

LA SUBORDINATION DES FEMMES

En 1967, quand je visitai pour la première fois les Baruya, marchant le jour de village en village et couchant la nuit dans la maison des hommes qui se dresse au-dessus de chacun d'eux et où vivent les initiés, ce qui me frappa immédiatement, ce furent les signes de l'existence d'une double hiérarchie : entre les hommes et les femmes, d'une part, et d'autre part entre les hommes que l'on me désignait avec admiration comme de grands guerriers, des *aoulatta*, et les autres.

De la subordination des femmes aux hommes, les signes étaient nombreux, mais le plus spectaculaire était cette scène qui se répétait le long des chemins chaque fois qu'un homme croisait ou dépassait une femme ou un groupe de femmes. Celles-ci aussitôt s'arrêtaient, tournaient la tête et, si l'une de leurs mains était libre, ramenaient vivement devant leur visage l'un des pans de leur cape d'écorce. L'homme passait, sans un regard pour elles, et elles reprenaient leur route.

Mais parfois, aussi, c'étaient quelques jeunes initiés qui s'arrêtaient brusquement lorsqu'un groupe de femmes apparaissait au détour du chemin, et se précipitaient dans les fourrés de chaque côté de la route pour s'y dissimuler. Si l'endroit ne leur permettait pas de le faire, ils restaient sur place, figés, tournant le dos au chemin, le visage caché sous leur cape comme les femmes au passage des hommes. A cette époque, tous les hommes, jeunes et vieux, circulaient encore armés de l'arc, de la hache d'acier et de la machette, et les maisons d'hommes étaient bourrées de gar-

çons et de jeunes gens qui passaient souvent une partie de la journée à s'exercer au tir à l'arc et à comparer leurs performances.

Je découvris également que l'administration australienne était très intéressée à connaître le nombre exact et le nom de ces Grands guerriers, qu'elle recensait sous l'étiquette de *fight-leaders* et qu'elle soupçonnait de posséder un pouvoir susceptible de servir le sien ou de s'y opposer. Elle avait d'ailleurs fait de quelques-uns d'entre eux des *luluai*, des *tultuls*, c'est-à-dire des représentants des Baruya auprès du pouvoir central. Bref, quelques chefs de guerre étaient ainsi devenus de pseudo-chefs de village.

Aujourd'hui, en 1981, les femmes s'arrêtent encore souvent pour laisser passer les hommes, mais rares sont celles, hormis les vieilles, qui se cachent encore le visage. Les Grands guerriers sont vieux ou sont morts. Les hommes circulent rarement l'arc à la main. Beaucoup d'enfants vont chaque jour à l'école, y compris quelques petites filles, et les jeunes gens passent davantage de temps dans les plantations de caoutchouc ou de copra de la côte qu'à tirer à l'arc. Cependant, depuis 1967, plusieurs années passées parmi les Baruya n'ont fait que confirmer mes premières impressions, tout en me permettant de découvrir d'autres hiérarchies, plus complexes mais moins visibles, dont je donnerai plus loin l'architecture. Auparavant, revenons sur les signes de la domination masculine.

LES SIGNES DE LA DOMINATION MASCULINE : LES CORPS, L'ESPACE, LES GESTES

Les signes extérieurs de la domination des hommes sur les femmes sont multiples. C'est d'abord, en ce qui concerne les parures du corps, le fait que chez les Baruya les hommes sont le beau sexe. Leur front est ceint d'un bandeau rouge, la couleur

du Soleil — dont les Baruya se disent les fils. Leur tête est ornée de plumes, différentes selon les stades d'initiation et les fonctions : la plume d'aigle, par exemple, signalant un chamane. Le pagne est un énorme sporran surmonté de multiples ceintures de jonc. L'apparence des femmes est, en revanche, beaucoup plus terne et il leur est interdit de porter ou de toucher les plumes qui ornent la tête des hommes.

Autrefois l'espace était couvert de chemins dédoublés : le chemin des femmes était en contrebas de celui des hommes. Les villages eux-mêmes étaient divisés en trois zones, et cette division demeure. Dominant le village, une ou plusieurs maisons d'hommes entourées d'une palissade délimitent un espace strictement interdit aux femmes. C'est là que vivent les garçons après que, vers l'âge de neuf, dix ans, on les a séparés de leur mère pour les initier : ils y restent jusque vers vingt ou vingt et un ans, âge auquel ils se marieront. Les hommes mariés reviennent coucher dans la maison des hommes chaque fois que l'une de leurs épouses accouche ou a ses règles. Tout en bas du village, dans une zone de taillis et de fourrés, les femmes mettent au monde leurs enfants dans des abris de branches et de feuillages qu'elles brûlent après usage. L'endroit est strictement interdit aux hommes et ceux-ci, lorsqu'on leur suggère d'essayer d'y entrer, refusent en manifestant leur dégoût par des cris, des rires stridents, des trépignements sur place qui, en Europe, seraient pris pour des manifestations d'hystérie.

Une maison d'hommes est une vaste construction, la plus vaste du village, solide, faite pour durer, signalée aux visiteurs par un bouquet. En revanche, les abris menstruels construits par les femmes sont faits de branches coupées et pliées en arcades sur lesquelles on jette des bottes d'herbe. Ils suffisent pour quelques jours. C'est à côté, dans les fourrés, que les femmes enterrent le placenta, les bébés mort-nés ou ceux qu'elles n'ont pas voulu garder.

