

**Anne-Marie Dauphin-Tinturier** a recueilli de nombreux contes qu'elle a analysés et s'est intéressée à l'initiation des filles dans la région de parler bemba (Zambie) et à ses relations avec le développement. Par ailleurs, elle travaille sur la numérisation de la performance de littérature orale sous forme d'hypermedia.

**Mots-clés :** initiation – Zambie – cibemba – SIDA – développement

## Du rôle du *cisungu* dans la région de parler bemba en Zambie

Anne-Marie Dauphin-Tinturier  
LLACAN/CNRS

Le *cisungu*, rituel d'initiation des jeunes filles, a été observé et décrit par Audrey Richards dans un livre devenu un classique de l'anthropologie britannique. Dans la seconde préface, écrite à l'occasion de la réédition de l'ouvrage en 1982, l'auteur précise que ce que le livre décrit pourrait bien avoir complètement disparu : « This book is therefore a record of what may now be quite extinct » (Richards, 1982 : XIII). Et, pourtant, en 1989, j'assistais à une partie du rituel final dans la région où, en 1931, Audrey Richards s'était rendue (Chilonga). En 1998, j'observais également une cérémonie finale dans une ville de la Copperbelt (« la ceinture de cuivre »), près de la mine de Nkana, là où, en 1934, elle avait refusé d'aller (*ibid.*). Ainsi, l'initiation des filles n'a pas totalement disparu, mais une analyse comparative de ces trois rituels montre qu'elle a évolué avec le temps tout au long du siècle. La surprise de voir ces rites, réputés être tombés en désuétude, m'a amené à m'interroger sur les modifications qui s'y sont opérées et sur les nouvelles significations dont ils ont été investis, au regard du contexte particulier de la montée de la pandémie de SIDA en Zambie.

Les différents rites s'articulent autour de la présentation d'objets, de chants et de danses, accompagnée de rares explications, ce qui confirme ce qu'écrivait, en 1971, Claude Lévi-Strauss : « Les gestes exécutés, les objets manipulés sont autant de moyens que le rituel s'accorde pour éviter de parler » (1971 : 600). Mais, ce que veulent communiquer ces femmes ne peut prendre sens qu'après l'analyse des modalités de production. La compréhension des réalisations des femmes exige une connaissance assez fine du contexte traditionnel, alors même qu'il est supposé avoir évolué et même avoir parfois disparu. Plutôt que de communiquer par des discours, les maîtresses d'initiation expriment et disent quelque chose de la condition des femmes, de leur lutte pour la vie au travers de symboles, eux-mêmes pris dans les mythes et les rites anciens.

Pour décrire ce discours sans paroles des maîtresses d'initiation et comprendre la manière dont elles tentent, au travers de symboles hérités, de lutter contre les ravages du SIDA, il m'a semblé nécessaire de revenir sur la place du *cisungu* dans le contexte traditionnel décrit par les anthropologues du début du xx<sup>e</sup> siècle, avant de présenter ce qu'il est devenu au moment où j'ai pu l'observer.

## Le contexte culturel traditionnel

Jusqu'à l'indépendance de 1964, le découpage administratif de la région repose sur une double partition en clans et en tribus. Le clan est exogamique, à transmission matrilineaire, et ses membres se doivent assistance (une personne ne peut manger que chez une femme de son clan, à l'exception pour, un homme, de son épouse). Selon Audrey Richards (1964) et Andrew Roberts (1973), la tribu est une communauté en principe endogame, caractérisée par une culture et une histoire communes, associées à un langage propre issu du cibemba (les différences ne recouvrent que quelques termes spécifiques, d'où l'utilisation de l'expression « parler bemba ») ; son administration repose sur un ensemble de chefferies à deux échelons, à l'intérieur de *native reserves*. Par ailleurs, sur un même territoire, plusieurs tribus peuvent coexister et chaque personne déclare reconnaître un chef donné. Dépourvues de toute infrastructure avant l'indépendance, ces régions étaient interdites à toute personne non autorisée, hormis quelques fonctionnaires et missionnaires catholiques ou protestants<sup>1</sup>.

Le concept d'être humain est explicité dans plusieurs mythes qui précisent comment la femme sert d'intermédiaire entre son conjoint et le Dieu créateur Lesa<sup>2</sup>. Le premier mythe à retenir est un mythe d'origine de l'homme qui décrit les enfants de Lesa (trois fils et plusieurs filles) et explicite certaines des relations qui se nouent avec lui : le premier fils est Lucele, qui réside à l'Est et qui apporte le bonheur ; le deuxième est Mulenga, qui réside à l'Ouest et apporte le malheur ; le troisième est le lion Shingo, qui se déplace le long d'une ligne Nord-Sud et devient, par son mariage avec l'une de ses sœurs, l'homme<sup>3</sup>. Le second mythe décrit comment Lesa introduit la sexualité dans le genre humain<sup>4</sup>. Le troisième concerne l'introduction de la mort : Lesa propose à une femme de choisir entre deux objets et introduit, par là même, la mort, mais, pour la consoler, Dieu lui donne la fécondité et lui permet de renouveler les générations<sup>5</sup>. Ce rôle de la femme permet au couple de se réinsérer dans la logique de la vie, par passage d'un monde sauvage (monde du lion) à un monde plus civilisé (reconnaissance de la sexualité et apparition de générations successives d'êtres humains). Par ailleurs, la geste de fondation de la tribu bemba dénonce l'adultère et modifie la structure sociale en remplaçant le couple mari/femme par un couple frère/sœur<sup>6</sup>.

Deux logiques se superposent et s'affrontent journallement : la plus ancienne structure (celle des clans) concerne essentiellement une société sans chefferie, composée de matrilignages relativement courts (au maximum cinq générations) où

<sup>1</sup> - De 1928 à 1946, les Anglais instaurèrent une classification des terres : 1) terres concédées par la BSAC (British South Africa Company) aux sociétés minières et aux colons-fermiers, qui en devenaient propriétaires (environ 6 % du territoire) ; 2) terres de la couronne attribuées par le gouvernement à d'autres colons-fermiers ou à des sociétés, qui n'en étaient qu'usufruitiers, pour y créer des exploitations agricoles, des centres urbains, des routes et la ligne de chemin de fer ; 3) terres remises aux chefs de tribus (« *natives reserves* ») qui en assuraient l'administration (très vite, ce régime devint le mode d'administration de la plus grande partie de la Zambie actuelle) ; 4) terres du Barotseland caractérisées par un statut particulier.

