

Femme métaphoriques et travestis chez les Rukuba Plateau-State, Nigeria

Jean-Claude Muller

Volume 1, Number 3, 1977

Le rapport Hommes-Femmes

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000863ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000863ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Muller, J.-C. (1977). Femme métaphoriques et travestis chez les Rukuba Plateau-State, Nigeria. *Anthropologie et Sociétés*, 1(3), 43–62.
<https://doi.org/10.7202/000863ar>

FEMMES MÉTAPHORIQUES ET TRAVESTIS chez les Rukuba Plateau-State, Nigeria

Jean-Claude Muller
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL



Nous tenterons dans cet article d'expliquer les raisons de certaines relations à plaisanteries entre groupes sociaux bien définis provenant du même village rukuba et nous essaierons de dégager les raisons profondes qui poussent les hommes, dans certaines circonstances faisant partie des occasions où se font ces relations à plaisanteries, à se déguiser en femmes et à se jouer un théâtre d'auto-dérision.

Pour ce faire, nous emploierons une analyse structurale ou, si l'on veut, contextuelle. Ceci nous permettra de tester les diverses approches qui ont été préconisées pour analyser les relations à plaisanteries, celle de Radcliffe-Brown et celle de Griaule mais, pour y arriver, nous serons obligés de tenir compte de certaines remarques de Lévi-Strauss pour finalement intégrer le tout de la relation, forme et contenu, dans un ensemble cohérent qui nous permettra aussi d'expliquer les relations à plaisanteries — ou celles d'évitement — qu'a chacun des deux groupes liés par la relation envers les femmes de l'autre. Nous pensons ici que seuls certains concepts tirés de l'arsenal structuraliste peuvent faire du sens. Aucune autre sorte d'analyse n'a jusqu'à présent tenté de faire de la lumière sur ces problèmes, sauf celles, comme le préconise Griaule, qui nous restituent seulement, mais c'est là une chose essentielle, la façon dont les acteurs voient la relation lorsqu'ils ont une théorie particulière à ce propos, ce qui est loin d'être toujours le cas, en particulier chez les Rukuba où le pourquoi de la relation est joué et vécu, et même dit, mais jamais expliqué dans ses fondements. Mais situons d'abord les protagonistes.

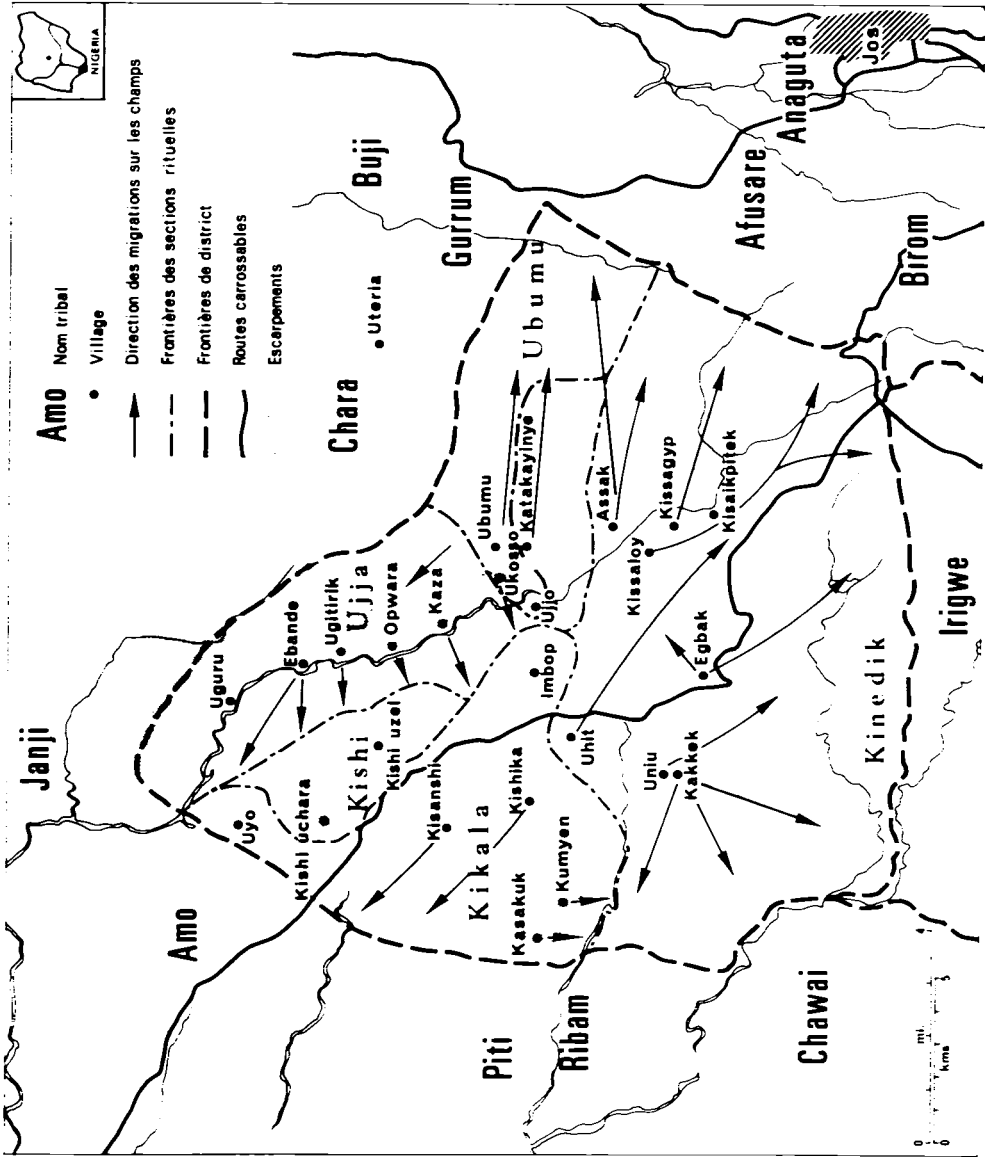
▣ Les Rukuba

Les Rukuba, au nombre d'environ douze mille, sont des agriculteurs patrivirilocaux qui vivent au centre géographique du Nigeria, à quelques kilomètres de la ville de Jos, capitale de l'Etat du Plateau. Les Rukuba habitent plus de vingt villages, chacun dirigé par un chef appelé *utu*. Ces villages sont groupés dans cinq sections rituelles. Ces sections sont localisées et elles possèdent un territoire fixe (cf. la carte jointe pour l'emplacement de

ces sections et des villages). Bien que tous les Rukuba fassent ensemble certains rites le même jour, plusieurs cérémonies de l'initiation se font selon un calendrier cyclique, une ou deux sections faisant les rites du cycle une certaine année et les autres suivant selon un ordre prédéterminé.

