi en raison de son âge : il est celui qui vient immédiatement après le chef du village. C'est lors des rites exécutés pour son intronisation qu'il doit subir une castration. Le sang de la plaie s'écoule dans un trou creusé dans le sol. La terre ensanglantée mélangée à du charbon est utilisée pour soigner la plaie. L'intronisé consomme immédiatement après un jeune chien grillé, assaisonné de sel et de piment. Cette castration, écrit Germaine Dieterlen, a une valeur symbolique liée à la présence des quatre éléments : Eau, Feu, Air (le trou) et Terre (mélangée au sang). La *maremba* est associée à l'élément Eau, le *mare* au Feu, et un feu doit être entretenu toute l'année dans le sanctuaire de Bemba. On peut, certes, trouver dans ce sacrifice qui comporte la réunion des quatre éléments (elle est signe de parfaite complétude pour l'Univers créé comme pour le corps humain) une explication du lien existant entre la castration et l'état de pureté et constater en même temps le caractère tout à fait paradoxal de ce lien. Mais on ne saurait négliger le fait que c'est un couple qui préside à ce culte et si la connotation maternelle de la prêtresse est soulignée, la castration du prêtre ne fait pas de lui une femme pour autant. Dévirilisation et féminisation ne sont pas la même chose. Comment saisir la cohérence de la pensée des Bambara à cet égard, la question n'est pas posée dans l'article de Jean Bazin.

5) Enfin, un dernier trait de féminité des rois-prêtres traoré résulterait, selon notre auteur, du fait qu'une femme est à l'origine du pouvoir détenu par le clan royal. Une légende nous dit que les Traoré avaient donné l'une

de leurs sœurs à un « génie », *jine*, en échange de quoi ils auraient reçu le pouvoir. En fait, cette légende n'est qu'une variante du grand mythe ouest-africain retraçant les origines et la fin de l'empire du Wagadu (l'ancien Ghana). Le serpent Bida, maître des eaux souterraines et maître de l'or sur lequel reposait la puissance de l'empire, exigeait le sacrifice annuel d'une jeune vierge pour continuer à dispenser ses bienfaits. La première des victimes fut une jeune fille du clan traoré, lequel clan obtint la royauté en récompense². Une forme de royauté, précisons-le, mais pas le trône de l'empire qui revenait aux Cisse, les successeurs de Dinga et de son fils Dyabé, les héros fondateurs.

Jean Bazin fait état, par ailleurs, de traditions selon lesquelles entre les Keita et les Traoré il existe une vieille alliance matrimoniale remontant à Sundyata lui-même qui donna sa sœur comme épouse à Tarawure (Traoré). Preneurs de femmes chez les Keita, les Traoré sont de ce fait dans une relation de subordination politique et dans une position de féminité relative vis-à-vis des donneurs en raison de la structure hiérarchisée des rapports d'alliance. Mais il ne s'agit là que d'un trait général qui ne concerne pas particulièrement le domaine du pouvoir. J'ajoute que le mariage entre cousins croisés matrilatéraux étant pratiqué par les Keita et par les Traoré, chacun des deux clans est tantôt preneur, tantôt donneur d'épouses. Le dernier indice de féminité du roi-prêtre traoré fourni par Jean Bazin me semble également peu convaincant : il signale que chez les Malinké comme chez les Bambara, il ne suffit pas que le prétendant soit le fils ou le petit-fils du roi défunt pour accéder au pouvoir, mais il faut de plus que sa mère soit elle-même de sang royal. Or, comme nous l'apprend la thèse (soutenue en 1998, mais hélas non encore publiée) du chercheur ivoirien Mustapha Sanogo), la même règle est observée chez les Worodugu (population de culture mandé vivant au nord-ouest de la Côte-d'Ivoire) : dans la société initiatique du Koma, le candidat à l'accession à la plus haute fonction (qui est aussi la plus haute position de pouvoir dans leur système politique) doit satisfaire aux mêmes conditions de filiation car sa mère ne peut être qu'une fille d'un maître du Koma.

L'ensemble de ces traits ne se réduit pas, me semble-t-il, à marquer le caractère féminin de la royauté traoré, mais tire l'opposition et la complémentarité des sexes vers un au-delà de la différence de leur statut respectif

2. Il est intéressant de relever que dans la version rapportée par Germaine Dieterlen (Dieterlen & Sylla 1992 : 124), c'est à un homme du clan Kamara qu'est attribué le haut fait d'avoir mis fin à l'obligation du tribut humain dû au maître des eaux, acte qui eut pour conséquence la ruine de l'empire de Ghana dévasté par la sécheresse. Pour sauver la vie de sa fiancée promise comme la prochaine victime sacrificielle, cet homme décida d'affronter le serpent Bida dont il réussit à trancher les têtes multiples, ce qui lui valut l'accès aux plus hautes fonctions rituelles. Notons que le nom Kamara signifie « autorité du ciel ».

et, en tout cas, vers des renversements de position qui mettent en échec toute tentative de figer la symbolique du statut de chacun des deux sexes dans une identité stable. Je citerai une dernière observation de Jean Bazin qui va clairement dans ce sens. Les filles du roi, écrit-il, « ne pouvaient avoir qu'un destin matrimonial très particulier puisqu'elles n'étaient pas excisées », et il résulte de ce fait qu'elles étaient rituellement supérieures à leurs frères qui, eux, étaient circoncis. Aucun forgeron, Jean Bazin se réfère ici à une information fournie par Youssouf Cissé, ne pourrait toucher le sexe d'une princesse. C'est donc dans la mesure où elles étaient des femmes intactes (est-ce à dire des êtres féminins et masculins tout à la fois ?) qu'elles étaient supérieures aux hommes dépourvus de leur prépuce, autrement dit, de leur élément féminin. Cela ne signifie certainement pas que ces filles non excisées et encore porteuses, pour cette raison, des marques de la bisexualité, aient jamais pu être considérées comme des hommes.

Tout en reconnaissant que cet article de Jean Bazin offre une riche matière et un intérêt théorique considérable pour une anthropologie de la royauté en Afrique, je crois néanmoins qu'il a buté sur la difficulté de rendre compte du symbolisme sexuel qui s'attache à la personne du roi plus particulièrement, sans le réduire à des signes, à des symptômes de la diminution, voire de l'effacement du caractère proprement politique du pouvoir ou de l'autorité qu'elle exerce. Comme si l'on ne pouvait que s'incliner devant l'évidence du peu de poids, du peu de réalité du symbole, comme si le pouvoir, dans sa réalité effective, ne pouvait être marqué par la division des sexes avec laquelle il n'aurait, somme toute, pas grand-chose sinon rien à voir³.

Dans un texte demeuré inédit jusqu'à ce jour, Solange de Ganay [s.d.] nous a livré un ensemble d'informations recueillies à la source – à Ségou même et dans la région – auprès de griots et de notables détenteurs de ce qu'on peut appeler le code ésotérique donnant accès aux idées et aux valeurs liées aux *sacra* royaux : objets rituels, parures, signes graphiques, etc. Voici transcrites sans aucun commentaire de la part de l'ethnologue,

3. Il me paraît remarquable que dans l'Occident chrétien, la royauté, telle qu'elle est conçue dans la fameuse doctrine des « Deux corps du roi » analysée par Ernst Kantorowicz, n'échappe pas à cette emprise de la division des sexes. Ainsi, lorsqu'il s'agit de penser le rapport entre le corps politique, ou corps mystique, du roi et son corps physique selon la maxime *magis dignum trahit ad se minus dignum*, il est fait référence, nous dit l'auteur, aux deux sexes d'un hermaphrodite. Il cite le grand juriste Balde qui stipule, à ce propos, que ce sont les caractéristiques les plus éminentes qui doivent déterminer le sexe car « s'il existe une union de deux extrêmes, tandis que les caractères de chacun des deux extrêmes persistent, alors la plus éminente et la plus frappante attire à elle l'autre », et il ajoute ce commentaire que l'on pourrait interpréter comme signifiant la féminisation du corps physique du roi : « Ce qui convenait aux deux sexes d'un hermaphrodite convenait juridiquement aussi aux deux corps d'un roi » (Kantorowicz 2000 : 659). Il n'est pas question ici d'une simple analogie mais du modèle ontologique des entités constituées de « l'union de deux extrêmes ».

quelques-unes des formules telles qu'elles ont été énoncées en langue bambara et traduites mot à mot par elle :

« Le pouvoir est femelle : *fana mose ye*. »

« La royauté est féminine de matière, car la royauté garde en elle les choses [...] Le roi lui-même est femelle, car il garde en lui tous les secrets. Le pouvoir est femelle : pour obtenir ce qu'il veut, le roi doit savoir s'humilier, ne pas se montrer supérieur, agir avec féminité. »

« À l'origine, la femme est née pour être roi. L'homme n'est que du bois, sans progéniture. »

« Le secret appartient à la femme ; c'est pourquoi elle se lave avec savon et bol en bois, tandis qu'il n'y a aucun secret dans laalebasse avec laquelle se lave l'homme. Le roi est femelle dans son aspect, car il garde en lui tous les secrets ; il a toujours besoin de se mettre en boule pour cacher ses actions. »

Je me bornerai, en guise de commentaire, à faire observer qu'en affirmant que « À l'origine, la femme est née pour être roi », les Bambara ne font que rappeler ce qu'énoncent bon nombre de mythes d'origine du secret initiatique, à savoir que les garçons l'ont dérobé, ou plutôt, arraché aux femmes. Mais il n'y a pas, à proprement parler, de secret du pouvoir qui serait détenu par celui qui occupe la fonction royale car il est le même que celui de l'initiation et sa place originare est dans le ventre de la femme. Nous verrons plus loin qu'il en est ainsi, en examinant le statut de la femme dans certains rites observés dans les initiations masculines. Je voudrais d'abord dessiner un cadre plus général pour penser les usages sociaux de la différence des sexes.

Si, dans certaines circonstances historiques, un système politique peut être poussé, par une nécessité dont il faudrait déterminer la nature, à forger un statut tel que celui de roi-femme ou si, et je pense que c'est le cas le plus fréquent, ledit système cherche plutôt à « jouer » de la possibilité d'accentuer et de faire parade, dirais-je, de la féminité dans la personne et dans la fonction royales, c'est que la société elle-même (et pas seulement l'institution politique) a recours, à des fins diverses, à un tel jeu de renversement des rôles, d'inversion des statuts. Je laisse de côté la question de savoir si l'on peut parler comme d'une réciproque du rôle assigné à la masculinité qui est dans la femme. Cette question n'est assurément pas à écarter malgré l'évidence de l'asymétrie des positions de chacun des deux sexes, sans oublier l'affirmation tenue comme tout aussi évidente de la domination masculine, qu'elle se traduise par une oppression effective ou bien une dominance symbolique. La différence irréductible que leur destin anatomique respectif creuse entre les hommes et les femmes n'est souvent, pour les cultures qui savent et peuvent en jouer, qu'un « peu profond ruisseau » qu'elles traversent et retraversent de multiples façons. Un examen même rapide de quelques rituels africains d'initiation, séparant de façon

très stricte ou, au contraire, rapprochant garçons et filles, permet de prendre la mesure de l'extraordinaire variété des possibles retenus par les maîtres de ces rituels dans leur façon de traiter la différence des sexes, tantôt en accentuant l'asymétrie, tantôt en semblant vouloir l'ignorer pour instituer des symétries selon les axes les plus divers.

