

---

Cisungu à nouveau Initiation des femmes et structure sociale dans le Nord de la Zambie

Author(s): Anne-Marie Dauphin-Tinturier

Source: *L'Homme*, juillet/décembre 2003, No. 167/168, PASSAGES À L'ÂGE D'HOMME (juillet/décembre 2003), pp. 187-207

Published by: EHESS

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40590258>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to  
*L'Homme*

JSTOR

# Cisungu à nouveau

## Initiation des femmes et structure sociale dans le Nord de la Zambie

Anne-Marie Dauphin-Tinturier

À PLUSIEURS reprises dans *Cisungu*, ouvrage fondateur consacré à l'initiation des filles chez les Bemba, Audrey Richards (1956, 1982) évoque la probable disparition de cette institution. Le rituel qu'elle avait observé en 1931, déjà bien raccourci par rapport au rituel classique, avait été organisé à l'instigation d'une maîtresse d'initiation qui craignait que son savoir ne soit perdu. Après avoir été interdit par les missionnaires et l'État colonial, le *cisungu* s'était peu à peu réduit, voire n'était plus exécuté, en raison du bouleversement des conditions de vie précipité par le départ des jeunes hommes puis de familles entières dans la région minière de la Copperbelt. Cependant, des enquêtes réalisées en 1989 et en 1998<sup>1</sup> en pays bisa et bemba et dans la Copperbelt montrent que le rituel est toujours effectué ; les modifications qu'il recèle en réponse au nouveau contexte marqué par l'épidémie de sida sont révélatrices de la prégnance et de la plasticité d'une institution qui, contre toute attente, s'est adaptée et a perduré. De nouvelles données complètent celles d'Audrey Richards et font apparaître une composante de l'initiation qui, bien que présente dans l'analyse de 1956, est demeurée inexploitée. L'importance accordée au parcours des femmes, aux catégories d'âge et aux hiérarchies féminines souligne le rôle du temps individuel et de la diachronie dans la structure sociale ; elle permet d'affiner l'analyse des rapports hommes-femmes et de la matrilinearité.

1. L'enquête de 1989 a été financée par le Centre de recherche, d'échanges et de documentation universitaire (Nairobi) et celle de 1998, en partie par le laboratoire Langues, langages et cultures en Afrique noire. L'ethnographie a été présentée en 1996 et en 1999 à l'atelier « Âge et génération » du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de l'Université Paris X-Nanterre.

## L'utunkonkwa, "ce que l'on suit"

188

Les Bemba occupent maintenant la partie centrale du plateau qui constitue le nord-est de la Zambie. Nostalgiques de leur puissance passée, ils font partie d'un ensemble de « tribus » (*umutundu*, pl. *imitundu*) faisant allégeance au *Citimukulu* – chef suprême et roi sacré des Bemba –, proches par la langue parlée (le cibemba) et les principes d'organisation : une filiation matrilineaire et une résidence le plus souvent uxorilocale, des clans exogames (*umukoa*, pl. *imikoa*), un complexe rituel particulier et le principe de la chefferie (*imfumu*, pl. *mfumu*). Chaque tribu se différencie par l'identité des clans en présence et l'émergence d'un clan royal qui fournit le chef suprême et la plupart des chefs moins importants (Richards 1940a, 1950 ; Roberts 1976).

Ces populations se regroupent en villages (*umushi*, pl. *imishi*) de taille variable suivant l'appartenance ou non du chef de village (*mwine mushi*, pl. *abeene mushi*) au clan royal, dont l'autorité provenait du chef suprême qui lui délégait certaines de ses prérogatives rituelles. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, le village était composé de trois zones concentriques<sup>2</sup>. Au centre, l'abri réservé aux hommes (*insaka*, pl. *nsaka*), considéré comme un havre de paix, était un lieu de rencontre et de travail artisanal. Il était entouré de groupes d'habitations qui abritaient les femmes les plus âgées puis, vers la périphérie, leurs filles, leurs petites-filles et leurs enfants. En bordure de cette zone construite délimitée par une palissade protectrice, les jardins formaient une couronne. Assez loin vers l'extérieur, les champs étaient ouverts dans une réserve de jachère (*umutengo*, pl. *imitengo*) qui, avec la réserve de chasse (*icipya*, pl. *ifipya*) jugée comme particulièrement dangereuse, constituait la « forêt » (*impanga*, pl. *mpanga*). La très faible densité de population – elle n'est encore de nos jours que de cinq à six habitants au km<sup>2</sup> – autorisait la création de nouveaux villages et leur déplacement tous les vingt, trente ans, au gré des exigences de la jachère.

La « forêt », lieu où réside *Lesa*, la divinité, est perçue comme un monde chaud, inducteur d'impuretés, et s'oppose au village, identifié comme un monde froid. Certaines activités (cueillette, fabrication du charbon de bois, chasse, implantation des sépultures...) se pratiquent en « forêt », alors que d'autres (affrontement par sorcellerie, coït...) s'y déroulent symboliquement (Labrecque 1934 : 23-26). La sexualité, activité considérée comme « dangereuse », exige des rites spécifiques de protection. Une des fonctions essentielles du *cisungu* consiste précisément à éveiller les novices à ces questions et à leur inculquer les gestes appropriés. Le rituel est orga-

2. À l'époque coloniale, jusqu'en 1964, les Anglais exigèrent que les villages se fixent le long des routes. De circulaires, les villages devinrent de ce fait linéaires.

nisé par les femmes, sous la responsabilité d'une maîtresse d'initiation (*nacimbusa*, pl. *banacimbusa*), à la demande d'une ou plusieurs familles pour leurs filles à peine pubères. Les rites se déroulent pendant plusieurs semaines, tantôt en forêt ou auprès d'un cours d'eau, tantôt au village, devant ou à l'intérieur de la maison de l'initiation<sup>3</sup>. Le *cisungu* est, plus largement, une phase d'initiation incluse dans le processus du mariage des novices ; certains rites s'adressent à leurs futurs maris qui apparaissent en personne ou sont représentés ; un rite particulier est destiné à la mère de la novice qui franchit, elle aussi, une autre étape de sa vie.

À mon arrivée dans la province de la Lwapula, en 1971, le rituel, toujours interdit, se déroulait en cachette pendant quelques jours. Jugée trop jeune pour y participer par les organisatrices, je n'ai eu accès qu'au rituel du quatrième mois de grossesse et à quelques explications sur les accouchements. En juillet 1989, dans le petit village de Kopa<sup>4</sup>, il m'a été possible de m'entretenir de l'initiation avec un groupe de femmes. Ma condition et mon âge avaient changé<sup>5</sup> ; les femmes ont de ce fait accepté pendant plus de quatre heures de faire vivre et de rejouer ce qu'elles considéraient être les principales étapes de l'initiation. C'était une synthèse de ce qui leur semblait le plus important à ce moment-là, en particulier les devoirs de la femme, le choix du mari et l'acceptation de la mort, en relation avec ce qu'elles comprenaient du sida qui commençait à apparaître. En novembre 1998, à Kitwe<sup>6</sup>, j'ai pu observer, en milieu urbain, la cérémonie finale d'un cycle complet organisé pendant trois mois, à raison d'une séance par semaine, par trois maîtresses d'initiation pour cinq jeunes filles qui avaient perdu leur père à cause du sida ; la mère de l'une d'entre elles en avait également été victime.