La structure des villages rukuba est assez particulière car elle découle directement, non pas d'un critère utilisant la descendance pour tracer les frontières sociologiques, mais du système de mariage qu'il nous faut rapidement expliquer. Les Rukuba sont divisés, pour les propos matrimoniaux, en deux moitiés exogamiques qui chacune épouse en mariage primaire, défini ici comme le premier mariage d'une femme, les filles nées dans la moitié opposée. Les moitiés exogamiques sont elles-mêmes divisées à leur tour en entités matrimoniales, que j'appelle unités preneuses d'épouses dont les membres peuvent épouser en mariage secondaire, défini ici comme les mariages subséquents d'une femme, les femmes mariées dans les autres unités preneuses d'épouses de la même moitié. Ces unités preneuses d'épouses sont donc totalement exogames, tant pour le mariage primaire que pour le mariage secondaire. Les membres de l'unité preneuse d'épouses peuvent épouser en mariage secondaire des femmes provenant de n'importe quelle autre unité preneuse d'épouses mais ils ont la prohibition ferme, enseignée lors de l'initiation asɔ, d'épouser en mariage secondaire une femme déjà mariée à l'un ou l'autre membre de la même unité preneuse d'épouses, qu'elle soit en résidence avec son mari dans l'unité preneuse d'épouses en question ou qu'elle soit avec un autre mari, donc par définition, dans une autre unité preneuse d'épouses. Il n'y a pas de divorce dans la société rukuba traditionnelle et les femmes vont d'un mari à l'autre, selon leur bon plaisir. Une unité preneuse d'épouses, ainsi définie par l'interdiction qu'ont les membres de se voler des épouses, forme un village car ces unités sont localisées. Elle possède un chef, un tambour sacré, des pots sacrés pour les cérémonies et une place d'initiation appelée kuya. Bien que plusieurs de ces unités preneuses d'épouses se disent uniquement composées d'agnats et prétendent descendre ultimement du même ancêtre — sans toutefois s'occuper de le prouver généalogiquement — ce n'est pas principalement la descendance qui fonde l'appartenance à l'unité preneuse d'épouses. En effet, plusieurs de celles-ci peuvent abriter des groupes d'origine étrangère qui ne sont en rien assimilés à l'unité preneuse d'épouses par une fiction d'adoption selon un modèle de parenté métaphorique mais qui, bien que non parents, n'en respectent pas moins toutes les règles d'exogamie totale tant pour les mariages primaires que secondaires. Le critère décisif d'appartenance à une unité preneuse d'épouses est d'avoir été initié au même lieu d'initiation, un lieu que possède chacune d'elles.

Le chef de village ne peut officier dans l'exécution des rites que s'il a auprès de lui pour l'aider un neveu utérin de son clan qui lui tient lieu d'assistant rituel et qui vient lorsque les circonstances le demandent. Ces villages sont divisés en clans dont tous les membres se disent agnats; cette division en clans n'est pas dictée par des fissions qui suivraient des lignes de



clivage fondées sur la descendance mais elle est le résultat d'un partage, *gap*, qu'auraient fait les Rukuba dès leur origine ou à leur arrivée dans leur territoire actuel après la migration qui les y amena de Ugba, leur lieu ultime d'origine, pour séparer les habitants du village à des fins rituelles. Chaque clan est sous l'autorité d'un chef de clan, appelé *atik*, dont les devoirs minimaux sont de faire les rites agraires récurrents au bénéfice des membres de son clan. En addition, la division en clans correspond souvent à un partage des offices, chaque clan, par l'intermédiaire de son chef, remplissant une fonction spécifique qui sert au village dans son entier. Ainsi, on trouve un "père de la brousse" qui est censé protéger le village des ennemis extérieurs et des sorciers, un faiseur de pluie, un gardien mystique de la santé des enfants de "soeurs" nées dans le village, enfants qui font donc partie d'autres villages de la moitié opposée, etc. Les clans sont divisés en sous-clans comportant plusieurs lignées agnatiques considérées comme fort proches bien qu'on ne puisse, ici aussi, retracer leur généalogie commune. Cette proximité généalogique supposée cerne la limite externe du groupe à l'intérieur duquel toute relation sexuelle est interdite mais ces relations sexuelles sont permises, voire enjointes, entre sous-clans de même clan et entre sous-clans de clans différents à l'intérieur du même village. Ces relations sexuelles se passent sous forme de relations prémaritales, les jeunes gens cherchant des amantes dans leur unité preneuse d'épouses; ces relations continuent jusqu'au mariage des jeunes filles dans la moitié opposée. Les amants ne peuvent avoir d'enfants; lorsqu'une grossesse est décelée, on recourt à l'avortement et, si celui-ci échouait, l'enfant était normalement tué à la naissance. Ces relations donnent lieu au mariage préférentiel rukuba (Muller 1976), la fille de l'amante épousant, comme une des modalités de ses divers mariages, le fils de l'ex-amant de sa mère.

Mais ces villages qui coïncident parfaitement avec une unité preneuse d'épouses sont en fait assez rares car la plupart des villages abritent des groupes de la moitié opposée et les relations à plaisanteries que nous allons décrire puis analyser se font précisément entre groupes de moitiés exogamiques opposées, tout ceci au sein du même village. Le cas le plus simple est lorsque l'on trouve seulement deux groupes de moitié opposée dans le même village. Dans ce cas, le chef de village vient toujours de la moitié exogamique la plus représentée dans le village; les membres de la moitié minoritaire sont privés d'attributions politiques et ne servent que d'assistants rituels du chef et des membres de la moitié majoritaire. Pour ce faire, un membre de ce groupe remplace le neveu utérin qui officie normalement dans un village qui n'est composé que de membres d'une seule moitié exogamique et les autres membres du groupe ont aussi des devoirs rituels à remplir envers les autres membres de la moitié majoritaire, d'où mon appellation d'assistants rituels. Il peut cependant se trouver dans un village plusieurs groupes distincts de ces groupes minoritaires mais dont les membres, même additionnés, sont toujours minoritaires par rapport à l'autre moitié. Il nous faut maintenant décrire l'origine de ces groupes ainsi que leur statut matrimonial au sein de la population tout entière.

▣ Les groupes d'assistants rituels

Ces groupes peuvent se targuer de plusieurs origines différentes. ♦ La plupart disent être venus en même temps que la moitié exogamique principale du village où ils résident et ils affirment avoir déjà été présents à Ugba, bien que les traditions historiques n'en fassent presque jamais mention. C'est seulement en interrogeant ces groupes qu'on apprend leur présence dès l'origine auprès de la moitié majoritaire. C'est en effet une des particularités de l'histoire telle qu'elle est contée par les Rukuba que de passer constamment sous silence les groupes d'assistants rituels. Il y a même plus: lorsqu'on demande l'histoire du village à des assistants rituels ils suivent fidèlement la version de la moitié exogamique majoritaire et ne se mettent en scène que lorsqu'on leur pose nommément la question de leur origine. ♦ Ces groupes peuvent être d'origine étrangère, irigwe et birom, comme cela est attesté dans deux cas précis. ♦ Ils peuvent être des descendants d'enfants illégitimes nés de relations prémaritales. Lorsqu'un tel enfant naissait, il était généralement tué à la naissance mais quelques-uns échappaient à ce sort. Dans ce cas, ils appartenaient au père de la mère de l'enfant et ils étaient assignés, pour les questions matrimoniales, à la moitié opposée de celle de leur grand-père paternel chez qui ils résidaient (Muller 1976:74-77). Ces individus ou groupes sont appelés *ipmin izini*, "enfants de relations prémaritales", lorsqu'on s'enquiert de leur origine précise mais, comme ce terme est dérogatoire, on ne l'utilise jamais en public ou devant les intéressés. ♦ Certains d'entre eux sont des descendants de neveux utérins qui se sont établis chez leur oncle maternel. ♦ D'autres sont les descendants de migrants venus d'autres villages sous la pression de diverses circonstances. Plusieurs d'entre eux allèrent s'établir dans d'autres villages durant le dix-neuvième siècle, chassés par les Hausa ou simplement craignant une invasion Hausa. Ces groupes d'immigrants sont de deux types: ceux qui se rendent toujours à leur village d'origine pour leurs rituels et ceux qui s'en sont rituellement séparés. Dans le premier cas, ils font toujours partie de leur unité preneuse d'épouses d'origine alors que dans le second ils sont autonomes au point de vue matrimonial, formant une unité preneuse d'épouses autonome. Il faut ici constater qu'aucun de ces groupes ne s'est établi dans un village de la même moitié exogamique.