<sup>2</sup> - Ces mythes ont été relevés au début du xx<sup>e</sup> siècle et ne sont plus racontés.

<sup>3</sup> - Version anglaise de Munday (1942 : 47-54).

<sup>4</sup> - Versions bemba d'Hinfelaar (1989 : 2-6).

<sup>5</sup> - Versions bemba de Tanguy (1982 : 57-58), recueillies en 1912, et de Garrec (1982 : 2-3), recueillies en 1916.

<sup>6</sup> - Version bemba et française Labrecque (1933 : 633-648).

la femme, responsable de la vie et de la mort, assure la relation avec Lesa et possède le pouvoir ; la seconde, résultat de l'évolution historique et politique de la région pendant les deux derniers siècles, introduit des éléments limitant le pouvoir de la femme au profit de l'homme.

### **Les étapes de la vie et l'initiation des filles**

Au cours de leur vie, homme et femme vont suivre des parcours relativement différents, qui interagissent les uns sur les autres et qui révèlent, entre autres, l'importance de l'initiation des filles en tant que rituel complet dans le cadre du village et l'absence d'initiation formelle de garçons. En dehors de la description du rituel par Audrey Richards (1982), il n'en existe aucune autre aussi complète. On peut tout au plus lire des commentaires et consulter un relevé des différentes poteries utilisées pendant le rituel<sup>7</sup>. De fait, il est très difficile de participer à ces rituels, strictement réservés à des femmes déjà initiées<sup>8</sup>.

#### *Avant l'initiation*

L'arrivée d'un enfant, toujours source de grande joie pour tous, en particulier s'il s'agit d'une fille, est ponctuée par deux séries de rituels (juste après la naissance et au moment du sevrage) qui régulent la vie sexuelle des parents par des interdits très stricts. Par la suite, l'enfant vit le plus souvent chez sa grand-mère maternelle. Il se familiarise peu à peu avec les diverses tâches qui lui incomberont : la fillette est sous la responsabilité de sa mère puis sous celle des femmes de son matrilignage et le garçon, pendant cette partie de sa vie, est sous celle de son père qui restera souvent un ami et un conseiller par la suite.

Sous l'égide d'une tierce personne, un accord entre deux familles marque le début des « fiançailles », selon la terminologie d'Audrey Richards (1940, 1982), entre un jeune garçon (16 à 18 ans) et une jeune fille (12 à 15 ans) ; quelques cadeaux de faible valeur sont échangés. À la suite de cet accord, le jeune garçon quitte ses parents et, bien souvent, son village pour vivre dans celui de sa fiancée. Ce changement de vie est marqué par un interdit de parole très strict, applicable dans les deux sens. Le jeune homme ne doit en aucun cas parler avec sa belle-mère ; il ne peut le faire que pour des raisons de travail, avec son beau-père ou avec les autres membres de la famille. La jeune fille et sa grand-mère maternelle servent souvent d'intermédiaires entre le fiancé et les autres adultes et il ne trouve un certain réconfort qu'auprès des autres jeunes gens qui supportent la même situation.

Sous la responsabilité de son futur beau-père, il commence un apprentissage difficile (construction de l'armature de la maison qu'il doit occuper, coupe des arbres pour permettre l'essartage, entretien des cultures avec sa fiancée). Parallèlement, il

<sup>7</sup> - Des commentaires sur l'initiation et le mariage apparaissent dans le livre de C. Gouldsbury et H. Sheane (1911 : 157-175). Des descriptions des rites adressés au fiancé et des rites de mariage sont exposées dans les textes que les différents Pères blancs ont écrits pendant la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle (Tanguy, 1982 : 74-81 ; Garrec, 1982 : 70-82 ; Ragoen, 1982 : 17-34 ; Labrecque, 1982 : 29-57 ; Étienne, 1950 : 27-55). Un relevé des différentes poteries montre un schéma de la poterie associé au texte du chant et aux explications données par les femmes en dehors du rituel ; il est rédigé en allemand, par le père Hoch, et semble avoir été publié sous forme de photocopié en 1980.

<sup>8</sup> - Personnellement, je n'ai pu être acceptée que parce que je connaissais relativement bien le rituel et, en particulier, les chants d'initiation et que, par ailleurs, je pouvais être considérée comme une future maîtresse d'initiation, ayant les quatre enfants vivants nécessaires à cette fonction.

partage la vie de sa fiancée sous la surveillance amicale de la grand-mère de cette dernière (repas pris en commun jusqu'à la puberté et jeux sexuels, cessant dès que la jeune fille est pubère).

*Le temps de l'initiation : on danse le cisungu*

Au moment de l'arrivée des premières règles de la jeune fille, un « rituel de forêt » la glorifie (Richards, 1982 : 54). À partir de ce moment, les deux fiancés ne peuvent plus vivre ensemble. En effet, les rapports sexuels conduisent le couple dans le monde « chaud » de *Lesa* et il est nécessaire de revenir dans le monde « froid » du village, d'où l'obligation d'organiser au plus vite l'initiation de la jeune fille (*cisungu*) qui doit la préparer à exécuter le rituel de purification<sup>9</sup>. Dès que les conditions économiques le permettent, plusieurs familles, souvent avec l'aide du chef du village, s'associent pour mettre en place le rituel pour leurs filles. La jeune fille est alors confiée, par sa mère, à un groupe de femmes, sous la responsabilité d'une maîtresse d'initiation.

L'organisation du rituel initiatique proprement dite se structure en une longue période de préparation, qui peut être discontinuée sur plusieurs mois ou réduite à quelques jours, suivie d'une cérémonie finale, qui synthétise tout ce qui s'est exprimé pendant la première période. Les rites se répartissent autour de quatre localisations : 1) un milieu extérieur au village, qui représente le monde sauvage, en forêt et au bord d'un cours d'eau ; 2) un milieu intermédiaire, à l'intérieur du village devant la maison choisie comme « maison de l'initiation » (c'est généralement celle de la mère de la jeune fille ou celle de la maîtresse d'initiation) ; 3) un premier milieu intérieur au village, en présence de l'ensemble des femmes dans la maison de l'initiation, qui représente le monde policé où l'on doit vivre socialement ; 4) un second milieu intérieur au village, où se déroulera le sacrifice du poulet, suivi d'un bain en eau propre, qui marque le passage dans une nouvelle vie, où doivent être présentes au minimum la ou les novices, la ou les maîtresse(s) d'initiation, ainsi que la ou les tante(s) paternelle(s) des jeunes filles. Par ailleurs, pendant toute la durée du rituel, les pères doivent quitter leur maison, les autres hommes restant dans le village et observant de loin ce qui se passe.