Les informations sur le *cisungu* recueillies en 1989 ne sont guère différentes de la description qu'en donnait Richards, à l'exception notable cependant de l'*utunkonkwa*, littéralement « ce que l'on suit ». Il s'agit d'un motif d'argile de forme circulaire, façonné à même le sol de la maison d'initiation, d'un mètre cinquante environ de diamètre, constitué d'un cône central d'une vingtaine de centimètres de haut, entouré de trois colombins concentriques qui circonscrivent trois espaces subdivisés en cellules ; de plus en plus exiguës à mesure que l'on s'approche du centre, ces

3. Il ne faut pas confondre la hutte construite en forêt à l'aide de branches d'arbres liées les unes aux autres, avec la maison de l'initiation qui est une maison du village mise à la disposition de la maîtresse d'initiation par la mère d'une novice.

4. Kopa est un petit village d'une dizaine d'habitations égrenées le long d'un chemin de terre qui serpente au travers d'une savane arborée. Il est situé en bordure du territoire bisa, à une cinquantaine de kilomètres de Chinsali, localité du pays bemba où Audrey Richards a observé le *cisungu* en 1931.

5. De jeune femme enceinte de quelques mois, j'étais passée au statut de mère de quatre enfants.

6. Kitwe est la seconde ville de la Copperbelt ; le rituel se déroulait dans un quartier peuplé essentiellement de Bemba.

cellules sont délimitées par des rayons d'argile perpendiculaires aux colombins, hérissés de haricots blancs et parsemés de petits éclats de latérite rouge et de charbon de bois noir.

Chacune à leur tour, les femmes, selon leur âge, se déplacent dans l'un ou l'autre des cercles ; marchant sur la pointe des pieds dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, elles s'efforcent de ne pas écraser les bords des cellules et, surtout, de ne pas mordre sur le cône central. Chaque novice, tirée à deux mains par la maîtresse d'initiation, franchit le colombin extérieur et parcourt les cellules du premier cercle. Les femmes mariées prennent appui sur la pointe des pieds dans deux cellules du premier cercle, franchissent immédiatement le colombin suivant et se déplacent seules dans le deuxième cercle. Les femmes devenues belles-mères atteignent rapidement le troisième et dernier cercle et progressent difficilement dans quelques cellules ; la proximité de la masse centrale, qu'il ne faut surtout pas toucher, et l'étroitesse des cases rendent l'exercice périlleux. Après être toutes passées sur l'*utunkonkwa*, les femmes défont un par un les éléments du modelage, effacent soigneusement les traces d'argile et laissent le sol propre.

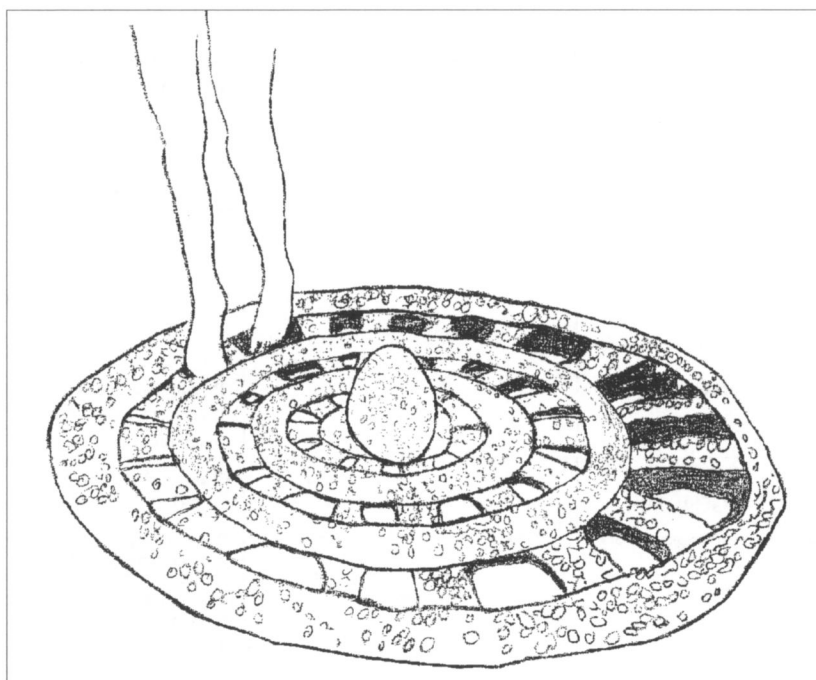
Le mouvement du pied est pénible et les femmes associent cette progression à une souffrance, comme l'indique le chant qui accompagne le rituel (Dauphin-Tinturier 1993 : 186, AM16) :

S : <i>Mulangile / lole //</i>	S : Montrez-nous /, [toi] fais attention //
R : <i>Mayo / aendamo mu konkwa //</i>	R : Maman, / elle marche dans ce qui vient à la suite [les cellules] //
R : <i>Amoolu yakalipa //</i>	R : Les jambes font mal //
S : <i>Mwaendamo / mulenda //</i>	S : Marchez dedans [les cellules] / marchez //
R : <i>Mu tumiselo utwingi //</i>	R : Dans de nombreuses petites cellules refermées [À petits pas multiples] //
R : <i>Utwashokana //</i>	R : Qui changent de direction en tournant //

Le chant est entonné par une vieille femme, généralement une ancienne maîtresse d'initiation, à qui répondent en chœur les femmes présentes. Les trois premiers vers sont adressés à la maîtresse d'initiation et à la novice : dans le premier vers, les verbes *ukulanga* [montrer, servir de guide] et *ukulola* [faire attention] désignent les destinataires ; dans le deuxième vers, les chanteuses prennent acte du déplacement de la novice dans les cellules, exprimé par la particule locative sous deux formes [*mo*] et [*mu*] et, dans le troisième vers, de la souffrance qu'elle éprouve pour la première fois. Au quatrième vers, la vieille femme donne l'ordre de marcher à toutes les femmes présentes. Dans le cinquième vers, *tumiselo* associe trois termes : un diminutif (*aka-* pl. *utu-*), une chose (*umu-* pl. *imi-*), et le verbe *ukuisala* dont une forme *isele* signifie « fermer », pour exprimer la double idée

de petites cellules franchies à petits pas. Dans le sixième vers, le verbe *ukwashokana* indique un changement de direction brutal dans le mouvement tournant ; la marche devient de plus en plus difficile en raison de l'exiguïté croissante des cellules et des changements de direction qu'impose la petitesse du cercle à parcourir.

Les informatrices expliquent que le modelage représente la vie des femmes, que les colombins dessinent les trois étapes de leur existence : au cercle du noviciat succède celui de la condition d'épouse, puis celui de belle-mère. Mais le motif indique autre chose. Les cercles atteints les uns après les autres, qui sont autant d'états où la femme mûrissante gagne en considération, ont une circonférence de plus en plus réduite, révélatrice d'un rétrécissement du temps à mesure qu'elle s'approche du cône central associé à la mort et aux ancêtres. Inscription éphémère sur le sol du devenir individuel, qui reproduit à ce niveau les cercles concentriques de l'espace villageois, l'*utunkonkwa* témoigne d'une philosophie tragique de l'existence où les novices sont averties de la souffrance qui accompagne le parcours et où les femmes vieillissantes se familiarisent avec la douleur et la mort<sup>7</sup>.



Dessin de l'*utunkonkwa* observé en juillet 1989

7. Quelques éléments relevés par A. Richards (1956 : 60, 82) pourraient faire penser à l'*utunkonkwa* ; elle évoque le travail long et minutieux des femmes appliquées à réaliser un modelage qui ressemble à un serpent dont les anneaux couvriraient tout le sol, et dont la décoration serait voisine de celle qui fut observée en 1989. Ce modelage en spirale, en forme de « jeu de l'oie », ne suscite guère de commentaire de la part de l'auteur, sauf à dire que les femmes sont réticentes à l'expliquer.