La plupart de ces groupes possède un lieu d'initiation pour les cérémonies de l'*aso*, faisant d'eux des unités preneuses d'épouses à part entière. Lorsqu'ils sont très petits ils peuvent ne pas en posséder mais ils n'en forment pas moins des unités preneuses d'épouses; pour leurs cérémonies, ils utilisent le lieu d'initiation de la moitié exogamique majoritaire du village mais, pour bien s'en distinguer, ils font leurs cérémonies le matin, avant la moitié majoritaire. Celle-ci prétend que les assistants rituels exécutent leurs rites tôt le matin afin de se "cacher", pour ne pas que la moitié majoritaire ne les voient "voler" le droit d'utiliser leur lieu d'initiation qui n'est pas à proprement parler celui des assistants rituels. Les cérémonies se font bien le matin mais, contrairement aux dires de la moitié majoritaire, elles se font au

vu et au su de tous, et même avec l'active participation de celle-ci. Ces assertions ne sont là que pour montrer le statut périphérique, au point de vue idéationnel, de ces groupes d'assistants rituels.

Lorsque plusieurs de ces groupes se trouvent dans un village donné, les règles matrimoniales varient d'un village à l'autre. Dans certains d'entre eux, on ne leur permet pas de se prendre mutuellement des épouses secondaires sous le prétexte qu'ils sont politiquement subordonnés au même chef de village et qu'il ne saurait y avoir de mariages secondaires à l'intérieur d'une même chefferie; dans d'autres, au contraire, on estime que, puisque ces groupes ont des places d'initiations distinctes, la règle générale rukuba prévaut, et on ne les empêche pas de pratiquer le mariage secondaire entre eux (Muller 1976:123-124).

Les membres de chacun de ces groupes distincts se prétendent agnats et ils font montre de la même imprécision généalogique que les clans auxquels, de ce point de vue, ils peuvent être assimilés. Tout comme les clans, ces groupes se disent composés d'agnats proches mais on ne peut vérifier ces assertions par les généalogies. Ces groupes sont de tailles variées et leur structure sociale tend à reproduire celle d'un village si le groupe est important. Ils sont souvent divisés, pour les relations prémaritales, en sous-clans exogamiques et quelques grands groupes sont aussi divisés en clans qui ont le devoir de faire les rites agraires tout comme le fait normalement un chef de clan de la moitié exogamique majoritaire du village. Les groupes qui se rapprochent le plus de la structure d'un village sont Inango, Kucip, Katik, Uguru et Kininkuk. Ces cinq groupes possèdent aussi un tambour sacré mais celui-ci ne leur confère pas pour autant le statut politique de village. Un autre groupe, Katabintu, assistant rituel de Kumyen qui est aujourd'hui réduit à deux ou trois hommes et leur famille vivant chez leurs matrilatéraux, possède aussi un tambour. Un des groupes d'assistants rituels de Kishi, appelé Kuban, reçut au début du siècle la garde du tambour d'Agrede lorsque ce village refusa de continuer à faire ses rites. Mais la moitié majoritaire prend bien soin, lorsqu'on discute de ces tambours, de dire que ce ne sont pas de vrais tambours de chefs: à Kuban et à Inango, ce sont des tambours prêtés, l'un vient d'un village éteint et l'autre est prêté à Inango par Uniu selon un arrangement spécial. Ailleurs on dit que ces tambours ont été faits après que l'autorisation en ait été demandée au chef de village.

Si quelques groupes d'assistants rituels sont divisés en clans dont le chef doit faire minimalement les rites agraires, ils n'en ont pas toujours pour autant des offices claniques. C'est à nouveau dans les plus grands groupes que l'on rencontre des offices rappelant ceux de la moitié exogamique majoritaire: on peut trouver des "pères de la brousse" se consacrant au groupe d'assistants rituels par exemple et, dans les plus petits groupes il arrive même qu'un office, par exemple celui de "faiseur de pluie", soit "donné" ou "prêté" à la maison aînée du groupe d'assistants rituels.

Cependant, tous les groupes d'assistants rituels possédant une place d'initiation pour l'aso ont aussi une place pour ce qui tenait lieu autrefois de cérémonies de circoncision. On trouve alors toujours un gardien mystique pour les neveux utérins du groupe. Quand le groupe n'a pas de lieu d'initiation particulier pour ces deux cérémonies, le gardien mystique est généralement celui de la moitié exogamique majoritaire bien que, parfois, un membre du groupe d'assistants rituels en fasse fonction.

Juridiquement parlant, ces groupes ont toujours un chef pour les affaires internes. Lorsqu'ils sont divisés en clans, c'est le chef du clan considéré comme aîné qui est investi de l'office, comme dans le cas d'un chef de clan normal. Dans les autres cas, c'est le membre le plus capable de la concession aînée qui est élu, ceci soumis à l'approbation du chef de village.

Le chef du groupe d'assistants rituels est appelé *atiko*, surtout si le groupe est important. On peut même le désigner sous le nom de *utu* — ceci dans la section de Kikala — mais on s'empresse d'ajouter qu'ils ne sont pas comparables aux chefs auxquels ils sont subordonnés. Dans les petits groupes, le chef est désigné comme le serait un chef de concession, *atinikiko*, ou comme "l'assistant rituel de X ou Y" en se référant à la concession où il rend ses services rituels.

Dans un groupe d'assistants rituels divisé en clans, le chef du clan aîné est intronisé avec des rituels rappelant ceux du chef, mais, significativement, ils n'en montrent pas toutes les caractéristiques et les parties les plus importantes du rituel sont omises. Le chef potentiel du groupe d'assistants est sélectionné comme le serait un chef de clan.

Dès que l'on est d'accord sur le candidat, un assistant rituel "souffle *inserek*", c'est-à-dire qu'il siffle dans une corne de céphalopode, en direction du candidat qui se trouve ainsi *attrapé* par la chefferie. Il est "tué" par le sifflement et il doit se sauver chez son oncle maternel où il fait retraite; cette retraite, qui n'est pas aussi longue que pour un chef, se termine par sa rentrée chez lui où les rites que l'on fait pour un chef de clan sont exécutés. Le chef d'un groupe d'assistants rituels important participe donc du chef de clan — dont les rites sont différents de ceux du chef de village — et du chef de village. En effet, le chef du groupe a des fonctions rituelles à remplir pour le bien de la communauté. Il doit assister le chef de village dans l'exécution des rites et tout ce que le chef ne peut pas faire par crainte de la contagion due au contact des objets sacrés est dévolu à l'assistant rituel qui est immunisé contre celle-ci.

Mais il arrive que dans un village qui abrite un grand groupe d'assistants rituels et d'autres plus petits, le travail rituel auprès du chef de village soit partagé. Par exemple, à Kakkek, le groupe d'Inango chargé d'assister le chef de Kakkek ne le fait plus que pour les grandes occasions: nomination et enterrement du chef, réparation du tambour sacré et mise sous toit de la

hutte rituelle, le reste étant exécuté par un autre groupe plus petit venu plus tard et connu sous le nom de **Kiko Imoso**, “la maison d’Imoso”, le chef actuel de cette concession. Ce groupe faisait partie d’un groupe d’Irigwe qui s’assimila aux Rukuba ou, selon d’autres versions, serait issu d’un esclave birom capturé par Kakkek.

