

Traire la vache et faire l'amour. Une réinterprétation des thèses de Y. Elam sur les Hima d'Ankole (Ouganda).

Robert Hazel

Volume 4, numéro 3, 1980

Chasses et collectes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000980ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000980ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Hazel, R. (1980). Traire la vache et faire l'amour. Une réinterprétation des thèses de Y. Elam sur les Hima d'Ankole (Ouganda). *Anthropologie et Sociétés*, 4(3), 117–135. <https://doi.org/10.7202/000980ar>

TRAIRE LA VACHE ET FAIRE L'AMOUR

une réinterprétation des thèses de
Y. Elam sur les Hima d'Ankole
(Ouganda)

Robert Hazel *
Université de Montréal



▣ En 1973 Yitzchak Elam publiait *The Social and Sexual Roles of Hima Women*, un ouvrage sur la condition féminine chez les pasteurs hima d'Ankole (une région de l'Ouganda, proche du Rwanda), telle que l'auteur l'avait observée aux alentours de 1966. En ce qui concerne la condition de la femme en milieu pastoral africain traditionnel, c'est sans contredit la publication la plus remarquable. Elle a fait l'objet de deux brefs comptes-rendus critiques de la part de P. Spencer (dans *Man*, 1974) et de P. Bonte (dans *L'Homme*, 1975).

L'auteur de cet article est d'avis que l'interprétation que propose Elam de ses données hima n'est pas vraiment satisfaisante. La problématique centrale de l'ouvrage est la suivante : les femmes mariées hima sont totalement séparées des vaches; en particulier il leur est interdit de traire. L'explication d'Elam est purement matérialiste : en tant que procréatrice, la femme constitue une menace pour la reproduction du troupeau; elle met au monde des consommateurs d'une denrée rare (le lait), que ces derniers disputent âprement aux veaux. Naturellement partielle envers ses propres enfants,

* Étudiant de doctorat au Département d'anthropologie de l'Université de Montréal, l'auteur est boursier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, et de la Direction générale de l'enseignement supérieur du Ministère de l'éducation du Québec. Il remercie vivement ces organismes. Sans leur soutien cet article n'aurait jamais vu le jour. L'auteur tient également à exprimer sa gratitude envers le professeur Jean-Claude Muller du Département d'anthropologie de l'Université de Montréal et envers le Dr Jean-Claude Desmarais pour avoir bien voulu commenter une version précédente du texte. Il remercie enfin les quelques informateurs de nationalité rwandaise, principalement Marie Kavange et César Gashabizi, qu'il a consultés à Montréal sur diverses questions. Les positions exprimées demeurent néanmoins celles de l'auteur.

elle serait bien mal placée pour traire. Traire revient, en effet, à répartir le lait de la vache entre ses consommateurs naturels et ses consommateurs humains :

This separation (of women from cattle) is explained in this book in terms of latent rivalry for cow-milk between calves and babies, and the paramount need to safeguard a fair distribution of milk to both.
(*op. cit.*, p. 231)

À en croire Elam, l'interdiction pour la femme de traire devrait être une donnée normale, sinon universelle, de l'économie pastorale de subsistance. Mais il y a parmi les populations pastorales de l'Afrique orientale tellement d'exceptions à la norme identifiée par Elam qu'il est permis de douter de sa validité. Nous sommes d'avis, et nous allons tenter de le démontrer, que l'interdiction s'explique non par les conditions matérielles de l'économie pastorale, mais par un ensemble de considérations culturelles. Ces considérations nous permettront aussi de formuler une hypothèse sur les raisons de l'infériorisation particulièrement accentuée de la femme hima. C'est là une donnée dont Elam n'a pas été suffisamment conscient à cause sans doute de son manque de perspective comparative. Dans son compte-rendu, Pierre Bonte a bien vu, quant à lui, le caractère singulièrement répressif de la société hima en ce qui concerne la femme.

P. Spencer, le spécialiste des éleveurs samburu du Kenya, n'est guère plus convaincu que nous de la justesse de l'argumentation d'Elam. Chez les Samburu la traite ne convient justement pas aux hommes, mais revient aux femmes et aux garçons non initiés. Spencer estime qu'Elam n'a pas démontré à sa satisfaction la rareté du lait chez les Hima. L'Ankole est une région pastorale plutôt bien arrosée et reconnue pour la qualité de ses pâturages. Chasse gardée traditionnelle des éleveurs hima, ces pâturages supportent de nos jours, pour une grande part, des cultures relativement intensives. Somme toute, l'approvisionnement laitier devait être raisonnablement satisfaisant pour les enfants comme pour les veaux. Nous ajouterions que la fécondité des femmes hima ne semble pas avoir été excessive. D'après une enquête réalisée par Elam lui-même auprès de 153 femmes d'un certain âge, le nombre d'enfants vivants par femme était vers 1966 inférieur à 4 (*op. cit.*, pp. 24-25; p. 45, notes 59 et 60). L'autre critique d'Elam, le Français P. Bonte, s'intéresse avant tout aux éleveurs ouest-africains, mais il est familier avec l'ethnographie des pasteurs de l'Afrique orientale. Il regrette qu'Elam n'ait pas développé davantage la comparaison avec d'autres sociétés pastorales, chose que je me propose notamment de faire en m'en tenant au contexte pastoral est-africain. Bonte reproche aussi à Elam d'avoir négligé les conditionnements politico-économiques de la société globale. On sait que l'Ankole était un royaume où la minorité pastorale hima exerçait une suprématie marquée sur les agriculteurs iru. Le critique ne fait ici qu'indiquer une piste de recherche, qui est tout à fait différente de celle où nous nous engagerons.

▣ Résumons les principaux aspects de la condition féminine chez les Hima d'après la monographie : a) la jeune fille se comporte à tous égards comme les garçons de son âge, assurant comme eux la garde des troupeaux en brousse, à part qu'il lui est interdit de porter la lance et de traire; b) mariée, elle est séparée du bétail adulte, surtout des vaches, et cantonnée dans des activités purement domestiques : nettoyage des pots-à-lait et des barattes, barattage, propreté de la hutte, vannerie; elle est aussi responsable des soins à donner aux veaux, une tâche qui ne l'amène pas à s'éloigner beaucoup du camp et qu'elle confie éventuellement à ses jeunes enfants; c) tenue à la plus stricte chasteté avant le mariage contrairement à ses compagnons masculins, elle devient après le mariage non seulement le partenaire sexuel de son mari, mais aussi dans une large mesure celui des agnats (père et frères surtout) et des amis de son époux – les Hima se servaient coutumièrement de leurs femmes pour consolider leurs relations avec des éleveurs non apparentés à eux¹; d) la femme est totalement dépendante de son mari; il lui est interdit de troquer du lait ou du beurre pour ses besoins personnels et elle ne peut s'éloigner du domicile conjugal, même pour rendre visite à ses parents, si son mari lui en refuse l'autorisation; en général elle se montre d'une grande réserve et d'une extrême pudeur en présence des hommes; ses amples vêtements la couvraient de la tête aux pieds, cachant partiellement son visage, ce qui la distinguait totalement de la jeune fille non mariée, traditionnellement réduite à la nudité comme les hommes. Les Hima étant de mœurs résolument pastorales, leurs femmes n'avaient pas la possibilité d'acquérir une certaine autonomie matérielle en cultivant des céréales, comme c'était le cas chez quelques populations pastorales, notamment les Jie et les Karimojong de l'Est ougandais. Les Hima se procuraient à bon compte les denrées agricoles, qu'ils consommaient surtout en saison sèche, auprès de leurs voisins et clients iru.