## La vie, de *cisungu* en *cisungu*

192

Cette chartre de l'existence selon les femmes bemba, qui met en relief trois moments clé, ne se comprend qu'au regard des parcours féminin et masculin, de l'enfance jusqu'à l'état d'ancêtre, but ultime de l'existence. La description suivante présente une version des âges de la vie telle qu'elle devait exister pendant la première partie du XX<sup>e</sup> siècle. Aux données recueillies par Audrey

Étapes de la vie	Homme	Femme	Rituels
<p><b>ENFANCE</b></p> <p>Après le sevrage, vie dans la maison d'une grand-mère ou d'une sœur de la mère</p>	<p><i>Umwaice</i> ou <i>Umwana</i></p>		<p><b>Imposition du premier nom</b> <b>Création du feu de l'enfant</b> <b>Reprise des relations sexuelles</b> <b>Sevrage de l'enfant</b></p>
<p><b>ACCUEIL du FIANCÉ</b> Vie dans une maison à côté de celle de la mère de la jeune fille</p>	<i>Umulumendo</i>	<i>Umukashana</i> ou <i>namune</i>	<p><b>Remise de présents</b> <b>Réception du futur gendre</b></p>
<p><b>MARIAGE</b></p>	<i>Shicisungu</i> <i>Shibwinga</i>	<i>Nacisungu</i> <i>Nabwinga</i>	<p><b>Rituel des premières règles</b> <b><i>Cisungu</i> (initiation)</b> <b><i>Ubwinga</i> (mariage)</b></p>
<p><b>VIE CONJUGALE</b></p> <p>Naissance du premier enfant</p> <p>Naissance du troisième enfant</p>	<i>Umulumu</i> <i>Shi</i> + nom de l'enfant	<i>Umukashi</i> <i>Na</i> + nom de l'enfant	<p><b>Quatrième mois de grossesse</b> <b>Majorité de la mère</b> <b>Majorité du père</b></p>
<p><b>ENTRÉE dans la maison de la belle-mère</b> Confirmation ou dissolution du mariage, avec choix de la résidence</p> <p><b>Naissance subséquente</b></p>			<p><b><i>Kwingisha</i></b> <b>(Levée des Interdits de parole)</b></p> <p><b>Possibilité de devenir maîtresse d'initiation (<i>nacimbusa</i>)</b></p>
<p><b>ACCUEIL du FUTUR GENDRE</b> Naissance du premier petit-enfant</p>	<i>Shifyala</i> ou <i>Ba</i> + nom  <i>Shikulu</i>	<i>Nafyala</i> ou <i>Ba</i> + nom  <i>Nakulu</i>	<p><b><i>Cisungu</i> de la fille aînée (statut de beaux-parents)</b></p> <p><b>Possibilité pour le mari de devenir chef de village</b></p>
<p><b>VIEILLESSE</b></p>	<i>Umukote</i>		<p><b><i>Cisungu</i> de la petite-fille (statut de beaux-parents pour les enfants)</b></p>
<p><b>MORT</b></p> <p>Tombe dans un cimetière de brousse, en bordure de rivière, (village des morts)</p>	<i>Umupashi</i> (ancêtre)		<p><b>Funérailles</b></p> <p><b>"manger la mort" (le survivant prend une vie normale)</b></p>
	<i>Iciwa</i> (si les rituels ne sont pas effectués correctement)		
	<i>Shicishala</i>	<i>Nacishala</i>	
	<i>Musangwela</i>		

Tableau des âges de la vie



Richards s'ajoutent celles de Pères Blancs, contemporaines des premières, qui les complètent utilement dans la mesure où leurs observations les conduisaient dans des villages moins dépendants des chefferies.

### L'enfance

L'enfance, état que désignent des termes asexués (*umwaice*, pl. *abaaice*, *umwana*, pl. *abaana*) et qui dure jusqu'aux fiançailles, est ponctuée par deux séries de rituels. Peu après la naissance, l'enfant reçoit un nom qui fut celui d'un ou d'une ancêtre, souvent du côté paternel, accompagné désormais d'un nom chrétien ; au même moment, la sage-femme allume un feu nouveau qui ne doit pas s'éteindre ; la mère doit entretenir ce « feu de l'enfant » tant qu'elle allaite ; pendant cette période, injonction supplémentaire, l'enfant ne peut être porté que par sa mère ou par une femme plus âgée n'ayant plus de relations sexuelles, éventuellement par un enfant. Les interdits entourant le nourrisson, bien contraignants pour une jeune mère, sont levés au terme d'une deuxième série de rituels qui autorise les parents à reprendre des relations sexuelles et à sevrer l'enfant. Désormais, celui-ci ne dort plus dans la maison de sa mère mais le plus souvent dans celle de sa grand-mère maternelle ; il se familiarise peu à peu avec les diverses tâches qui lui incomberont, la fillette sous la responsabilité de sa mère, puis sous celle des femmes de son matrilignage, le garçon, sous celle de son père qui restera souvent un ami et un conseiller.

### L'accueil du fiancé

Le début des « fiançailles », arrangées par l'intermédiaire d'une tierce personne qui s'est employée à rapprocher deux familles<sup>8</sup>, marque la sortie de l'enfance. Le fiancé quitte alors ses parents, et bien souvent son village, pour vivre auprès de sa promise. Les deux adolescents, à l'identité désormais sexuée, deviennent respectivement *umulumendo* (pl. *abalumendo*) « personne mâle en devenir » et *umukashana* (pl. *abakashana*) « être humain femelle petite ». Le changement de vie est radical pour le garçon et particulièrement difficile à vivre ; il trouve du réconfort auprès des autres jeunes gens du village qui connaissent le même sort. Avec leur aide, et souvent celle de son futur beau-père, il construit à côté de la demeure de sa future belle-mère l'armature de sa maison, la finition étant assurée par des femmes de son clan et de celui de sa fiancée. Sous la responsabilité de son futur beau-père, il fait son apprentissage (coupe des arbres pour préparer l'essartage des champs, réalisé par les femmes, chasse, pêche...), et

8. L'accord est scellé par la remise de petits cadeaux et d'une faible somme d'argent. Un garçon peut aussi offrir son service de gendre sans l'accord de sa famille (Richards 1940b : 47).



ce durant deux ou trois ans, jusqu'à ce que se profile le mariage proprement dit, dont la date est déterminée par le *cisungu* de sa fiancée. Il accompagne souvent cette dernière aux champs et commence à travailler pour sa belle-mère ; il prépare le sol, assure le désherbage mais ne récolte pas, car le produit appartient à celui qui s'y emploie. Cette période est marquée par un interdit de parole très strict : le jeune homme et sa future belle-mère ne doivent en aucun cas se parler ; avec son beau-père ou avec les autres membres adultes de la famille, il ne peut échanger des paroles que pour des raisons de travail, d'où les rôles d'intermédiaire joués par la jeune fille et sa grand-mère, seules personnes autorisées à lui parler. Il commence à partager la vie de sa fiancée sous la surveillance amicale de la grand-mère (repas pris en commun et, jusqu'à la puberté, jeux sexuels et union semi-temporaire qui cessent dès que la jeune fille est pubère, une grossesse avant l'initiation étant impensable).

### Les rituels du mariage (puberté, *cisungu* et *ubwinga*)

L'arrivée des premières règles de la fiancée précipite le processus du mariage. À ce moment, la jeune fille s'enfuit en forêt, où elle est rejointe par les femmes de sa famille, accompagnées d'une maîtresse d'initiation, qui pratiquent un premier rituel<sup>9</sup> (Richards 1956 : 54). Celui-ci met l'accent sur le concept de monde chaud, représenté par la forêt, sur la difficulté de retourner dans le monde froid et la nécessité de l'initiation.