Entre ce haut et ce bas du village sont dispersées, dans un espace cette fois bisexuel, les maisons où vivent les familles, qui comprennent le mari, sa ou ses femmes, ses filles non mariées et ses garçons non initiés. Mais dès qu'on pénètre dans une mai-

son, on voit se reproduire la ségrégation entre les sexes. L'espace intérieur est divisé par une ligne imaginaire qui passe par le milieu du foyer, construit au centre du cercle que forme le plancher. Dans le demi-cercle proche de la porte vivent et dorment l'épouse et ses enfants. De l'autre côté, au-delà du foyer, c'est l'espace du mari, et c'est là que doivent se tenir tous les hommes qui pénètrent dans la maison. Une femme doit éviter d'aller dans la partie masculine de la maison, et en aucun cas elle ne doit enjambrer le foyer, car son sexe s'ouvrirait au-dessus du feu — or celui-ci sert à cuire la nourriture qui va dans la bouche de l'homme. Le foyer lui-même est construit par les hommes du lignage du mari, son père, ses frères, qui y allument le premier feu comme le Soleil, dans la mythologie baruya, avait donné aux hommes le feu primordial. Ce sont des hommes encore, les co-initiés de l'époux, qui construisent la maison des nouveaux mariés et placent à son sommet quatre ou cinq bâtons pointus appelés *nilamayé*, « fleurs du Soleil », lesquels mettent la construction sous la protection de ce dernier, père de tous les Baruya.

Mais il faut aller plus loin que ces signes extérieurs, parures, attitudes corporelles, espaces, gestes permis ou interdits, pour analyser la place que les normes de la société baruya affectent aux hommes et aux femmes dans les diverses activités qui produisent leur existence matérielle et sociale.

LA PLACE DES HOMMES ET DES FEMMES DANS LES DIVERS CONTEXTES DE LEUR EXISTENCE

L'accès aux moyens de production et aux moyens de destruction

Je commencerai par l'analyse de la place des hommes et des femmes au sein du procès de production de leurs conditions matérielles d'existence. La propriété de la terre, terres de culture

ou territoires de chasse, condition première de l'existence, appartient aux hommes qui se la transmettent¹. Les femmes, leurs sœurs ou leurs filles, en sont exclues. Celles-ci gardent cependant toute leur vie le droit d'utiliser la terre de leurs ancêtres mais, je l'ai dit, elles n'en héritent jamais.

Quant aux outils et aux armes, leur fabrication était une activité exclusivement masculine, comme il était réservé aux hommes de fabriquer le sel et d'aller l'échanger contre les lames de pierre ou le bois de palmier noir qui servaient à confectionner leurs outils ou leurs arcs.

Même le bâton à fouir, outil essentiel de la femme qui s'en sert pour planter et récolter, n'est pas fabriqué par elle. Un père en fabrique un pour sa fille, un mari pour sa femme, et ils le leur donnent. En tant qu'hommes, ils possèdent bien entendu les outils nécessaires à cette fabrication, c'est-à-dire les herminettes de pierre polie, aujourd'hui les haches d'acier. Mais ce monopole de la fabrication des moyens de production entre les mains des hommes rend les femmes dépendantes des hommes, matériellement et socialement. Il est en effet évident qu'une femme saurait se tailler elle-même avec une hache une branche de bois dur et la rendre pointue, si elle était socialement autorisée à le faire. D'ailleurs, aujourd'hui toutes les femmes utilisent pour couper du bois de chauffe des machettes que leur ont offertes leur mari ou leur père, mais elles ne s'en servent pas pour fabriquer leur propre bâton à fouir.

Les femmes sont ainsi exclues de la propriété de la terre, de la fabrication et du contrôle des outils, donc des moyens matériels de production. Elles le sont également de la propriété et de l'usage de toutes les armes, casse-tête, boucliers, arcs et flèches, puisque la guerre et la chasse sont l'affaire des hommes. Elles se trouvent donc exclues du contrôle et de l'usage des moyens de destruction, des moyens matériels de la violence armée. Enfin, elles sont aussi exclues de la production du sel, hier encore

1. M. Godelier, « Land Tenure among the Baruya of New Guinea », *Journal of Papua and New Guinea Society*, nov.-déc. 1969, 1-15 ; « Soil Knowledge amongst the Baruya of Wonenara, New Guinea », *Oceania*, XLII (1), p. 33-41 (en collab. avec C. Ollier et C. Drover).

principal moyen d'échange des Baruya — auxquels la production et le commerce du sel avec des tribus voisines étaient absolument indispensables pour se procurer les conditions matérielles d'existence qu'ils ne produisaient pas eux-mêmes (y compris les parures corporelles nécessaires, au sein de la société baruya, pour signifier, pour matérialiser le statut de chaque individu selon son sexe, son âge et ses fonctions). Et c'est précisément l'importance de ces échanges pour tous les Baruya, de quelque sexe, âge ou fonction que ce soit, qui transforme le fait que les hommes en avaient la responsabilité exclusive en une cause supplémentaire de leur domination sur les femmes. De plus, les hommes tiraient du prestige des dangers réels qu'ils couraient quand ils allaient échanger leur sel avec des tribus voisines, car il leur arrivait en cours de route d'être tués et mangés.

Il convient d'ailleurs de s'arrêter sur le fait que les Baruya ne pouvaient se reproduire matériellement à eux seuls. Leur reproduction physique et sociale dépendait pour une part essentielle de l'existence d'une véritable économie régionale, c'est-à-dire d'une division du travail entre tribus plus ou moins voisines, et d'un réseau de routes d'échange le long desquelles circulaient de main en main, selon des procédures acceptées de toutes, les produits spécialisés de chacune.

Bien entendu, dans cette « économie » régionale comme dans tout réseau d'échanges reposant sur une division « internationale » du travail, il y avait des groupes qui pouvaient, à la limite, se procurer les produits des autres sans rien produire en échange, en jouant de leur position d'intermédiaires. Mais, en général, chaque groupe local s'était spécialisé dans la production ou la collecte d'un ou deux produits, et tirait également avantage de ce qu'il était l'intermédiaire entre ses voisins.