Le féminin dans le Koma des Worodugu (Côte-d'Ivoire)

La différence des sexes est pensée, « travaillée » et rituellement traitée par l'institution initiatique dont c'est une des fonctions essentielles. Le choix du cas que je me propose d'examiner se justifie par le fait qu'il me fournit des documents relevant de la grande aire culturelle mandé à laquelle appartient le royaume de Ségou. Il s'agit des rites et des prières worodugu analysés par Mustapha Sanogo dans la thèse que nous avons mentionnée plus haut et intitulée : *Le Système des classes d'âge et l'organisation des rituels dans la société initiatique du Koma (région de Séguéla, Côte-d'Ivoire)* (1998).

La société initiatique du Koma a en charge l'organisation des rites mais aussi de diverses activités pratiquées par les hommes tout au long de leur vie. Les hommes sont, pour ainsi dire, encadrés en permanence dans le système des classes d'âge, tandis que les femmes, qui ont également une organisation en classes initiatiques qu'elles intègrent dès leur plus jeune âge, cessent d'en dépendre dès qu'elles sont mariées.

L'organisation masculine comporte trois classes :

- 1) les porteurs de clochettes : de 15 ans (âge de la circoncision) à 40-45 ans ;
- 2) les porteurs de fibres : de 45 à 60 ans ;
- 3) les porteurs de houe : les vieux et même les vieillards.

Chacune de ces trois classes est subdivisée en trois rangs qui correspondent à des niveaux d'intégration dans leurs classes respectives. Les rites et les épreuves marquent pour chaque recrue son avancée dans la hiérarchie du système initiatique.

On ne procède au recrutement d'une nouvelle classe de porteurs de clochettes que lorsque tous les membres de celle des porteurs de houe sont morts. C'est dans la classe des vieux que sont choisis les dignitaires du Koma. Ceux-ci sont au nombre de quatre, ce sont les *komati* et parmi eux est désigné un chef suprême : numéro un, comme le définit Mustapha Sanogo, celui-ci se distingue des trois autres non seulement par plus de pouvoir et d'autorité, mais par un statut tout à fait spécial en vertu duquel il est identifié dans sa personne même à l'Entité spirituelle qui est au centre du culte du Koma. Mustapha Sanogo appelle ce numéro un « Tête du Koma » et il le décrit comme un personnage double : lorsqu'il porte

les ornements du Koma, tunique, coiffe et masque de bois – le masque de Maboba, la « grand-mère », mère des masques dite « la femme aux huit seins » –, il devient, peut-on dire, l'incarnation de la vieille femme mythique ; lorsqu'il ôte ses ornements et s'adresse à la puissance du Koma, il parle à ces « fétiches » en tant que représentant des ancêtres, en tant que personne qui, à ce titre, a en charge la protection des objets du culte.

Cette dualité révèle quelque chose d'essentiel quant au traitement de la différence des sexes qui nous intéresse ici. Aîné de lignage prééminent ou, si l'on préfère, « noble », détenteur de l'autorité légitime dans la société worodugu, la Tête du Koma est pleinement homme, représentant des ancêtres, garant du respect des valeurs sociales et protecteur des objets du culte. Revêtu des ornements sacerdotaux, il est celui qui donne une présence effective à Maboba, conçue comme une puissance féminine. Évidemment, cela ne signifie nullement que la Tête du Koma est devenue féminine ; elle n'est en aucune manière une femme. Pourtant, on ne peut manquer de le souligner, elle est pourvue d'un statut où le féminin, prédicat de la puissance du Koma, témoigne d'un mode d'être qu'il faut penser comme un au-delà de la différence des sexes et qui s'exprime par la réversibilité des deux statuts. À la vérité, ce n'est pas seulement le numéro un, mais ce sont tous les hommes et toutes les femmes qui, dans leur relation à Maboba – et au bosquet sacré, le sanctuaire où elle est visible –, doivent être inclus dans cette logique initiatique impliquant la commutativité de leur identité sexuelle. Dans un paragraphe qu'il consacre aux rites d'investiture d'un nouveau *komati* numéro un, Mustapha Sanogo cite la prière suivante adressée à Maboba. L'orant est l'un des quatre dignitaires du Koma, celui que l'on désigne comme le « maître du couteau », le grand sacrificateur. Il tient dans ses mains les poulets sacrificiels et prononce ces paroles :

« Mère des hommes, père des femmes
 L'homme devient femme lorsqu'il pénètre dans le bois sacré du koma
 La femme devient homme lorsqu'elle pénètre dans le bois sacré du koma
 Lorsque je t'appelle, réponds-moi, ta bouche et la mienne font une seule bouche. »

À propos des conditions requises pour accéder à la fonction suprême, nous apprenons que le choix du candidat est lié à ce que, conformément à leur conception de la notion de personne, les Worodugu appellent « le destin prénatal ». Le futur *komati* numéro un est, en effet, censé commencer son initiation à la fonction qui sera la sienne quand il est encore dans le ventre de sa mère. En fait, la désignation du *komati* numéro un est soumise à des règles d'ordre social et politique qui s'appliquent dans le cadre du *m'baikié*, l'unité territoriale sur laquelle s'exerce l'autorité du Koma. Quant à celui auquel est reconnu ce destin prénatal, il sera seulement « la personne du Koma », un homme dont la vie sera entièrement vouée au culte de Maboba

et des autres masques du Koma. Avant la naissance de cet enfant prédestiné, les choses se passent de la manière suivante : quand le *komati* numéro un en exercice constate que sa première épouse, qui a déjà été mère une première fois, est à nouveau enceinte, il vérifie qu'il s'agit bien d'une grossesse qui bénéficiera au Koma et lui enjoint d'annoncer la bonne nouvelle au *soti*, le chef de terre, celui qui a en charge les rites agraires. Il se rend ensuite dans la clairière du bois sacré, devant la case des masques, et en refait l'annonce à l'adresse de Maboba. Après avoir exécuté le sacrifice d'un coq, il attend le milieu de la nuit pour conduire sa femme enceinte auprès de Maboba devant laquelle elle se présente le visage enveloppé de bandages. Elle ne peut ni voir ni toucher Maboba, mais elle est là devant elle, « la mère des masques », et consomme sa part de la chair du coq sacrifié. Son mari prononce alors les paroles suivantes :

« Grand-mère, mère des masques, ton petit-fils te salue
 Un enfant ne peut pas être supérieur à ses parents
 La chose qui était dans le vent, la chose est venue au village.
 Ton petit-fils qui était dans le vent, il est entré au village
 L'enfant qui est dans le ventre est ton petit-fils.
 Protège ton petit-fils. Voici un coq blanc et trois noix de cola blanches. »

Le principe énoncé dans les deux premières phrases est clair : c'est la filiation maternelle qui rattache le détenteur de l'autorité suprême dans le Koma à la puissance qu'il représente et, d'une certaine manière, incarne. En outre, tout se passe, explique Mustapha Sanogo, comme si la femme du *komati* numéro un, en raison de son état de grossesse, était momentanément incluse dans le monde des hommes. Comme si, ô paradoxe, c'était quand la femme est le plus femme qu'elle était apte à entrer dans l'espace le plus masculin, c'est-à-dire au cœur du sanctuaire du Koma. Faudrait-il penser que le summum de la féminité, c'est la masculinité et le summum de la masculinité, la féminité ?

Tout en admettant qu'il s'agit là d'un rapprochement qui n'est pas d'une évidence immédiate, je demeure convaincu que cette autre invocation à Maboba recueillie par l'auteur constitue un commentaire très éclairant des prières qu'on vient de lire. Car ces paroles adressées à Maboba nous révèlent la nature véritable qui est la sienne :

« Voici le koma de ton ancêtre, voici le koma de ton père
 Le koma a existé avant la naissance de ton ancêtre
 Le koma existera après la mort de ton ancêtre
 Le koma a existé avant ta naissance, il existera après ta mort
 Si tu trahis le koma, le koma te trahira à son tour. »

Ce que ces paroles font entendre d'abord aux novices, c'est que le Koma est éternel, qu'il n'appartient pas au temps humain, fût-ce celui du lignage

où les générations semblent devoir se succéder indéfiniment. Si donc même les lignages meurent et si les figures ancestrales peuvent elles aussi s'effacer, qu'est-ce qui permet d'affirmer que le Koma est lui immortel ? Les phrases qui suivent nous donnent une réponse :

« La seule chose qui s'est fabriquée elle-même, c'est le koma
 La seule chose qui vit seule, sans compagnon, c'est le koma
 La chose qui est seule et qui n'a pas d'adversaire, c'est le koma
 La chose qui n'a pas voulu fabriquer son égal, c'est le koma. »

Autrement dit, et ce n'est pas forcer le sens des mots que l'on vient de lire que de leur donner un équivalent dans notre langage philosophique, le Koma est l'œuvre de sa propre création, il est une entité conçue comme cause de soi. Il est un, l'Un unique identique à soi-même, qui n'a pas connu et ne saurait connaître de scission avec soi-même. Il s'affirme comme une entité transcendante, notamment à la division des sexes et, par conséquent, comme étranger à l'ordre de ce monde car :

« Chaque chose marche deux par deux dans le monde
 Le ciel et la terre marchent la main dans la main, le feu et l'eau sont des ennemis
 Le lever du soleil et le coucher du soleil se regardent dans les yeux
 Le côté droit (sud) et le côté gauche (nord) se tournent le dos
 Le soleil et la lune rient entre eux
 Le chasseur et l'animal (son gibier) ont passé un pacte d'amitié
 L'homme et la femme se sont donnés la main
 La grande porte et la petite porte de la maison d'habitation se regardent nuit et jour. »

Quelques mots de commentaire sont ici nécessaires pour situer la place qu'occupe le couple humain dans la liste de ce qui va par couple et s'oppose donc au Koma. Cette énumération poétique a pour objet de définir l'attribut essentiel de cette « chose » qui a nom Koma et dont le représentant visible est Maboba. La démarche est une succession de négations : toute espèce de dualité est totalement exclue, qu'il s'agisse d'une dualité positive (rapport d'amitié), d'une dualité antagoniste, ou même d'une dualité gémellaire (c'est-à-dire de l'unité dans la dualité). Le Koma est donc d'une nature tout à fait autre que toutes les choses que nous connaissons et qui vont par deux, tantôt ennemies, tantôt amies. Il en est ainsi de l'univers pris comme totalité, il en va ainsi de tout ce qui existe dans l'univers. À l'intérieur de celui-ci, le rapport de l'homme au monde est présenté sous la figure du couple chasseur/gibier qui nous est décrit comme une relation d'amitié, conformément, dirais-je, aux conceptions initiatiques propres à la culture mandé. L'homme et la femme sont considérés de la même manière, ce qui ne signifie évidemment pas que les deux couples sont identifiés terme à terme. Si parmi toutes ces paires de termes tantôt opposés l'un à l'autre, tantôt complémentaires, l'homme et la

femme sont mis dans la même classe que le soleil et la lune, le chasseur et le gibier, la grande porte et la petite porte de la maison, la classe des paires unies dans la *philia* (amitié ou amour), il ne s'agit certes pas d'imputer aux Worodugu une vision naïvement ou béatement paradisiaque du rapport entre les sexes dans le mariage. Le texte cité nous plonge dans la métaphysique du Koma et non dans une idéologie utopique. Ce sont les phrases suivantes par lesquelles s'achève cette invocation à Maboba qui font, en un sens, retour à une sociologie, mais à une sociologie descriptive de l'institution du Koma :