Le *cisungu* est avant tout un rituel d'installation dans une nouvelle vie. La jeune fille quitte le giron maternel pour entrer dans un monde hiérarchisé de femmes plus âgées, sous la conduite d'une maîtresse d'initiation. Le rituel est long et éprouvant pour les novices, mais aussi pour les participantes qui se sentent responsables du devenir des jeunes filles. Afin de mieux saisir ce qui s'y joue, il faut reprendre les trois fonctions des femmes bemba. Selon Hinfelaar (1989 : 7-12), elles sont « responsables de la maison »<sup>10</sup>, « potières de prières » et « mères de ce qui se transmet ». Dans une première séquence, les femmes contrôlent l'acquis des connaissances et informent les novices sur leur vie future. En tant que « responsables de la maison », les novices reçoivent un enseignement sur le travail des champs et l'obtention de nourriture, accompagné d'une remise d'objets symbolisant ce niveau de compétence. En tant que futures « potières de prières »,

9. Ce rituel porte plusieurs noms : *ukusolwela* (« retirer des braises ») et aussi *ukumufisho peshiko* (« la mettre à terre, en forêt ») ou *ukumulanga umulilo* (« montrer le feu »). Les femmes lui font subir des petites épreuves, préparent un feu nouveau, cuisent des graines, tout en la glorifiant ; à son retour, elle est bénie par l'épouse du chef de village, ce qui lui permet de se réinstaller dans le village et d'attendre son initiation.

10. Maison, *inghanda* (pl. *nghanda*), s'entend au double sens de hutte habitée par une mère, et de lignage incluant les descendants d'une ou d'un ancêtre sur quatre ou cinq générations.

elles sont amenées à réfléchir sur l'inceste et la sexualité ; c'est à ce propos que les tantes paternelles interviennent et introduisent pour la première fois le rite de purification consécutif aux relations sexuelles. Une seconde séquence synthétise l'ensemble des connaissances transmises sous la forme d'une cérémonie finale déroulant sur presque vingt-quatre heures, en forêt tout d'abord, puis au bord de l'eau et finalement dans la maison de l'initiation. Au terme du rituel, les novices ont acquis la connaissance des deux premières fonctions, ce qui ne veut pas dire qu'elles les maîtrisent ; à leur tour, elles assisteront au *cisungu* de leurs cadettes, compléteront leur savoir-faire, enrichiront leurs connaissances ; ce n'est qu'au fil des années, en particulier au moment du *cisungu* de la fille aînée, qu'une femme est censée les mettre pleinement en pratique.

La maîtresse d'initiation est, avant tout, la titulaire de la troisième fonction, comme l'indique le terme même de *nacimbusa*, « mère des *mbusa* », « mère de ce qui se transmet »<sup>11</sup>. À ce titre, elle agit comme le chef d'orchestre et le metteur en scène d'un rituel qui autrefois se prolongeait plusieurs mois : elle oblige les novices à se surpasser, incite les femmes à fabriquer les modelages, les poteries et les peintures, à exécuter les chants, les mimes et les danses propres à chaque *mbusa* du *cisungu*. Leader de la communauté des femmes constituée par le fait même du *cisungu*, elle fait parfois appel aux hommes qui entendent de loin les mélodies et interviennent de temps en temps par leurs chants ou leurs danses. Alors que les femmes, dans ces circonstances, ne s'expriment que par des chants, la *nacimbusa* prend expressément la parole : dans un discours qui clôt le *cisungu*, elle délivre à une audience restreinte composée des novices, de leurs tantes paternelles et de quelques autres personnes de son choix, sa vision de la vie.

Le *cisungu* concerne aussi les fiancés. Leur participation, intermittente, fait écho à un conte bien connu où une jeune fille commence par refuser tous les prétendants qu'on lui propose ; elle finit par épouser un lion transformé temporairement en homme, le suit en forêt, en revient grâce à son frère et se prépare à intégrer dans le village le lion devenu être humain à part entière (Dauphin-Tinturier 2001 : 210-224). La première apparition des fiancés est évoquée par une branche symbolisant le lion au stade gendre-animal ; puis au milieu du rituel, les fiancés ou leurs représentants, associés au rat qui correspond à une métamorphose intermédiaire, sont

11. L'analyse des *mbusa* – « emblèmes sacrés » comme les appelle Richards (1956 : 59) ! – dépasse le cadre de cet article. C'est une constellation d'objets, naturels ou fabriqués sur le champ, peintures, modelages, poteries crues ou rapidement cuites..., associés à des danses et des chants spécifiques, utilisés à des fins d'apprentissage, de révélation, de mise à l'épreuve, propres à chaque séquence du rituel ; en somme « ce qui se transmet » dans le cadre de l'activité rituelle (Moore, Sanders & Kaare 1999 : 11-14). Mais, dans la vie quotidienne, les anciennes entonnent des chants ou esquissent des danses du *cisungu* au bénéfice de l'individu qui n'est plus dans le droit chemin ou pour aider quelqu'un en difficulté.

conviés pour une série de rites devant la maison de l'initiation ; au début de la cérémonie finale, ils deviennent présents par l'entremise d'un modelage très élaboré figurant le lion parvenu au stade de gendre-humain. Vient le moment où les fiancés apparaissent en personne dans la maison de l'initiation ; ils sont invités à faire les preuves de leurs qualités de chasseur ; dans un second temps, on leur expose leurs droits et on leur inculque leurs devoirs de futurs époux, apport du sel, de la viande ou du poisson, don et entretien des vêtements, abattage des arbres, construction de la structure des maisons, participation aux frais d'éducation des enfants...

Au terme du rituel, les novices et les fiancés, devenus respectivement *nacisungu* (pl. *banacisungu*) et *shicisungu* (pl. *bashicisungu*), sont déclarés aptes à « se marier » et autorisés à avoir des enfants, mais ils ne sont pas encore considérés comme des adultes. Le don, par la belle-mère, du premier repas à son gendre représente un des temps forts de cette phase ; jusqu'alors, en effet, le repas était transmis au fiancé par la grand-mère ; désormais la belle-mère peut ouvertement cuisiner pour son gendre, ce qui marque son accession à la position de responsable de maison, à la tête d'un futur matrilignage.

Le rituel de la nuit de noces (*ubwinga*)<sup>12</sup> succède à l'initiation. Après quelques péripéties, les deux jeunes gens se retrouvent seuls dans la maison construite par le jeune marié à son arrivée dans le village. Les invités, prêts à célébrer la nuit de nocce, attendent la sortie de l'un ou l'autre des protagonistes : si la jeune femme sort la première, c'est que le couple n'a pas réussi à avoir trois rapports sexuels successifs ; le garçon est jugé impuissant ; si, à l'inverse, le jeune marié sort et jette des charbons, le mariage est consommé et la fête peut commencer. Le couple revient dans la maison ; la jeune femme reçoit alors de sa tante paternelle (*nasenge*, pl. *banasenge*) une petite poterie qu'elle a fabriquée spécialement pour la circonstance. Quelques jours plus tôt, la tante paternelle a gratté des morceaux de sa propre poterie (*akanweno*, pl. *utunweno*), les a mélangés à de l'argile et à plusieurs plantes médicamenteuses pour façonner une nouvelle poterie qu'elle a fait cuire comme un ustensile de cuisine. La tante paternelle remet ce pot à la fille de son frère, y fait chauffer de l'eau et lui explique les gestes de la purification, comment laver les mains et les organes génitaux de son mari et les siens propres. Le lendemain, les mariés devenus *shibwinga* (pl. *bashibwinga*) et *nabwinga* (pl. *banabwinga*) sont félicités et reçoivent des conseils de toutes sortes, de la part des personnes les plus âgées ou considérées comme les plus sages.