Au cours du rituel, la novice est traitée comme une plante, dont le groupe de femmes prend soin. Cette sollicitude se poursuit pendant plusieurs années, jusqu'à ce que la jeune femme soit capable de maîtriser le cours de sa vie. L'enseignement transmis constitue plus une première découverte qu'un réel apprentissage de nouvelles notions et s'adresse, en priorité, à la novice mais également à l'ensemble des femmes présentes. Comme toute femme bemba, elle doit personnifier les trois fonctions, analysées par Hugo Hinfelaar (1989 : 7-12). En tant que futures « responsables de la maison », les novices reçoivent un enseignement sur le travail des champs et l'obtention de nourriture ainsi que des objets symbolisant ce niveau de compétence. En tant que futures « façonneuses de prières », elles sont amenées à réfléchir sur l'inceste, la sexualité et sur leur relation avec *Lesa* ; c'est à ce propos que les tantes paternelles interviennent et introduisent, pour la première fois, le rite de purification consécutif aux relations sexuelles. En tant que futures « mères des *mbusa*<sup>10</sup> » (*nacimbusa*), elles mémorisent

<sup>9</sup> - L'écriture du cibemba ayant évolué, le terme ancien est *chisungu* et le nouveau terme est *cisungu*.

<sup>10</sup> - Le terme *mbusa* signifie « symboles ».

cette formation qu'elles aideront à transmettre à d'autres jeunes filles tout au long de leur vie, en assistant régulièrement à leurs initiations.

Selon Audrey Richards (1982), par la maîtrise de la manière de parler d'une adulte, du vocabulaire relatif à sa future vie d'épouse et de mère, et des attitudes socialement approuvées, l'initiation amène la jeune fille à se soumettre aux lois sociales du monde traditionnel : respect des clans et de la chefferie, prohibition de l'inceste (en particulier entre un frère et une sœur), intégration au monde des femmes pour assurer la survie et l'éducation des générations suivantes, acceptation d'une certaine domination masculine pour conserver des géniteurs jusqu'à la ménopause, rejet de l'adultère pour préserver la santé, en particulier celle des enfants jeunes.

La réussite de cette éducation tient en priorité à la personnalité de la maîtresse d'initiation (représentante de la troisième fonction, comme l'indique le terme même de *nacimbusa*, « mère des *mbusa* ») et à ses talents de communicatrice. Femme à forte personnalité, elle doit avoir au moins quatre enfants vivants et avoir assisté à de nombreuses initiations – en tant que simple participante puis en tant qu'aide auprès d'autres maîtresses d'initiation – avant d'organiser elle-même des rituels. La maîtresse d'initiation a également une fonction de « sage-femme de village » (suivi des grossesses et accompagnement des accouchements). Dans la mesure du possible, elle s'occupe de ses anciennes initiées, au moment de leur premier accouchement, étape qui s'inscrit dans le processus initiatique du mariage traditionnel. De cette approche, elle garde un contact privilégié avec le monde médical et, de nos jours, elle est souvent utilisée, dans les dispensaires, comme intermédiaire entre ce dernier et des groupes de femmes.

Dans l'initiation, l'information se transmet par une entité particulière, le *mbusa*, traduit par « symboles » par Audrey Richards (*ibid.*), qui en répertorie une cinquantaine dans le rituel qu'elle observe en 1931. Cet ensemble de représentations s'articule autour d'un objet observé (peinture, objet naturel ou poterie), d'un chant et d'une production gestuelle (posture, danses), à un moment donné du rituel et en un lieu donné. Associant ces éléments, la maîtresse d'initiation y ajoute son commentaire, qui varie en fonction du contexte de production. La signification du motif vient de la concordance des sens de chaque élément mais, parfois, des acceptions différentes peuvent induire des significations plus complexes. En dehors de l'initiation, lorsqu'une jeune femme est confrontée à une situation difficile à gérer, il suffit souvent de rappeler le chant et la localisation pour raviver les conseils donnés pendant la période de préparation, au moment de l'initiation. Alors que les femmes, dans ces circonstances, ne s'expriment que par des chants, la maîtresse d'initiation prend expressément la parole. Au cours de son discours final, dans le quatrième milieu, elle expose sa vision de la vie et organise à sa convenance le sacrifice du poulet.

La participation des fiancés, bien qu'intermittente, existe et rappelle un conte bien connu où une jeune fille commence par refuser tous les prétendants qu'on lui propose, finit par épouser un lion transformé temporairement en homme, le suit en forêt et n'accepte d'en revenir, aidée par son frère, qu'avec le lion qu'elle intègre dans le village en tant qu'être humain à part entière (Dauphin-Tinturier, 2001 : 210-224). La première apparition du fiancé est évoquée par une branche symbolisant le lion au stade gendre-animal. Au milieu du rituel, il est associé au rat, qui correspond à une métamorphose intermédiaire, et il est convié pour une série de rites devant la maison de