Parmi les nombreuses facettes de la condition féminine en Ankole il y en a deux qui retiennent l'attention d'Elam : la disjonction entre la femme mariée et la vache, et la vocation socio-sexuelle, plutôt que productive, des femmes mariées. De cette dernière facette on peut dire qu'il se contente d'en exposer les divers aspects. Il tente seulement d'expliquer l'autre, et nous avons vu globalement en quels termes il le fait : la sexualité féminine en tant que fécondité constitue une menace pour la prospérité des troupeaux.

Cette interprétation est le fruit des réflexions de l'ethnologue. Les Hima ne lui ont guère laissé le choix. Pour les hommes la pensée que la femme traye paraît tout à fait inconcevable. L'interdiction pour elle de traire est à leurs yeux tellement axiomatique qu'ils sont incapables de se justifier

¹ D'où le titre de l'ouvrage. Dans son compte-rendu P. Bonte insiste beaucoup sur cet aspect de la condition féminine en Ankole, écrivant que « les Hima 'prêtent' leurs femmes comme d'autres éleveurs 'prêtent' du bétail : pour nouer de nouvelles relations sociales et renforcer celles qui existent » (p. 122).

convenablement sur ce point (*op. cit.*, pp. 47-48). Certains informateurs ont dit que les femmes étaient trop paresseuses pour traire; d'autres ont déclaré que les jeunes filles risqueraient d'être défigurées par les longues cornes de leurs vaches sanga, ce qui compromettrait leurs chances de mariage (*op. cit.*, p. 80, note 3)².

Nous avons retenu pour fins d'illustrations trois éléments importants de la démonstration d'Elam. Le premier concerne le fait que les filles et les femmes menstruées s'abstiennent de boire du lait. Les Hima prétendent que les vaches dont elles boiraient le lait donneraient du sang ou tariraient et deviendraient stériles :

Clearly, menstruation is seen by Hima as a phenomenon that threatens to undermine the cows' ability to lactate and reproduce, if women undergoing it do not shun their milk.

(*op. cit.*, p. 59).

Si les menstrues constituent pour les Hima une telle menace, c'est pour Elam parce qu'elles manifestent les capacités génitrices de la femme :

The display of a woman's fertility, the flow of her menstrual blood, portends the appearance of fresh maternal demands for cow-milk, and threatens therefore to leave the issue of her husband's (or father's) cattle underfed.

(*op. cit.*, p. 60)³

Le second élément de preuve est lié à la croyance des Hima qui, lorsqu'ils copulent le jour alors que les troupeaux errent en brousse, doivent prendre soin de retourner à l'envers la peau qui leur sert de couche pour ne pas compromettre davantage la sécurité du bétail déjà menacée par les périls de la

² Chez les Tutsi du Rwanda, qui sont culturellement proches de leurs voisins hima d'Ankole, on était persuadé que les vaches mourraient ou ne donneraient jamais plus de lait, si on laissait les femmes traire (L. Delmas 1930: 946, note). À la différence des Hima, les Tutsi du Rwanda (P. Smith 1979: 34) comme ceux du Buha (J.H. Sherer 1962: 186) et vraisemblablement ceux du Burundi voisin, ne voyaient pas d'inconvénient à ce que les filles pubères (non mariées) s'adonnent à la traite. L'interdiction de traire pesant sur la femme mariée était en somme un trait invariant dans le cadre culturel hima-tutsi. C'est lui, par conséquent, qu'il importe d'expliquer. Chez les Hima d'Ankole aussi c'est le mariage, non la puberté, qui transforme radicalement la condition féminine — contrairement à ce qu'écrit un peu vite Bonte dans son compte-rendu : « Dès leurs premières règles, les filles sont écartées du troupeau paternel » (p. 122). En vérité la fille pubère continuait de garder le troupeau de son père en compagnie de ses frères, mais elle ne pouvait plus enduire de ses mains le pis des vaches au moyen de cendre pour repousser les veaux avides de lait (Elam, *op. cit.*, pp. 57-58). Après la puberté la fille non mariée demeurait nue et continuait de partager durant la nuit le même compartiment de la hutte paternelle que les garçons et adolescents de sa famille (*op. cit.*, p. 86).

³ Elam présente dans son dernier chapitre (p. 229) une autre interprétation du fait que les femmes menstruées sont privées de lait. Nous la reproduisons plus loin. À notre avis elle est plus satisfaisante. Par ailleurs les femmes hima n'étaient pas les seules en Afrique orientale à s'abstenir de boire du lait durant leurs menstruations. Les femmes des Nuer notamment étaient soumises au même régime, parce que, croyait-on, les saignées menstruelles étaient dangereuses pour les vaches (E.E. Evans-Pritchard 1956, p. 176). Il est probable que la coutume était assez répandue en milieu pastoral est-africain.

brousse. C'est en tant qu'actualisation excessive de la sexualité féminine que ces rapports sexuels diurnes seraient selon Elam une menace pour la reproduction des troupeaux :

From the danger of upsetting this ratio (between the herd's size and that of its owner's family) springs the horror lest the predicament of unsheltered cattle be exacerbated by sexual intercourse. It is not a horror to be taken at face value, for it is pregnant with allegorical content. It evinces the owner's anxiety about multiplying his descendants recklessly, without co-ordinating their increase with that of his livestock.

(*op. cit.*, p. 69)

Le dernier élément de la démonstration d'Elam que nous aimerions rapporter tient à la condition des filles prématurément enceintes. On disait d'elles qu'elles « tuaient » les vaches de leurs pères; leur faute était jugée si grave qu'elle leur valait d'être mises à mort ou bannies du pays (*op. cit.*, p. 55). Les grossesses pré-maritales représentent certes un autre cas d'actualisation excessive des aptitudes procréatrices de la femme. Si le seul tort de ces filles avait été de déséquilibrer quelque peu le rapport entre bouches humaines et animales à nourrir au lait, on ne comprend pas l'extrême sévérité du châtement infligé aux coupables. La faute avait manifestement d'autres implications que celles qu'Elam a identifiées, et qui seules pourraient rendre compte de la démesure de la sanction. Pour conjurer le mal entrevu par Elam il aurait suffi de provoquer l'avortement ou de tuer le bébé naissant⁴.