12. Plusieurs descriptions existent. Cf. Garrec 1916 ; Ragoen 1922 ; Labrecque 1934 ; Richards 1940b ; Étienne 1950.

Le dogme bemba de la pureté est fondé sur l'opposition du chaud et du froid déjà évoquée à propos du village et de la forêt. Un individu amené à se situer dans le monde chaud doit, pour revenir dans le monde froid, se protéger par des rites de purification que seules les femmes, ou les chefs avec l'aide de leurs épouses, peuvent accomplir. Les rapports sexuels, qui relèvent du monde chaud et dangereux de la forêt, se concluent par un rituel de purification. Sinon, les protagonistes ne peuvent s'approcher du feu qui serait alors pollué : toute nourriture cuite dans ces conditions est susceptible de provoquer des maladies ou d'autres calamités ; la famille court le risque de *masho* ; l'enfant ou les parents peuvent devenir fous (Labrecque 1934 : 72). La nécessité de cette purification, outre les interprétations en termes d'excès de « même », tient aussi à ce que le mari, symboliquement assimilé à un « lion domestiqué », est porteur d'une énergie potentiellement dangereuse<sup>13</sup>. La purification post-coïtale trouve un parallèle dans le rituel de purification effectué au retour du chasseur qui a tué un lion. Quoi qu'il en soit, l'injonction rituelle, transmise par la tante paternelle, scelle l'union et renvoie à l'obligation faite aux époux de demeurer ensemble. L'adultère est perçu comme fondamentalement dangereux : ainsi, dans le mythe d'origine, explique-t-on la disparition des chefs de la migration des Bemba à l'arrivée dans leur nouveau pays (Labrecque 1933) ; la même rationalisation est utilisée pour expliquer certains décès, des crises de folie, des difficultés à l'accouchement et des maladies de l'enfance.

### La naissance des enfants

Devenus *umulume* (pl. *abalume*) et *umukashi* (pl. *abakashi*), l'homme et la femme forment un couple installé dans la vie maritale. La première grossesse prolonge le processus initiatique ; à partir du quatrième mois, le fœtus est reconnu comme un être vivant ; jusqu'à la fin de la gestation, la jeune mère est saluée par les marques les plus formelles de politesse. La naissance se passe si possible à l'extérieur du village, sous la responsabilité de la maîtresse d'initiation qui a dirigé le *cisungu* de la parturiente. Au retour de la mère et du bébé, une fois le feu de l'enfant allumé, la jeune femme, déclarée adulte, prend un nouveau nom formé par le préfixe *na* suivi du nom de son enfant.

Pendant ce temps, le jeune homme termine son éducation sous la responsabilité de son beau-père. Le couple travaille de plus en plus pour la mère de la jeune femme qui engrange à son profit le produit des récoltes où elle prélève de quoi nourrir la famille. Au bout de quelques années, la

13. Les représentations bemba de la procréation et de la transmission sont vraisemblablement plus complexes que ne le laissait entendre Richards (1940a : 96-97) qui assignait au père un rôle essentiellement passif.

belle-mère consent à octroyer au couple la permission de cultiver un champ personnel dont le produit leur reviendra. Les beaux-parents offrent régulièrement à leur gendre des cadeaux (des poules, par exemple) qui l'aident à supporter sa situation, traduisent leur degré de contentement et annoncent le moment où le jeune homme cessera d'être un subordonné, où le gendre ne sera plus au service de ses beaux-parents. L'absence de cadeaux peut être une cause du retour du jeune homme dans son village d'origine ; si le jeune mari est jugé paresseux, la décision finale du renvoi revient à la belle-mère. Ce n'est qu'après la naissance du troisième enfant que le mari est déclaré adulte à son tour. Il prend alors un nouveau nom composé par le préfixe *shi* suivi du nom du premier bébé ; mais bien souvent, on l'a déjà appelé de la sorte, parallèlement à ce qui se fait pour sa femme.

### **Kwingisha, l'«entrée dans la maison»**

Le *kwingisha*, « faire entrer dans une maison », est un moment charnière dans la vie des époux et dans la dynamique sociale. Le mari de la fille entre dans la maison de sa belle-mère pour y prendre pour la première fois un repas en compagnie de son beau-père. Jusqu'à ce moment-là, le gendre mangeait seul ou avec des compagnons d'âge, rarement avec sa femme. Au début du repas, le beau-père prend une boulette de pâte, la trempe dans la sauce et la donne à manger à son gendre comme il le ferait avec un enfant ; le gendre accomplit en retour le même geste à l'endroit de son beau-père ; désormais le gendre pourra partager les repas de personnes plus âgées (Labrecque 1934 : 56). L'interdiction réciproque de se parler est levée. L'épouse cesse de s'interposer entre son mari et ses parents. Le couple décide à ce moment-là de son avenir. Mari et femme peuvent quitter le village ou s'y installer définitivement. Le couple peut aussi décider de se séparer, auquel cas le mari part seul. Les deux lignages enregistrent en quelque sorte la décision des époux qu'ils sont libres de prendre comme ils l'entendent.

Si le couple se maintient, conforté par d'autres naissances, et si leur personnalité est suffisamment forte et reconnue par d'autres couples, les deux époux ont la possibilité d'acquérir une position dominante dans le village. La femme peut devenir maîtresse d'initiation après avoir eu quatre enfants vivants. De même, le mari peut envisager de regrouper autour de lui d'autres couples, plus ou moins apparentés, pour fonder un nouveau village dont il sera le chef. En ce cas, il lui faudra obtenir une délégation du chef suprême pour réaliser, avec l'aide de son épouse, les différents rituels de fondation du village et de prospérité agraire. Le plus souvent cependant, les couples se contentent de vivre dans le village ; ils cherchent à s'assurer les services des fiancés de leurs filles, les plus nombreuses possibles, futurs gendres dont ils complètent l'éducation. L'idéal pour la femme est de rester dans sa famille

maternelle. En effet, tout au long de sa vie, elle est confrontée à des interdits et des menaces de pollution ; ainsi ne pouvant cuisiner ou cultiver au moment de ses règles, elle est aidée par sa mère ou une sœur qui s'y emploie à sa place ; dans le soin de ses nouveau-nés et la garde des enfants, elle est secondée par sa grand-mère, des sœurs ou des nièces. Aussi refuse-t-elle assez systématiquement de quitter son village, sinon pour accéder à un statut de femme de chef d'un nouveau village ou pour s'intégrer dans un village où elle retrouve des parents maternels<sup>14</sup>.

Si le couple se sépare, les unions suivantes se font et se défont au gré des protagonistes. Il suffit qu'une femme fasse savoir à la communauté villageoise qu'elle nourrit tel homme et qu'ils vivent ensemble ; aucun rituel ne marque un second mariage ; ne compte à ce moment-là que la parole de la femme. Celle-ci conserve sa fonction de purificatrice acquise lors de son premier mariage ; elle peut s'en servir comme elle le désire, d'où l'apparition d'une certaine polyandrie (*nsangi*) interprétée par les missionnaires comme de la prostitution, alors qu'il s'agit davantage d'une succession de maris. L'exercice de la polygynie<sup>15</sup> présente sous ce rapport plus de difficultés ; l'homme ne peut être purifié par une seconde épouse qu'avec l'autorisation accordée par la première épouse au cours d'un rituel particulier (Labrecque 1934 : 71, 76).