l'initiation. Au début de la cérémonie finale, il est présent par l'entremise d'un modelage très élaboré figurant le lion parvenu au stade de gendre-humain. À l'issue de la cérémonie finale, il est invité à montrer ses qualités de chasseur, puis on lui expose ses droits et on lui inculque ses devoirs de futur époux (apport du sel, de la viande ou du poisson, don et entretien des vêtements, abattage des arbres, construction de la structure des maisons, participation aux frais d'éducation des enfants...). Enfin, il est symboliquement présent au moment du sacrifice du poulet. Selon Audrey Richards (*op. cit.* : 107-109), à la fin des rites de la nuit, commence le rite de la mort du poulet. La novice est assise sur une natte, on lui donne un poulet, dont elle tourne la tête jusqu'à ce que mort s'en suive. Quelques heures plus tard, il est mangé par les femmes et la jeune fille, accompagné d'un plat qui renferme toutes les graines qui ont été utilisées pendant le rituel. Les informatrices d'Audrey Richards comparent le poulet au jeune mari, avec qui sa femme « joue » (euphémisme pour parler des relations sexuelles) pendant la nuit de noces. L'association de deux chants adressés, l'un au coq, l'autre au lion, confirme l'analogie lion/coq et le caractère dangereux des rapports sexuels à partir de la puberté de la jeune fille. L'eau propre du bain est en relation avec l'eau de la mort, comme le montre un conte (Dauphin-Tinturier, 1983 : Annexes 114-124) explicitant à la fois les conditions d'une vie conjugale réussie et les conséquences d'une domination excessive de la femme sur l'homme par la castration de ce dernier. La castration de l'homme n'est pas plus une solution pour celui-ci qui refuse toute responsabilité que pour la femme qui ne peut connaître ni plaisir sexuel, ni procréation et qui demeure incomplète, vivant avant l'heure une vie d'ancêtre.

#### *Le « mariage » à l'essai*

Au terme du rituel, les novices et les fiancés sont déclarés aptes à « se marier » et autorisés à avoir des enfants, mais ils ne sont pas encore considérés comme des adultes. Le don par la belle-mère du premier repas à son gendre représente un des temps forts de cette phase ; désormais, la belle-mère peut ouvertement cuisiner pour son gendre, ce qui marque son accession à la position de responsable de maison, à la tête d'un futur matrilignage.

Le rituel de la nuit de noces (*ubwinga*) succède à l'initiation<sup>11</sup>. Après quelques péripéties, les deux jeunes gens se retrouvent seuls dans la maison construite par le jeune marié. Les invités attendent la sortie de l'un ou de l'autre : si la jeune femme sort la première, c'est que le couple n'a pas réussi à avoir trois rapports sexuels successifs et le garçon est jugé impuissant ; si le jeune marié sort le premier et jette des charbons, le mariage est consommé. Après un bain en eau propre, le couple revient dans la maison où la tante paternelle remet une petite poterie (*kanweno*) à sa nièce, y fait chauffer de l'eau et lui montre une nouvelle fois les gestes du rite de purification (ce qu'elle avait déjà expliqué au moment de l'initiation)<sup>12</sup>. Si ce rite n'est pas exécuté après chaque rapport sexuel, les protagonistes ne peuvent plus s'approcher du feu qui serait alors pollué : toute nourriture cuite dans ces conditions

<sup>11</sup> - Plusieurs descriptions existent : Garrec, 1916 : 80-81 ; Ragoen, 1922 ; Labrecque, 1982 : 37-44 ; Richards, 1940 ; Étienne, 1950 : 98-100.

<sup>12</sup> - Quelques jours plus tôt, la tante paternelle a recueilli des raclures de sa propre poterie, les a mélangés à de l'argile et à plusieurs plantes médicamenteuses pour façonner une nouvelle poterie qu'elle a fait cuire comme un ustensile de cuisine. Ce *kanweno* appartient à la jeune femme, qui doit l'utiliser après chaque rapport sexuel avec son mari et qui, si la poterie vient à se casser, en fabrique une nouvelle avec les restes de l'ancienne.

est susceptible de provoquer des maladies, des difficultés à l'accouchement, ou même des décès. Par exemple, la famille court le risque de *masho* : l'enfant ou les parents peuvent devenir fous (Labrecque, 1982 : 72). Il faut rappeler que le mari est assimilé à un « lion domestiqué » et que l'énergie redoutable qu'il développe ne peut être maîtrisée que dans le cadre du mariage. L'adultère est perçu comme fondamentalement dangereux, puisque le rite de purification, qui ne peut être exécuté que par deux personnes reliées par l'*ubwinga*, ne peut pas être pratiqué. La mise à mort du poulet institutionnalise une coupure définitive et irrévocable entre le monde du village et le monde de la forêt alors que le bain purificateur rétablit la jonction entre les deux espaces. Chaque rapport sexuel introduit à nouveau cette scission et le rite du *kanweno* les relie à nouveau. Les femmes agissent en tant que prêtres et permettent aux hommes d'entrer en relation avec Lesa au moment de l'acte sexuel, grâce à la médiation féminine. Le sacrifice initial réalise une liaison entre un homme et Lesa, par l'intermédiaire d'un sacrifiant, son épouse.

La première grossesse prolonge le processus initiatique ; à partir du quatrième mois, le fœtus est reconnu comme un être vivant. La naissance se passe, si possible, à l'extérieur du village, sous la responsabilité de la maîtresse d'initiation. Au retour de la mère et du bébé, une fois le feu de l'enfant allumé, la jeune femme est déclarée adulte. Son mari, quant à lui, devra attendre la troisième naissance pour devenir adulte.

Pendant ce temps, le jeune mari termine son éducation sous la responsabilité de son beau-père. Le couple travaille de plus en plus pour la mère de la jeune femme. Les beaux-parents offrent régulièrement à leur gendre des cadeaux qui l'aident à supporter sa situation et dont l'absence peut être une cause du retour du jeune homme dans son village d'origine. Par ailleurs, si le jeune mari est jugé paresseux, la décision finale du renvoi revient à la belle-mère.

### *La décision finale*

Le *kwingisha*, (« faire entrer dans une maison »), est un rituel privé qui détermine une nouvelle orientation dans la vie des époux. Pour la première fois depuis son arrivée au village, le gendre entre dans la maison de sa belle-mère pour y prendre un repas en compagnie de son beau-père ; désormais, le gendre pourra partager les repas de personnes plus âgées (Labrecque, *ibid.* : 56). L'interdiction réciproque de se parler est levée.