L'idée d'une autosubsistance des tribus « primitives » ne s'applique pas à ces sociétés de l'intérieur de la Nouvelle-Guinée dont la subsistance dépendait de l'horticulture, et celle-ci du défrichement de la forêt à l'aide d'outils de pierre. Car rares étaient les tribus qui trouvaient sur leur territoire les variétés de roche qui convenaient à la fabrication de leurs outils et de leurs armes. Cela contraignait les tribus à s'insérer dans un réseau

d'échanges, et cette nécessité matérielle imposait aux rapports politiques et à la guerre entre les tribus des formes et des limites qui la respectaient. Aucun groupe ne pouvait se permettre d'être en guerre, en tout cas pour longtemps, avec tous ses voisins. Mais comme, de toutes les conditions matérielles de production, la plus importante était de disposer d'un territoire aux ressources diverses, aucun groupe ne pouvait se passer de s'armer et de recourir à la guerre pour défendre son territoire si celui-ci était menacé, ou pour l'étendre aux dépens des voisins si ses ressources venaient à manquer. Tels étaient d'ailleurs les rapports des Baruya avec leurs voisins. Avec les Youndouyé, de langue et de culture tout à fait différentes, leurs ancêtres avaient passé une sorte de contrat de paix éternelle en creusant un jour le tronc d'un arbre dans la forêt et en échangeant solennellement, à travers l'ouverture, du sel contre des capes d'écorces et des flèches. Depuis, les Youndouyé sont les partenaires principaux des Baruya de la vallée de Wonenara. Mais, avec les Andjé qui vivent sur une autre frontière, les rapports sont totalement inverses. Ce sont les Andjé qui avaient autrefois recueilli les réfugiés baruya et ce sont eux que ces derniers ont chassés de leur territoire. Entre les deux tribus, la guerre n'avait jamais tout à fait cessé. En revanche, avec les autres tribus, Wantekia, Usarumpia, Yuwarrounatché, qui bordaient également leurs frontières, les Baruya se retrouvaient périodiquement en guerre ou en paix selon les circonstances (cf. *infra*, p. 165-178, et tableau p. 168).

La place des sexes dans les divers procès de travail

La chasse est réservée aux hommes, qui possèdent le territoire, les armes, les chiens, connaissent les habitudes des gibiers et les techniques de piégeage. La collecte de baies, champignons, fougères, œufs de fourmis, etc, est l'affaire des femmes. Celles-ci tuent parfois des rats ou des poissons à coups de bâton, ou attrapent des mufots et des souris avec leurs mains comme le font des enfants. Mais seules les femmes pêchent les grenouilles

et les têtards, avec des sortes de nasses en filet qu'elles fabriquent elles-mêmes. Les hommes pourraient le faire, mais ne le font pas parce que cette pêche aux têtards a une signification sociale et symbolique qui s'y oppose. Les Baruya pensent en effet que les premiers hommes naquirent de la métamorphose de têtards qui furent découverts par les femmes. Celles-ci existaient donc avant les hommes et elles fabriquaient alors des arcs, des flèches et des vêtements de taille miniature, qu'elles laissèrent au bord de l'eau. Après leur départ, les têtards sortirent de l'eau, s'emparèrent de ces objets, se revêtirent des vêtements et se métamorphosèrent en hommes.

Restent plusieurs secteurs de la vie matérielle, l'horticulture, l'élevage, la construction des maisons, la fabrication des outils, des vêtements, des sacs, bref les diverses sortes d'artisanat domestique que pratiquent les Baruya. Nous ne pouvons faire ici l'inventaire exhaustif de toutes les tâches impliquées par les chaînes opératoires de ces divers procès de travail.

Disons que, dans l'agriculture, les hommes font l'essentiel du défrichage de la forêt. Ils abattent les arbres, élaguent les branches de ceux qu'ils gardent au milieu des parcelles comme réserves de bois mort, débitent les troncs en planches pour construire les palissades qui protégeront les jardins des incursions des cochons sauvages ou domestiques. Dans les jardins de savane, ils désouchent à l'aide de pieux (maintenant de bêches) les énormes touffes de pit-pit. Ils creusent des canaux d'irrigation ou de drainage dans leurs jardins de taro. Ils édifient aussi de petites terrasses dans les tarodières irriguées. Enfin, ils aménagent des clairières dans la forêt pour y planter des pandanus dont ils récoltent les fruits, qui mûrissent jusqu'à quinze mètres du sol. Dans les villages, près de leur maison, ils plantent des bosquets de bambou et d'arbres à bétel ou aréquiers.

Les femmes, elles, débroussaillent les sous-bois, quand on ouvre un jardin dans la forêt. Elles brûlent les branches élaguées, plantent et désherbent le jardin, récoltent et transportent les tubercules ou les légumes et les font cuire. Elles élèvent des porcs qu'elles nourrissent avec une partie des récoltes de leurs jardins. Elles cultivent des roseaux, en font des pagnes pour

elles et les membres de leur famille. Elles fabriquent également les sacs de fibre qu'elles portent et que portent les hommes. Elles ramassent le chaume pour le toit des maisons, mais ce sont les hommes qui en construisent la charpente, le plancher, le foyer et qui recouvrent le toit de chaume. Les femmes en général transportent les enfants, la nourriture, le petit bois de chauffe, les pieux des palissades des jardins une fois que les hommes les ont débités et laissés dans la forêt. Chaque fois que les hommes partent dans la montagne pour une grande chasse, qui peut durer plusieurs semaines, elles leur portent régulièrement de la nourriture cuite ou à cuire. Enfin, elles ont la tâche exclusive d'élever les enfants et de préparer la nourriture de la famille. Chaque soir, elles envoient à leurs fils initiés un filet de nourriture, que porte jusqu'à la barrière de la maison des hommes un petit frère ou une petite sœur.