« Si le cou a pu porter la tête, nous devons pouvoir porter le koma
 Si je divulgue le secret du koma à un griot, à une femme, à un non-initié, à un sorcier maléfique, qu'il me mange.
 Le jour de ma naissance le nom du koma était dans mon placenta
 Toute mon existence se fera avec le nom du koma dans mon placenta
 Le jour de ma mort, je serai enterré avec le nom du koma dans mon placenta
 Après ma mort, que le griot (ainsi que la femme, le non-initié, le sorcier maléfique) ne touche pas mon corps mais que je sois enterré par le koma.
 Je suis sorti dans l'utérus du koma, je retournerai dans l'utérus du koma. »

La première phrase est une allusion à la hiérarchie interne des promotions qui se succèdent dans le système des classes d'âge que j'ai brièvement évoqué plus haut. Le reste du texte porte sur la nature d'exception du chef prédestiné et contient un rappel de la hiérarchie sociale et rituelle sur laquelle repose le Koma. Il fait retour aux principes de l'ordre traditionnel qui désigne les catégories de personnes exclues du secret initiatique et au contact desquelles serait pollué le corps de celui qui symboliquement est identifié à Maboba. Les femmes en font partie, mais l'on voit bien que cela n'implique pas qu'elles soient assimilées à l'une ou l'autre des trois autres catégories de personnes, lesquelles sont chacune dans une position différente par rapport à l'institution du Koma. Le griot n'est en aucune façon un sorcier maléfique, car c'est en vertu de son appartenance à un groupe casté (*nyamakala*)⁴ qu'il est porteur d'impureté et qu'il menace l'intégrité corporelle et spirituelle des membres du Koma. Le sorcier maléfique est, lui, purement et simplement l'ennemi juré des initiés qui, comme tels, sont sous la protection de la puissance du Koma considérée comme supérieure à celle de la sorcellerie ; enfin le non-initié est, si tout se passe normalement pour lui, un futur initié. Seule la femme est dans

4. C'est le mot mandingue par lequel on désigne l'ensemble des groupes, tels les griots, les forgerons, les cordonniers, les artisans du bois, etc., que l'on dit castés. Ce mot est formé de *nyama*, la force vitale dont le siège est dans le sang et dont l'augmentation ou la diminution détermine le degré de pureté de la personne et de *kala*, la tige, le support. La parole du griot est ainsi chargée d'un *nyama* qui agit sur le *nyama* de celui à qui elle est adressée – en principe, pour le renforcer, mais éventuellement pour l'affaiblir. Le *nyama* est une force ambivalente dont l'action est, pour cette raison, toujours redoutée.

une position d'ambivalence par rapport au Koma : son sexe l'en exclut, mais les classes d'âge et les initiations féminines l'inscrivent dans des institutions parallèles à celles des hommes. Et, nous l'avons vu, en raison du statut d'exception du couple formé par le *komati* numéro un (personnage double en lui-même car possesseur des deux identités sexuelles) et sa première épouse, la femme est aussi à l'intérieur du cercle du Koma, dans la clairière de Maboba.

Pour clore ces commentaires sur les fragments que nous venons de lire, je dirais que la pensée, et pourquoi ne pas employer ce mot, la métaphysique qui s'est développée dans cette confrérie initiatique n'est pas purement spéculative et réservée à quelques rares élus ; l'on sait qu'elle n'est pas non plus propre aux seuls Worodugu. S'il est vrai que pour ces derniers, la société du Koma et la hiérarchie qui l'encadre constituent l'armature même de leur système politique, on peut aussi rappeler que pour les Malinké et les Bambara, cette métaphysique est au fondement de leur pensée politique et de leur conception de l'exercice du pouvoir. C'est ce que nous apprennent les mythes, les légendes, les chroniques historiques qui ont trait aux origines du royaume de Ségou et que nous confirment les enquêtes et les analyses de Charles Monteil publiées dans son ouvrage *Les Bambara de Ségou et du Kaarta* (1924). Le héros fondateur et premier roi de Ségou, Mamari Biton Kulubali, a forgé son pouvoir et développé ensuite sa puissance politique et militaire à partir de l'une des institutions initiatiques dont il prit le commandement et qu'il a, à proprement parler, arraisonnée. Il s'agit de la *ton*, « fraternité d'âge et société de culture » selon la définition qu'en a donnée Émile Leynaud (1966). Les jeunes gens qui y entraient jadis n'étaient pas seulement attelés à des travaux agricoles, ils étaient surtout chasseurs et guerriers. Et si on les appelait *ton dyon*, « esclaves de la *ton* », leur statut n'impliquait pas une appartenance à un propriétaire, mais une soumission à l'organisation, à sa hiérarchie et à son chef suprême. Membres d'une société politico-militaire, ils étaient liés par le serment solennel qu'ils devaient prêter sur les autels tutélaires des chasseurs, *makunkoba* et *nangoloko*, et la trahison de ce serment était punie avec la plus grande sévérité. Lors de son intronisation, le nouveau roi (*faama*) devait lui aussi prêter serment sur l'autel de *ba-kungo-ba*, « la mère grande brousse », puissant fétiche censé avoir été « acheté » par Kulubali et représenté par une statue. Dressée au cœur du sanctuaire de la confrérie, cette statue se voyait offrir le sacrifice d'un bœuf et d'un esclave ; les morceaux de viande découpés dans le corps de ces victimes étaient mélangés dans une très grandealebasse et consommés par les dignitaires qui étaient aussi les électeurs du *faama* (*dyon kuntigi*, « chefs des esclaves ») et avaient en charge les rites d'intronisation. C'est donc bien l'institution

initiatique comme telle qui avait fourni à Kulubali le système de valeurs (commun aux confréries bambara et au Koma des Worodugu) et le cadre organisationnel propice à l'instauration d'une discipline collective dont il sut faire un instrument à son service, au service de la construction de l'État de Ségou. Dans l'ouvrage de référence déjà cité, Charles Monteil (1924) nous offre un raccourci qui montre bien comment dans la royauté bambara étaient réunis des principes d'ordre différent : l'autorité paternelle, la force pure du chef, la puissance des fétiches auxquels les initiés sont soumis, principes qui peuvent tout aussi bien renforcer son pouvoir que l'affaiblir. Il écrit, en effet, ceci : « rappelons qu'après sa mort, Mamari Biton Kulubali fut honoré d'un culte en tant que *fa* (père) de la part de ses descendants naturels ; en tant que *faama*, de la part des gens du clan [dans le langage de Monteil, le clan c'est le royaume] ; en tant que grand prêtre, de la part des fidèles du culte des idoles (c'est-à-dire tous ceux qui sont membres du Komo et/ou des différentes associations initiatiques qui, pratiquement, rassemblent toute la population mâle en pays bambara) ». Malgré les bouleversements dynastiques que connut le royaume au cours du XVIII^e siècle, tous les souverains qui se succédèrent sur le trône furent fidèles à cette conception du pouvoir qui fait de son détenteur, le *faama*, un être double, mâle et guerrier, mais aussi un corps fragile, toujours en danger ; le fait qu'il soit armé et cependant, au titre d'initié, bardé de protections magiques de toutes sortes, en témoignerait plutôt. Pour cette raison, on ne saurait l'opposer radicalement au roi-femme tarawele (traoré).

Répetons-le, l'article de Jean Bazin est d'une très grande richesse ethnographique et d'un intérêt théorique indéniable, mais il n'en reste pas moins qu'il manque quelque peu son objet en maintenant une séparation à peu près totale entre ce qu'il affirme être la véritable nature du pouvoir politique – et plus spécialement du pouvoir d'État : une force mise au service des intérêts du groupe dominant et incarnée par son chef – et les aspects symboliques qu'il revêt. Ces derniers, en définitive et tout bien considéré, ne sauraient être que les produits d'un imaginaire qui, dans nos sociétés modernes, a nourri les formes variées qu'ont prises les constructions idéologiques. On admettra, je pense, que l'intrication dans le cas bambara, comme dans bien d'autres, des valeurs de la royauté et des valeurs initiatiques, véhiculées par les sociétés telles que le Koma qui placent au premier plan de leurs préoccupations les questions touchant à l'identité sexuelle, nous interdit de nous en tenir à une telle position.

J'évoquais plus haut « le peu profond ruisseau » qui sépare un sexe de l'autre dès lors que l'on analyse la symbolique du masculin et du féminin telle qu'elle se donne à voir dans le rituel comme dans le statut des

personnes. J'ajouterai que ce « peu profond ruisseau », dont Mallarmé nous dit qu'il est « calomnié », est, à ses yeux, celui qui sépare la vie de la mort, et nous savons que dans l'ordre de la logique initiatique, la séparation et la non-séparation de la vie de la mort et la séparation et l'unité des sexes sont à penser ensemble. Le traverser et le retraverser, ce n'est donc absolument pas le combler, bien au contraire. La différence est sans cesse et avec insistance réaffirmée. J'observerai que même dans l'ordre politique prétendu rationnel qui est celui de nos sociétés modernes, où la présence du sexe au sommet de l'État évoque plutôt la convention bourgeoise la plus fade quand elle ne relève pas du vaudeville, on trouve encore, à peine visible, la trace de cette nécessité symbolique qui associe la dualité des sexes à la possession du pouvoir suprême.

Comparaisons : Diï, Chamba, Moundang

Avec l'article de Jean-Claude Muller (1997) qui a pour thème central les rapports entre régicide et circoncision dans ces trois sociétés, nous sommes conduits sur le terrain de l'analyse comparative. Celle-ci n'a pas pour objet la question de la féminité du roi en elle-même, laquelle surgit comme une variable dont la pertinence se révèle pour l'auteur lorsqu'il envisage les trois cas étudiés comme formant un système de transformations. L'idée que nous retenons et que nous allons discuter est la suivante : une meilleure intelligibilité nous est donnée de la pratique du régicide rituel si nous tenons compte de l'étroite corrélation entre cette coutume et l'attribution au roi de caractères féminins.

De l'examen de ces trois sociétés se dégagent les variables que voici : « la masculinité, la féminité, la surmasculinité [considérées dans leur] relation avec la circoncision, le régicide ou son absence ». On a ainsi affaire à une combinatoire dont le jeu va reposer sur l'opposition des deux sexes, l'un et l'autre recevant des prédicats formant des paires d'opposés : masculinité/surmasculinité, féminité/ambivalence sexuelle. On notera qu'elles sont, l'une par rapport à l'autre, asymétriques, que la notion de sur ou de sous-féminité n'a aucune pertinence. Ces deux paires, à leur tour, sont à mettre en relation avec les deux actes majeurs qui caractérisent respectivement l'initiation et la royauté : la circoncision et son étroite association avec la mise à mort symbolique des néophytes, et le régicide rituel qui peut comporter ou non le passage effectif à l'acte. Une première règle de ce jeu est tirée d'une affirmation de Leo Frobenius attribuant aux Chamba l'idée que « le sang de la circoncision tue les rois ». Cet énoncé n'ayant rien d'évident et demandant des éclaircissements qu'on ne trouve pas chez cet auteur, c'est à l'ethnologue britannique Richard Fardon

(1990), dont les enquêtes sur le terrain sont récentes, que nous serions redevables d'une explication résumée ainsi par Jean-Claude Muller : « ce sang mortel, vu comme extrêmement chaud, était censé mettre en danger la fraîcheur du corps féminisé du roi jusqu'à l'anéantir » (1997 : 16). Certes, le roi moundang, nous l'avons dit, est lui aussi, pour une part, féminisé, mais ce n'est pas le sang de la circoncision qui risque de le tuer, ce sont les grands masques à l'œuvre dans le rituel qui menacent de l'engloutir. De le tuer donc et non, comme ils le font pour les néophytes, de l'« avaler » pour ensuite le « vomir ». Il est un sous-initié, et sa féminité découle par conséquent de sa « sous-masculinité », que l'analyse de Jean-Claude Muller va opposer à la surmasculinité du chef chez les Dii. Il existe, en tout cas, une différence notable entre le roi moundang et le roi chamba dont la féminité, nous précise Richard Fardon, est liée au fait qu'il appartient à un matriclan alors que le reste de la société est composé de groupes patrilineaires. S'il en est ainsi, il me semblerait plus indiqué de parler en termes de détermination structurale en ce sens que la féminité qualifie moins la personne du roi que la position de son clan d'origine en tant que celui-ci est, par rapport aux autres clans, dans le rôle de preneur de femme. Autre différence entre les royautes chamba et moundang : dans cette dernière, aucun lien n'est expressément établi entre féminité et régicide dont la justification relève d'une conception du temps, sur le plan social et sur le plan cosmique, selon laquelle la durée d'un règne doit correspondre à l'intervalle entre deux sessions d'initiation (Adler 2000).