Le couple décide, à ce moment, de son avenir : mari et femme peuvent quitter le village ou s'y installer définitivement. Ils peuvent aussi décider de se séparer, auquel cas le mari part seul. Les deux lignages enregistrent en quelque sorte la décision des époux. Si le couple se maintient, conforté par d'autres naissances, et si leurs personnalités sont suffisamment fortes et reconnues par d'autres couples, les deux époux ont la possibilité d'acquérir une position dominante dans le village. La femme peut devenir maîtresse d'initiation après avoir eu quatre enfants vivants. De même, le mari peut envisager de regrouper autour de lui d'autres couples, plus ou moins apparentés, pour fonder un nouveau village dont il sera le chef. Si le couple se sépare, les unions suivantes se font et se défont au gré des protagonistes. Il suffit qu'une femme fasse savoir à la communauté villageoise qu'elle nourrit tel homme et qu'ils vivent ensemble (aucun rituel ne marque un second mariage, il n'y a que la parole de la femme qui compte). La femme conserve sa fonction de purificatrice acquise lors de l'*ubwinga*. Elle peut s'en servir comme elle le désire, d'où l'apparition d'une certaine polyandrie (*nsangi*), interprétée par les

missionnaires comme de la prostitution, alors qu'il s'agit davantage d'une succession de maris. L'exercice de la polygynie présente, sous ce rapport, plus de difficultés : l'homme ne peut être purifié par une seconde épouse qu'avec l'autorisation accordée par la première épouse au cours d'un rituel particulier (Labrecque, *ibid.* : 71 et 76)<sup>13</sup>.

### La Zambie et le VIH

Tout au long du *xx*<sup>e</sup> siècle, la situation économique du pays s'est transformée. Au moment de l'Indépendance, la Zambie est devenue le second producteur de cuivre dans le monde, mais la diminution de l'utilisation de ce métal et la nécessité de creuser de plus en plus profondément ont peu à peu rendu les entreprises minières peu compétitives. Aussi, en 1998, les mines ont, peu à peu été revendues et ont fermé les unes après les autres, ce qui a conduit à un chômage extrêmement important<sup>14</sup>. Parallèlement à cette décroissance des revenus économiques est venue s'ajouter l'épidémie de VIH, qui a encore plus aggravé la situation<sup>15</sup>. Très vite, l'épidémie s'est répandue, mais les données statistiques de 1989 étaient encore focalisées sur la capitale, aucune enquête sérieuse couvrant le pays n'ayant été réalisée et aucune statistique n'ayant été communiquée aux organismes compétents<sup>16</sup>. Les chiffres exprimés à cette époque proviennent d'ONG étrangères et de leurs médecins, qui tentent de se faire une idée de l'ampleur de la maladie<sup>17</sup>. Mais les familles ne se font pas d'illusion, aucune d'entre elles n'est épargnée et le discours officiel de non-contagion est rejeté, au moins informellement. Ainsi, dans les villages, des groupes de femmes se sont interrogés et ont tenté de reprendre un certain contrôle sur la sexualité des jeunes.

#### *Le rituel de 1989*

Depuis les années 1970, le rituel initiatique est de plus en plus décrié et rejeté par les personnes instruites, et il est considéré comme ayant disparu. En 1989, dans un village de la région de Chingola, proche de celui où se déroule le rituel observé par Audrey Richards en 1931, l'analyse d'une cérémonie finale montre que l'initiation existe toujours (sa structure est globalement conservée), mais sa finalité s'est modifiée, comme le révèlent les nouveaux commentaires qui accompagnent les textes des chants qui sont en général conservés (Dauphin-Tinturier, 2003). Le mariage à l'essai subsiste mais, dans un contexte de montée de la pandémie du SIDA, apprendre à supporter une certaine domination masculine n'est plus un des objectifs de l'initiation. Son but est désormais de permettre aux jeunes filles de reconnaître le « bon mari » (le « mauvais mari » est renvoyé) et d'accepter, si le couple est touché, la mort.

#### *Parmi les projets de prévention, le CHEP*

Après les nombreuses années de silence officiel, la maladie est enfin reconnue en tant que telle et, en 1996, on admet une prévalence importante pour les adultes, mais la

<sup>13</sup> - La polygynie est rare et correspond souvent à des mariages secondaires de chefs.

<sup>14</sup> - Il semble que, maintenant, le cours du cuivre ait remonté et que la situation ne soit plus aussi difficile.

<sup>15</sup> - La Zambie fait partie des pays les plus durement touchés par le virus. On peut même se demander si ce dernier n'était pas présent à l'état latent, dans la région nord du pays, si l'on prend en compte les observations cliniques des années 1970.

<sup>16</sup> - La seule donnée alors reconnue signale 20 % de séroprévalence chez les femmes enceintes à Lusaka.

<sup>17</sup> - Selon le témoignage des médecins de l'hôpital de brousse de Chilonga, ceux-ci avouaient pratiquer un test de dépistage systématique sur tout malade à son insu et reconnaissaient 50 % de leurs patients séropositifs.

comptabilisation des décès est toujours sous-estimée<sup>18</sup>. Finalement, les autorités officielles demandent de l'aide aussi bien sur le plan médical que sur le plan de la prévention. Dans la mesure où les enfants sont également touchés, l'UNICEF est une des premières organisations internationales à concevoir des projets englobant toutes les dimensions de la vie pour assurer la prévention des maladies sexuellement transmissibles. Ces projets sont conçus, en priorité, pour des régions très urbanisées, mais ils doivent également être adaptables sur d'autres parties du territoire. Le projet le plus important (CHEP, Copperbelt Health Education Project) est implanté à Kitwe, dans la province de Copperbelt, qui est peuplée à 80 % de personnes originaires du Nord de la Zambie<sup>19</sup>. Il s'adresse aussi bien aux enfants et aux adolescents qu'aux adultes des deux sexes. Les activités proposées aux populations locales sont très représentatives des pratiques couramment utilisées par ce genre d'organisme, qui se veulent adaptables à toutes sortes de cultures : pour les enfants et les adolescents, intervention par le dessin ou par des discussions organisées à la suite de jeux de ballon, et, pour les adultes, présentation au cours de réunions unisexes de mimes et de scénettes accompagnés de chants et de danses, associée si possible à une réflexion sur les sujets traités. Les méthodes d'approche préconisées regroupent des intervenants volontaires, par âge et sexe, autour de personnes leaders. Ces équipes sont censées transmettre un message à des groupes-cibles constitués de personnes de même âge et de même sexe. Aucune langue locale n'est privilégiée, mais les intervenants primaires doivent tous comprendre l'anglais pour pouvoir assimiler plus facilement les données théoriques, généralement écrites et transmises au cours de séances de formation, lesquelles portent surtout sur la prophylaxie des différentes maladies vénériennes, les traitements de la maladie chronique et des maladies opportunistes et des informations de santé générale.