- ☒ La façon dont Elam analyse le cas des Samburu, qui est un groupe de culture et de langue maasai du Kenya, où la traite est une tâche typiquement féminine, est fort révélatrice. Considérant cette situation ni plus ni moins comme une déviation, il se met en quête du facteur responsable de celle-ci, suggérant que ce pourrait bien être la classe d'âge (*op. cit.*, p. 80, note 5). C'est une institution qui n'existe pas chez les Hima et qui, d'après l'auteur, éloignerait les jeunes hommes célibataires de leurs familles et, par conséquent, des vaches. Bref, les femmes samburu s'adonneraient à la traite simplement par défaut. L'argument de la classe d'âge n'est pas particulièrement convaincant. Nous reviendrons sous peu au cas des Samburu.

Parmi les multiples populations pastorales est-africaines où la traite était dévolue aux femmes, certaines étaient moins rigoristes que d'autres. Chez les Datog, un groupe nilotique de Tanzanie, l'homme peut traire lorsque sa femme, qui est la trayeuse habituelle, tombe malade (G. Klima 1970: 10). Il n'en va pas de même chez les Nuer du Soudan. E.E. Evans-Pritchard écrit dans *The Nuer* (1940: 22) que la traite revient aux femmes, aux filles et aux garçons non initiés, et que les hommes ne s'y livrent que dans les

⁴ Chez les pasteurs Kipsigis du Kenya, par exemple, les filles non mariées accouchaient en brousse, et la sage-femme étouffait le bébé avant même qu'il ne respire et ne pousse son premier cri (J.G. Peristiany 1939: 22).

occasions où il n'y a personne pour le faire à leur place (voyages, expéditions guerrières). Dans *Nuer Religion* (1956: 180) l'auteur précise que même en ces circonstances un individu ne trayait jamais ses propres vaches, mais les faisait traire par un compagnon. Les Nuer croyaient, en effet, que l'homme qui osait traire ses propres bêtes, se vouait lui-même à une mort certaine. Evans-Pritchard n'explique malheureusement pas pour quelles raisons le pis de la vache était inviolable pour son propriétaire, ni pourquoi l'on pensait que la transgression de cette règle provoquait la mort de l'individu. Il est néanmoins certain que ces phénomènes n'avaient rien à voir avec les nécessités objectives de l'économie pastorale. Ce sont des faits d'ordre culturel, qui sont de même nature que ceux dont nous cherchons à rendre compte.

Par rapport à la coutume datog suivant laquelle la traite revient normalement, mais non coûte que coûte, à une classe d'individus plutôt qu'à une autre, les manières des Hima aussi bien que celles des Nuer paraissent excessives. Vraisemblablement l'acte de traire n'était pas dans la mentalité datog chargé d'autant de significations que chez les Nuer ou les Hima. Les implications culturelles de la traite n'étaient évidemment pas les mêmes en Ankole et dans le pays nuer. On peut néanmoins présumer que dans les deux cas ces implications ressortissaient d'une certaine façon de penser et de vivre la virilité et la féminité. Nous ne disons pas que les Datog étaient dépourvus de toute conception des rapports entre les sexes. Toute culture comporte comme un de ses éléments fondamentaux une théorie implicite de la différence entre les identités féminine et masculine. Possiblement l'acte de traire n'était pas dans la culture datog particulièrement révélateur de cette différence. C'était le cas chez les Hima, selon nous.

Mais revenons à nos Samburu. En comparant ceux-ci aux Hima du point de vue de la structure socio-économique de la famille nous obtiendrons un début de réponse aux questions que nous nous posons.

Aussi longtemps que le *paterfamilias* hima demeure vivant, son troupeau et sa famille restent indivis. Cela vaut même s'il est polygame et qu'il a des fils mariés. C'est seulement au moment où le père se meurt que ses fils apprennent comment le bétail familial doit être réparti entre eux (Elam, *op. cit.*, pp. 18-19). L'indivisibilité de la famille se manifeste au niveau des arrangements résidentiels (*op. cit.*, pp. 40-41). Les co-épouses du chef de famille n'avaient pas droit à des huttes séparées. Qui plus est, le fils marié occupait parfois avec sa femme l'un des minuscules compartiments de la hutte paternelle. Nous avons déjà signalé que le chef de famille avait sexuellement accès à ses brus. C'est d'ailleurs la bru qui voit à la propreté de la hutte de son beau-père, qui entretient ses pots-à-lait et qui refait quotidiennement sa couche, même si son mari a construit sa propre hutte (*op. cit.*, p. 165).

La structure sexuelle du troupeau en Ankole nous semble non moins révélatrice des principes idéologiques qui sous-tendent la structure de la famille étendue. Il n'y avait en principe qu'un seul taureau reproducteur par troupeau de cent têtes (*op. cit.*, p. 13). Ce ratio est manifestement excessif. Tout se passe comme si les Hima réalisaient sur le mode pastoral ce qu'il leur était impossible de réaliser sur le mode familial. Ne pouvant émasculer ses fils, le *paterfamilias* castrait ses taureaux (sauf un, bien entendu). Il n'en demeurait pas moins qu'au niveau familial les obligations des brus envers le beau-père, d'une part, et, d'autre part, l'effacement et l'infantilisation des fils adultes devant le père étaient tels que le *paterfamilias* pouvait bel et bien se faire passer pour le seul et unique « taureau » de la famille.

Comme le rapporte P. Spencer (1965: chap. 3), les choses se passaient autrement chez les Samburu. Chacune des épouses d'un polygame a non seulement droit à une hutte séparée (qu'elle érige d'ailleurs elle-même), mais aussi à un certain nombre de vaches qui lui sont allouées en bonne et due forme au moment du mariage par son mari. Les fils d'un éleveur tirent l'essentiel de leur héritage à même la progéniture des vaches initialement attribuées à leur mère. Le chef de famille se réserve, pour sa part, un certain nombre de bêtes non allouées dont il dispose à sa guise et qui, après sa mort, sont réparties entre ses fils selon des règles déterminées. En somme, loin d'être monolithique, la famille polygyne samburu comporte autant de segments distincts que de cellules matri-focales. Il en va de même pour le troupeau familial.

Dans les populations pastorales où le troupeau familial est divisé en segments bien identifiés à une femme et à ses enfants, on observe que la traite revient inmanquablement aux femmes. C'était le cas chez les Samburu, chez les Maasai (H.A. Fosbrooke 1948: 47-48) et chez les Jie (P.H. Gulliver 1965: 167, 170), notamment. Dans le contexte samburu, maasai ou jie la thèse d'Elam selon laquelle la femme ne devrait normalement pas intervenir au niveau de la répartition du lait entre les veaux et les enfants du fait de son parti-pris naturel en faveur de ces derniers, perd beaucoup de son apparente vraisemblance. En effet, les femmes n'y ont aucun intérêt à favoriser leurs enfants au détriment des veaux, car alors elles ne feraient que compromettre l'avenir de leurs propres fils, futurs co-héritiers du troupeau issu des vaches qu'il leur revient de traire.