Voyons maintenant ce qui se passe chez les Dii. Ils se distinguent des deux autres groupes par le rejet du régicide. Non seulement le chef n'est pas condamné à une mise à mort rituelle programmée, mais l'on fait en sorte que son règne se prolonge le plus longtemps possible. Choisi aussitôt après la mort de son prédécesseur et, en tout état de cause, déjà circoncis comme l'est normalement tout garçon à l'âge de la puberté, le chef nouvellement installé « se fait immédiatement circoncire une seconde fois, ce qui lui confère un surcroît de masculinité » (Muller 1997 : 18). Tel est, en effet, le bénéfice que lui procure le surcroît de souffrance qu'on lui fait endurer en lui retirant un petit anneau de peau à l'extrémité de la verge. À la limite, on pourrait aller jusqu'à dire que ce sont plutôt les autres, les simples circoncis, qui conservent malgré tout quelque chose de féminin. Mais il y a plus : si le roi chamba est résolument féminisé et si le roi moundang l'est d'une manière plus partielle, le chef dii est, en vertu de sa double circoncision, exempt de toute ambiguïté sexuelle. Jean-Claude Muller en tire la conclusion que c'est à la présence de ce caractère dans la personne du roi qu'il convient de rattacher la pratique du régicide et, du même coup, que c'est en raison de son statut de sur-initié que le rituel

initiatique non seulement ne tue pas le chef *dii* mais lui garantit une longue vie. L'expression « sur-initié » est, selon moi, à prendre à la lettre : la double circoncision qui sépare radicalement le chef des autres hommes du village ne se réduit pas à une affirmation de sa surmasculinité (dont on perçoit mal la portée qu'elle pourrait avoir en elle-même), elle a pour fin de mettre le chef au-dessus de l'institution initiatique elle-même comme foyer potentiel d'un pouvoir qui irait jusqu'à rivaliser avec le sien.

Chez les Moundang, le régicide rituel était affaire de synchronie entre l'avènement d'un règne et la tenue (au moins septennale) d'une session d'initiation. L'analyse de Jean-Claude Muller donne aussi sa place, avec juste raison, à la dimension temporelle de la relation entre roi et circoncision. Celle-ci s'effectue aussi tous les sept ans chez les Chamba, mais le roi doit mourir avant qu'elle ne soit organisée. Quant au nouveau roi, son intronisation ne peut avoir lieu qu'après cette date. La circoncision n'est pas conçue, en effet, comme un régicide rituel perpétré au moyen du sang des garçons qui est versé à cette occasion. C'est plutôt, semble-t-il, mais ni Frobenius ni Fardon ne le confirment expressément, pour épargner au roi une telle fin jugée comme une « mauvaise mort » qu'il faut qu'il soit tué avant que les garçons ne soient circoncis. Le sang versé a valeur de sang sacrificiel répandu en l'honneur du défunt et, en même temps, en l'honneur de son successeur dont on célèbre ainsi l'avènement. Les choses se passent de telle sorte qu'un roi chamba n'assiste jamais durant son règne à une circoncision, ce qui nous conduit à penser que c'est la période de l'inter-règne qui est essentielle dans le fonctionnement de ce type de royauté, ce qui n'est nullement un cas unique en Afrique. On ne saurait mieux mettre en lumière le fait que dans la rivalité latente qui oppose le roi aux maîtres de l'initiation, c'est ici au bénéfice de ces derniers que tournent les choses. À tout le moins sommes-nous en présence de deux formes de pouvoir mutuellement exclusives et qui ne peuvent se manifester qu'en alternance.

Les *Dii* placent leur chef dans une position exactement inverse. C'est après avoir subi le rite de la seconde circoncision, laquelle ne se réduit pas, précise Jean-Claude Muller, à une épreuve de courage viril, mais consiste en une véritable habilitation à la fonction politique obtenue au terme de rudes souffrances à lui seul infligées, que le chef intronisé « préside à la circoncision du ou des garçons qui doivent servir au sacrifice pour apaiser l'esprit de son prédécesseur. Ils ont été amenés sur la place de circoncision après avoir tourné trois fois autour du tombeau du chef défunt ou, s'il n'a pas encore été enseveli, en enjambant trois fois son cadavre » (1997 : 12). Un schème sacrificiel analogue à celui des Chamba, mais dont la chronologie est inversée, est ainsi conçu pour que le nouveau chef « entre dans le règne ». L'une des tâches importantes qu'il aura à remplir sera de sacrifier

à ses ancêtres pour le bien de la collectivité, et l'objet que l'on peut désigner comme l'autel du sacrifice est constitué par le crâne de son prédécesseur immédiat que l'on aura dûment apprêté pour la circonstance.

Jean-Claude Muller nous apprend ainsi qu'il nous faut retenir comme une variable essentielle de son analyse le traitement différentiel du crâne du roi dans chacun des trois cas : « Celui du roi chamba doit, comme le reste de son corps, rester isolé et caché. Celui du roi moundang semble ne servir qu'à tuer son successeur alors que celui des chefs de plusieurs chefferies dii [...] assure, chaque année, la prospérité » (*ibid.* : 20). En ce qui concerne le roi chamba, il apparaît qu'il reste féminin jusque dans la mort ; les funérailles qui lui sont faites sont celles d'une femme et durent quatre jours. « Son crâne n'est pas décollé et son cadavre doit être hermétiquement scellé dans un tombeau étanche, alors que la tête du prêtre chamba, qui représente la masculinité, est décollée de façon ostensiblement "chaude" et conservée » (*ibid.* : 18). Cette variable, qu'il y a tout lieu de considérer comme un symbole équivalent du prépuce dont l'excision est en rapport d'homologie avec la décollation du roi mort (cf. Dumas-Champion 1989), est incontestablement liée à celle de la marque sexuelle : à la féminisation du roi chamba correspond l'absence d'efficacité reconnue à son crâne et partant, sa non-décollation. Au contraire, et nous y reviendrons, le cadavre du roi doit demeurer intact car « il représente dans son corps l'unité de substance du matrilignage » (Muller 1997 : 14), et s'oppose en cela au prêtre chamba auquel son successeur tranche la tête immédiatement après sa mort. Le crâne du chef dii possède, quant à lui, une fonction rituelle positive correspondant à son statut de surmasculinité. Dans cette même logique, la féminisation du roi moundang aurait pour pendant le rôle d'objet magique légal confié à son crâne puisque les plus hauts dignitaires du royaume, quand l'heure aura sonné, iront tourner autour du palais en exhibant celui du défunt pour faire mourir son successeur ou, selon une autre version, pour lui faire savoir que son temps de règne est révolu, mais sans indiquer le moyen qui sera réellement utilisé pour en finir (Adler 1982). Précisons que la notion d'ambivalence sexuelle conviendrait mieux ici que celle de féminisation, car ce crâne conservé dans le grenier d'un notable du clan dit des « Moundang de Léré » (ainsi dénommé parce qu'il est formé des descendants d'esclaves royaux dont le lieu de résidence est Léré, la capitale), clan qui est aussi chargé de la circoncision des fils du roi, est le récipient dans lequel ont été déposées les graines de toutes les plantes cultivées par les Moundang ; à cet égard, il joue donc le même rôle que chez les Diï. Il y a bien homologie entre l'acte de couper le prépuce et celui de décoller le crâne, mais l'un est exécuté sur le vif et l'autre sur le mort. Le néophyte que l'on a circoncis a été séparé

de l'élément féminin de son sexe dans un rituel de mort initiatique alors que c'est d'un cadavre que l'on sépare le crâne pour en faire l'objet d'un culte initiatique qui élèvera le mort au statut d'ancêtre. En effet, le crâne du roi moundang est détaché d'un cadavre qui doit pourrir enfermé dans une jarre avant qu'on en jette les restes dans la rivière ; mais lorsque viendra, quelques mois plus tard, le temps de ses funérailles, les masques appartenant au clan royal, tout comme le font les autres masques claniques lors des cérémonies de lever de deuil d'un de leurs membres, sortiront pour le célébrer par leurs danses et accompagner son âme qui partira rejoindre celles de ses ancêtres dynastiques dans le haut lieu où elles séjournent. Le clan royal, comme tous les clans moundang, est rattaché à un point du territoire où résident ses « génies de lieu » (*cok-syinri*) et où se retrouvent les âmes des défunts. On pourrait dire qu'ainsi le roi se voit reconnaître un statut purement masculin ou plus simplement un statut d'homme et l'on serait tenté de lui appliquer cette phrase que dans *Œdipe à Colone* Œdipe s'applique à lui-même : « C'est donc quand je ne suis plus rien, que je deviens vraiment un homme ».

Dans la conclusion de son article, Jean-Claude Muller se pose la question de savoir lequel de ces trois peuples a emprunté à l'un des deux autres ces coutumes et tranche en affirmant qu'il y a toute chance que les Dii viennent en derniers, non comme emprunteurs mais comme inventeurs d'un schème qui est, nous dit-il : « une réflexion et une transformation postérieures aux schèmes moundang et chamba dont elles se seraient inspirées pour en prendre le contre-pied » (1997 : 22). Qu'est-ce qui lui permet de faire une telle réponse ? Il y a là, à ses yeux, comme une évidence : « il semble plus facile de court-circuiter une ambivalence sophistiquée entre le féminin et le masculin, entre le chaud et le froid, ambivalence qui demande périodiquement la destruction de celui qui l'incarne, en faisant de celle-ci une surmasculinité, que de penser et de transformer cette surmasculinité en sous-masculinité pour instaurer le régicide » (*ibid.*). À supposer que le raisonnement soit juste, on comprend pourquoi les Dii ne pratiquent pas le régicide ; mais en quoi la féminisation qui, dans le cas des rois tarawele en pays bambara, expliquait, selon Jean Bazin, leur caractère pacifique et l'absence chez eux de toute possibilité de recours à un pouvoir coercitif pour régler les conflits, aurait-elle valeur d'explication décisive de la pratique du régicide chez les Chamba et les Moundang ? L'exemple de ces derniers nous conduit plutôt à nous demander ce qu'il en est du corps du roi une fois investi (au sens où Kantorowicz parle d'un corps politique du souverain opposé à son corps physique) pour qu'il diffère de celui des autres garçons dès lors que ceux-ci ont traversé toutes les épreuves de leur transformation initiatique ? Pourquoi faut-il qu'un corps,