A comparer les séries de tâches réservées aux hommes et aux femmes, on constate que les travaux affectés aux femmes

- a) demandent moins de force physique ou, pour être plus exact, n'exigent pas une forte dépense de force de travail en un temps très court (comme l'abattage d'un arbre) ;
- b) comportent moins de risques d'accident (beaucoup d'hommes se tuent en grim pant aux arbres pour en couper les branches, en récolter les fruits ou en déloger des opossums, qui sont le principal gibier) ;
- c) exigent moins d'entraide, de coopération matérielle entre les individus : les femmes, beaucoup plus que les hommes, travaillent de façon individuelle, à des tâches en général plus monotones et qui se reproduisent quotidiennement (récolter les patates douces, nourrir les porcs, faire la cuisine, ramasser du bois mort).

Ce sont d'ailleurs ces différences qu'invoquent les hommes baruya pour qualifier les tâches féminines d'inférieures aux leurs et indignes d'eux, bien qu'ils reconnaissent volontiers qu'elles sont indispensables et complètent les leurs. Bien entendu, les femmes baruya pourraient — en y mettant peut-être un peu plus de temps que les hommes — abattre des arbres à la hache, creuser des canaux, tirer à l'arc, mais elles n'ont pas

socialement le droit de le faire ni d'en apprendre les techniques. Et il faut ajouter que rien dans leur éducation ne leur en donne sinon la volonté, du moins l'envie. La division du travail chez les Baruya ne peut donc expliquer la domination sociale des hommes, puisqu'elle la présuppose. C'est là une remarque théorique qui vaut pour l'analyse de toutes les sociétés et montre combien il est erroné de chercher à déduire, comme le font certains, les rapports de production à partir de la division sociale du travail.

Toute division sociale du travail est en effet le résultat du rapport de deux ordres de facteurs, d'une part les forces productives (les moyens matériels et intellectuels dont une société dispose pour agir sur la nature) et, d'autre part, les rapports des groupes sociaux aux conditions matérielles de leur existence, c'est-à-dire tout autant la nature qui les entoure que les moyens dont ils disposent pour agir sur elle.

Après avoir analysé la place des hommes et des femmes par rapport aux conditions et au déroulement du procès de travail, il nous reste à voir leurs rapports aux produits de leur travail.

La répartition des produits du travail

En ce qui concerne les moyens de subsistance, produits agricoles, pagnes, capes d'écorce, il règne une grande égalité dans leur partage entre les hommes et les femmes.

En ce qui concerne les outils qui lui sont indispensables pour accomplir ses tâches, couteaux, machettes, ustensiles de cuisine, bâtons à fouir, une femme a en général tous ceux qu'il lui faut : son mari ou son père les lui a fabriqués ou achetés et donnés. Et ce qui lui a été donné lui appartient pleinement. Malheur à l'homme qui tenterait de reprendre à l'une de ses épouses un outil qu'il lui a offert pour le donner à une autre ! Cela déclencherait d'abominables disputes, qui se termineraient dans la violence.

Les choses changent avec la répartition du gibier, de la viande de porc et de l'argent. Les hommes sont obligés, quand une

jeune fille a ses premières règles ou lorsqu'une femme mariée accouche, d'aller chasser en forêt et de lui offrir une grande quantité de gibier. Elle en consomme une part et distribue le reste aux femmes vis-à-vis desquelles elle a des obligations de parenté ou d'amitié. Mais les hommes partent souvent chasser pour leur propre compte et mangent discrètement leur gibier, en forêt ou à la maison des hommes. Les femmes le savent et, au cours des initiations féminines, des vieilles exhortent les jeunes filles à n'en pas faire reproche aux hommes.

Avec la viande de porc, les choses sont différentes, car les femmes jouissent de droits réels et considérables sur un produit qui provient pour l'essentiel de leur travail. Il y a deux manières pour une famille de tuer le cochon : soit elle en tue un pour en consommer la viande elle-même, auquel cas elle en redistribue une partie aux parents proches du mari et de la femme, soit elle s'associe à d'autres familles qui tuent en même temps qu'elle un ou deux de leurs cochons, et alors le dépeçage comme la cuisson prennent une forme cérémonielle et sont accomplis par les hommes. Dans les deux cas, ce sont les hommes qui tuent l'animal et le dépècent, mais dans celui d'une cuisson collective une série de petits rituels sont accomplis autour du four creusé dans le sol pour écarter la pollution que les hommes et les femmes qui ont eu des rapports sexuels pourraient apporter à la viande. Et surtout, lorsqu'on ouvre le four, la première part prélevée (les pattes de devant) est envoyée à la maison des hommes du village, où les initiés et les hommes mariés se rassemblent ensuite pour la consommer. Ce prélèvement et cette consommation collective marquent clairement la domination masculine et réaffirment le contrôle collectif des hommes sur un produit qui est dû pour l'essentiel au travail des femmes.

Cependant, aussi bien dans le cas d'un abattage familial que dans celui d'un abattage collectif, les femmes sont présentes lors de la distribution des parts ; c'est toutefois leur mari ou leur frère qui les distribuent. Elles leur disent à qui elles veulent donner de la viande et, en général, le mari ne s'oppose pas aux désirs de sa femme, car ce serait non seulement s'exposer à de violentes disputes, mais s'aliéner ceux ou celles auxquels elle voulait faire

un don et qui ne manqueront pas de l'apprendre. De plus, une femme peut facilement se venger, en ne soignant pas ses cochons, en négligeant ses jardins, etc. On voit donc la différence de situation des hommes et des femmes en ce qui concerne le gibier et la viande de porc : le gibier, les hommes l'attrapent seuls et en disposent pleinement ; pour la viande de porc, les femmes exercent sur elle de véritables droits, mais en définitive toujours sous le contrôle des hommes. Le marquage de la domination masculine ne s'arrête d'ailleurs pas là, car lors de l'ouverture du four qui donne lieu à une première distribution de viande, les femmes reçoivent ce que les Baruya considèrent comme les bas morceaux : les intestins et la langue, qui leur revient sous prétexte que les cochons mangent les excréments, humains ou autres, qui traînent dans la brousse ou près des villages ; alors que les hommes se partagent le foie, qu'ils considèrent comme le siège de la vie, de la force de l'animal, et qu'ils font souvent cuire eux-mêmes, à part, dans des bambous.