### Le *cisungu* de la fille aînée

L'accès au statut de beaux-parents (*kaemba*), consécutif au *cisungu* de la fille aînée, est une étape importante comme le souligne l'apparition de nouvelles appellations. Le beau-père est le *shifyala* (pl. *bashifyala*), la belle-mère, *nafyala* (pl. *banafyala*) ou *namukashi* (pl. *banamukashi*). Le terme utilisé pour un beau-père sert aussi à désigner un gendre ; bien que cet emploi à l'endroit du plus jeune soit assez cérémonieux, cette homonymie rappelle que les deux hommes sont des alliés à la périphérie du groupe de « maisons », entendues au sens de matrilignage, et souligne l'identité du processus par lequel ils sont passés pour réussir à trouver une place dans le village. Il faut aussi se souvenir que leurs activités quotidiennes les éloignent de la maison de leurs épouses ; soit ils pratiquent l'artisanat dans l'abri du centre du village, soit ils coupent les arbres, chassent en forêt, pêchent et, autrefois, faisaient la guerre. La position de belle-mère que la femme acquiert au *cisungu* de sa fille marque, on l'a vu, son accès à la tête d'un futur matrilignage, ce qui recouvre une responsabilité tant économique que rituelle

14. Une femme ne peut nourrir que des membres de son clan, ou un homme considéré comme son mari. À titre exceptionnel, elle nourrit les membres de passage du clan de son mari.

15. La polygynie est rare et correspond souvent à des mariages secondaires de chefs.



(offrande aux ancêtres). Elle s'assure du travail du gendre et nourrit la famille ; elle dispose des greniers, les grands pour conserver les céréales (éleusine, puis maïs), les petits, les graines (haricots, arachides et autres)<sup>16</sup>.

La naissance de petits-enfants fait des beaux-parents des grands-parents (*shikulu, nakulu*), mais la modification des positions s'opère à partir du moment où arrive le futur mari d'une petite fille et que s'organise le *cisungu* de cette dernière. La grand-mère renonce peu à peu à ses prérogatives, et à ses obligations, au profit de sa fille devenue belle-mère. Par la suite la distinction homme/femme disparaît ; les vieillards, *umukote* (pl. *abakote*), ont droit à des marques de respect appuyées, en particulier dans la manière de leur présenter les repas et dans le choix des nourritures servies, mais ils n'exercent plus de responsabilité.

### Mort et ancestralisation

Les rites funéraires visent à rétablir la pureté dans le village et au sein de la famille proche ; ils sont généralement réalisés par les femmes du village ; la préparation de la tombe, le transport du corps incombent cependant aux membres masculins du « clan associé ». L'existence après la mort se déroule en forêt, dans le village des morts, mais l'esprit du défunt reste aussi attaché au lieu où il résidait de son vivant. L'infortune qui viendrait à s'abattre sur la communauté peut être mise au compte d'un défunt devenu *ciwa* (pl. *ifwa*) par suite d'erreurs commises dans la réalisation des funérailles ; l'esprit malfaisant est mêlé à la sorcellerie, importune les vivants et provoque des catastrophes.

Sinon, le défunt survit par son esprit en tant qu'ancêtre (*umupashi*, pl. *imipashi*) ; son nom, attribué à un nouveau-né, est censé le protéger en lui insufflant ses principes vitaux jusqu'à ce que l'enfant ait lui-même une descendance. Il existe aussi un subtil mécanisme de transmission d'un système de rangs (*ukupyanika*) ; il faut choisir un successeur qui occupera la position tenue par le défunt dans les relations de parenté, et à qui on transmet le nom et l'objet personnel par excellence de celui-ci, la ceinture pour une femme, l'arc pour un homme (Richards 1950 : 224). La durée d'action de l'esprit du défunt dépend de la fonction exercée du vivant de la personne, une ou deux générations pour la plupart des gens, beaucoup plus longtemps pour les chefs.

Un mois après l'inhumation, le rituel « chasser la mort » (*kupyana mfwa*), encore appelé « manger la mort » (*kulya mfwa*), consiste en un coït opéré avec le successeur désigné du défunt : la veuve (*nacishala*, pl. *bana-*

16. À cela faisaient exception les greniers spéciaux du chef de village qui devait assurer la nourriture en cas de famine et conservait la production de certains champs. Un homme gardait les cultures commerciales destinées à la vente dans un petit grenier (Richards 1939 : 182-185).



*cishala*) ou le veuf (*shicishala*, pl. *bacishala*) peut reprendre une vie normale. Le survivant est devenu *musangwela* (pl. *basangwela*).

### Utunkonkwa, hiérarchie de femmes et régime matrilineaire

Dans son article pionnier sur la parenté matrilineaire, Audrey Richards (1950) fait du choix de la résidence des époux le principe clé de ce mode de filiation (Schneider & Gough 1961). La diversité des réponses apportées à la tension entre la filiation et la résidence recouvre un principe de comparaison et de classement des sociétés matrilineaires. La solution adoptée par les Bemba lui est apparue comme un compromis réalisé au fil du temps, processus au cours duquel le *kwingisha* représente un tournant majeur ; la résidence, d'uxorilocale peut devenir virilocale si le mari réussit à fonder un village (Richards 1950 : 224-226). À cette fin, outre l'accord du chef, il lui faut entraîner son épouse, ses filles et ses gendres, parfois même sa belle-mère, si elle est veuve ou divorcée, les sœurs de son épouse et leurs familles. Une fraction du réseau matrilineaire de son épouse est transplantée sous sa responsabilité, ce qui lui permet aussi de conserver le groupe d'entraide qui s'est formé autour de lui dans le village de sa femme. Si son charisme est suffisant, jouant de sa position d'oncle maternel, il fait venir auprès de lui ses sœurs et leurs familles.

Cependant l'ethnographie présentée ci-dessus indique d'autres orientations. Le parcours de l'homme paraît plus contraint que ne le laisse entendre Richards, ce qui est probablement lié au fait qu'elle a enquêté dans des villages proches de la chefferie, instance politique qui offrait aux hommes une marge d'action différente de celle dont ils disposent dans les villages du commun. Dans ces unités qui regroupent la majorité de la population, la matrilinearité se tisse différemment.

Le garçon – à l'inverse du modèle du mari-visiteur – entre dans un processus durable de subordination, à partir du moment où il est engagé comme futur gendre sous la responsabilité de beaux-parents. Dans ce contexte, il est vrai, la possibilité de conclure un mariage préférentiel atténue la dureté de sa condition : soit il devient gendre d'un oncle maternel s'il épouse sa cousine croisée matrilatérale – il ne peut plus alors succéder à son oncle maternel qui devient uniquement son beau-père – soit il devient gendre d'une tante paternelle suite à un mariage avec une cousine croisée patrilatérale. Dans les deux cas, il vit au sein d'une famille bilatérale (*ulupwa*, pl. *ndupwa*) et ressent moins les règles qui le cantonnent à la périphérie de l'unité domestique. Quoi qu'il en soit, il lui faut attendre la naissance d'un troisième enfant pour que s'amorce un tournant important

dans la vie du couple, dont la vie sexuelle était jusque-là contrainte par l'obligation de purification rituelle. Par le biais du *kwingisha*, l'homme est reconnu membre à part entière de la famille maternelle de sa femme. C'est le moment où il choisit sa résidence. Le mari retourne rarement dans son village d'origine ; il pourrait en principe occuper la position d'oncle maternel, mais il perd alors, sans contrepartie, le bénéfice de la connivence établie avec son beau-père et ses beaux-frères, et les soutiens mis en place dans le village de son épouse. S'il quitte sa femme au moment du *kwingisha*, le mari renonce à une partie de ses droits ; son statut en est diminué alors que son ex-épouse peut parfaitement exercer sa fonction de belle-mère sans atteinte importante à sa position. S'il décide de demeurer dans le village de sa femme, ce qui est le plus souvent le cas, le mari obtient la libre disposition des revenus de ses productions personnelles, tout en s'intégrant dans la famille étendue dont la tête est une « mère »<sup>17</sup> de l'épouse. Ce faisant, le mari poursuit le projet où il va à son tour éduquer des gendres, dépendants qui se substitueront à ses fils partis faire leur service de gendre ailleurs ; de *cisungu* en *cisungu*, l'homme de gendre devient beau-père, et l'initiation des filles est le moyen de conserver, par le jeu de l'alliance et de la co-affinité, des hommes dans le village.