celui du roi et celui-là seul, soit « sacrifié », expulsé, retranché de la société afin que celle-ci fasse corps précisément et puisse vivre et se perpétuer ? Invoquer sa féminité est pour le moins insuffisant car ce trait, nous l'avons vu, n'a pas d'autre pertinence que de signifier le statut de sous-initié, c'est-à-dire d'un manque absolu excluant la présence de tout élément positif de ce qui constitue la féminité. Les anciens de Léré ont toujours insisté sur le fait que jadis, en brousse, dans le camp de circoncision, il y avait à chaque session un garçon qui mourait des suites de l'opération ou de brimades particulièrement sévères. Il était enterré sur place sans cérémonie et sa mère, qui ne découvrait son malheur que plus tard, au moment des rites de rentrée au village, n'avait pas le droit de prendre son deuil ni même de le pleurer. Ce garçon était-il plus féminin que ses compagnons parce que moins apte à supporter les épreuves imposées ? Les Moundang ne disent rien de tel, ils rappellent seulement que cette mort aléatoire d'un membre quelconque de la promotion était considérée par les maîtres de l'institution initiatique comme le prix à payer pour le succès global de la session. Si le régicide tel que le pratiquaient les Moundang n'avait rien de commun avec l'acquiescement de cette espèce de dette de sang que la terre doit boire sans en garder la moindre trace, il n'en reste pas moins qu'il était jugé nécessaire. Et au fondement de cette nécessité, l'énoncé d'un principe : il ne peut y avoir qu'une session d'initiation et une seule par règne et l'intervalle entre deux sessions ne doit en aucun cas excéder une durée de dix ans, le mieux étant de respecter la règle de sept ans, laquelle est en quelque sorte inscrite dans la vision du monde que les Moundang partagent avec d'autres peuples – et d'abord avec les Chamba, comme on vient de le voir, mais aussi avec les Jukun, pour citer un exemple déjà mentionné – pour lesquels le chiffre sept revêt une grande importance symbolique. Et l'on sait que dans de nombreuses civilisations d'Afrique noire, l'importance accordée à ce chiffre tient à ce qu'il est appréhendé comme la somme de trois plus quatre, c'est-à-dire du masculin et du féminin dont la réunion donne une image de la complétude. Ainsi, serais-je tenté de conclure, ce ne sont ni l'abaissement de son statut qu'impliquerait sa féminisation, ni même l'ambivalence sexuelle qui serait à rattacher à la singularité de sa position par rapport au commun des mortels (faisant de lui une sorte de « monstre » taxinomique) qui peuvent rendre compte à eux seuls de la mise à mort rituelle du roi au terme échu. Il est tout aussi indispensable de prendre en considération la nature même de cette échéance qui est fixée conformément à une certaine conception du temps et de la relation que le comput des années – qui sont des années luni-solaires – entretient avec la dualité des sexes.

L'exemple des Chaga (une population habitant au pied du Kilimanjaro, dans le Nord-Tanzanie) ne va pas, de prime abord, nous écarter de la question que nous pose l'articulation de l'institution politique et de l'institution initiatique et qui, pensons-nous, conduit à mettre en doute la primauté de la féminisation du roi dans l'explication du régicide rituel. Mais, c'est la manière très peu banale dont sont traités dans cette culture les rapports entre les sexes qui retiendra surtout notre attention.

Les rites initiatiques dont nous allons parler étaient pratiqués dans les chefferies chaga au XIX^e siècle et ont été abandonnés dès les commencements de la colonisation allemande⁵. Ces chefferies, encore fort nombreuses au XIX^e siècle, étaient indépendantes les unes des autres et souvent, en cas de conflit, les guerriers de telle d'entre elles n'hésitaient pas à faire des incursions dans le territoire de telle autre. En ce qui concerne le chef lui-même (*mangi*), dont le rôle était essentiellement rituel et comparable à celui d'un prêtre de la terre (notamment, il veillait à la répartition des terres cultivables et avait en charge les sacrifices précédant la consommation des prémices), il importe de savoir que la durée de ses fonctions était strictement liée à sa classe d'âge qu'il intégrait après sa circoncision et au terme des rites d'initiation. Quand venait le temps où ses fils devaient à leur tour être circoncis, il abandonnait la chefferie au profit de son fils aîné et, à la même occasion, la classe d'âge aînée qui détenait la charge d'administrer la justice la transmettait à la classe d'âge suivante, ce qui montre bien que c'était la logique initiatique qui était au fondement de l'institution politique.

Les garçons étaient d'abord circoncis puis conduits au cœur de la forêt pour une période de réclusion de neuf mois au cours de laquelle ils subissaient un certain nombre d'épreuves et recevaient un enseignement. À l'entrée de l'enclos initiatique, les novices étaient dévêtus et devaient se couvrir le corps d'un mélange d'urine et de terre extraite d'une fosse creusée à cet effet. Une autre fosse beaucoup plus large et plus profonde, appelée « taureau », était destinée à recueillir leurs excréments. À quatre reprises, le leader de la promotion – qui n'était pas le fils du *mangi* – était descendu avec une corde dans cette fosse ; ensuite une bénédiction était prononcée

5. Ces rites nous sont cependant bien connus grâce, notamment, à deux ouvrages très richement documentés rédigés par Bruno Gutmann, un missionnaire qui consacra sa vie à l'étude de cette population : *Das Recht der Dschagga* (1926) et *Die Stammeslehren der Dschagga* (1932). Mais ces deux ouvrages étant très difficiles d'accès, je me suis référé à leur traduction anglaise, consultable dans les Human Relations Area Files (HRAF, Yale University).

pour la fécondité de tous les novices. Ceux-ci avaient l'obligation de déféquer tous les jours dans cette fosse et s'il arrivait qu'un garçon en tombant se retrouve au fond, il n'était pas question de lui tendre une main secourable et on le laissait mourir de cette cruelle façon. Les Chaga, et aussi les Moundang, comme on l'a vu, considéraient même qu'il fallait qu'au moins l'un des novices meure, quitte à ce qu'on le pousse dans la fosse. Selon Bruno Gutmann (1926), il ne s'agirait de rien de moins que « de la survivance d'une ancienne coutume selon laquelle, ainsi que nous pouvons le supposer, les *mangi* n'étaient autre chose que des rois sacrificiels qui devaient faire don de leur vie afin que le malheur soit écarté de toute leur classe d'âge. Plus tard, le sacrifice fut réduit à un simulacre consistant simplement à le faire descendre dans la fosse pour l'en remonter immédiatement ».

Le secret que les néophytes ne devaient à aucun prix divulguer, sous peine des sanctions les plus graves, c'est que, contrairement à ce que les hommes faisaient croire aux non-initiés, c'est-à-dire aux femmes et aux enfants, on n'allait pas leur boucher l'anus et le suturer. Mais il fallait que ceux-ci soient convaincus que les garçons en âge de procréer ne déféquaient jamais, qu'ils digéraient complètement leur nourriture. De façon très significative, l'anus bouché est appelé *wumi*, ce qui veut dire « virilité ». Ainsi, quand pour garantir le respect du secret initiatique il est demandé aux novices de prêter serment, ils le font en léchant une sauterelle que l'on a d'abord trempée dans la fosse aux excréments ; ils promettent de renoncer désormais à cette nourriture infantine appelée « frère de sang des hommes ». Un lien nouveau est institué entre ces garçons devenus des hommes en âge de procréer, et le rite de la sauterelle peut être interprété, selon Jean-Luc Ville (1988), comme un engagement à renoncer aux pratiques homosexuelles, lesquelles sont d'ailleurs courantes entre adolescents, ici comme dans nombre de sociétés d'Afrique orientale (Nadel 1947 ; Wilson 1963). Mais les interdire chez les Chaga, c'est une simple question de logique puisque l'anus est bouché. Pourquoi cette fiction, quel sens donner à un si étrange secret ? Avant d'essayer de répondre, indiquons que la levée du secret et le droit pour un homme de se soulager tranquillement venaient avec la fin de la période procréative, c'est-à-dire lorsqu'il avait fait circoncire son fils aîné : le *ngoso* (mot qui désigne le bouchon anal, symbole de l'initiation) était alors transmis à la génération suivante. Cette transmission était jadis marquée, rapporte Bruno Gutmann, par un curieux rite mimétique. Le mari annonçait à son épouse la fin de son « obturation » en rassemblant autour de lui ses compagnons d'âge appartenant à son lignage ; il égorgeait une chèvre et il attachait des morceaux de chair sanguinolents au haut de ses cuisses de façon à ce que le sang de l'animal en dégouline. C'est ainsi qu'il administrait la « preuve » qu'il avait renoncé au *ngoso* au bénéfice de son fils.

Dans un article remarquable, Sally Falk Moore (1976) s'interroge sur cette fiction et pense trouver un début de réponse dans la mise au jour des classifications dualistes propres au système de pensée chaga. Une première observation est qu'on y trouve une opposition entre défécation et menstruation féminines et le fait pour les hommes de retenir leurs excréments et de ne pas perdre de sang. Ainsi, la femme est « ouverte », comme le vagin pour la pénétration du pénis, tandis que l'homme est « fermé ». De la femme on peut dire qu'elle est fermée durant les mois de sa grossesse et qu'elle ne s'ouvre qu'au moment de l'accouchement. La fermeture est un symbole de fécondité pour la femme enceinte comme pour le jeune homme initié. Mais pour ce dernier, le fait d'avoir une postérité qui soit issue de lui est encore plus essentiel, car cela seul lui permettra d'atteindre le statut d'ancêtre en sorte que son nom et son rôle se perpétuent parmi les vivants. Un homme sans descendants directs n'a pas droit aux funérailles, son cadavre est jeté en brousse pour être dévoré par les bêtes sauvages.

Comment les Chaga font-ils le rapport entre la grossesse qui est une fermeture réelle du corps féminin qui ne saigne plus et la « fermeture » de l'orifice anal masculin, pure fantaisie mais qui entraîne pour la maintenir de pénibles contraintes ? La réponse est fournie par un mythe raconté par les femmes : à l'origine, le *ngoso* (le bouchon qui obture l'anus) leur appartenait et les hommes le leur ont volé. Tel est l'enseignement donné aux filles au moment de leur initiation qui commence par l'excision et qui est répété plus tard, quand elles doivent se couvrir les seins au cinquième mois de leur grossesse. L'excision est une ouverture, elle doit précéder les premières règles, et quand survient leur première grossesse, on dit que c'est leur *ngoso* dont le vol eut pour conséquence de les laisser sans pénis et sans ouverture du périnée. Une femme fermée est une femme enceinte, un homme fermé (initié) est un homme fécond. Mais, bien sûr, la parturiente doit être ouverte pour que la naissance ait lieu. Que signifie donc pour l'homme d'être fermé ? Il semble que la question qui hante les Chaga est de savoir ce qu'il en est de la fécondité masculine, de quoi elle dépend. Sally Falk Moore suggère qu'elle doit être comme l'image de la fécondité féminine – la fermeture égale la grossesse – et, par ailleurs, de façon encore plus catégorique que Jean-Luc Ville, elle met directement en relation l'obturation de l'anus avec l'interdiction, après les rites de sortie de l'initiation, de pratiques homosexuelles. Celles-ci sont stériles et, si elles ne l'étaient pas, elles provoqueraient la mort du partenaire sexuel, car l'enfant ne pourrait pas sortir de son ventre. Curieusement, l'auteur ne le dit pas expressément, mais nous laisse penser que les Chaga n'en excluraient pas la possibilité, ce qui impliquerait qu'à leurs yeux la fécondité de l'homme est à la fois masculine et féminine et qu'ils admettraient la possibilité

d'une reproduction unisexuée. Le constat, si je puis dire, que la sexualité anale est stérile est à rapprocher des représentations que je viens d'évoquer touchant à l'initiation des filles. La clitodirectomie (à laquelle il faut ajouter la labiadectomie également pratiquée par les Chaga) est censée ouvrir un passage au sang des règles, mais aussi permettre la pénétration lors des rapports sexuels et, enfin, l'accouchement ; s'il n'en était pas ainsi, si elle restait donc « fermée », la femme ne pourrait enfanter que par l'anus et elle en mourrait⁶. L'important, comme le note Jean-Luc Ville, n'est pas la croyance en elle-même, mais cette succession des phases dans tout destin féminin, qui place en position initiale l'opération de l'excision, comme pour affirmer le primat de l'acte rituel dans le processus biologique de la reproduction.