Quant à l'argent, il faut distinguer d'abord celui que peut gagner une femme en vendant aux missionnaires, aux fonctionnaires, à l'anthropologue des patates douces et des légumes. Cet argent, elle le garde et en fait ce qu'elle veut. Mais les femmes attendent de leur mari ou de leur frère qu'ils partagent avec elles une partie de l'argent gagné en travaillant dans les plantations, ou en vendant du café ou du piment aux officiers d'agriculture du gouvernement ou aux représentants des compagnies privées qui passent de temps en temps dans le pays pour acheter ces produits. Un homme ne se dérobe pas à cette obligation et, quand il a plusieurs épouses, il peut certes en favoriser une, mais il est contraint, sous peine de se créer une vie domestique difficile, de partager son argent assez équitablement entre toutes ses épouses, ou de leur faire des cadeaux équivalents. De plus, il va de soi qu'un homme revenant des plantations doit faire des cadeaux à ses parents, à ses frères, à ses sœurs, à ses beaux-parents, à ses beaux-frères, à quelques co-initiés, à son parrain d'initiation, etc, et le petit pécule accumulé ne dure pas plus de deux ou trois mois.

Telle m'est apparue la place des hommes et des femmes dans

le procès de production et dans la répartition de leurs produits. Il manque cependant quelque chose à cette analyse, celle des pratiques magiques qui sont aux yeux des Baruya indispensables pour assurer le succès du travail agricole, de la chasse, de la fabrication du sel, comme de toute autre activité : la guerre, la construction des maisons, la cuisson de la viande de porc, et bien entendu la naissance des enfants, la guérison des maladies, etc.

LES PRATIQUES MAGIQUES DANS LES PROCÈS DE PRODUCTION

Quand on défriche la forêt vierge, les hommes choisissent un arbre géant parmi ceux de la parcelle à cultiver et ils en ornent le tronc de plantes magiques, de colliers de cauries, de plumes noires d'oiseau de paradis, les mêmes que celles que portent les jeunes initiés du troisième stade, les *tchouwanié*. L'arbre est ensuite attaqué à la hache par deux hommes, pendant que tous ceux qui coopèrent au défrichage attendent, un bâton orné de feuilles magiques à la main. Lorsque le géant vacille et entame sa chute, ils poussent de grands cris tout en jetant leurs bâtons vers l'arbre qui s'effondre. Ils espèrent ainsi chasser l'esprit de l'arbre, plein de colère contre les hommes, vers le territoire de leurs ennemis où il se vengera en tuant ceux qu'il surprendra en train d'abattre des arbres dans la forêt. Ainsi, il n'y a jamais de véritable paix entre les Baruya et leurs ennemis car, même après que les combats ont officiellement cessé entre les guerriers, la guerre continue par l'envoi d'esprits-missiles invisibles mais meurtriers.

Quand le sol d'un jardin est nettoyé, la palissade plantée, un certain nombre de parcelles délimitées à l'intérieur de l'enceinte et attribuées à des parentes ou à des voisines, l'homme qui a pris l'initiative du défrichage accomplit une brève cérémonie magique au centre du jardin, sur l'une des parcelles que culti-

vera sa femme¹. Cette magie, pour faire pousser des patates douces, des taros ou d'autres plantes, lui vient de ses ancêtres et il la transmettra à ses fils. Précisons, en passant, qu'un homme demande toujours l'avis de la femme quand il va diviser son jardin en un certain nombre de parcelles et inviter un certain nombre de femmes à les cultiver. Il lui faut penser à son épouse d'abord, ses sœurs, ses belles-sœurs, sa mère, sa belle-mère, ses filles, etc. Sa femme choisit d'abord la ou les parcelles qu'elle va cultiver et décide ensuite avec son mari de l'identité et du nombre des femmes qui se partageront le reste du jardin. En fait, mari et femme(s) savent très bien vis-à-vis de qui ils ont des obligations d'entraide et, sauf en cas de conflit ouvert entre beaux-frères, un mari ne refuse pas aux femmes du lignage de sa femme, ou aux femmes mariées dans ce lignage, d'utiliser une parcelle du jardin qu'il a défriché, d'ailleurs le plus souvent avec l'aide de leurs maris, ses beaux-frères. Quelque temps après, chacune des femmes ayant reçu une parcelle viendra à son tour planter des plantes magiques, des fleurs surtout, au milieu et sur les bords de sa parcelle, en murmurant des formules qu'elles a héritées de sa mère et qu'elle apprendra à ses filles.

Nous n'entrerons pas dans le détail de ces magies agricoles, mais nous signalerons cependant qu'il existe en ce domaine une certaine inégalité entre les clans et que les uns sont réputés posséder des magies beaucoup plus efficaces que les autres. Il est de notoriété publique chez les Baruya que les Andavakia et les Ndélamayé (un lignage des Ndélié) réussissent mieux que les autres à faire pousser des patates douces. On dit que, quand la sécheresse ou les insectes dévastent les jardins de la tribu, les leurs ne sont jamais touchés et qu'ils peuvent alors « faire les généreux » et permettre aux autres clans de venir se servir dans leurs jardins. Mais on les redoute également car, s'ils peuvent faire mieux pousser les plantes de leurs jardins, ils peuvent tout aussi bien jeter un sort sur les jardins des autres et faire que rien n'y pousse.

1. M. Godelier, « Le visible et l'invisible chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », in J. Thomas et L. Bernot (eds.), *Langues et techniques, nature et société*, Paris, Klincksieck, 1972, vol. II, p. 263-269.