L'indivision du troupeau familial et la norme suivant laquelle la femme est exclue de la traite, sont deux institutions qui semblent structurellement congrues, tout comme paraissent aller de pair la segmentation du troupeau selon le facteur polygynique et l'usage voulant que la traite soit dévolue aux épouses-mères. Cette conclusion est peut-être satisfaisante dans la perspective d'une anthropologie structuro-fonctionnaliste. En vérité, elle ne l'est que de manière toute relative. Il ne saurait être question d'ériger en loi universelle la corrélation que nous venons d'établir entre l'indivi-

sion structurelle du troupeau et l'exclusion des femmes de la traite. Il existait en Afrique orientale des peuples de pasteurs où il revenait aux femmes de traire même si les vaches qu'elles avaient coutume de traire n'étaient pas particulièrement destinées à être héritées par leurs propres fils, dans les familles polygynes s'entend. C'était le cas chez les Kipsigis du Kenya et chez les Nuer, par exemple. Dans ces groupes les co-épouses n'entamaient pas du simple fait de leur multiplicité l'unité du troupeau marital, et les héritiers masculins se partageaient directement le cheptel familial considéré comme un tout⁵, à l'instar de ce qui se passait en Ankole.

Nous pensons que les données rapportées par Elam sur la culture hima, de même que ses meilleures analyses, permettent d'aller plus loin dans l'explication que de simplement poser une hypothétique congruence entre l'indivision du cheptel familial et l'interdiction pour la femme de traire. La réponse aux questions que nous nous posons à propos des Hima se trouverait selon nous du côté des phantasmes masculins tels qu'ils peuvent être déchiffrés à partir du symbolisme ankole de la traite.

- ☐ Dans cette quatrième partie de notre essai nous chercherons à élucider les racines profondes ou les présupposés inconscients de l'interdiction de traire qui affecte la femme mariée chez les Hima. Cette prohibition n'est pas universelle en milieu pastoral est-africain, loin de là. Il nous faudra élaborer une explication plus attentive aux particularités culturelles des Hima que celle proposée par Yitzchak Elam.

L'ouvrage de l'auteur renferme heureusement énormément de données sur la symbolique des rapports entre les sexes. Il y consacre un dernier chapitre intitulé : « The spear and the milk-jug as symbols of the male and female sex » (pp. 222-230). Ce n'est qu'après avoir complété son terrain que les implications sexuelles du symbolisme culturel des Hima se sont imposées à lui. Dans sa monographie Elam traite cependant ce symbolisme comme s'il n'avait rien à voir avec la structure même des institutions qu'il essaie d'expliquer, comme si, en somme, il n'était rien de plus qu'une sorte de vernis décoratif. Nous allons pour notre part le prendre au sérieux, comme il se doit.

Dans son dernier chapitre, Elam écrit :

I suspect that the very act of milking is symbolically a sexual intercourse between the milker and the wife.

(*op. cit.*, p. 224)

⁵ Sur l'indivision du troupeau familial et sur les modalités de l'héritage du bétail chez les Kipsigis, cf. I.O. Orchardson 1970: 92-93, 109-110; cf. aussi J.G. Peristiany 1939: 145. En ce qui concerne les Nuer du Soudan, cf. E.E. Evans-Pritchard 1940: 17, et 1951: 128, 73, 143.

Les faits autorisant une telle interprétation ne manquent pas. Lors de la traite, la femme est obligatoirement dans la hutte – tout comme lorsqu’il s’agit de copulation – et c’est elle qui remet un à un les pots-à-lait au trayeur :

Having received the jug, the milker returns to the courtyard. There, stooping near a cow, he holds the utensil between the thighs, the organs associated with the female sex, and close to his genitalia. He then handles the cow’s teats, they become erect and the white milk flows into the jug’s narrow mouthpiece. The jug is then returned to the wife.

(*op. cit.*, p. 225)

Elam a déjà établi que, selon la coutume hima, le trayeur, nonobstant certains empêchements de parenté, a droit à l’intimité de la femme pour qui il traite, du seul fait de ce service rendu⁶. Cette coutume ainsi que les divers aspects symboliques du processus de la traite qu’Elam vient de nous révéler (blancheur du lait, forme et usage du pot-à-lait, etc.), témoignent indiscutablement des puissantes implications sexuelles de la traite.

Il existe plusieurs indications supplémentaires allant manifestement dans le sens de l’assimilation de la traite à la copulation. La femme menstruée est privée de lait. Elam note lui-même qu’étant donné l’identification symbolique du lait au sperme, la privation de lait serait la conséquence logique de la privation qu’elle subit sur le plan sexuel (*op. cit.*, p. 229). Cette même identification, ajoute l’auteur, expliquerait pourquoi les femmes hima doivent faire bien attention de ne pas renverser le lait par terre; ce geste équivaldrait de la part de la femme à une fin de non-recevoir sur le plan sexuel et à une renonciation à son rôle de procréatrice. L’assimilation du lait au sperme pourrait aussi être à l’origine de l’interdiction faite à la femme de troquer ou de vendre le lait et le beurre (*op. cit.*, pp. 74, 76). Durant son indisposition une femme laisse à une autre le soin des pots-à-lait, si bien que c’est toujours une femme sexuellement receveuse qui reçoit les récipients remplis de lait des mains du trayeur (*op. cit.*, p. 209). Elam fait remarquer que le runyankole, la langue bantoue parlée par les Hima, ne fait pas de distinction entre sein et estomac, les deux organes étant désignés par le même vocable, *enda*, que l’on peut traduire par le mot ventre (*op. cit.*, p. 232, note 8). Le ventre était apparemment pour les Hima cette partie indifférenciée du corps, féminin en l’occurrence, où se rencontrent, pour ne pas dire se conjuguent, le lait, liquide blanc venu d’en-haut, et le sperme,

⁶ L’interprétation que donne Elam de cette pratique est encore une fois purement matérialiste : « One might wonder why it should be necessary for the wife to give this gratification to a man who is good enough to milk her husband’s cows ? (...) The answer to such queries would be that this service is too often sought and is too vital for its performance to depend only on the chance that an obligation towards an absent husband will be fulfilled regularly by men, some of whom may be unrelated and hence less committed to him. If a powerful incentive, a promise of a love affair with the wife, were not available, cows would remain unmilked from time to time (all their milk being left for the calves) while wives and their children would go hungry » (Elam, *op. cit.*, pp. 184-185).

liquide blanc venu d'en-bas. Ce sont peut-être dans la mentalité locale les deux ingrédients matériels indispensables à la conception. On sait que les deux liquides proviennent d'un organe en érection et que, dans les deux cas, la femme est receveuse et l'homme donneur.

De toutes les femmes mariées faisant partie de la famille étendue, ce sont les plus jeunes avant tout qui s'occupent des pots-à-lait (*op. cit.*, p. 209). Les femmes les plus recherchées comme partenaires sexuels, autrement dit les plus inséminées, sont donc les grandes receveuses de lait dans le contexte de la traite. Elles en sont aussi les plus grandes consommatrices, sauf durant leurs périodes d'indisposition. Les femmes hima ne mangent jamais de viande en dehors de leurs périodes; pour compenser elles boivent davantage de lait que les hommes (*op. cit.*, p. 14). En saison pluvieuse, alors qu'apparaissent d'importants surplus laitiers, les jeunes femmes sont coutumièrement enjointes d'absorber les excédents de manière à engraisser (*op. cit.*, p. 75) :

fatness, an outcome of the wife's drinking much milk, is said to make her beautiful and more desirable to men. The wish to become beautiful is the consideration that induces a woman to obey her husband's instruction that she should swallow the large amounts of milk that are sometimes given to her.