Sally Falk Moore s'interroge ensuite sur la nature du processus de transformation initiatique dont le but est de fabriquer au terme d'épreuves difficiles un homme puissant (un guerrier), un homme fécond, ce qui est tout un aux yeux des Chaga. Mais que se passe-t-il en réalité au cours de ces épreuves réputées si difficiles ? Sans entrer dans le détail du rituel, on peut dire que, somme toute, les novices sont appelés à affronter trois faux dangers afin d'obtenir trois fausses victoires (« mock-triumphs ») : une prétendue obturation de l'anus, une fausse chasse aux bêtes sauvages (en fait, on leur demande d'attraper des petits animaux inoffensifs) et une simulation d'attitudes et de gestes destinés à terroriser femmes et enfants. Ainsi, l'accès à la virilité définie comme intrépidité et force inspirant crainte et respect (la virilité en question est celle du guerrier aussi bien que celle du bon cultivateur et du père fécond), est le résultat d'une sorte de parade, d'une parodie d'actes de bravoure qu'il faut cependant prendre au sérieux, absolument. La psychanalyste Joan Rivière (1964) avait écrit un article intitulé : « La féminité comme mascarade » ; les Chaga pourraient tout aussi bien appliquer cette formule à la masculinité. Mais sous le leurre des actes, ce sont des symboles que les initiateurs font passer : peu importe qu'il soit féroce ou inoffensif, l'animal attrapé et qui se débat représente un fœtus s'efforçant de sortir de la matrice-piège où il est enfermé. La naissance est une lutte de libération, serais-je tenté de dire, comme si le terme de délivrance auquel nous avons recours en la circonstance devait être ici pris à la lettre.

6. À ce propos, on peut penser à ce qu'a écrit Lou Andreas-Salomé dans un texte de 1915 intitulé « "Anal" et "Sexuel" » : « N'y a-t-il pas en effet de nombreuses analogies entre les processus anaux et les processus génitaux, et cela non seulement au commencement, avant leur plein développement, mais précisément au stade de la maturité sexuelle ? Ce qui nous permet de penser que les régressions à l'érotisme anal bénéficient d'un important soutien somatique. Ce n'est pas pour rien que l'appareil génital reste voisin du cloaque (chez la femme, il n'en est même guère qu'une partie prise en location), ils se ressemblent aussi dans la technique primitive de leur manifestation par la périodicité des poussées et des impulsions » (Andreas-Salomé 1980 : 107).

Dans le rituel initiatique des filles, on leur demande aussi de se livrer à une pseudo-chasse : elles doivent attraper des sauterelles et des têtards dont elles parlent comme de léopards. Et c'est le même symbole⁷ du « gibier poursuivi » valant pour la quête d'un enfant et du « gibier capturé » valant pour un fœtus humain, qui est invoqué par les Chaga. Le parallélisme entre les rôles masculin et féminin est même poussé au-delà de la métaphore de la chasse (signalons, au passage, que dans l'économie traditionnelle des Chaga, la chasse occupait une place secondaire) : la femme qui venait de donner naissance à un enfant était saluée et chantée de la même façon que le guerrier victorieux auquel elle était assimilée.

À la lumière de ces données, on peut tenter de comprendre comment les Chaga conçoivent les rapports entre masculinité et féminité. Ils reconnaissent certes, comme c'est le cas dans la plupart des sociétés africaines, une opposition et une complémentarité entre les sexes sur les plans social, économique (répartition des travaux agricoles, notamment) et rituel, mais le trait le plus remarquable ici est le chassé-croisé entre leurs attributs respectifs. Rien de ce qui est qualifié de proprement viril n'est aussi, comme on vient de le voir, à un moment ou à un autre de leur cycle de vie, attribuable aux femmes, et réciproquement, ce qu'il y a de plus féminin, la grossesse et l'accouchement, les hommes s'en prétendent capables quand ils revendiquent leur fécondité en invoquant le *ngoso* et sa transmission de génération en génération. Nous avons employé les mots fantasme et fantaisie en introduisant ce paragraphe sur les Chaga. Est-ce à dire que nous avons affaire à une culture qui s'obstinerait à maintenir un déni de réalité tel que nous n'aurions plus qu'à renoncer à toute tentative d'interprétation sensée de ces « fantaisies » ? Sally Falk Moore, attachée à son idée que ce sont les classifications dualistes qui sont à l'œuvre dans la logique initiatique chaga, et tout particulièrement celle qui a valeur paradigmatique pour l'ensemble des paires contrastées, à savoir l'opposition entre ouvert et fermé, se pose la question suivante dont la réponse s'adresserait aussi à notre propre culture : « Est-ce que [cette dualité] est de celles qui minimisent la différence des sexes ou bien de celles qui l'accentuent ? On pourrait soutenir l'argument qu'elle est de celles qui font les deux choses en même temps » (1976 : 364). À ceci près, faut-il ajouter, que le réel d'un sexe (sa réalité anatomique et physiologique) est le symbolique de l'autre sans que pour autant l'on puisse décider que le réel l'emporte en

7. Il est intéressant de noter que chez les Chaga, les symboles en question constituent les éléments d'une sorte d'éducation sexuelle donnée aux garçons comme aux filles sous forme de signes gravés sur des baguettes à encoches confectionnées lors de l'initiation. Sally Falk Moore, citant Bruno Gutmann, parle d'une instruction : « by means of a mnemonic "teaching stick", a notched, decorated, cane-like stick, incised with symbols relating to procreation » (1976 : 360).

vérité sur le symbolique ou l'inverse. Chacun des deux sexes affirme dans les rites initiatiques qui lui sont propres que le mystère de la vie et de la reproduction sexuée est en sa possession et, en même temps, que pas plus que l'autre, il n'en a vraiment la possession totale. Mais au-delà de leur asymétrie, l'idée d'unité et même de totalité formée par la conjonction de la femme et de l'homme (qui s'unissent, disent les Chaga, comme les clavicles s'articulent au cou) n'est nullement absente. Ils en voient la réalisation dans le moment de leur accouplement sexuel qui est accompagné par la célébration d'un pacte de sang entre eux que signe une incision faite dans la région pubienne. L'idée de totalité constituée par le couple est également exprimée, nous dit Jean-Luc Ville (1988 : 24), par la croyance que lors de la nuit de noce « on vient d'enfermer l'ogre dans sa demeure, ce personnage représentant ici le couple au moment de la conception. C'est d'ailleurs lui qui, selon la légende, se charge d'apporter au village les enfants censés naître dans des ruches ».

Ce personnage éminemment ambivalent de l'ogre appartient à l'univers des contes et il incarne l'une des grandes figures cosmologiques de la mythologie chaga. Il avale les enfants et il les apporte au village, c'est-à-dire les recrache ou les vomit, ce qui est exactement ce que font les maîtres de l'initiation avec les novices. La même dualité se retrouve chez les Moundang : les grands masques avalent les novices et les rendent à la vie et c'est pourquoi ces puissances dont le secret appartient aux hommes initiés exclusivement sont invoquées comme des mères par leurs « enfants ». Mais dans la figure de l'ogre chaga, ce ne sont pas des représentations des fonctions paternelle et maternelle qui sont invoquées, c'est le coït des parents comme surmontant la division des sexes. Il ne me paraît donc pas tout à fait arbitraire de reconnaître dans cette figure un équivalent de la vision traumatique qui, selon les psychanalystes, hante l'enfant qui a été témoin – effectivement ou de façon fantasmatique – de la scène primitive⁸. La fusion en un du couple parental lui apparaît comme un objet monstrueux, à la fois fascinant et terrifiant, en tout cas, la vision qu'il en a est pour lui source de culpabilité.

Le pacte de sang qui unit les époux chaga donne un autre sens à la « scène primitive », un sens plus littéral : il affirme qu'au commencement était la fusion et, à la limite, l'indifférenciation des deux sexes. Il est intéressant de

8. On sait que « la scène primitive » constitue l'un des thèmes principaux de « L'homme aux loups : une névrose infantile » (Freud 1954). Le rapprochement avec les données chaga m'est apparu d'autant plus intéressant que Freud insiste sur le fait que le coït parental qu'aurait aperçu l'enfant serait « un coït *a tergo more ferarum* ». D'où l'importance de l'analité dans les fantasmes sexuels de l'enfant et, notamment, l'idée que les enfants naissent par l'anus. Mais cette idée, nous dit aussi Freud, est partagée par tous les enfants au moment (avant la troisième année) où s'éveillent chez eux les premières curiosités sexuelles.

noter, comme le fait encore Jean-Luc Ville qui nous ramène ainsi à notre point de départ, qu'à cette entité cosmologique correspond la figure du chef (*mangi*), lequel, prenant le statut mythique d'une sorte de démiurge, est censé « façonner » le peuple et personnifier l'unité de la société chaga. Ce qu'illustre le fait que, lors des cérémonies d'intronisation, la coutume exige qu'il soit aspergé d'un liquide où se mélange de la terre prélevée sur tous les sentiers de son territoire. Ainsi, le *mangi* lui-même, si intimement lié qu'il soit à l'initiation masculine et donc à la virilité, participe de cette dualité-unité des sexes. Mais les Chaga n'ont pas institué le statut de roi-femme (statut dont on peut penser qu'il est sans doute lié à des structures politiques plus centralisées comme chez les Moundang ou chez les Bambara de Ségou où existait un pouvoir étatique), ils ont tout simplement permis que des femmes exercent la fonction de chef.

Additif en guise de conclusion

Je parle d'additif car il n'y a pas d'enchaînement nécessaire entre le texte qui précède et les quelques réflexions qui suivent. Ressentant, comme nombre de mes collègues appartenant à ma génération et aussi à celles plus jeunes, de l'agacement, c'est peu dire, devant un certain abaissement de la place de notre discipline dans les débats qui se mènent au cœur de ce qu'on appelait naguère « l'esprit du temps » (j'avoue que j'aurais envie, parodiant Marx, de parler d'un temps aujourd'hui sans esprit), je me hasarde à poser la question qui me vient au terme de ces variations sur le thème de l'identité sexuelle : l'anthropologie a-t-elle quelque chose à dire sur les rapports entre les sexes – rapports de pouvoir, mais pas seulement car ceux-ci ne se réduisent pas à cela – qui fasse poids dans les débats qui ne cessent de se poursuivre sur ce sujet dans la société française comme dans tout le monde occidental et même au-delà ?