Ainsi, en ce qui concerne les pratiques magiques nécessaires à la production des tubercules, les hommes possèdent un pouvoir plus grand que les femmes. C'est aussi le cas, évidemment, s'agissant de la chasse, de la fabrication du sel et de la construction des maisons, activités dont ils ont le monopole et pour lesquelles chacun a des magies appropriées. Mais ce n'est pas le cas pour ce qui touche aux jardins de roseaux destinés à faire les pagnes, ni à l'élevage des porcs ni, bien entendu, au désir d'avoir des enfants ou de ne pas en avoir, d'accoucher sans problème, etc. C'est là le domaine des femmes.

Une femme donne à ses cochons des noms de ruisseaux ou de montagnes qui appartiennent à son lignage et marquent le territoire de ses ancêtres. Elle emploie des formules propitiatoires, qu'elle a reçues de sa mère et qu'elle transmettra à ses filles, lorsqu'une de ses truies a mis bas et qu'elle enduit chaque porcelet d'une argile ocre aux pouvoirs magiques : ils pousseront mieux, seront plus vigoureux, plus gras.

Mais l'efficacité de toutes ces magies aussi bien masculines que féminines peut être annulée si l'homme et la femme font l'amour dans des lieux ou à des moments interdits. C'est pis encore si l'un ou l'autre se livre à l'adultère et fait l'amour en cachette avec des partenaires interdits.

Ainsi, dès que dans un jardin les plantes de taro se dessèchent alors qu'il ne fait pas trop chaud, dès que la chair d'un cochon tourne en eau alors qu'il paraissait bien gras, les voisins conçoivent des soupçons sur la conduite du couple qui a planté les unes ou élevé l'autre. Ceux qui sont mal intentionnés n'épargnent pas les allusions publiques ou obliques. On entrevoit ici pour la première fois un aspect fondamental de la pensée et de l'organisation sociale des Baruya : le fait que la sexualité est pensée et vécue comme une menace permanente pour la reproduction de la nature et de la société. Et cette menace ne vient pas seulement des rapports sexuels interdits, de la pratique de l'adultère. Même s'ils font l'amour chez eux, en un lieu et à un moment tout à fait autorisés, un homme et une femme mariés doivent ensuite éviter pendant quelque temps d'être en contact avec autrui, de reprendre les travaux des champs, de partir à la

chasse ou de donner à manger aux cochons. L'acte sexuel est dangereux parce qu'il pollue, et la pollution affaiblit, corrompt, menace la force et la vie — à commencer par ce rempart de la vie, cette source de force qu'est l'homme.

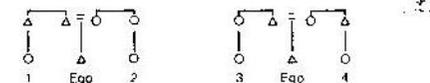
Car si la sexualité, les rapports sexuels polluent, le danger n'émane pas en proportions égales de l'un et l'autre sexes. Il sourd essentiellement de la femme, des substances qui s'écoulent de son vagin, de son sang menstruel, de ses liquides, de ses sécrétions. C'est pour cette raison qu'une femme ne doit pas chevaucher son mari pendant le coït, car cela risquerait de faire s'épancher sur le ventre de l'homme les liquides qui s'écoulent de son sexe. Nous n'irons pas plus loin pour l'instant dans l'analyse des rapports sexuels entre les sexes, et des représentations du corps et de la vie qui les sous-tendent. Ces premières allusions à la sexualité et aux responsabilités particulières de la femme dans les conséquences néfastes que peut entraîner la sexualité suffisent à éclairer une autre inégalité entre les sexes : non plus dans l'ordre de l'accès aux moyens de production, aux moyens de destruction ou aux moyens d'échange entre les hommes, mais bien aux moyens matériels et magiques de communiquer avec les puissances invisibles qui peuplent et gouvernent l'univers. Lesquels moyens sont d'une part les instruments de musique, les flûtes et les rhombes, et d'autre part les objets sacrés, les *kwai-matnié* que possèdent et manipulent les maîtres des initiations masculines, et dont le Soleil, père des Baruya, a fait don à leurs ancêtres. On dit aux femmes que les rhombes et les flûtes sont la voix d'esprits qui communiquent avec les hommes lorsqu'on initie les garçons. Et sous aucun prétexte les femmes ne doivent voir ces instruments, qu'elles entendent de loin résonner dans la forêt ou s'approcher de la maison d'initiation : la mort serait leur châtement. Mais ici nous abordons déjà l'analyse du dispositif central de la domination masculine, la machinerie des initiations. Or, auparavant, il faut examiner de très près une pièce essentielle des rapports hommes/femmes chez les Baruya, à savoir leur place respective dans la production des rapports de parenté et, à travers eux, dans la reproduction des lignages et des clans qui composent leur société.

LA SUBORDINATION DES FEMMES DANS LA PRODUCTION DES RAPPORTS DE PARENTÉ

Le système de parenté baruya est patrilinéaire, ce qui signifie qu'un enfant appartient automatiquement, à sa naissance, au lignage et au clan de son père. Chaque clan possède un stock de noms d'hommes et de femmes qui lui sont propres et il suffit d'entendre le nom de quelqu'un pour savoir à quel lignage il ou elle appartient. Koumaineu par exemple est un nom d'homme du clan de Nounguyé, Watchimaiac un nom de femme du clan des Andavakia. Le nom d'un défunt ne peut être réemployé à la génération suivante mais, à partir de la seconde génération, un petit-fils ou un petit-neveu pourra le porter.

La terminologie de parenté distingue entre cousins parallèles cousins croisés¹ et elle est du type « iroquoise ». Les distinctions frère aîné-sœur aînée/frère cadet-sœur cadette sont marquées dans le vocabulaire, mais seulement pour la génération d'Ego où elles s'appliquent à ses germains et à ses cousins parallèles. Le vocabulaire de parenté s'étend jusqu'à la troisième génération ascendante et la troisième génération descendante. Les termes pour désigner les grands-parents et les petits-enfants sont identiques et réciproques. Les termes pour désigner les arrière-grands-parents sont les mêmes que ceux qui désignent le frère aîné et la sœur aînée.