(*op. cit.*, p. 209)

L'engraissement de la femme faisait aussi partie du processus matrimonial. Dans les trois ou quatre mois qui suivent le mariage, la jeune épouse est mise en réclusion, réduite à l'inactivité la plus complète et sur-alimentée de lait; elle est de plus généreusement inséminée par son époux et les proches agnats de ce dernier (*op. cit.*, p. 127). Au sortir de sa réclusion elle avait, bien entendu, pris de l'embonpoint – essentiellement au niveau des hanches. On présumait qu'elle était enceinte (*op. cit.*, p. 141). L'engraissement au lait est manifestement symbolique d'une volonté d'engrosser. On doit considérer l'embonpoint des jeunes épouses comme une grossesse métaphorique. Elle est la conséquence immédiate de l'assimilation de la traite à la copulation. Notre interprétation rejoint, en fait, celle d'Elam :

apart from (displaying) the husband's generosity and wealth, his wife's fatness could also be viewed as a symbolic demonstration of his virility.
(*op. cit.*, p. 229)⁷

⁷ Dans son compte-rendu P. Spencer (p. 334) suggère d'envisager l'oisiveté des femmes et leur obésité artificielle dans le cadre politique de la compétition pour le prestige et l'influence entre les éleveurs. Elam exprime une idée plus ou moins semblable quand il écrit que les femmes grasses témoignent en faveur du standing social élevé de leurs familles (*op. cit.*, p. 82, note 34). Il est probable qu'il y avait effectivement entre les familles hima une certaine émulation au niveau de l'engraissement des femmes. Cela n'en faisait pas pour autant une institution à caractère politique. En Ankole les luttes d'influence se livraient dans l'entourage de l'*Omugabe*, le roi du pays, et dans celui des chefs locaux qui dépendaient de lui.

On peut désormais considérer l'assimilation de la traite à la copulation comme une chose démontrée⁸.

On voit qu'Elam se montre bien conscient des implications sexuelles de la traite. Cela ne l'empêche pourtant pas d'interpréter en termes simplement matérialistes d'interdiction pour la femme de traire, de même d'ailleurs que l'usage suivant lequel le trayeur a sexuellement accès à la femme pour qui il vient de traire (cf. la note 6). Le chapitre sur le symbolisme sexuel de la traite arrive en dernier, soit après que l'auteur ait présenté ce qu'il considère manifestement comme étant les véritables explications. Ce fait montre bien qu'il tient ce symbolisme tout au plus pour un vernis décoratif, ainsi que nous le disions plus haut. Elam ne songe pas à rendre compte de l'interdiction de traire à partir des présupposés de ce symbolisme que la culture hima développerait plus ou moins à l'insu des acteurs sociaux⁹.

Quelles peuvent bien avoir été les raisons profondes du caractère inviolable du pis de la vache pour la femme, telles qu'on peut les déchiffrer à partir de la symbolique hima de la traite ? Nous en avons, pour notre part, décelé deux, dont voici la première, la plus évidente. Le processus de la traite met en rapport deux personnages contrastés, l'un actif et masculin : c'est le donneur de lait, l'autre passif et féminin : la receveuse. On peut supposer que la relation sexuelle suivait chez les Hima exactement le même « pattern » en termes d'activité (donneuse de sperme) et de passivité (receveuse). Plus exactement les Hima auraient structuré la traite sur le même modèle que la copulation, telle, du moins, qu'elle se pratiquait idéalement chez eux : initiative essentiellement masculine, pures passivité et réceptivité féminines. Dans la mentalité locale l'idée que la femme traye, n'était pas plus admissible pour les hommes que celle d'une femme qui serait activement preneuse plutôt que passivement receveuse de laitance masculine dans la relation sexuelle.

⁸ De plus, la dernière partie de la démonstration, qui nous présente les femmes mariées comme les consommatrices de lait par excellence, nous semble remettre sérieusement en cause l'interprétation d'Elam. Selon lui, est-il besoin de le rappeler, il est normal que la traite ne soit pas confiée aux femmes, attendu qu'elles sont trop mal placées pour assurer une répartition équitable du lait entre les veaux et leurs propres enfants. Le fait que les grands concurrents des veaux étaient, tout au moins en Ankole, les femmes plutôt que les enfants, déséquilibre complètement l'équation établie par Elam. Raison de plus, dira-t-on, pour les tenir soigneusement à distance du pis de la vache.

⁹ Il est difficile de se prononcer sur le degré de conscience que les Hima avaient des implications sexuelles du symbolisme de la traite. Elam dit qu'aucun Hima ne lui a jamais parlé de la signification sexuelle de la lance et du pot-à-lait (*op. cit.*, p. 220). Il pense que c'était peut-être parce qu'il n'avait pas su poser les bonnes questions, attendu qu'il n'était pas conscient de ces réalités au moment où il était sur le terrain. Il invoque aussi l'influence des missions chrétiennes fortement implantées dans la région. Plus loin (p. 229) il note que la signification sexuelle de la traite devait demeurer voilée pour ne pas troubler le bon fonctionnement des ménages et des camps. On peut penser que les Hima reconnaissaient dans une large mesure les implications sexuelles de leurs pratiques.

Cette façon de structurer la traite n'avait rien de matériellement nécessaire, contrairement à ce que prétend Elam. C. Lévi-Strauss (1962: 139, 173) a déjà fait remarquer que toutes les sociétés humaines voient une analogie profonde entre l'acte de copuler et celui de manger, les unes assignant aux sexes masculin et féminin les rôles de mangeur et de mangé respectivement, les autres inversant la relation. Les Hima ne faisaient alors qu'illustrer cette règle universelle à leur manière. Nous verrons à l'instant comment, mais l'on peut préciser dès à présent que les termes de « mangeur » et de « mangé » ne conviennent pas au contexte hima dans la mesure où ils impliquent une « alimentation » solide.

L'explication que nous avons formulée n'est pas tout à fait satisfaisante. Sachant que la traite suit le même « pattern » que la copulation, nous pouvons, et même devons, poursuivre notre questionnement en demandant pourquoi les Hima concevaient la copulation vraisemblablement selon le modèle que nous avons esquissé. En d'autres termes, comment interpréter la passivité apparemment complète à laquelle la femme hima était réduite en situation de copulation de par la volonté masculine ? En d'autres termes encore, à quoi rimait cette volonté de maintenir la femme dans un rôle de receveuse passive ?