Le père, à la fois absent et présent durant le *cisungu* de sa fille, quitte sa maison (Labrecque 1934 : 31), et n'y revient que par moment pour honorer la maîtresse d'initiation ; pendant l'*ubwinda* de sa fille aînée, il remet à son gendre un arc et une flèche, signifiant de la sorte qu'il peut tuer d'éventuels amants de sa fille. Mais le père, en réalité, est là par le truchement de sa sœur ; la tante paternelle transmet à sa nièce le moyen de contrôler la sexualité d'un homme au profit de son frère, lequel conforte en quelque sorte son statut de beau-père. Le lien entre la sœur et la fille d'un homme, matérialisé par les petits morceaux de sa poterie qu'elle a elle-même reçue de sa tante paternelle, est révélateur de l'importance de la paire de germains de sexe opposé, structure élémentaire sur laquelle l'ethnographie des Bemba est plutôt muette. Que se passe-t-il quand un frère quitte à la fois sa sœur et le giron maternel ? Au moins peut-on dire que, dans le mythe qui éclaire les divers rôles endossés par les fiancés au cours du *cisungu*, un frère permet à sa sœur de trouver un mari ; une génération plus tard, elle fournit à son frère le moyen de contrôler des gendres. Dans les résolutions possibles des formules matrilineaires, la tante paternelle paraît ici prépondérante ; et l'homme cherche moins à être un oncle maternel qu'à s'affirmer en tant que beau-père.

17. Il s'agit des sœurs de la mère de sa femme qui sont toutes considérées comme des mères. Pour l'épouse, la responsable de la famille étendue est une mère.

L'apparition d'une figure d'autorité féminine fait écho à une autre composante de l'*utonkonkwa*. *Cisungu* après *cisungu* se constitue et se reconstitue une hiérarchie de femmes, ce qui pose la question des liens qu'elle entretient avec la structure matrilineaire. À de nombreuses reprises, Richards cite un proverbe martelé rite après rite aux novices comme une évidence d'ordre naturel : « The arm-pit is not higher than the shoulder ». Les novices sont appelées à se soumettre et à entrer dans une hiérarchie d'âge féminine maintes fois évoquée par Audrey Richards mais sur laquelle elle ne s'appesantit pas : elle parle d'un principe de séniorité, énumère succinctement des catégories d'âge et conclut que, puisqu'il n'y a pas de classes d'âge, ce critère n'est pas structurant, suivant en cela les constats en vogue dans ces années (Richards 1940b : 94 ; 1956 : 130-131).

Les démonstrations de respect, qui scandent le déroulement du *cisungu* au travers des danses et de l'offrande de nourriture, suivent le protocole du *mucini*, « manifestation cérémonielle des règles de précédence » (Richards 1956 : 85), et permettent de se faire une idée de la composition du groupe de femmes auquel toute novice est confrontée. On danse le *cisungu*, expression utilisée pour désigner le rituel ; tantôt la danse traduit une subordination, tantôt elle exprime un triomphe. En général la danseuse est seule et est en position d'infériorité par rapport à celles auxquelles elle offre la danse ; danser successivement pour plusieurs destinataires met en scène la hiérarchie qui les organise. Les hommes s'emploient aussi à danser et manifestent le temps d'une démonstration leur dépendance au monde des femmes et, en particulier, à la maîtresse d'initiation (*ibid.* : 68, 77). À l'inverse des précédentes, les danses de triomphe exécutées à deux reprises par des vieilles femmes et par la maîtresse d'initiation relèvent de la catégorie où se trouvent les danses des chasseurs de lion et celles des envoyés du chef suprême (*ibid.* : 97, 100). L'offrande de nourriture n'est opérée que par les femmes, ce qui renvoie évidemment à leur fonction de nourricières, et respecte systématiquement le critère de l'âge (*ibid.* : 76, 77, 84, 86). Présentée sous deux formes, crue (graines en particulier) pour les rites extérieurs au village et cuite pour les rites intérieurs au village, l'offrande est reçue soit par chaque représentante de la catégorie que l'on veut honorer (anciennes maîtresses d'initiation, invités extérieurs au village...), soit par l'assemblée des femmes présentes. Les offrandes de bière impliquent presque toujours les relations avec les ancêtres, instance lignagère sous l'égide de laquelle se déroule le *cisungu*. Les quantités offertes sont généralement minimales, à l'exception des repas et des beuveries de bière qui constituent pour la mère de la novice un test sur sa capacité à devenir une parfaite responsable de la famille élargie (la maîtresse d'initiation observée en 1931 ne cesse de déplorer l'insuffisance des quantités

apportées), et pour la tante paternelle, une reconnaissance de sa fonction de transmission (*ibid.* : 85).

La hiérarchie propre à ces situations combine des catégories d'âge du cycle de vie et des critères de prestige ou de fonction liés à la réalisation du rituel. Par ordre décroissant on trouve, au sommet, la *nacimbusa* qui orchestre le rituel, les anciennes maîtresses d'initiation et, à un degré moindre, les femmes âgées, suivies des joueuses de tambour – les seules à connaître les rythmes singuliers du *cisungu* –, des nouvelles maîtresses d'initiation qui effectuent pour les apprendre les mimes difficiles que la maîtresse d'initiation devrait exécuter et, à titre temporaire, les tantes paternelles des novices ; puis viennent les femmes qui ont marié une fille, suivies des femmes avec des enfants en bas âge auxquelles s'adjoignent temporairement les mères des novices, ensuite les assistantes, anciennes novices qui ont l'obligation d'aider la maîtresse d'initiation afin de s'imprégner des séquences du *cisungu* et, au dernier rang, les novices. Cette hiérarchie féminine mouvante, relative à une initiation donnée, renvoie à « ce que l'on suit », aux catégories d'âge qui se construisent *cisungu* après *cisungu*, et à l'ostentation des *mbusa* par l'entremise de la *nacimbusa*, la « mère de ce qui se transmet ». Dans son étude sur la parenté bemba, Richards (1950 : 222) soulignait d'entrée qu'au sein de cette société, nulle richesse, en troupeau ou en terre, n'était à transmettre et que les groupes de filiation ne trouvaient pas à se constituer autour de l'héritage. Le *cisungu*, qu'elle connaissait pourtant bien, lui a paru étranger à cette affaire, comme s'il n'était pas possible de rapprocher les sphères du rite de la règle sociale, disjonction qui porte la marque des paradigmes en vogue à cette époque dans l'anthropologie britannique. En structurant une hiérarchie féminine par le biais de la transmission des *mbusa*, l'initiation des filles renforce, au détriment des hommes, la position des femmes dans le régime matrilineaire et le principe de l'uxoralité. Seule la chefferie et, autrefois, la guerre, au temps où elles représentaient un enjeu et une arène politiques pour les hommes, conduisaient à la réalisation de la virilocalité. C'est ce que retient peut-être le plan circulaire du village au centre duquel, ne l'oublions pas, les hommes se rassemblent alors que les femmes s'établissent à la périphérie.