Les résultats du CHEP, observés en 1998, ne sont pas encore très significatifs quant au bien-fondé de la méthode recommandée. En ce qui concerne les adultes, les équipes regroupent surtout des femmes, les hommes adultes ne se proposant que très rarement pour intervenir<sup>20</sup>. De même, il est extrêmement difficile de toucher les adolescentes, dans la mesure où leurs parents refusent systématiquement de les envoyer dans les groupes mixtes. Or on note une plus grande prévalence du virus VIH chez les adolescentes que chez les jeunes hommes, due en partie au fait que les hommes adultes les séduisent en leur proposant « un repas contre des rapports sexuels ». Ce que le projet peine à faire (Dauphin-Tinturier, 2008) – c'est-à-dire fournir une éducation sexuelle aux jeunes et, en particulier, aux jeunes filles –, les femmes le réalisent traditionnellement par l'initiation, d'où une analyse de leur action, quant à leur engagement, tant à l'intérieur du projet (conception et performance d'un ensemble de chants mimés par une autre équipe) qu'à l'extérieur de ce dernier (reprise du rituel initiatique et adaptation au projet).

<sup>18</sup> - Prévalence en 1996 : 13 % en zone rurale, 25 à 30 % en zone urbaine et même 33 % à Livingstone. Par ailleurs, en 1993, 6556 morts étaient déclarés à l'OMS, alors qu'à la même époque l'Ouganda en déclarait 33611 et le Malawi (pays voisin) 22300.

<sup>19</sup> - Dans la plaquette de présentation, le CHEP se présente comme « un ensemble de projets qui tend à casser le cercle vicieux de la pauvreté et de l'ignorance sur les problèmes de santé, en cherchant à promouvoir de nouveaux comportements impliquant créativité et responsabilité par le développement de savoirs, de valeurs et de techniques ». De fait, il est, entre autres, impliqué dans la réduction de la tuberculose, dans la prévention des maladies sexuellement transmissibles et du SIDA et dans le suivi et le soutien des malades et de leurs proches, en particulier sur un plan social.

<sup>20</sup> - À titre d'exemple, dans une petite ville de la Copperbelt, le groupe de personnes impliqué dans le projet comprenait une majorité de femmes, quelques jeunes de l'école secondaire et un seul homme.

### *Le souvenir de l'initiation*

La première observation concerne la création d'une équipe de femmes. Originaires d'une petite ville minière voisine (Chilabombwe), située à la frontière de l'ancien Zaïre et peuplée essentiellement de Bemba, l'équipe a produit une courte représentation composée d'un ensemble de dix chants. L'équipe s'est mise en place autour de trois maîtresses d'initiation, associées à deux joueuses de tambour et à quelques autres femmes en nombre variable<sup>21</sup>. La plupart du temps, elles se produisent au cours de simples réunions de femmes mais, très vite, devant les difficultés rencontrées pour toucher les jeunes, elles ont décidé d'aller à la rencontre de ces derniers dans les écoles secondaires et même, une fois, dans une retraite de confirmation à la mission catholique.

La performance se compose de dix chants, relativement courts, extraits des répertoires traditionnels (initiation, mariage, funérailles, structure sociale) ou composés à la demande selon la structure classique des chants d'initiation (lancement des chants par une maîtresse d'initiation et reprise en chœur par les autres participantes, utilisation de certains mimes ou de certaines danses...). Chaque chant est accompagné d'explications valables aussi bien pour des filles que pour des garçons ; cette innovation est comparable au travail de la maîtresse d'initiation (Dauphin-Tinturier, 2005)<sup>22</sup>. Il se crée, tout au long de la performance, une « atmosphère d'initiation », ce qui implique une très grande responsabilité du groupe de femmes. Les chants, dépendants les uns des autres, posent le problème de l'éducation des filles face au danger représenté par le virus. Les quatre premiers abordent les difficultés rencontrées à propos des nouveaux comportements sociaux : la pierre (plainte d'une jeune fille qui se sent seule, adressée à sa mère, et non à son père, selon la tradition)<sup>23</sup> ; le bar (réponse de la mère qui se reconnaît incapable de s'occuper de sa fille mais qui interpelle la communauté des femmes dans le monde moderne) ; l'étranger (réponse des femmes qui rappellent les objectifs de la vie et le rôle des hommes dans le village en s'adressant, ici, à des jeunes garçons) ; *nacisebele*, « l'appel » (chant traditionnel d'initiation qui pose le problème de la prostitution). Puis, les trois suivants décrivent la maladie et l'impossibilité de trouver le médicament nécessaire : les organes sexuels (chant accompagné d'un mime de rapport sexuel) ; la maladie (conséquence de l'acte précédent) ; l'impossibilité de se soigner (absence de médicament). Enfin, les trois derniers exposent les conséquences de ces comportements sur la vie et sur la société : la poule – la destruction (chant d'initiation qui apparaît maintenant dans les variantes récentes du rituel, pour parler de la mort et de l'impossibilité d'avoir des enfants) ; le mari mort (chant de mariage

<sup>21</sup> - Elles étaient huit au moment de l'enregistrement, le 12 novembre 1998, à Chilabombwe.

<sup>22</sup> - Les chants sont intégralement traduits et commentés dans l'article Dauphin-Tinturier, 2005.

<sup>23</sup> - Texte du premier chant, « La pierre » :

<i>Mayo nakumanya icibwe /</i>	Maman, j'ai rencontré la pierre /
<i>Mu lubânsa //</i>	Dans la cour //
<i>Mayo e /</i>	Maman oui /
<i>No lwendela //</i>	Vous êtes en promenade //
<i>Mayo e /</i>	Maman oui /
<i>No lwendela //</i>	Vous êtes en promenade //

qui montre la disparition du mariage) ; et l'amant (après la disparition du mariage traditionnel, les successions d'amants ne sont pas une solution).