La monographie d'Elam ne permet pas d'apporter une réponse absolument ferme à cette importante question. Elle ne nous laisse toutefois pas totalement démunis. Nous devons faire appel à l'ethnographie de l'Afrique orientale pour consolider notre hypothèse de solution. Voyons d'abord les éléments de réponse que nous avons pu retrouver dans la monographie.

Elam note au passage que les hommes ne se vantent jamais de leurs prouesses sexuelles et que les excès amoureux passent pour altérer la virilité des jeunes hommes (*op. cit.*, pp. 160, 165). D'autre part, la culture hima institue un contraste marqué entre, d'un côté, des femmes mariées bien grasses, et, de l'autre, des hommes et des jeunes filles bien maigres (*op. cit.*, p. 127)¹⁰. Le contraste tient pour une part à des facteurs matériels : les femmes mariées sont plutôt oisives et extrêmement sédentaires, pour ne pas dire casanières, tandis que les hommes et les jeunes filles dépensent leurs énergies à marcher, à garder les troupeaux, etc.

Les Hima n'ignoraient pas que l'obésité de leurs femmes tenait à leur inactivité, mais par un renversement logique ils pouvaient bien imputer cette inactivité à leur embonpoint. Certains informateurs ont déclaré à Elam que les femmes mariées ne traient pas les vaches parce qu'elles étaient trop grosses et trop paresseuses (*op. cit.*, p. 80, note 3). On voit ici l'obésité et son corollaire moral (la paresse) devenir des facteurs causals.

¹⁰ L'opposition valait aussi sur le plan vestimentaire : les femmes mariées étaient couvertes des pieds à la tête, alors que les jeunes filles allaient nues (*op. cit.*, p. 181) ; les hommes étaient également nus, sauf pour une petite peau qu'ils portaient sur les épaules (*op. cit.*, p. 203, note 112).

Dans la mentalité hima les principales raisons de l'embonpoint féminin étaient vraisemblablement que les femmes étaient les consommatrices par excellence du lait et aussi les seules receveuses de laitance masculine¹¹. La maigreur des jeunes filles pouvait fort bien s'expliquer par leur chasteté exemplaire. Quant aux hommes, ils étaient donneurs tant sur le plan laitier que sexuel, et cette situation devait rendre compte non seulement de leur propre maigreur, mais aussi, bien entendu, de l'embonpoint de leurs femmes. Dans un tel contexte on peut se représenter ce que signifiait pour les Hima le spectacle d'une femme maigre ou encore, phénomène sans doute inconnu dans leur univers traditionnel, celui d'un homme obèse !

Les deux premiers éléments de réponse que nous avons tirés de la monographie, traduisent manifestement une certaine retenue masculine dans les rapports sexuels avec les femmes. Si nous pouvions rendre compte de cette retenue, nous ferions sans aucun doute un grand pas en avant dans notre recherche sur les racines inconscientes de l'interdiction pour la femme de traire.

L'une des quelques informatrices et informateurs tutsi du Rwanda que nous avons pu consulter, nous a spontanément déclaré que les hommes interdisent probablement aux femmes de traire parce que celles-ci aiment trop le lait. Transposée sur le registre sexuel, cette présumée voracité féminine pourrait expliquer pour quelle raison les hommes tiennent absolument au plus profond d'eux-mêmes à ce que la femme soit contrainte à la pure passivité receveuse. Qu'advierait-il, en effet, de l'homme, lui qui est déjà si maigre en dépit de sa retenue relative en matière de sexualité et de l'initiative qu'il se réserve en cette même matière, si la partie adverse devenait activement preneuse ? En transposant cette angoisse masculine au niveau pastoral, nous obtenons ceci : qu'advierait-il des veaux, déjà relativement maigres pour devoir partager le lait de vache avec les humains, tout particulièrement avec les femmes (voraces), si on n'interdisait pas formellement à celles-ci de traire ? Nous retrouvons ici l'explication élaborée par Elam, mais amputée de tout matérialisme et ramenée à sa vraie nature¹².

11 Au Rwanda aussi on nourrissait abondamment et du mieux qu'on pouvait les jeunes mariées. D'après nos informateurs on n'était pas sans établir une corrélation, ne serait-ce que sous forme de plaisanterie, entre les traits plus arrondis des jeunes femmes et la vigueur sexuelle de leurs époux. Si l'on attribuait au sperme en Ankole comme au Rwanda le pouvoir d'engraisser les filles maigres, c'est assurément qu'il avait dans la mentalité populaire assimilé l'une des propriétés du lait. Nous avons vu jusqu'ici la culture hima identifier symboliquement le lait au sperme. Pour elle le lait est homologue au liquide séminal à cause de sa couleur, de sa consistance physique et parce qu'il provient d'un organe pour ainsi dire en érection. On pourrait également ajouter que le lait est sans doute assimilé au sperme puisqu'il est à sa manière un liquide vitalisant. Nous assistons ici à un renversement de la métaphore : acquérant l'une des propriétés du lait, le sperme se fait nourricier. Nous verrons plus loin que les Hima attribuaient vraisemblablement au liquide séminal une autre des propriétés du lait de vache, à savoir sa pénurie relative.

12 La théorie rwandaise de la conception, telle que brièvement rapportée par J.J. Maquet (1954: 103) suggère une autre explication possible de la passivité féminine dans la relation sexuelle : « L'analogie avec l'ensemencement d'un champ est fréquemment utilisée par nos informateurs. Ils.../

La voracité féminine que nous présumons, n'a de sens que par rapport à un désir masculin de préserver pour soi-même une partie raisonnable de la liqueur séminale, et ce désir n'aurait lui-même de sens que pour autant que cette substance masculine soit conçue comme étant éminemment prégnante de vitalité — conception qui ne serait évidemment pas dépourvue de vérité —, que pour autant, en somme, que l'homme soit inconsciemment persuadé que pour lui faire l'amour, c'est mourir un peu. C'était en tout cas maigrir un peu, si l'on se rappelle ce que nous avons vu plus haut à propos des raisons de l'embonpoint des femmes et de la maigreur masculine. Dans ces conditions on imagine sans peine le désir profond de l'homme de partager raisonnablement sa semence vitalisante entre sa femme et lui — partage nécessaire pour qui aspire autant que le Hima à une postérité — se muer en angoisse de trop donner ou encore en angoisse de se faire ponctionner excessivement par une femme trop vorace. Vorace, la femme hima l'aurait forcément été, dans la mesure où elle aurait avant toutes choses désiré être enceinte, cherchant à réaliser son désir sans considération aucune pour le bien-être de son mari. Le dilemme fondamental de l'homme hima aurait donc été d'être déchiré entre, d'une part, le désir de conserver pour son propre bénéfice la totalité de sa propre vitalité séminale, et, d'autre part, le désir finalement déterminant de se donner une descendance par l'intermédiaire de la femme.