Il semblerait aller de soi que les travaux sur le symbolisme des rites liés à l'initiation et à la royauté tels que ceux que nous venons d'examiner, mais aussi ceux qui portent sur les systèmes de parenté et d'alliance, c'est-à-dire sur les nomenclatures et la logique des classifications des termes de parenté, d'une part, et sur les règles de mariage comme sur les places respectives de l'un et l'autre sexe dans les échanges matrimoniaux et au sein du couple conjugal (dans le cas où les conjoints forment ce que nous appelons un couple, ce qui n'est pas toujours la règle, il s'en faut) ou du foyer polygame, d'autre part, devaient permettre sans aucune hésitation de répondre de façon affirmative. Nous trouvons, en effet, et c'est le cas, notamment, en Afrique noire, des oncles maternels qui sont des « mères » mâles et, symétriquement, des tantes paternelles qui sont des « pères »

femelles, des enfants dont le sexe biologique peut être contredit par le destin dévoilé par les devins et des mariages entre femmes (dans lesquels, d'ailleurs, la sexualité est généralement absente)⁹, pour nous en tenir à ces exemples bien connus. Or si l'on en juge par ce qu'on peut lire aujourd'hui dans la littérature spécialisée dans l'étude des changements en cours affectant le rôle et même la nature de la famille en Occident, et qui est le fait de psychologues et de sociologues patentés (à quoi il faut ajouter tout ce qu'on peut voir et entendre dans les médias), il est certain qu'il nous faut déchanter. Et ce ne sont pas les propos moralisateurs dénonçant la polygamie pratiquée par des émigrés africains (que des « hautes personnalités » ont osé incriminer pour « expliquer » en partie les violences de novembre 2005 dans les banlieues) qui pourraient nous laisser la moindre illusion sur l'influence dont jouit notre discipline auprès des experts comme auprès du public dit cultivé. Je serais plutôt enclin à penser que ce sont les changements dans les mœurs et dans les attitudes résultant aussi bien des luttes féministes et homosexuelles que des avancées dans les techniques de contraception et de procréation artificielle, qui ont infléchi la pensée ethnologique, laquelle me semblerait plutôt courir derrière cette actualité. Il suffit de se reporter, pour prendre un exemple des plus significatifs, aux conclusions de Maurice Godelier dans son dernier livre, *Métamorphoses de la parenté* (2004). Le lecteur qui arrive à la fin de cette véritable somme si érudite et si riche de faits et d'aperçus originaux s'aperçoit immédiatement de la rupture complète de ton et de style quand il s'agit de réfléchir sur le présent de nos sociétés. On quitte le discours savant dans lequel prévaut l'analyse des structures de la parenté et de l'alliance traitées comme constituant les fondements essentiels de l'organisation des sociétés dites traditionnelles, celles auxquelles les ethnologues s'intéressent (ou s'intéressaient) de préférence, pour s'en tenir au relevé des faits statistiquement établis (seul critère de pertinence, mais dispose-t-on déjà de statistiques

9. Nous venons de voir ce qu'il en est des mariages de la reine des Lovedu. Ailleurs, la stérilité et le veuvage d'une épouse stérile peuvent conduire des femmes à de tels mariages. La richesse économique (d'une commerçante ou d'une propriétaire de biens fonciers tels des palmeraies, comme c'est le cas chez les Fon du Bénin) peut aussi conduire une « grande femme » à prendre des épouses pour édifier sa « maison », au sens où ce terme est utilisé pour les grandes familles, précisément. Existe-t-il en Afrique des mariages entre hommes ? À ma connaissance, ils sont très rares et je ne puis citer que le cas mentionné par Siegfried Nadel (1947) chez les Mesakin, une ethnie des Nuba Hills (Soudan, Karthoum). Chez eux, comme chez les Chaga, l'homosexualité est admise avant l'initiation et interdite après, mais il y a des exceptions. C'est ainsi qu'il a eu connaissance d'un mariage entre un travesti et un jeune homme de sa classe d'âge qu'il convoitait et pour lequel il avait versé à la famille une chèvre en guise de compensation matrimoniale. Nadel a beau qualifier ce mariage de nominal et de précaire (mais nombre de mariages « normaux » ne le sont-ils pas aussi ?), le fait qu'il soit possible et que le désir sexuel en soit la raison est d'autant plus remarquable qu'il contraste avec le mariage entre femmes qui est à but non sexuel mais dont la fonction sociale est évidente.

suffisantes et surtout suffisamment sérieuses ?) qui attestent du déclin, sinon de l'effondrement, des normes familiales et matrimoniales telles que les générations antérieures nous les avaient léguées. Pour résumer cette situation actuelle d'une formule, disons que le primat des liens du sang, qui demeurerait jusque-là incontestable, et la relative « sacralisation » de l'institution du mariage qui incombe toujours à l'État et aussi, pour beaucoup de familles attachées même modérément aux traditions, aux autorités religieuses ont laissé place au foisonnement des « familles » recomposées de toutes sortes (décomposées et recomposées *ad libitum*) et à la formation de couples « à durée déterminée », homo- et hétérosexuels, presque tous en demande de protection sociale, c'est-à-dire de légitimité formelle, celle-ci justifiant celle-là.

Certains ethnologues ont pensé jeter un pont en direction de la modernité en focalisant leur attention sur la question du pouvoir, presque toujours masculin et, l'une n'allant pas sans l'autre, sur celle des rapports d'inégalité et même d'oppression entre les sexes que, d'après eux, l'on pourrait repérer jusque dans les terminologies de parenté comme, par exemple, celles qu'on appelle « omaha » et qui sont si communes en Afrique noire. À supposer que c'est bien aussi la question du pouvoir et celle des inégalités qui sont considérées comme cruciales par les idéologues des changements en cours, cela vaudrait la peine de se prononcer sur celle qui y touche au plus près et qui, en Europe et en France, notamment, reste d'une actualité particulière : comment rendre effective la parité entre hommes et femmes ?

On sait que dans l'opinion de la majorité de ceux qui appartiennent au monde de la politique ou à celui des médias, l'affaire est entendue. Nous en serions déjà à l'étape de la lutte finale, selon l'expression qui eut son heure de gloire. Il ne s'agirait plus de combattre sur le terrain de la théorie ou de l'idéologie (parce que le débat serait clos au même titre que celui sur l'égalité raciale), mais sur le terrain tout court, comme aiment à dire les professionnels de la politique quand ils veulent opposer la réalité, l'expérience vécue des gens, aux discours des bavards de tribune ou de salon. Il serait donc temps maintenant que dans tous les domaines de la vie sociale, économique, politique et culturelle, la parité entre dans les faits. Les différences physiques, physiologiques et les différences d'ordre psychique qui sont censées en découler ont servi jusque-là de justification pour ainsi dire « naturelle » de la division traditionnelle des statuts, des rôles et des tâches entre les sexes sous le signe de l'inégalité, mais aussi et peut-être tout autant, de la complémentarité. Désormais elles sont considérées comme non déterminantes, c'est-à-dire comme n'étant pas des obstacles insurmontables pour une volonté politique fermement résolue à faire advenir

l'idéal de la parité. C'est une exigence élémentaire de justice que les responsables politiques, l'intelligentsia et une proportion importante de la population reconnaissent enfin comme une partie intégrante de l'idéal démocratique. Logiquement, bien sûr, il en va ainsi, car quelles que soient les différences entre les hommes et les femmes, celles qui tiennent à la nature, d'une part, et celles qui nous ont été léguées par des traditions culturelles venant parfois d'un passé très éloigné, d'autre part, elles n'empêchent nullement que le principe de l'égalité de leurs droits et devoirs soit inscrit dans les textes législatifs et appliqué aussi strictement que possible. Mais, et c'est une conséquence de ce principe, la parité, objectif qui devrait être atteint au terme des luttes menées par les féministes (et les partisans masculins – toujours plus nombreux – de leur cause) pour lui donner force de loi, ne pourrait devenir effective, à brève ou même à moyenne échéance, qu'en ayant recours à la discrimination positive. Nombreuses sont les femmes, y compris parmi les militantes, qui sont conscientes des implications de ce principe et en mesurent les aspects pernicioeux. Certains sont évidents, d'autres le sont moins. Il est ainsi évident que si l'on applique la règle des quotas, cela revient à traiter comme secondaires ou quasi négligeables les différences – quelles qu'elles soient, elles sont source d'inégalité potentielle – entre les membres du corps social alors qu'il s'agit précisément de sélectionner les candidats à une fonction électorale ou à telle fonction de responsabilité. Du même coup, c'est la différence même des sexes qu'on neutralise, qu'on abolit, en définitive, au nom de cet universel abstrait qu'est la parité ramenée à l'égalité numérique. Or s'il est vrai qu'il est injuste que les femmes subissent une quelconque discrimination en raison de leur sexe, on est en droit de se demander pourquoi (en posant comme postulat que la société juste est aussi celle qui ne s'interdit pas de tirer le meilleur parti des différences individuelles) cette même société qui se veut juste devrait retourner ce principe en donnant, par respect des quotas et au détriment de l'autre sexe, la préférence aux femmes uniquement en raison de leur sexe.

Cela vaut, m'objectera-t-on, pour la représentativité politique qui, de toute façon et en vertu de sa nature (et on le constate depuis le temps où elle a été instaurée), pose de multiples problèmes. L'idéal démocratique est un idéal et, comme tel, une utopie, et la démocratie, même comme régime établi, n'est jamais un acquis dont la société pourrait jouir simplement et durablement. Mais le propre des inégalités sociales, économiques et, à plus forte raison, politiques, c'est qu'elles peuvent, en principe, être corrigées (et, à la limite, supprimées) sans que, du moins on l'espère, une uniformisation dommageable, sinon mortelle, en résulte pour la société. Il en va de même des inégalités entre les sexes, pour autant qu'elles aient les mêmes

causes, c'est-à-dire qu'elles tiennent à la nature d'un ordre social en soi injuste, si tant est que l'idée d'un ordre social « en soi juste » n'ait jamais eu une portée autre que théorique. Seulement les revendications des féministes, et du féminisme dans sa radicalité, butent sur une difficulté, à la vérité insurmontable : est-ce que cela a un sens de traiter la différence des sexes en la mettant sur le même plan que les autres différences qui font problème du point de vue de la justice, ce qui revient à la réduire à un rapport d'inégalité ? Nombreux sont les hommes, du haut au bas de l'échelle sociale, qui sont prêts à beaucoup et même à tout concéder, mais en vain car ce n'est jamais assez au regard d'une revendication infinie qui s'en prend à l'altérité même de l'autre sexe.

Ces brèves remarques sont là pour rappeler que la société dans laquelle nous vivons se trouve pour le moins empêtrée dans les problèmes que lui pose l'évolution des rapports entre les sexes ; elles ne sont autre chose, à mes yeux, qu'une manière d'interpeller les anthropologues qui ont à leur disposition non des idées toutes prêtes qu'ils pourraient mettre à son service, mais quelques données qui, au-delà de leur exotisme, j'espère que l'article qu'on vient de lire ne le dément pas, sont bonnes à penser, au même titre que les animaux totémiques l'étaient pour Claude Lévi-Strauss. Bonnes à méditer parce qu'il ne s'agit pas seulement de l'observation de faits dont l'interprétation relèverait de structures sociales et mentales étrangères aux nôtres et donnant, par conséquent, du champ à notre réflexion, mais de la possibilité, en analysant le système de pensée qui les sous-tend, d'aller au-delà de la psychologie ou de la psychosociologie différentielle des sexes et de toucher aux fondements symboliques de la division des sexes. Entendons bien que la dualité des sexes n'est pas le symbolisé mais le symbolisant. Ainsi, pour donner une illustration parmi d'autres de cette proposition, disons que si dans la plupart des systèmes de divination africains le nombre pair, la gauche et le féminin vont ensemble (comme c'est le cas de leurs contraires de leur côté) dans l'algorithme propre à la lecture de leurs énoncés, il faut interpréter cette association comme l'expression d'un univers qui dans ses dimensions physique, sociale et rituelle est soumis à la loi qui réunit ces trois valeurs, lesquelles viennent prendre place parmi les catégories de l'entendement divinatoire.