Par rapport à l'initiation, certains motifs simples se retrouvent et gardent le plus souvent leur signification. Ainsi, la « pierre » qui est toujours associée dans l'imaginaire au « chemin » représente les difficultés d'ordre sexuel, initialement conjugales, rencontrées au cours de la vie alors que le « chemin » correspond à leur transformation et la « chasse » à l'éloignement du mari. Quant au chant sur la *nacisebele* (« l'appel »), il est utilisé tel quel et focalise la performance sur la prostitution. À d'autres moments, les motifs se compliquent et jouent sur les ambiguïtés possibles. Ainsi, les organes sexuels apparaissent sous plusieurs mentions : associés à « l'étranger », avatar du mari qu'il faut nourrir, ils sont représentés sous leur aspect positif du « ventre » ; associés à la forme dominée du mari, ils prennent l'aspect de « l'œuf » qui est détruit ; associés à la maladie, il n'y a plus de symbolisation. On note aussi la création de nouveaux motifs, qui ont été introduits dans des structures classiques. Ainsi, « être dans la cour » s'oppose à « être sur le chemin » et traduit l'impossibilité pour la mère de rester attentive à sa fille, comme le voudrait la tradition.

Au cours de l'initiation, la maîtresse d'initiation s'adresse aux fiancés des novices. De même, le groupe choisit de s'adresser aussi aux jeunes garçons et, cela, dans un lieu qui rappelle le contexte sacré pour assurer l'efficacité du discours. L'initiation abordait les questions que pouvaient poser une sexualité pratiquée dans un cadre monogame, en conformité avec le dogme de la pureté, certes contraignant, mais les problèmes posés pouvaient toujours se résoudre au niveau du village. Dans le cas présent, l'information, au moins vis-à-vis des femmes, est telle qu'elles savent maintenant comment le virus se transmet et comment s'en protéger. Aussi se trouvent-elles dans l'obligation de mettre les jeunes en garde et même de s'opposer à leur très grande permissivité sexuelle, tant qu'il y a doute sur le comportement de l'éventuel partenaire. De plus, il faut également responsabiliser les jeunes filles face à l'irresponsabilité d'adultes masculins, qui eux sont encore très peu touchés par le dispositif mis en place par l'UNICEF, d'où les interventions de plus en plus fréquentes de ces groupes de femmes dans les bars.

### *Le retour à l'initiation*

Parallèlement, dans le *township* de Kwacha, à Kitwe (la deuxième ville de la Copperbelt), quelques maîtresses d'initiation repensent le projet et utilisent le rituel initiatique pour toucher les adolescentes.

La cérémonie finale observée termine un processus plus long d'enseignement (à raison d'une séance par semaine pendant trois mois) portant sur les thèmes suivants (santé, habillement, respect des adultes, problèmes de vie...) et synthétise ce qui a été dit pendant la préparation. Les novices (quatre se reconnaissant comme Bemba et une comme Ngoni) ont toutes perdu leur père mort du SIDA (l'une d'entre elles a également perdu sa mère). Les maîtresses d'initiation cherchent avant toute chose à faire passer un message plutôt qu'à reproduire des rites formels (structuration du rituel bemba associé à quelques chants en ngoni). Elles introduisent une tante paternelle fictive qui est chargée de donner la nourriture, à la fois ordinaire (farine de maïs) mais aussi hautement symbolique (viande et poisson offerts

systématiquement par la famille paternelle) et festive (sucreries) pour la trentaine de personnes présentes, pendant toute la durée des rites (19 heures). Les autres objets réclamés (natte, pagnes et savons) interviennent dans les rituels de purification et confirment l'aptitude de la tante paternelle à assurer le rôle de « façonneuse de prières » pour sa nièce.

L'observation de la cérémonie finale révèle que la signification du rituel s'est totalement transformée. Certains *mbusa* sont conservés et souvent accompagnés des mêmes chants, mais les commentaires sont différents : importance de la famille, relation avec les ancêtres, dépassement de soi, nécessité de la fidélité, importance du travail, acceptation de la souffrance et même de l'anéantissement complet. Certains rites sont supprimés, tels la fabrication du mari-animal, ceux qui permettent à la mère de nourrir son gendre ou ceux qui concernent le mariage à l'essai. De nouveaux rites sont créés, tel le rite pour la nouvelle maîtresse d'initiation qui aide les initiées à s'intégrer dans la hiérarchie des femmes, basée davantage sur l'assistance à l'autre que sur la suprématie, ou encore le rite qui montre le risque lié aux zones érogènes pendant les « rites de forêt » ou la prise de conscience qu'aucune connaissance n'est définitive, dans la maison de l'initiation. De nouveaux symboles apparaissent en relation directe avec le SIDA : le virus VIH est représenté par un éléphant, réactualisant une symbolisation ancienne de la mort par épidémie en intégrant des chants de funérailles au rituel. Le discours sur la recherche du conjoint et sur le danger du SIDA, en petit groupe, est nouveau et le rite du poulet est différent de celui observé en 1931. Sous cette forme, il n'implique plus une certaine liberté dans la pratique amoureuse de la jeune fille qui tuait elle-même le poulet. À présent, la maîtresse d'initiation tue le poulet et, de ce fait, elle impose de partager cette responsabilité avec la jeune fille et garde une fonction de surveillance sur la manière dont la jeune fille gère sa vie sexuelle. En 1931, on imposait un fiancé à la jeune fille mais on la laissait libre d'agir avec lui comme elle le désirait, alors que, maintenant, la jeune fille choisit elle-même son compagnon. Il faut remplacer la famille étendue qui n'existe pratiquement plus, en introduisant les novices dans une hiérarchie de femmes pour les intégrer dans un système complet de générations vivantes ou mortes et mettre des garde-fous pour les protéger, en s'opposant à leur très grande permissivité sexuelle, tant qu'il y a doute sur le comportement de l'éventuel partenaire. De plus, il faut également responsabiliser les jeunes filles face à l'irresponsabilité des hommes, leur apprendre comme dans le nouveau rituel initiatique à « dire non ».

Quel que soit le rituel observé, il apparaît comme une entité unique que la maîtresse d'initiation a composé en choisissant les différents *mbusa* et en les présentant dans un ordre donné pour exprimer une signification en adéquation avec le contexte culturel du moment. Victor Turner en parle comme d'une représentation dramatique ; il s'agit effectivement d'une forme théâtrale variable, un canevas où l'on insère des *mbusa* à la manière de la *commedia dell'arte* (Turner, 1972 : 300-303).