On pourrait ici légitimement se poser la question du statut qui serait conféré à un assistant rituel d’un groupe d’assistants rituels. Qu’arrive-t-il en effet lorsqu’un neveu utérin se rend chez son oncle maternel qui appartient à un groupe d’assistants rituels? On connaît quelques exemples d’une telle situation mais tous les cas recueillis mentionnent aussi que tous ces neveux rentrèrent chez eux après un séjour plus ou moins long; aucun n’est dit avoir fait souche chez l’oncle sauf dans un cas: il s’agit du village d’Uguru qui, bien qu’issu du groupe d’assistants rituels d’Opwara et quelquefois appelé un groupe d’assistants rituels, est plutôt considéré comme un village car il recèle en son sein son propre groupe d’assistants rituels. Celui-ci, bien que faisant partie de la même moitié exogamique que celle de la moitié majoritaire du village d’Opwara, n’en est pas moins considéré comme subordonné au noyau central d’Uguru parce qu’il est apparu en second. Il faut remarquer ici qu’Uguru est spatialement séparé de son village d’origine, Opwara, et que c’est précisément dans ce seul contexte qu’on trouve réalisée la situation hypothétique que nous avons soulevée plus haut. En l’absence de tout autre cas de cette nature dans les groupes d’assistants rituels faisant spatialement partie du village politiquement supérieur, on peut supposer que s’ils ont abrité des neveux utérins pendant plusieurs générations, ceux-ci ont été assimilés au groupe majoritaire du village car, autrement, ils auraient donné une chefferie concurrente de la même moitié que celle du groupe majoritaire du village, ceci au cas où le neveu utérin n’en proviendrait pas lui-même, et, au cas où il viendrait de la moitié exogamique majoritaire du village, ses descendants seraient ipso facto toujours considérés comme des membres de la moitié exogamique majoritaire du village.

Si nous examinons la composition démographique des sections rituelles, nous voyons que trois d’entre elles sont exclusivement composées de villages de la même moitié exogamique auxquels sont adjoints des assistants rituels mais dans les deux dernières, Ujja et Ubumu, nous trouvons des groupes de la moitié opposée qui sont et ne sont pas en même temps des groupes d’assistants rituels *normaux*. Il s’agit d’Ukosso — et de son dépendant Ujjo — à Ubumu et d’Ugitirik à Ujja. Les habitants de ces villages traitent les membres de la moitié majoritaire comme des assistants rituels le feraient mais ils ne sont pas traités par les membres des villages majoritaires comme le seraient normalement des assistants rituels. Ce sont des groupes indépendants qui ont statut de village. Ils gardent chez eux les têtes des gros animaux qu’ils tuent et le chasseur subit tous les rites qui s’y rapportent — ce qu’un assistant rituel *normal* n’est pas autorisé à faire — et leur chef est toujours désigné du titre de *utu*. Ce statut différentiel leur vient du fait qu’ils n’accompagnaient pas les membres des sections d’Ujja ou d’Ubumu en tant qu’assistants rituels

lors de la migration originelle mais qu'ils font partie d'une autre section, Kinedik, et qu'ils sont restés là où ils sont présentement en tant qu'entités politiques indépendantes, tout comme les villages de la moitié exogamique majoritaire de la section. Les deux sections rituelles rukuba qui se tiennent pour les sections aînées, Kishi et Kinedik, prennent bien soin de rappeler que ces villages font partie de leur stock en leur confiant plusieurs fonctions rituelles importantes; lorsque celles-ci font *kugo*, elles envoient des représentants d'Ugitirik chercher les objets rituels nécessaires aux cérémonies à Ugba – en théorie tout au moins – et lorsqu'ils sont ramenés, Ugitirik les donne à Ukosso qui est ensuite chargé de les acheminer soit à Kishi soit à Kakkek, ceci pour bien montrer que l'on tient Ugitirik et Ukosso comme plus sûrs et rituellement plus aptes à manipuler les objets que les "cadets" d'Ujja qui ne sauraient remplir cette tâche. Les villages d'Opwara et d'Ebande sont plus proches spatialement de la source des objets mais ceci ne suffit pas pour que Kinedik ou Kishi leur demande ce travail.

De plus, Ugitirik administre le rituel d'*attraper* l'*ini* pour toute la section d'Ujja et pour le village d'Ubumu. Ce rituel n'est l'apanage que des villages rituellement les plus importants des sections soit Kumyen, Uniu/Kakkek, Kishi Uzel, laissant les deux dernières sections le faire à Ugitirik, autre signe de supériorité conféré à ce dernier – et aussi à Kakkek dont Ugitirik fait démographiquement, sinon spatialement, partie.

Ukosso et Ujjo vont *attraper* l'*ini* non pas à Ugitirik, comme le fait Ubumu, mais directement soit à Kishi ou à Kakkek lorsqu'ils ont leurs initiations pour bien montrer qu'ils ne "suivent" pas Ubumu comme le font les groupes d'assistants rituels d'Iga à Ubumu qui sont partie intégrante du village.

Le cas du groupe Kisaikpitek

Il nous reste encore un autre cas ambigu à examiner, celui de Kisaikpitek qui est considéré comme un groupe d'assistants rituels par le village de Kissagyip mais qui se considère lui-même comme totalement indépendant. Ces divergences prennent naissance du fait que Kisaikpitek se trouve à la frontière d'un *no man's land* entre la section d'Ubumu et de Kinedik et que chacun des deux villages prétend s'être établi avant l'autre sur son territoire respectif. L'imbrication des liens qui unissent les deux villages rend la situation encore plus embrouillée et les protagonistes les interprètent chacun à leur façon pour essayer de justifier leur position. Kisaikpitek est originaire du village d'Ubumu, plus précisément du clan de Kutak. On ne sait pas exactement quand ils s'établirent un peu plus loin qu'Ubumu et quand ils fondèrent un village indépendant mais Kisaikpitek prétend avoir atteint ce statut avant que Kissagyip ne vienne les rejoindre. A tous les points de vue, Kisaikpitek dépend du calendrier rituel d'Ubumu et non de celui de Kinedik. Ce qui plus est, on rapporte que Kisaikpitek jouait un rôle dans l'ouverture

des cérémonies de l'andu et d'izaru. Ubumu prétend qu'ils venaient comme dépendants alors que Kisaikpitek soutient qu'ils assistaient aux cérémonies en tant que membres aînés du clan de Kutak, qui a la charge principale de ces rites, n'ayant laissé à Ubumu que des subordonnés après leur migration. Les habitants de Kisaikpitek vont même plus loin en affirmant que l'ouverture des cérémonies était planifiée à Kisaikpitek même mais que cette pratique cessa vers 1944, "il y a trois andu", c'est-à-dire vingt et un ans environ avant mon travail de terrain, dans les circonstances suivantes: Kisaikpitek fit de la bière de type andaje — une bière épaisse — pour les invités qui s'en plaignirent et qui réclamèrent l'autre sorte de bière connue des Rukuba, edat — une bière limpide et légère peu appréciée de Kisaikpitek. Lorsque Kisaikpitek se rendit à Ubumu pour l'ouverture des cérémonies c'est cette bière qui leur fut offerte et, depuis, ils ne s'y rendent plus, ouvrant leurs cérémonies eux-mêmes, la même année toutefois qu'Ubumu.