Les phantasmes masculins du genre de ceux qui prêtent à la femme une insatiable voracité sexuelle, et qui la représentent comme une preneuse de vie — et par conséquent comme une donneuse de mort —, suscitent forcément un profond ressentiment envers la femme. Ils sont susceptibles d'amener les hommes à se liguer pour dégrader davantage le statut de la femme dans la société. Nous avons déjà attiré plus haut l'attention sur le fait que la condition féminine en Ankole était particulièrement difficile¹³. Nous avons vu par exemple que les co-épouses d'un homme n'avaient pas droit à des huttes séparées, mais seulement à des compartiments distincts à l'intérieur de la demeure maritale. Les pots-à-laits dont Elam nous dit qu'ils symbolisent le sexe féminin, appartiennent en fait au mari, c'est-à-dire au propriétaire du troupeau familial (*op. cit.*, p. 224). Le mari, note encore l'auteur (*op. cit.*, p. 74), pouvait priver la femme de lait, ce qui revenait en fait à l'affamer, en guise de mesure disciplinaire. Cette privation on s'en doute, reproduisait une privation équivalente sur le plan sexuel.

...soulignent que s'il est en effet nécessaire que la semence soit enterrée dans le sol, la force et la vitalité se trouvent sans aucun doute dans la semence plutôt que dans le sol passif ». L'analogie que voient les Rwandais entre semer et inséminer assimile symboliquement la femme à la terre, et il se peut qu'en jouant — ou en devant jouer bien malgré elle — la passivité receveuse dans l'acte sexuel, la femme assumait sa condition idéologiquement terrestre. Quoi qu'il en soit, ce sont là des conceptions purement agricoles qui ne conviennent guère aux éleveurs hima.

¹³ En vérité le statut social de l'homme en tant que fils n'est pas tellement plus enviable. Aussi longtemps que vit son père, le fils reste un mineur qui ne possède en propre ni bétail, ni femme, ni hutte même. La mort du père était la condition première et dernière de son émancipation socio-économique. Patriarcale à outrance, la société hima exhale le statut de *paterfamilias*, mais elle le fait au grand détriment des fils, et non seulement en réduisant la femme mariée à la dépendance la plus complète qui puisse se concevoir.

Ailleurs en milieu pastoral est-africain le sort des femmes mariées était généralement plus acceptable. Ainsi de la femme chez les Datog de Tanzanie G. McL Wilson (1952, vis-à-vis p. 39) a pu écrire qu'elle était « en possession de ses moyens, agressive et indépendante ». De tels épithètes ne conviennent pas du tout à la femme hima qui, loin de s'affirmer, mène une existence plutôt effacée. La condition féminine chez les Nuer semble aussi avoir été plus enviable qu'en Ankole :

This central position a wife has in Nuer economy, like the central position she has as a mother in the lineage, to which I have earlier referred, enhances her status in society (...) With rare exceptions, I found Nuer women well content with their station and that their husbands and other men treated them with respect (...) They mix freely and with easy assurance with the men, and they do not hesitate to argue with them about matters in which they are interested as women.

E.E. Evans-Pritchard 1951: 131, 134

À noter qu'aussi bien chez les Datog que chez les Nuer, ce sont les femmes qui sont responsables de la traite.

Considérons maintenant les données est-africaines dont nous faisons état précédemment. Par un hasard qui n'en est peut-être pas un, les données ethnographiques qui, à notre connaissance, corroborent le mieux notre interprétation des faits hima, proviennent toutes des peuples couchitiques de l'Éthiopie. Elles prouvent hors de tout doute que la rétention séminale et la modération en matière de sexualité étaient des préoccupations non étrangères à l'univers culturel est-africain. Voici tout d'abord l'exemple des pasteurs borana, un peuple galla dont le territoire tribal traditionnel chevauche l'Éthiopie et le Kenya. P.T.W. Baxter (1954: 400-401) note à leur sujet que s'ils tenaient l'abstinence sexuelle pour de la folie pure, ils n'en pensaient pas moins qu'il est bon pour l'homme de faire l'amour avec modération et même de s'en abstenir de temps à autre pour quelques jours; outre qu'ils étaient jugés débilitants pour les individus sur les plans moral et physique, les excès amoureux passaient pour avoir des effets négatifs sur la multiplication du bétail. Un mythe recueilli par E. Cerulli (1922: 152-157) chez une autre ethnie galla raconte l'histoire d'un humain sauvage et doué d'une force prodigieuse qui, au fur et à mesure qu'il copule avec une jeune fille envoyée expressément pour le séduire, faiblit de plus en plus et finit par se faire capturer par quelques hommes. Des Konso, agriculteurs montagnards de l'extrême sud-ouest éthiopien, C.R. Hallpike nous dit d'abord qu'ils participent pleinement du complexe culturel galla, sans toutefois être de langue galla. Les deux passages suivant de sa monographie intéresseront particulièrement :

The men's clubhouses also have phallic clay roof-pots. The men sleep in these houses at night to preserve their strength, which they believe is dissipated by too much indulgence in sexual intercourse (...) A young man who has recently married will be reproved by his father if he sees that he is sleeping with his wife on too many nights.

C.R. Hallpike 1972: 148, 152-153

À noter que chez les Hima aussi les excès amoureux devaient être évités par les jeunes hommes parce qu'ils altéraient, croyait-on, leur virilité (Elam, *op. cit.*, p. 165). Enfin, au sujet des Dorzé du sud-ouest éthiopien, D. Sperber (1975: 40) écrit : « in Dorze eroticism, the accent is placed on seminal retention ». Ces passages se passent de commentaires tellement ils sont explicites. Par son éthos la culture hima, nous semble-t-il, doit davantage à l'Abyssinie qu'au Soudan nilotique. Mais il s'agit là d'une impression générale qu'il serait difficile et, de toutes façons, beaucoup trop long de justifier.

- ☐ L'interprétation que nous avons formulée des données hima présentées par Elam diffère nettement de celle mise de l'avant par ce dernier. La sienne s'inspire, croyons-nous, d'une perspective théorique qui, par le peu de signification ou de réalité qu'elle reconnaît au symbolisme culturel, égare l'analyse dans des considérations simplement matérialistes. Pour Elam la traite des vaches est interdite aux femmes chez les Hima — et devrait normalement l'être partout en milieu pastoral traditionnel — parce que, en tant que mères, les femmes sont trop partiales pour répartir équitablement le lait de vache entre les veaux de leurs maris et leurs propres enfants. L'exclusion de la femme tiendrait à la nature même des choses, et l'explication proposée aurait une valeur transculturelle.

La thèse d'Elam soulève toutefois plusieurs objections. Elle présuppose en premier lieu qu'il est pratiquement impossible en milieu pastoral traditionnel de satisfaire raisonnablement les besoins laitiers des veaux et ceux des enfants en même temps. Si, en effet, la chose avait été normalement possible, on ne voit plus pour quelle raison la femme aurait été irrémédiablement incapable de traiter les veaux avec équité. Seuls persisteraient à la juger telle des esprits tenant *a priori* la femme pour une créature aveuglée par ses instincts maternels nourriciers. Or le présupposé de la thèse de l'auteur n'est pas du tout conforme à la réalité de l'économie pastorale de subsistance. Il y avait des peuples qui subsistaient principalement, enfants, femmes et hommes, de produits laitiers. Selon nous la compétition entre les veaux et les enfants n'a pas vraiment de fondement objectif. C'est aussi l'avis de P. Spencer, l'un des critiques d'Elam.