Sous le même nom d'*utunkonkwa*, le rituel observé en 1998 dans le *township* de Kitwe synthétisait les apprentissages et concluait une session d'initiation qui s'était prolongée durant trois mois. Le modelage, dont le parcours était accompagné par le chant des souffrances, ne comportait cependant plus que deux cercles autour du cône central. Le lion ne fut évoqué que sous sa forme dangereuse d'homme-animal. De nouveaux symboles

**Anne-Marie Dauphin-Tinturier**

apparurent ; l'éléphant, qu'un conte assimile à la sexualité débordante de l'homme qui ne travaille pas et apporte finalement la mort à tout le village (Dauphin-Tinturier 2001 : 229-234), symbolisait le virus HIV. Le but explicite des maîtresses d'initiation était de renouveler le *cisungu* et de prévenir la propagation du sida en développant chez les jeunes filles la capacité à « dire non », à refuser tout rapport sexuel et tout mariage avec un homme dont elles n'étaient pas sûres de la santé. Le temps des rapports sexuels à l'essai durant l'adolescence et les fiançailles est révolu. Une fois encore l'*uton-konkwa* récapitule le parcours au fil du temps ; mais un cercle a disparu, la mort s'est rapprochée et la vie s'est raccourcie. Il s'agit de protéger les jeunes femmes, de leur permettre de mettre au monde une nouvelle génération pour que les cercles de l'existence recommencent à se former.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : *Zambie/Zambia* – *cisungu* – âges de la vie/*life cycles* – matrilinéarité/*matrilíneal descent* – hiérarchie de femmes/*women hierarchy*.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Corbeil, Jean-Jacques  
1979 *Mbusa : The Sacred Emblems*. Ilondola, The Language Centre.
- Cunnison, Ian G.  
1959 *The Lwapula People of Northern Rhodesia*. Manchester, Manchester University Press.
- Daloz, Jean-Pierre & John D. Chileshe, eds  
1996 *La Zambie contemporaine*. Paris, Karthala – IFRA.
- Dauphin-Tinturier, Anne-Marie  
1974 *Le Personnage du lion à travers quelques contes bemba, recueillis dans la Lwapula Province et la Northern Province (Zambia)*. Paris, Institut d'ethnologie (« Archives et documents » 74-521-97).  
1983 *Piège pour un lion. Étude ethno-linguistique de contes bemba (Zambie)*. Paris, Université Paris V, thèse de 3<sup>e</sup> cycle (« Archives et documents de l'institut d'ethnologie » 83-922-382).  
1990 « Le mâle nécessaire. Images du lion chez les Bemba », *Journal des Africanistes* 60 (1) : 27-46.
- 1993 « La femme, le lion et le prêtre. Les trois fonctions de la femme dans le nord de la Zambie », *Cahiers de Littérature orale* 34 : 177-221.
- 1996 « Se nourrir pour vivre », *Journal des Africanistes* 66 (1-2) : 9-36.
- 2001 « Les filles difficiles aushi et lunda (Zambie) », in Christiane Seydou & Véronique Karady, eds, *La Fille difficile*. Paris, CNRS Éditions : 201-237.
- Étienne, père Louis  
1950 *Bemba Customs*. Ilondola, The Language Centre.
- Fergusson, James  
1999 *Expectations of Modernity : Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley, University of California Press.
- Garrec, père Nicolas  
1916 *Croyances et coutumes religieuses et sociales des Babemba*. Chilongo (Zambie). [Rome, Archives des Pères Blancs.]
- Gouldsbury, Cullen & Hubert Sheane  
1911 *The Great Plateau of Northern Rhodesia*. London, Edward Arnold.

- Hinfelaar, Hugo F.  
1989 *Religious Change among Bemba-speaking Women of Zambia*. London, University of London, Ph.D. thesis.
- Labrecque, Édouard  
1933 « La tribu des Babemba. Pt I. Les origines des Babemba », *Anthropos* 18 (5-6) : 633-648.  
1934 *La Religion du Noir Infidèle. Coutumes matrimoniales chez les Babemba*, Part I, in L. Oger, ed., *Bemba Cultural Data*. Ilondola, The Language Centre.
- Maxwell, Kevin B.  
1983 *Bemba Myth and Ritual*. Frankfurt, Peter Lang.
- Moore, Henrietta L. & Megan Vaughan  
1994 *Cutting Down Trees : Gender, Nutrition and Agricultural Change in the Northern Province of Zambia, 1890 -1990*. Portsmouth, NH, Heinemann.
- Moore, Henrietta L., T. Sanders & B. Kaare, eds  
1999 *Gender, Fertility and Transformation in East and Southern Africa*. Londres, Athlone Press (« London School of Economics. Monographs on Social Anthropology » 69).
- Munday, J.T.  
1942 « The Creation Myth amongst the Lala of Northern Rhodesia », *African Studies* 1 : 47-54.
- Ragoen, père Joseph  
1922 « Coutumes indigènes », in L. Oger, ed., *Bemba Cultural Data*, Part II. Ilondola, The Language Centre : 1-56.
- Richards, Audrey D.  
1939 *Lands, Labour and Diet in Northern Rhodesia*. London, Oxford University Press (rééd. 1960, 1995).
- 1940a « The Political System of the Bemba Tribe of North Eastern Rhodesia », in M. Fortes & E. E. Evans-Pritchard, eds, *African Political Systems*. London, Oxford University Press : 83-120 (rééd. 1975).
- 1940b *Bemba Marriage and Modern Economic Conditions*. Livingstone, The Rhodes-Livingstone Institute.
- 1950 « Some Types of Family Structures amongst the Central Bantu », in A. R. Radcliffe-Brown & C. D. Forde, eds, *African Systems of Kinship and Marriage*. London, Oxford University Press : 207-251.
- 1956 Cisungu. *A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*. London, Oxford University Press (rééd. 1982).
- Robert, Allen F.  
1983 « Perfect Lions, Perfect Leaders », *Journal des Africanistes* 53 (1-2) : 93-106.
- Roberts, Andrew D.  
1976 *A History of Zambia*. London, Heinemann.
- Schneider, David M. & Kathleen Gough, eds  
1961 *Matrilineal Kinship*. Berkeley, University of California Press.
- Tanguy, père François  
1912 « Chez les Babemba : religions, coutumes », in L. Oger, ed., *Bemba Cultural Data*, Part II. Ilondola, The Language Center : 57-84.
- Turner, Victor W.  
1968 *The Drums of Affliction. A Study of Religious Process among the Ndembu of Zambia*. London, Oxford University Press. [Trad. franç. *Les Tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris, Gallimard, 1972.]
- Whiteley, Wilfred & J. Slasky  
1951 « Bemba and Related People of Northern Rhodesia », *Ethnographic Survey in Africa*. Londres, International African Institute : 28-76.

Anne-Marie Dauphin-Tinturier, *Cisungu à nouveau. Initiation des femmes et structure sociale dans le Nord de la Zambie.* — Les catégories d'âge et le devenir de l'individu au fil du temps recèlent souvent des principes enfouis de la structure sociale. L'examen de l'initiation des filles bemba (*cisungu*) à l'aide de nouvelles données fait apparaître, au travers de la succession des rituels, l'importance de la hiérarchie des femmes dans la constitution du régime matrilineaire, et révèle la position de beau-père que l'homme privilégie au détriment de celle de l'oncle maternel.

Anne-Marie Dauphin-Tinturier, *Cisungu Again: Women's Initiation and the Social Structure in Northern Zambia.* — Age-sets and the individual's prospects often conceal principles buried deep in the social structure. Using new data to examine the initiation of Bemba (*Cisungu*) girls draws attention to the importance, during successive ceremonies, of the women's hierarchy in constituting a matrilineal system. It casts light on the position of the father-in-law, which men prefer over that of maternal uncle.