Kisaikpitek administre plusieurs chasses importantes auxquelles assistent les villages voisins de Kissagyp, d'Ubumu et d'Egbak ainsi que les hameaux de Kissaloy et d'Assak. Kisaikpitek revendique ces chasses comme les siennes propres alors que Kissagyip essaie de faire accréditer la version d'un "prêt" de leurs chasses à Kisaikpitek. Il en va de même pour les rites pour faire tomber et pour apaiser la pluie qui sont faits par Kisaikpitek pour le bénéfice des deux villages. Là aussi le même argument est utilisé, Kisaikpitek soutenant avoir pratiqué ces rites bien avant l'arrivée de Kissagyip alors que ce dernier dit les avoir "donné" à administrer au premier quand ils arrivèrent. Comme il est aussi bien établi parmi les Rukuba qu'un village puisse, d'une part, donner certains rituels à ses assistants rituels ou, d'autre part, qu'un village privé de certains rites demande au voisin de les faire pour lui s'il les a, on ne peut ici objectivement juger de qui a raison.

Un homme de Kisaikpitek, cependant, agit comme l'assistant rituel du chef de Kissagyip ce qui tendrait à donner à ce village le statut d'assistant rituel mais d'une part, la relation n'est pas symétrique car Kisaikpitek a ses propres assistants rituels chez lui, dans son village, et ne les fait pas venir de Kissagyip et, d'autre part, Kissagyip emploie aussi d'autres assistants rituels tirés des groupes d'assistants rituels qui lui sont, sans question ceux-là, subordonnés. De plus, Kisaikpitek gardait aussi les têtes de gros animaux tués comme le fait un vrai village. Objectivement, dans ces conditions, on ne peut valablement conclure au sujet du statut de Kisaikpitek.

Statut politique

Les membres des groupes d'assistants rituels sont dans un statut subordonné vis-à-vis de la moitié exogamique majoritaire du village. Ce statut est tout entier contenu dans le terme qui sert à les désigner, **oviace** (singulier) **ipminace** (pluriel), terme qui signifie littéralement "enfant" ou "enfants des Rukuba". On ne peut mieux exprimer la dépendance juridico-politique, les

enfants n'ayant aucun statut en ces matières. Les assistants rituels désignent les membres de la moitié exogamique majoritaire sous le vocable d'**ipminatut**, "enfants du mari" ou de **banatut**, "les gens du mari". Cette appellation vient du fait que les assistants rituels sont aussi les "épouses", **uwa**, métaphoriques du groupe majoritaire. Non contents d'être des "enfants" métaphoriques, ils sont encore assimilés aux femmes, autre catégorie dépourvue de droits politico-juridiques. Cette analogie conjugale est poussée assez loin car chaque membre masculin du groupe d'assistants rituels est l'"épouse" des membres masculins de la moitié majoritaire. Cette opposition linguistique est plus clairement utilisée dans les sections d'Ubumu et d'Ujja où l'on semble employer plus souvent l'analogie "enfants du mari" ou "gens du mari" que dans les autres sections qui, cependant, la connaissent fort bien.

Le statut métaphorique d'"épouses" des assistants rituels fait que chacun d'eux doit se conduire ainsi qu'une conjointe vis-à-vis de son mari. Sur demande, le plus souvent accompagnée de plaisanteries au sujet de ce statut différentiel, l'assistant rituel doit aider les membres du groupe exogamique majoritaire; il portera des fardeaux pour son "mari" comme le fait une femme; on pourra lui faire transporter du bois, aller chercher de l'eau ou même cuire de la nourriture pour son "mari" si besoin est. Ceci se fait entre amis qui se connaissent bien et cela n'a rien à voir avec une quelconque exploitation économique. Si le "mari" s'en va chaparder chez son oncle maternel, l'assistant rituel peut porter le sac qui lui sert à transporter les choses dérobées et on désigne alors l'assistant rituel sous le nom de **ukaw**, "sac". Lorsqu'une telle occasion se présente il est bien certain que l'assistant rituel recevra une partie des biens volés. Il garde chez lui des objets que son "mari" préfère entreposer ailleurs que dans sa demeure, hors de portée de la convoitise de ses propres agnats et l'assistant rituel agit souvent comme son intermédiaire; lors d'occasions cérémonielles, les prestations données aux amis du "mari" ou à sa parenté leur sont remises par des assistants rituels. Chaque fois qu'on fait de la bière dans la moitié majoritaire, c'est à un assistant rituel, s'il s'en trouve un à proximité, que l'on demandera de la verser dans lesalebasses selon les usages rukuba.

Tous ces menus services rendus ne le sont pas sans contrepartie: les assistants rituels sont dans une relation de libre parler et de libre chapardage vis-à-vis des membres de la moitié exogamique dominante du village et les activités prédatrices auxquelles ils se livrent sont nommées **kiviace**. Celles-ci ressemblent fort à celles qu'un neveu utérin se permet avec son oncle maternel (Muller 1976:167 et seq.). Tout comme lui, l'assistant rituel peut ouvertement voler des pots de bière, de menus objets, se moquer des membres de la moitié majoritaire. Ceci se fait aussi lors de festivités et, en de telles occasions, les assistants rituels se déguisent souvent en femmes, prenant ici leur statut d'épouses métaphoriques à la lettre, ou revêtent des accoutrements comiques. Ces exhibitions d'auto-dérision s'accompagnent de tapage et d'exactions de bière et de nourriture. Les assistants rituels peuvent

aussi se joindre aux danses des femmes, manger avec gloutonnerie, boire d'une façon désordonnée en faisant force bruit et en s'empiffrant avec voracité, en somme tout le contraire d'un comportement décent. Dans cette atmosphère de fête, certains assistants rituels emportent avec eux des sacs pour y mettre le produit de leurs larcins et de leur mendicité effectuée d'une manière revendicatrice, tout en se moquant bien haut de la pauvreté et de l'indigence des maisons dans lesquelles ils exigent des dons.

Ces libertés ne sont pas une fois pour toutes codifiées et une introduction nouvelle a été empruntée à d'autres tribus voisines dont les groupes antagonistes ont de ces relations à libre parler appelées en hausa **abokin wasa**. Tout assistant rituel peut revendiquer la possession d'une pièce de tissu ou un vêtement appartenant à un membre de la moitié opposée si ce vêtement ou ce tissu montre les traces d'une brûlure provenant soit d'une cigarette ou d'un tison du foyer. Cette innovation, venant de populations hausaïsées, est récente puisque les Rukuba ne portaient pas de vêtements avant l'arrivée des anglais.

En plus de ces prédations comiques, l'assistant rituel s'attendra à un bon traitement de la part de son "mari". Il peut demander secours et assistance à ses amis de la moitié majoritaire lorsqu'il en sent le besoin et on lui donnera de la bière chaque fois qu'il y en aura et qu'il sera présent, même s'il n'a pas été invité. Il n'aura pas besoin de la revendiquer de façon agressive comme c'est le cas lors d'occasions cérémonielles. Ces relations s'appliquent à l'intérieur du village et, à un degré moindre, à l'intérieur d'une section rituelle. Par exemple, tous les assistants rituels de la section de Kikala pourront exercer ces droits de prédation dans tous les villages de la section, mais pas au delà de ces limites. Un assistant rituel d'Imbop n'ira cependant pas, s'il est un parfait inconnu à Kumyen, s'y livrer à des chapardages s'il n'est pas accompagné d'autres assistants rituels de son groupe qui y sont bien connus. Dans la section de Kinedik, toutefois, les relations sont un peu plus complexes. Comme Uhit et ses dépendants sont seulement rituellement et non politiquement reliés à Uniu/Kakkek, les assistants rituels d'Uhit et dépendants ne viennent que fort peu exercer leurs droits dans les villages dépendants d'Uniu/Kakkek et les assistants rituels des villages dépendants de ces derniers, soit Kakkek et Egbak, ne se rendent pas beaucoup non plus à Uhit et chez ses dépendants.