La seconde objection majeure que l'on peut faire à l'explication d'Elam est que, en admettant la réalité de cette compétition, le grand concurrent du veau dans le contexte particulier de la culture hima semble avoir été moins l'enfant que sa mère. La femme mariée hima était culturellement tenue de s'alimenter, voire de se sur-alimenter, de lait essentiellement. Elle ne pouvait, en effet, consommer de la viande ou encore de la bière de sorgho, sauf durant ses périodes d'indisposition.

Les besoins laitiers des enfants ne sauraient, selon nous, passer dans la mentalité d'un peuple pasteur pour être préjudiciables au bien-être des veaux, puisque les enfants aussi bien que les veaux appartiennent coutu-

mièrement au chef de famille et sont, par conséquent, ses propres créatures. C'était très certainement le cas chez les Hima. Les hommes hima avaient besoin d'enfants, de fils surtout, pour reproduire leur mémoire, mais ils avaient également besoin de veaux pour que leur descendance se maintienne comme eux sur le mode pastoral, sachant que toute occupation autre que l'élevage était jugée par eux dégradante.

Notre troisième objection porte sur la valeur prétendument transculturelle de l'explication qui nous est proposée. Pour Elam rien n'est plus normal qu'en économie pastorale de subsistance la femme soit soigneusement maintenue à l'écart du pis de la vache. Comme en fait foi son analyse du cas des Samburu, une ethnie de type maasai du Kenya où, comme chez nombre de peuples pastoraux, la traite revient aux femmes, Elam considère les cas de ce genre comme des déviations par rapport à la norme fondamentale qu'il a cru identifier. Pour bien asseoir sa thèse l'auteur aurait dû rendre compte de façon satisfaisante de quelques-unes au moins de ces soi-disant déviations. Or les efforts qu'il déploie en ce sens sont singulièrement timides et pas du tout convaincants.

Nous avons vu enfin avec Elam que les Hima avaient énormément de mal à expliciter les raisons qui à leurs yeux justifiaient la prohibition de traire observée rigoureusement par leurs femmes. On ne voit pas, à supposer que soit juste l'interprétation simplement matérialiste élaborée par l'auteur, quel blocage mental ou quelle incapacité intellectuelle aurait empêché les Hima de formuler eux-mêmes cette simple explication. C'est là notre quatrième et dernière objection.

L'interprétation que nous mettons de l'avant est, quant à elle, bien plus à même d'expliquer la méconnaissance des Hima relativement aux fondements de l'institution en cause. Pour nous l'interdiction faite à la femme de traire trouve son origine et son explication dans l'inconscient masculin et ses phantasmes. Assimilant le lait à la laitance séminale, la culture hima a structuré le procès de la traite sur le modèle de la relation sexuelle. Nous présumons que les Hima étaient conscients de ces assimilations, mais nous pensons qu'ils en méconnaissaient entièrement les implications au niveau, du moins, de la conscience objectivante. La femme était tenue à la pure passivité receveuse dans le contexte de la traite parce qu'elle devait vraisemblablement adopter la même attitude dans la copulation. Elle ne devait pas plus traire la vache qu'elle ne devait « traire » son partenaire sexuel masculin. La culture hima reconnaissait à la femme le droit de recevoir certaines choses de la part de l'homme, en particulier le lait et le sperme, mais lui refusait tout droit de prise. Or, et ici nous abordons le second volet de notre interprétation, ces deux liquides blanchâtres passaient dans la mentalité locale pour être les sources par excellence de toute vitalité. On attribuait en particulier au fluide séminal non seulement le pouvoir d'engendrer la vie dans le ventre de la femme, mais aussi la propriété d'entretenir la force vitale chez l'homme lui-même. Apparemment les Hima avaient le sentiment que les

réserves spermatiques dont ils disposaient pour entretenir leur force vitale et pour engendrer, n'étaient pas inépuisables, tout comme ils savaient pertinemment bien que le lait de la vache, aliment vital aussi bien pour les humains que pour les veaux, n'existait qu'en quantités limitées. Pour ne pas dépérir l'homme hima se devait par conséquent de faire preuve d'une certaine retenue dans ses rapports sexuels avec la femme. De même en remplissant ses pots-à-lait le trayeur masculin faisait montre d'une retenue homologue pour assurer le bien-être de ses veaux. Chez les Hima, en somme, il fallait traire, mais pas trop, tout comme il fallait faire l'amour, mais avec modération. Nous retrouvons ici l'interprétation même de Elam, dépouillée toutefois de sa gangue matérialiste et rendue à sa nature véritable.

BIBLIOGRAPHIE

BAXTER P.T.W.

1954 *Social Organization of the Galla of Northern Kenya*, unpublished Ph. D. dissertation, Lincoln College, England.

BONTE P.

1975 Compte-rendu de Y. Elam 1973, dans *L'Homme* XV, 1:121-123.

CERULLI E.

1922 « Folk-literature of the Galla of Southern Ethiopia », *Harvard African Studies* III: 9-214.

DELMAS L.

1930 « La vache au Ruanda », *Anthropos* XXV: 945-952.

ELAM Y.

1973 *The Social and Sexual Roles of Hima Women*. Manchester: Manchester University Press.

EVANS-PRITCHARD E.E.

1940 *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.

1951 *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.

1956 *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press.

FOSBROOKE H.A.

1948 « An administrative survey of the Masai social system », *Tanganyika Notes & Records* 26:1-50.

GULLIVER P.H.

1965 « The Jie of Uganda » in J.L. Gibbs Jr (éd.), *Peoples of Africa*: 157-196.

HALLPIKE C.R.

1972 *The Konso of Ethiopia*. Oxford, Clarendon Press.

KLIMA G.

1970 *The Barabaig*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

LÉVI-STRAUSS C.

1962 *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

MAQUET J.J.

1954 *Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien*. Tervuren: Annales du Musée Royal du Congo Belge.

ORCHARDSON I.Q.

1970 *The Kipsigis*. Nairobi: East African Literature Bureau. [1961]

PERISTIANY J.G.

1939 *La vie et le droit coutumier des Kipsigis du Kenya*. Paris: Domat-Montchrestien.

SHERER J.H.

1962 « Le Buha » dans M. D'Hertefeldt, A.A. Trouwborst et J.H. Sherer, *Les anciens royaumes de la zone interlacustre méridionale*: 171-247. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.

SMITH P.

1979 « L'efficacité des interdits », *L'Homme* XIX, 1:5-47.

SPENCER P.

1965 *The Samburu*. London: Routledge & Kegan.

1974 Review of Y. Elam 1973, in *Man* n. s. IX, 2:333-334.

SPERBER D.

1975 *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.

WILSON G. McL.

1952 « The Tatoga of Tanganyika », *Tanganyika Notes & Records* 33:35-47.