En 1931, la chefferie bemba a encore de l'importance et la répartition traditionnelle des sexes est fondamentale. La maîtresse d'initiation a à cœur de faire de la fille de son frère (une des initiées) une femme parfaitement intégrée dans le monde de la chefferie, aussi insiste-t-elle sur les qualités de respect et d'obéissance que l'on doit aux hommes, aux chefs. De fait, Audrey Richards, qui est envoyée pour conforter le

système colonial, différencie peu l'homme du chef. L'homme élève ses fils les premières années puis, après la puberté de ses filles, ses gendres, pendant que sa sœur, en offrant les poulets pour le sacrifice puis les *kanweno* pour le rite purificateur, permet à ses nièces l'accès à la sexualité et à la reproduction, tout en contrôlant l'adultère. Ainsi, la génération suivante (celle des nièces) dispose d'un pouvoir sur l'impureté tant qu'il n'y a pas d'adultère. Dominer cette compétence vaut bien que l'on prétende obéir aux hommes.

En 1989, le rôle du chef de tribu a perdu de son importance, le pouvoir effectif est tenu par le parti unique. Les femmes de Kopa s'organisent pour survivre à la campagne et n'acceptent pas que leur mari dépense l'argent nécessaire à l'envoi des enfants à l'école, aussi n'hésitent-elles pas à le renvoyer et sont-elles très critiques sur le choix du conjoint. Le mari existe toujours, mais il est descendu de son piédestal. De plus, avec l'apparition du SIDA, les femmes constatent la liaison entre sexualité et mort. Leur réponse à l'égard du VIH est ponctuelle, voire dérisoire, par rapport au problème, mais elles sont les premières à commencer à en parler et à suggérer d'en prendre conscience. Par cette action, elles renouent avec leur fonction de contrôle de la sexualité.

En 1998, l'initiation observée complète le projet de l'UNICEF. Les changements que l'on note montrent la capacité des femmes à se responsabiliser et à évoluer, à assurer l'assimilation et la transmission de nouvelles connaissances selon les codes traditionnels. L'homme apparaît sous son aspect redoutable et le problème du mari n'est abordé que dans le discours final, pour le réduire à un choix concerté entre femmes, avec obligation de s'assurer de la santé du mari potentiel. Le rituel du poulet est totalement contrôlé par les maîtresses d'initiation, qui se réservent le droit de permettre ou d'interdire temporairement l'accès à la sexualité. Il n'est plus question d'un processus d'échange entre lignages, agissant sur une génération pour préparer la suivante, mais d'un arrêt, au moins momentané, de ce processus, pour permettre aux femmes de survivre.

Selon le mythe, les femmes ont introduit la mort dans le monde, mais elles en ont tiré les conséquences en la prenant en charge, en essayant de la retarder et, si c'est impossible, en l'acceptant.

---

 Références bibliographiques
 

---

**Dauphin-Tinturier A. M.,**

1983, *Piège pour un lion. Étude ethnolinguistique de contes bemba (Zambie)*, Paris, Archives et documents de l'Institut d'ethnologie.

2001, « Les filles difficiles aushi et lunda (Zambie) » in Görög-Karady V. et Seydou C. (dir.), *La fille difficile. Un conte-type africain*, Paris, Éditions du CNRS : 203-237.

2003, « *Cisungu* à nouveau. Initiation des femmes et structure sociale dans le Nord de la Zambie », *L'Homme*, 167-168 : 187-207.

2005, « 'Écoutez et regardez. Demain, il sera trop tard.' Analyse d'un ensemble de chants élaborés dans le cadre d'un projet UNICEF pour la prévention du SIDA en Zambie (Copperbelt) » in Dauphin-Tinturier A.-M. et Derive J. (dir.), *Oralité africaine et création*, Paris, Karthala : 283-299.

2008, « La place des langues et des cultures locales dans un projet de développement » in Tourneux H. (dir.), *Langues, cultures et développement en Afrique*, Paris, Karthala : 135-152.

**Étienne L.,**

1950, *Bemba Customs*, Ilondola, The Language Centre.

**Garrec N.,**

1982 (1916), *Croyances et coutumes religieuses et sociales des Babemba*, Chilongo, Rome, Archives des Pères Blancs.

**Gouldsbury C. et Sheane H.,**

1911, *The great plateau of Northern Rhodesia. Being some impressions of the Tanganyika Plateau*, London, Edward Arnold.

**Hinfelaar H. F.,**

1989, *Religious change among Bemba speaking women of Zambia*, University of London, PhD dissertation.

**Hoch E.,**

1980, *Cisungu, Initiation bei den Babemba*, polycopié remis par Louis Oger à Ilondola, The Language Centre.

**Labrecque E.,**

1933, « La tribu des Babemba. I. Les origines des Babemba », *Anthropos*, 28/5-6 : 633-648.

1982 (1934), « La religion du Noir Infidèle. Coutumes matrimoniales chez les Babemba » in Oger L. (ed.), *Bemba Cultural Data*, Part I, Ilondola, The Language Centre : 1-104.

**Lévi-Strauss C.,**

1971, *Mythologiques. L'homme nu*, tome 4, Paris, Plon.

**Munday J. T.,**

1942, « The creation myth amongst the Lala of Northern Rhodesia », *African Studies*, 1/1: 47-54.

**Ragoen J.,**

1982 (1922), « Coutumes indigènes » in Oger L. (ed.), *Bemba Cultural Data*, Part II, Ilondola, The Language Centre : 1-56.

**Richards A. I.,**

1940, *Bemba marriage and present economic conditions*, Livingstone, Northern Rhodesia, Rhodes-Livingstone Institute.

1964 (1940), « Le système politique de la tribu Bemba de la Rhodésie du Nord-Est » in Fortes M. et Evans-Pritchard E. E. (dir.), *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF : 73-105.

1982 (1956), *Chisungu : a girls' initiation ceremony among the Bemba of Zambia*, London, New York, Tavistock.

**Roberts A. D.,**

1973, *A history of the Bemba : political growth and change in North-Eastern Zambia before 1900*, Londres, Longman.

**Tanguy F.,**

1982 (1912), « Chez les Babemba, religions, coutumes » in Oger L. (ed.), *Bemba Cultural Data*, Part II, Ilondola, The Language Centre : 57-84.

**Turner V. W.,**

1972, *Les tambours d'affliction*, Paris, Gallimard.