Pouvoirs mystiques des assistants rituels

Au temps jadis, un assistant rituel était chargé de couper la tête des ennemis tués à la guerre par les membres de la section majoritaire; il la transportait à la demeure du chef et à la place de danse. Cependant, leur statut d'"épouses" empêchait les assistants rituels de recevoir eux-mêmes les honneurs lorsqu'ils tuaient un ennemi ou un gros animal. C'est encore

aujourd'hui le cas lorsqu'un assistant rituel tue un animal dont la prise requiert la danse **kashio**, nommément un buffle de savane, un léopard ou un phacochère. La raison donnée par les Rukuba pour une telle coutume est que les assistants rituels, étant des femmes, ne seraient pas assez forts pour résister aux mauvais esprits de l'animal ou de l'ennemi tués. On effectue alors une substitution et un membre de la moitié majoritaire du village reçoit les honneurs dûs à un chasseur valeureux mais, du même coup, il devient aussi responsable de s'occuper du mauvais esprit et de subir les rites qui servent à lui échapper. Son statut de mâle à part entière le lui permet alors que l'assistant rituel risquerait des troubles graves s'il endossait cette responsabilité.

Si les assistants rituels ne peuvent se prévaloir du statut de héros — bien qu'en réalité on puisse le leur reconnaître car on cite volontiers de valeureux guerriers et des chasseurs émérites parmi les assistants rituels — ce handicap est compensé par certains pouvoirs curatifs d'ordre mystique que les assistants rituels sont censés posséder. Un homme blessé à la guerre et en danger de mort était amené dans la maison d'un assistant rituel, plus spécialement dans celle d'un assistant rituel qui faisait consciencieusement les rites agraires, ce qui conférait une efficacité accrue à la cure. Dans de telles circonstances, l'état du malade ne pouvait que s'améliorer. Une personne atteinte d'une maladie persistante ou qui se croyait en butte à des attaques de sorcellerie pouvait aussi chercher refuge chez un assistant rituel où elle avait des chances de recouvrer la santé ou d'échapper à son persécuteur. Ces traitements mystiques, car rien d'autre n'était fait sinon d'ajouter une plante appelée **kuhu ilat oviace**, "natte pour dormir chez l'assistant rituel", sous la natte — et ceci était encore optionnel — sont du même ordre que ce qui se passe aussi chez un oncle maternel qui a le même statut curatif vis-à-vis de son neveu utérin. Ces traitements tendent cependant à disparaître aujourd'hui.

Les assistants rituels sont aussi meilleurs que des personnes de la même moitié pour traiter les morsures de serpent et les piqûres de scorpion. Dans un autre ordre d'idées, lorsque la foudre tombe soit sur une personne, un animal, un gros arbre ou dans un champ cultivé, des rites de purification sont requis et ils sont plus efficaces s'ils sont exécutés par un assistant rituel.

Cette bonne influence des assistants rituels peut aussi être mise à contribution lors du cycle agricole. Si les semis ne poussent pas bien et meurent, le plus souvent pour cause de sécheresse, on demande un épi de la céréale détruite à un assistant rituel, épi que l'on mélangera aux nouvelles graines afin que ces nouveaux semis germent adéquatement. Si l'on prend de nouvelles graines soit dans son propre grenier, soit dans celui de voisins de la même moitié ou encore dans le grenier du chef, ces nouveaux semis ne pourront pas germer comme il faut après qu'une première poussée ait été anéantie si une adjonction symbolique de graines de l'autre moitié n'est pas effectuée.

Certains groupes d'assistants rituels ont une puissance mystique plus grande que les autres; c'est le cas de Katik, d'Inango et d'une concession du groupe d'assistants rituels de Kisanshi. Des objets provenant de ces endroits, par exemple des paniers qu'on y aurait empruntés pour transporter des objets, doivent être retournés le plus vite possible de peur que la maison où on les aurait gardés trop longtemps ne souffre de malheurs, ne "sèche" comme disent les Rukuba. Un homme de la moitié exogamique majoritaire qui reçoit du tissu ou un vêtement de ces endroits ne peut les utiliser ou s'en vêtir qu'après les avoir vigoureusement lavés et gardés ensuite trois jours entreposés sans y toucher afin d'en éliminer la mauvaise influence mystique.

Si une jeune femme de ces groupes se marie, cela ne tire pas à conséquence mais si une femme mariée dans un de ces groupes s'en va prendre un nouveau mari ou retourne chez un des anciens maris déserté, elle ne pourra le faire qu'en se vêtant de feuilles, les vêtements qu'elle portait auparavant étant plein de la "saleté" dangereuse du lieu qu'elle vient de quitter. Aucune explication valide pour ces précautions, qui semblent d'ailleurs s'atténuer fortement, n'a pu être trouvée. On dit vaguement que ces groupes ont des rituels puissants, mais sans préciser en quoi ils diffèrent de ceux d'autres groupes qui n'ont pas la même réputation et qui ont pourtant les mêmes rites, et que ce sont ces rituels qui rendent ces endroits dangereux.

▣ Obligations réciproques entre membres des deux moitiés

Après avoir parlé du statut général des assistants rituels, il est temps de justifier un peu plus en détail le terme par lequel ils sont désignés ici. Les Rukuba mettent l'accent sur le fait qu'un assistant rituel aide et officie chaque fois qu'un rite est exécuté dans la moitié exogamique principale. Chaque sous-clan ou même chaque concession de la moitié majoritaire a besoin d'un assistant rituel pour la dation du nom à un enfant mâle, pour les rites agraires — pour autant que les habitants sont intéressés à les faire — et pour préparer les morts. La maison d'un chef de clan emploie aussi un assistant rituel pour tous les rites obligatoires et le chef a aussi son assistant pour tous les rites concernant le village. Ce que les Rukuba passent généralement sous silence lorsqu'ils expliquent ces relations c'est que la moitié exogamique majoritaire fournit elle aussi des assistants rituels à leurs propres assistants rituels pour les aider dans ces mêmes rites. On a donc des concessions et des sous-clans plus ou moins appariés sur une base de réciprocité mais, comme les assistants rituels sont en minorité, un assistant rituel de la moitié minoritaire doit être le plus souvent l'assistant rituel de plusieurs concessions de la moitié opposée. Les services rituels demandés sont ici symétriques et réciproques mais l'idéologie n'est pas tout à fait la même et la façon de rendre les services n'est pas symétrique. Lorsqu'un assistant rituel va effectuer sa tâche dans la moitié majoritaire il peut plaisanter et se moquer de celui pour qui il officie et on peut lui demander

des services additionnels — comme faire le feu, porter de l'eau — mais quand un homme de la moitié majoritaire vient remplir ses devoirs d'assistant rituel chez un assistant rituel il ne plaisantera pas avec ce dernier qui, à son tour, ne se moquera pas de lui ni ne lui demandera de se comporter dans ces circonstances comme une "épouse". On peut bien l'appeler aussi dans ce contexte *oviace*, il n'en reste pas moins qu'il ne saurait être question de l'assimiler à une "épouse" métaphorique.

Les femmes d'assistants rituels ou encore leurs filles, peu importe ici car c'est la résidence qui compte, officient aussi pour les affaires féminines de la concession appariée à celle de leur époux ou père. Ce sont elles qui font la dation du nom à une fille et qui doivent cuire les nourritures rituelles des rites agraires de la concession appariée. Les femmes de la moitié majoritaire rendent la réciprocité.