Sont interdits les mariages avec une cousine parallèle patrilatérale proche et avec une cousine croisée matrilatérale. Le mariage avec une cousine parallèle matrilatérale est possible. Celui avec une cousine croisée patrilatérale est possible et même, nous allons le voir, prescrit, lorsqu'une femme n'a pas



1 et 2 : cousins parallèles d'Ego

3 et 4 : cousins croisés d'Ego

1. Pour les non-spécialistes : on désigne par « cousins parallèles » les enfants du frère du père ou de la sœur de la mère d'Ego et par « cousins croisés » les enfants de la sœur de son père et du frère de sa mère.

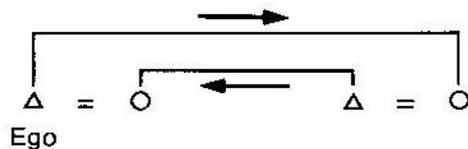
été donnée en échange de la sœur du père. Le clan n'est pas une unité exogame puisque les mariages avec une cousine parallèle patrilatérale très distante ne sont pas interdits.

Les parents maternels, particulièrement l'oncle et ses enfants, ont une grande importance pour les Baruya. Ils signifient protection et affection. Le frère de la mère est distingué de tous les autres frères classificatoires de la mère en ajoutant au terme *api*, qui signifie oncle maternel, le mot *aounié* qui signifie sein, lait. Les fils et les filles de cet homme sont appelés « cousins par le sein » et distingués par là de tous les autres cousins croisés matrilatéraux classificatoires d'Ego. A l'opposé, les fils et les filles de la sœur du père, les cousins croisés patrilatéraux, sont appelés cousins croisés « du foie », *kalé*.

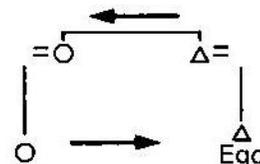
La résidence est virilocale ou plus exactement patrivirilocale, dans la mesure où les fils vivent souvent près de leur père. Mais il est tout à fait possible pour un homme d'aller résider auprès du frère de sa femme, surtout si les deux beaux-frères ont échangé leurs sœurs. Cette possibilité d'aller résider avec ses alliés est d'ailleurs souvent utilisée dès que des querelles éclatent et opposent violemment plusieurs frères qui corésident auprès de leur père. Pour éviter le pire — un incident sanglant, voire un meurtre, qui entraînerait la scission du lignage —, l'un des frères demande alors à ses beaux-frères d'aller vivre parmi eux, ce qui n'est jamais refusé.

Les Baruya distinguent entre cinq types de mariage possibles :

— Le premier type, *ginamaré*, est considéré comme la norme. Il a pour principe l'échange direct de femmes par deux lignages ou segments de lignage. L'échange peut être organisé soit à la naissance des enfants par leurs pères, soit lors de la puberté des filles par deux jeunes hommes qui échangent entre eux leurs sœurs.



— Le second type de mariage dérive du premier. Il s'appelle *kourémandjinaveu* (littéralement *kouré* : bananier, *mandjinaveu* : suivre). Cette métaphore désigne le mariage avec la fille de la sœur du père, la cousine croisée patrilatérale. Il a lieu lorsque le père d'Ego a donné l'une de ses sœurs sans recevoir d'épouse en échange. Il possède alors des droits sur sa nièce et, lorsqu'elle atteint la puberté, il va la chercher pour la donner à son fils. La fille de sa sœur revient là où sa mère avait vécu. Elle est comme le rejet d'un bananier (*kouré*) qui pousse à son pied et le remplace après qu'il a porté et donné ses fruits. Le mariage avec la cousine croisée patrilatérale est le complément du mariage par échange direct. Il procède à l'échange des femmes sur un cycle court (une génération). Mais alors que l'échange direct des femmes est immédiat et n'engendre pas de cycle, ce second type de mariage exige deux générations pour réaliser l'échange des femmes et engendre un cycle.



— Le troisième type de mariage, *tsika*, désigne le mariage après enlèvement. Dans son principe, ce type de mariage s'oppose aux formules précédentes de mariage par échange de femmes. En fait, il aboutit toujours à l'une ou l'autre de ces deux formules.

Tsika signifie tirer. Le jeune homme qui enlève une jeune fille la « tire » en lui tenant la main et en lui tordant un doigt vers l'arrière. En général il évite de lui faire mal, car l'enlèvement a été décidé par les deux jeunes gens en secret et la jeune fille ne résiste pas. Ce que tentent les deux jeunes, c'est de se marier en dépit des décisions prises par les familles de leur donner des partenaires dont ils ne veulent pas. L'affaire est sérieuse, surtout si les familles avaient projeté un mariage selon le principe du *ginamaré*, de l'échange des sœurs. La jeune fille, par son refus, met alors en péril le mariage d'un de ses frères. Le jeune homme

était peut-être déjà fiancé à une autre, pour laquelle ses parents avaient donné l'une de ses sœurs. Mais, une fois décidé, l'enlèvement se déroule de manière socialement réglée.

Le jeune homme avertit de son projet ses frères et ses cousins croisés et les persuade de l'aider dans son entreprise. Le jour fixé, il enlève la jeune fille à un endroit convenu, dans un jardin par exemple, et il l'emmène dans la forêt où il la confie à la garde de ses frères et cousins. Il revient ensuite au village et s'en va attendre à la maison des hommes. Le soir, on s'aperçoit de l'absence de la jeune fille, on la cherche, on ne la trouve pas. Souvent, le lendemain, les rumeurs se précisent, suggérées parfois par des complices des jeunes gens, et la vérité finit par être connue. Colère du lignage de la femme. Ses frères, ses cousins parallèles s'arment et partent à la recherche du jeune homme qui, en fait, les attend. Insultes, reproches, vociférations, menaces de mort, la rencontre est violente. En général, elle aboutit à des coups. Le jeune homme est battu. Il ne se défend pas. Il offre sa tête aux coups. Il est blessé. A partir de ce moment, le jeune homme cherche à marquer de son sang la jeune fille qui a été amenée sur les lieux de la dispute par ses frères et ses cousins. Il se précipite dans sa direction et fait couler sur ses seins le sang de ses blessures. Ce geste apaise la querelle, et finalement la jeune fille est accordée en mariage, avec l'obligation pour le couple de rendre plus tard une de ses filles au lignage de l'épouse. On retombe alors dans la logique *kourémandjinaveu*, la logique du mariage avec une cousine croisée patrilatérale.