Dans leurs tendances dominantes, les idéologies qui ont cours actuellement sont portées à méconnaître l'importance cruciale de ce retour aux fondements, et les raisons de cette méconnaissance doivent sans doute être cherchées dans les effets que produisent l'emprise du savoir scientifique (l'autorité sociale dont il jouit) et, plus encore, celle des techniques d'information et de manipulations (génétiques, plus spécialement) qui en sont issues. Un peu comme les zéloteurs de la psychologie cognitive veulent

nous donner l'impression qu'ils ont trouvé les moyens en laboratoire d'entrer dans la fabrique neuronale des pensées et que le meilleur de la vieille philosophie tient en ce qu'elle a pu plus ou moins vaguement anticiper des résultats validés par la recherche expérimentale, leurs homologues dans les sciences de la vie considèrent qu'on en a fini avec « l'anatomie comme destin » et que les solutions aux problèmes nés de la division des sexes et de leur inévitable antagonisme peuvent – ou devraient pouvoir – désormais relever du libre choix de chacun parmi les possibles que lui offrent ces sciences et ces techniques. J'ajoute que sont aussi en cause les différentes versions d'une philosophie sociale qui persiste à entretenir des conceptions politiques et économiques marquées par l'utopie jadis rayonnante d'un progrès dans tous les domaines de la culture et de la civilisation matérielle, et, aujourd'hui, par une foi devenue quelque peu chancelante en des progrès scientifiques et techniques attendus, malgré bien des désillusions, comme la solution à toutes les difficultés et la parade à tous les dangers (dont, pour une part, ils sont à l'origine) qui assaillent et menacent l'espèce humaine et jusque dans ses chances de survie. Cela va de pair désormais avec ce que j'appellerais un processus de dé-symbolisation qui s'étend de proche en proche à toutes nos relations avec les choses et avec nos semblables, mais qui en touchant à la différence des sexes atteint à un point ultime d'insignifiance. Processus que l'on pourrait rapprocher de ce que Max Weber nommait le désenchantement du monde, mais qui est bien autre chose que son prolongement. Au long travail multiséculaire poursuivi en Occident par la religion – et d'abord le protestantisme –, ainsi que par une idéologie de la science invinciblement portée au positivisme, pour vider le monde de tout charme, de toute magie et laisser face à lui (ce monde d'ici-bas) la conscience du fidèle, seule dans son malheur et dans sa douleur de la perte subie, succède une brutale radicalisation qui conduit vers une forme plus aiguë de ce processus, laquelle, en définitive, s'avère destructrice pour l'identité même du sujet comme être désirant. La dé-symbolisation à outrance est présentée par les chantres de cette fuite en avant comme la toute dernière mouture de la modernité dont ils se désignent les promoteurs. C'est cette modernité qu'ils veulent considérer comme un pas de plus vers la libération de contraintes naturelles – surtout celles liées au corps, ses imperfections, ses maladies, son vieillissement, son délabrement – qu'ils jugent désormais insupportables en raison des progrès de la techno-science appliquée à la médecine et à l'hygiène. Libération aussi de contraintes morales qui seraient inscrites dans des codes voués à la disparition parce que contraires, affirment-ils, à l'épanouissement – prétendu tel – de l'individu. Tout cela n'a assurément plus grand-chose à voir avec la vieille espérance (elle était

révolutionnaire, serait-elle aujourd'hui réactionnaire parce que passéiste ?) d'une émancipation, d'une désaliénation – mots du XIX^e siècle devenus peut-être aussi démodés que la conception dialectique de l'histoire dans laquelle ils prenaient sens – de l'être humain, qu'il soit né homme ou qu'il soit né femme. Est-ce donc toute espérance qu'il faut abandonner ?

École pratique des hautes études, Paris
adler.alfred@noos.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : royauté/*kingship* – féminité/*femininity* – initiation – Afrique noire/*black Africa* – Bambara – Worodugu – Chagal/*Chagga*.

BIBLIOGRAPHIE

Adler, Alfred

1982 *La mort est le masque du roi : la royauté sacrée des Moundang du Tchad*. Paris, Payot.

2000 *Le Pouvoir et l'Interdit. Royauté et religion en Afrique noire : essais d'ethnologie comparative*. Paris, Albin Michel.

Andreas-Salomé, Lou

1980 *L'Amour du narcissisme*. Paris, Gallimard (« Connaissance de l'Inconscient »).

Bazin, Jean

1988 « Princes désarmés, corps dangereux : les "rois-femmes" de la région de Segu », *Cahiers d'études africaines* 111-112 : 375-441.

Casajus, Dominique

1987 *La Tente dans la solitude : la société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*. Cambridge, Cambridge University Press / Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

De Heusch, Luc

1997 « The Symbolic Mechanisms of Sacred Kingship : Rediscovering Frazer », *The Journal of the Royal Anthropological Institute* nouv. sér. 3 (2) : 213-232.

Dieterlen, Germaine

1975 « Premier aperçu sur les cultes des Soninké émigrés au Mandé », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 1 : 5-18.

Dieterlen, Germaine & Diarra Sylla

1992 *L'Empire de Ghana : le Wagadou et les traditions de Yérééré*. Paris, Karthala.

Dumas-Champion, Françoise

1989 « Le mort circoncis : le culte des crânes dans les populations de la Haute Bénoué (Cameroun/Nigeria) », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 9 : *Le deuil et ses rites* : 33-73.

Fardon, Richard

1990 *Between God, the Dead and the Wild : Chamba Interpretations of Religion and Ritual*. Washington, Smithsonian Institution Press.

Freud, Sigmund

1954 *Cinq Psychanalyses*. Paris, Presses universitaires de France.

Ganay, Solange de

[s.d.] *Textes consacrés à la royauté de Segou*. Manuscrit dactylographié, confié par l'auteur.

Godelier, Maurice

2004 *Métamorphoses de la parenté*. Paris, Fayard.

Gutmann, Bruno

1926 *Das Recht der Dschagga*. München, Beck.

1932 *Die Stammeslehren der Dschagga*. München, Beck.

Kantorowicz, Ernst

2000 *Œuvres*. Paris, Gallimard (« Quarto »).

Krige, Eileen J.

1974 « Woman-Marriage with Special Reference to the Lovedu : Its Significance for the Definition of Marriage », *Africa* 44 (1) : 11-37.

Krige, Eileen J. & J. D. Krige

1943 *The Realm of a Rain-Queen : A Study of the Pattern of Lovedu Society*. London-New York, Pub. for the International African Institute by the Oxford University Press.

Leynaud, Émile

1966 « Fraternités d'âge et sociétés de culture dans la Haute-Vallée du Niger », *Cahiers d'études africaines* 21 : 41-68.

Leynaud, Émile & Youssouf Cissé

1978 *Paysans malinké du Haut-Niger : tradition et développement rural en Afrique Soudanaise*. [s.l.], Imprimerie populaire du Mali

Meek, Charles K.

1931 *A Sudanese Kingdom : An Ethnographical Study of the Jukun-Speaking Peoples of Nigeria*. London, K. Paul, Trench, Trubner & Co.

Monteil, Charles

1924 *Les Bambara du Ségou et du Kaarta (étude historique, ethnographique et littéraire d'une peuplade du Soudan français)*. Paris, E. Larose.

Moore, Sally Falk

1976 « The Secret of the Men : A Fiction of Chagga Initiation and its Relation to the Logic of Chagga Symbolism », *Africa* 46 (4) : 357-370.

Muller, Jean-Claude

1997 « Circoncision et régicide : thème et variations chez les Diï, les Chamba et les Moundang des confins de la Bénoué et du Tchad », *L'Homme* 141 : 7-24.

Nadel, Siegfried F.

1947 *The Nuba : An Anthropological Study of the Hill Tribes in Kordofan*. London-New York, Oxford University Press.

Rivière, Joan

1964 « La féminité comme mascarade », *La Psychanalyse* 7 : 257-270.

Sanogo, Mustapha

1998 *Le Système des classes d'âge et l'organisation des rituels dans la société initiatique du Koma (pays Worodougou, région de Séguéla, Côte-d'Ivoire)*. Paris, EPHE, V^e section, thèse de doctorat. [Non publiée.]

Ville, Jean-Luc

1988 *Fécondité biologique, fécondité sociale : réflexions sur le symbolisme initiatique des Chaga (Tanzanie)*. Nanterre, Université Paris X, diplôme d'études approfondies

Wilson, Monica

1963 *Good Company : A Study of Nyakyusa Age-Villages*. Boston, Beacon Press.

Alfred Adler, *Initiation, royauté et féminité en Afrique noire. En deçà ou au-delà de la différence des sexes : logique politique ou logique initiatique ?* — La notion de roi-femme est paradoxale. On a coutume de voir dans l'autorité royale une autorité paternelle et celle-ci se caractérise non seulement par le fait qu'elle s'exerce sur la génération des fils, mais par le fait plus décisif encore, que par le moyen des rites d'initiation, elle donne un fondement dans l'ordre symbolique aux valeurs de virilité et au statut de père ainsi transmis. Il se trouve qu'en Afrique la fonction royale ne coïncide pas nécessairement avec celle de paternité dans sa relation étroite avec les valeurs de virilité. Le roi peut se voir attribuer un statut de sur-initié — ce qui est le cas le plus fréquent —, il peut aussi avoir celui de sous-initié. Ce dernier cas de figure semble donner la clé de la notion de roi-femme. Mais l'institution initiatique n'est pas, tout simplement et tout uniment, une machine à fabriquer des hommes et à donner accès à la fonction paternelle. Nombreux sont les exemples qui montrent qu'elle est de part en part traversée par une logique de l'ambivalence qui a pour effet d'ébranler l'identité sexuelle de personnages que leur statut semblerait *a priori* protéger le plus sûrement contre un tel danger menaçant l'ordre social et l'ordre politique.

Le remarquable article de Jean Bazin sur les Bambara a été au point de départ de l'analyse et de la critique de la notion de roi-femme. L'analyse de l'ambivalence sexuelle dans les rites d'initiation a pris appui sur l'examen de deux cas très différents : les Worodugu de Côte-d'Ivoire et les Chaga de Tanzanie.

Alfred Adler, *Initiation, Kingship and Womanhood in sub-Saharan Africa. On which Side of the Sexual Divide : A Political or Initiatory Logic ?* — The idea of a « woman-king » is paradoxical. We are used to seeing kinship as a paternal authority characterized both by its being exercised over the sons' generation and, more decisively, by its laying, through rites of initiation, a foundation for manly values and fatherhood. In Africa, the function of kingship does not necessarily coincide with that of paternity in its tight relation with the values of manliness. The king is usually assigned the status of being « over-initiated » but also, sometimes, that of being « under-initiated » — the latter apparently providing the key for understanding the idea of a woman-king. But initiation is neither simply nor only a process for making men and providing access to fatherhood. Several examples show that it is permeated by an ambivalence that tends to undermine the sexual identity of persons whose status should protect them from such a danger, itself a menace to the political and social order. Jean Bazin's article on the Bambara has served as the starting point for this analysis and critique of the woman-king concept. To analyze sexual ambivalence in initiation ceremonies, evidence has been drawn from two quite different cases : Worodugu (Ivory Coast) and Chaga (Tanzania).