☒ Analyse de la relation à libre parler

On connaît la controverse qui opposa Griaule (1948) et Radcliffe-Brown (1940, 1949) au sujet des relations à libre parler, le premier rejetant complètement l'approche structurale du second en lui reprochant de s'intéresser à la forme et non au contenu. Radcliffe-Brown, cependant, ne rejette pas a priori une analyse de contenu mais la subordonne à l'analyse structurale et des auteurs plus récents préconisent aujourd'hui ce type d'analyse plus global incluant en même temps forme et contenu (Douglas 1968, Rigby 1968). Si nous tentons d'analyser notre relation selon ces deux modalités on voit qu'au sujet de la forme, la relation à libre parler des assistants rituels *rukuba* se conforme au modèle mis en lumière par Radcliffe-Brown; il s'agit bien d'une dialectique entre conjonction et disjonction sociale exprimée ici sur le plan territorial. La relation est certes liée à l'appartenance du groupe d'assistants rituels à la moitié exogamique opposée mais c'est la position territoriale, la localisation particulière du groupe d'assistants rituels qui est significative. On trouve des relations à libre parler accompagnées de bagarres institutionnalisées au niveau des membres des moitiés exogamiques opposées *qua* membres de la moitié opposée, ceci juste avant les cérémonies de la circoncision, mais ce sont ici tous les membres de la moitié opposée, incluant les assistants rituels, qui en sont les protagonistes. Ces relations appelées *kadankaf*, pouvant aller de simples algarades entre deux individus à des rencontres antagonistes de groupes hautement codifiées, ne discriminent pas entre assistants rituels et membres des autres villages de la moitié opposée. Ce ne sont pas nécessairement les assistants rituels qui ont le privilège de forcer les membres de la moitié exogamique majoritaire à entrer dans la relation *kadankaf*, comme c'est toujours le cas dans la relation *kiviace*, mais tout groupe d'une moitié — qu'il soit assistant rituel ou groupe majoritaire — qui va faire incessamment les cérémonies de circoncision. Tout membre d'un groupe dans cette situation peut provoquer en combat singulier

n'importe quel autre membre de la moitié opposée qui s'aventure sur son territoire. Cela signifie que dans un village où on a le groupe majoritaire qui fait la circoncision et un groupe d'assistants rituels qui fait ses rites dans son village d'origine, les membres du groupe majoritaire pourront seuls provoquer leurs assistants rituels en combat, l'inverse survenant lorsque le village d'origine des assistants rituels fait lui-même sa circoncision. Lorsque la moitié majoritaire et les assistants rituels d'un village donné font la circoncision ensemble, chacun des groupes peut provoquer l'autre et c'est surtout dans ces cas là qu'on aura des combats codifiés entre groupes. La relation à plaisanterie qui lie les assistants rituels et les membres de la moitié majoritaire d'un village donné est donc à chercher ailleurs que dans leur appartenance à la moitié opposée.

Revenons à notre affirmation que l'élément significatif de la relation est la position territoriale des assistants rituels et essayons de le démontrer. Lévi-Strauss a pu dire :

Même quand la société se montre indifférente à l'espace, ou à un certain type d'espace (ainsi l'espace urbain quand il n'a pas été planifié), tout se passe comme si les structures inconscientes profitaient, si l'on peut dire, de cette indifférence pour envahir le domaine vacant et s'y affirmer de façon symbolique ou réelle, un peu comme les préoccupations inconscientes utilisent la "vacance" du sommeil pour s'exprimer sous forme de rêve, ainsi que Freud l'a enseigné. Cette seconde constatation vaut à la fois pour celles des sociétés, dites primitives, qui sont apparemment indifférentes à l'expression spatiale, et pour les sociétés plus complexes qui professent la même attitude...

Lévi-Strauss, 1958:362-363

Ce qui donne naissance à la relation, chez les Rukuba, c'est la réunion, la conjonction sur un même territoire villageois de groupes des deux moitiés exogamiques qui sont par définition disjointes. Si l'on n'a pas de relations à libre parler avec les villages de la moitié opposée c'est que les Rukuba conçoivent idéalement leur société comme une juxtaposition d'unités preneuses d'épouses formant des villages exclusivement de l'une ou l'autre moitié sans l'adjonction de groupes de la moitié opposée sur leur territoire reconnu. Toute addition de groupes de la moitié exogamique opposée à l'intérieur de ce modèle territorial idéal est sentie comme une intrusion et ces membres nouveaux sont privés de droits politiques mais autorisés à avoir des relations à libre parler. Lévi-Strauss, dans le passage précité, parle du processus inconscient plutôt que conscient de certaines formes d'organisation de l'espace; nous avons ici un mélange des deux, conscient et inconscient, dans les implications de la relation. Que le modèle spatial rukuba soit largement conscient ne fait pas de doute: les Rukuba disent explicitement que les assistants rituels ne sont pas chez eux, qu'ils sont subordonnés, qu'ils sont des citoyens de seconde zone, "juste des femmes", mais le comportement affiché dans les affaires matrimoniales montre aussi clairement, bien que ceci ne soit pas affirmé verbalement mais symboliquement à un autre niveau, que l'on considère les assistants rituels comme

des êtres périphériques et qu'on souhaite inconsciemment leur disparition. J'ai décrit ces particularités ailleurs en détail (Muller 1976:103-104) et ne ferai que les résumer ici; la relation à libre parler est asymétrique entre les deux groupes d'hommes, ce sont les assistants rituels qui ont le privilège de la déclencher sans que les hommes de la moitié opposée ne puissent réagir mais la relation s'inverse dès qu'il s'agit des hommes d'une moitié et des femmes de l'autre. Les membres de la moitié exogamique majoritaire ont le droit de plaisanter les jeunes filles du groupe d'assistants rituels, de les pincer, de les bousculer tout en les appelant "mes épouses" car ils se les arrogent de droit comme femmes alors qu'un tel comportement est spécifiquement interdit aux assistants rituels qui, symboliquement, ne peuvent épouser des jeunes filles de la moitié exogamique principale du village, un tel mariage étant considéré, au plan du modèle idéal, comme un "vol".

C'est cette double subordination, politique et matrimoniale, la seconde plus conceptuelle que réelle puisqu'en dépit du modèle idéal il n'y a pas d'interdiction effective à l'intermariage entre moitiés d'un même village, qui fonde la relation servant de régulateur et de soupape de sûreté. Les ressentiments dûs à l'absence de droits politiques et au refus de réciprocité matrimoniale sont ainsi canalisés et ritualisés mais peuvent cependant se donner libre cours.

Qu'en est-il maintenant du contenu de la relation? Il nous faut la contraster avec la relation à libre parler qui régit le comportement du neveu face à son oncle maternel. Nous avons vu qu'un neveu utérin peut s'établir dans certaines circonstances chez son oncle maternel (Muller 1976:170); ses privilèges de chaparder et de parler librement à son oncle ne sont pas abolis par ce déplacement de résidence et il tend à être rapidement assimilé à un assistant rituel. Ses descendants, s'ils ne rejoignent pas le village natal de leur père, seront de toute façon considérés comme tels. Il y a donc une connexion très nette entre le statut de neveu utérin et celui d'assistant rituel. Mais ces similitudes s'accompagnent aussi de différences importantes qu'il nous faut examiner. La relation, dans les deux cas, obéit aussi au principe de conjonction/disjonction: tout comme l'assistant rituel est un membre marginal du village, le neveu utérin l'est dans sa famille utérine; le premier revendique un statut qui lui est refusé dans sa famille utérine alors que le second revendique un statut politique au sein du village, statut qui lui est refusé lui aussi. Là s'arrêtent les similitudes et commencent les différences qu'il nous faut expliquer, notamment: 1) un statut différentiel dans les vols rituels, 2) le statut privilégié de "guérisseur" attribué aux assistants rituels du village — une autre relation asymétrique — et 3) le fait qu'on les traite d'"épouses" des hommes de la moitié majoritaire.

Attaquons la première de ces différences: les neveux utérins ont une relation plus "forte" en ce qui concerne les chapardages institutionnalisés; ils peuvent éventuellement exiger agressivement des objets aussi importants qu'une houe ou des animaux tels qu'une chèvre ou un poulet, objets ou

animaux que l'assistant rituel ne demandera pas. De plus, le neveu utérin revendique une partie de l'héritage de son oncle maternel alors qu'un assistant rituel n'en fera pas de même avec un membre décédé de la moitié majoritaire. Cette différence vient du fait que le neveu, de par son statut de germain résiduel, revendique une partie du patrimoine de son oncle (Goody 1959). La différence entre les objets que l'assistant rituel et le neveu utérin peuvent prendre est là pour bien marquer la différence entre eux.

Quant à la seconde, le statut de guérisseur des assistants rituels, nous avons déjà dit que les neveux utérins sont, en fait, les vrais assistants rituels du village qui normalement officient dans les villages qui n'ont pas de groupes d'assistants rituels et ils peuvent remplacer ces derniers partout et en tout temps si besoin est. On peut donc voir dans les assistants de faux neveux utérins, des substituts structurellement inutiles qui prennent la place de personnes plus qualifiées qu'eux. Qu'ils soient encore de faux neveux utérins à un niveau plus profond nous est encore mieux démontré si nous suivons jusqu'au bout la logique du modèle matrimonial régissant les membres des deux groupes exogamiques du village; les membres de la moitié exogamique majoritaire, en s'arrogeant toutes les femmes des assistants rituels sans pour autant offrir la contrepartie à ces derniers les empêchent idéalement d'être des neveux utérins. La moitié exogamique majoritaire, tout au contraire sera, elle, constituée des neveux utérins des assistants rituels puisque ceux-ci fournissent les mères de ceux-là. Les assistants rituels sont donc idéalement de vrais oncles maternels se comportant comme des neveux utérins mais ils gardent tout de même certaines prérogatives de leur statut d'oncle maternel, celui de soigner d'une manière particulière. Les Rukuba eux-mêmes assimilent explicitement les deux méthodes de traitement, sinon les protagonistes eux-mêmes, en disant que les traitements effectués chez l'oncle maternel où chez un assistant rituel sont la même chose et ont le même effet.

Les assistants rituels sont contraints à jouer un rôle que le modèle implicite leur dénie. Ils ne sont bons qu'à fournir des épouses à un partenaire qui, en théorie, refuse l'échange matrimonial et à jouer le rôle de neveux utérins substitutifs que l'idéologie dominante leur refuse en fait. Pire encore, les assistants rituels sont réduits à jouer le rôle de faux neveux utérins vis-à-vis de leurs vrais neveux utérins, ceci au plan du modèle idéal.

Mais cette situation ambiguë et en porte à faux ne va pas sans s'accompagner d'une expression symbolique de ce que ce statut veut dire en clair, c'est-à-dire que les assistants rituels ne sont rien et qu'ils doivent se comporter comme des mineurs juridiques, comme des femmes. Tout ceci serait assez pour expliquer pourquoi les assistants rituels se déguisent en femmes mais nous pensons que ce comportement est multi-déterminé et qu'un autre facteur plus important – et aussi plus prosaïque et terre à terre – le conditionne d'une manière plus fondamentale. Revenons au modèle territorial idéal d'un village rukuba n'appartenant qu'à une seule moitié exogamique; les seules personnes extérieures qui viennent y résider sont les

épouses provenant des villages de la moitié opposée. C'est exactement ce que font les assistants rituels — qui sont tous de la moitié opposée — quand ils vont s'établir dans un autre village. Ce sont des hommes qui littéralement se conduisent en femmes et ils en assument le statut en prenant le déguisement du sexe opposé. Les assistants rituels se déguisent en femmes à volonté, lors de festivités, mais il y a une occasion particulière où ce déguisement est prescrit et ceci est loin d'obéir au hasard. C'est précisément lors de certains travaux effectués par les assistants rituels pour le père d'une fiancée de la moitié majoritaire du village. Ces mariages sont considérés comme des "vols" au niveau métaphorique mais ils ne sont pas défendus. Ce déguisement est obligatoire car il montre dans ces circonstances la relation dans sa plus grande incongruité: ce sont des "femmes" qui épousent des femmes.

On comprend du même coup pourquoi les femmes non encore mariées du groupe d'assistants rituels sont en butte à des relations à libre parler de la part des hommes de la moitié exogamique majoritaire et pourquoi ils peuvent les revendiquer comme des épouses de droit; tout comme les femmes mariées dans la moitié majoritaire, elles résident dans le village et elles peuvent être appelées pour cette raison les "épouses" des membres de la moitié opposée mais ce qui les différencie c'est qu'elles ne sont pas encore effectivement mariées à des hommes de la moitié exogamique majoritaire, seul statut reconnu pour une femme étrangère à l'intérieur du village. Les hommes de la moitié opposée en profitent pour les plaisanter sur leur situation ambiguë d'étrangères de la bonne moitié exogamique résidant au village sans pour autant y être mariée comme l'exige le modèle idéal.

On voit bien ici le rendement, si l'on peut dire, de l'analyse structurale bien comprise. Prenant en compte ce qui est similaire et différent entre les assistants rituels et les membres d'autres villages de la moitié opposée, ce qui est semblable et différent entre assistants rituels et neveux utérins, nous avons pu déduire une philosophie du bon usage du territoire de village chez les Rukuba qui ne doit comporter idéalement en son sein comme étrangers de la moitié opposée que des femmes mariées. Les assistants rituels sont des étrangers de l'autre moitié, donc des hommes qui se conduisent comme des femmes et, par conséquent, ils sont appelés comme telles et ils rappellent crûment ce fait lorsqu'ils se travestissent. Puisqu'ils sont des "femmes", ils ne devraient pas épouser des jeunes filles de la moitié majoritaire d'où les moqueries qu'ils s'attirent s'ils le font. Leurs soeurs, tant qu'elles ne sont pas mariées dans la moitié exogamique majoritaire du village n'ont pas encore le statut que doivent avoir les seules étrangères de l'autre moitié que tolère le modèle idéal, c'est-à-dire le statut d'épouses, et on les plaisante tant qu'elles ne sont pas mariées dans la moitié majoritaire.

RÉFÉRENCES

- DOUGLAS M.
1968 "The social control of cognition: some factors in joke perception", *Man* (n.s.), 3:361-376.
- GOODY J.
1959 "The mother's brother and the sister's son in West Africa". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89:61-88.
- GRIAULE M.
1948 "L'alliance cathartique", *Africa*, 18, 4:242-258.
- LÉVI-STRAUSS C.
1958 *Anthropologie structurale*. Plon: Paris.
- MULLER J.C.
1976 *Parenté et mariage chez les Rukuba (Etat Benue-Plateau, Nigeria)*, Collection Les Cahiers de l'Homme, no XVII. Paris: Mouton.
- RADCLIFFE-BROWN A.R.
1965 "On joking relationships" et "A further note on joking relationships", in *Structure and function in primitive society*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- RIGBY P.
1968 "Joking relationships, kin categories and clanship among the Gogo", *Africa*, 28, 2:133-155.