Parfois aussi les choses se passent beaucoup plus facilement. Si le jeune homme dispose d'une sœur qui n'est encore promise à personne, il enlève la jeune fille qu'il veut épouser et va la cacher avec sa sœur dans la maison d'un parent complice. Le même scénario se déroule, mais cette fois on cherche la fille, on la trouve cachée avec la sœur du jeune homme et ce dernier offre alors sa sœur en compensation. Les choses s'arrangent et l'on retombe dans la logique du *ginamaré*, la logique de l'échange direct des femmes.

Quoi qu'il en soit de ces variantes, le mariage *tsika* est une for-

mule qui met à l'épreuve les rapports entre les lignages. Il porte une menace contre l'unité du groupe. Il compromet des stratégies. Il annule des années d'échanges de viande de porc et de services réciproques entre des familles qui se considéraient déjà comme alliées. On comprendra que ce mariage soit rare.

— Le quatrième type de mariage est également peu fréquent. Parfois un garçon n'a pas de sœur ou de cousine à échanger. Il cherche alors un couple qui, ayant une fille mais pas de fils, désire un gendre qui viendrait vivre avec eux et les aider dans leur vieillesse. Le jeune homme se propose pour aider le père de la jeune fille à construire les barrières de ses jardins, il lui apporte des lianes collectées dans la forêt pour attacher les pieux, etc. Finalement il est accepté comme gendre. On appelle ce type de mariage *apmwéraveugaimwonga* : aider (*gaimwonga*) les gens, les hommes (*apmwéraveu*). Parfois, une fille de ce mariage est donnée à un homme du lignage de la femme. On aboutit de nouveau à la logique *kourémandjinaveu*.

— Le cinquième type de mariage s'appelle *apmwétsalairaveumatna*, de *irata* : rassembler, *tsala* : (du) sel, *matna* : (pour) prendre, *apmwévo* : femme. Ce type de mariage n'était jamais pratiqué entre Baruya, mais de temps en temps avec des tribus étrangères et lointaines avec lesquelles on voulait établir ou consolider des échanges commerciaux et pacifiques. C'est une formule de mariage avec dot (*bride-wealth*), puisque les Baruya offraient un certain nombre de barres de sel et de brasses de cauries contre une femme. Les biens donnés en dot faisaient cesser les droits du lignage de cette femme sur les enfants qu'elle allait mettre au monde chez les Baruya.

Il faut enfin mentionner les mariages, jadis fréquents, avec des prisonnières de guerre, mariages qui n'entraînaient de compensation d'aucune sorte. Il n'était pas rare en effet que les Baruya s'emparent de jeunes femmes ou de petites filles ennemies, dont ils tuaient la mère et qu'ils élevaient pour les donner en mariage à un membre de leur lignage ou les échanger comme leurs filles. Cependant, quand la paix était rétablie avec la tribu

dont provenait la jeune femme ou la petite fille, le lignage de celle-ci venait visiter ses beaux-frères par la force. Parfois, c'était l'occasion pour les deux lignages ennemis de nouer une alliance plus étroite et officielle : les Baruya acceptaient de donner une de leurs femmes en compensation de la captive. Dès lors, ni les beaux-frères ni leurs descendants ne pouvaient s'entretuer à la guerre. Mais, comme nous le verrons, ces mariages, comme tous les mariages avec des ennemis, servaient souvent de stratégie pour diviser les ennemis, pour attirer du côté des Baruya les lignages alliés avec eux par le mariage, pour préparer pendant la paix la trahison du temps de guerre.

A l'exception du cas de mariage forcé de prisonnières ennemies avec leurs vainqueurs, les formes de mariage pratiquées par les Baruya impliquent toutes des échanges qui apparaissent comme des compensations. Mais, à examiner ces formes de près, on s'aperçoit qu'elles ne relèvent pas d'un seul principe, mais au moins de deux.

Les trois premières formes de mariage constituent un groupe distinct qui repose en dernière analyse sur le principe fondamental qui est précisé à la première, le principe du *ginamaré*, de l'échange direct des sœurs. Quelle est la logique sociale mise en œuvre et exprimée par ce principe ?

L'ÉQUIVALENCE DES FEMMES

Dans son fond, il implique que seul le don d'une femme peut vraiment compenser le don d'une autre, que ce soit à la même génération ou à celle qui suit le premier mariage. Il implique donc que seule une femme peut équivaloir à une autre femme, la

compenser. Mais que signifie compenser ? Pour un observateur européen habitué à la logique des échanges marchands et monétaires, la tendance spontanée est d'interpréter le contre-don d'une femme comme une manière d'effacer la dette contractée en recevant le don initial.

C'est là, à notre avis, se méprendre sur la logique sociale du don. En fait, une dette créée par un don ne peut à proprement parler jamais s'annuler. Elle peut et elle doit être contrebalancée par un don qui crée une dette équivalente chez ceux vis-à-vis desquels on est endetté. La logique sociale des dons/contre-dons n'est donc pas vraiment d'effacer les dettes mais de les mettre en balance, de les équilibrer. S'il suffisait d'un contre-don équivalent pour annuler une dette et si c'était là le but poursuivi en pratiquant l'échange des sœurs, alors, une fois que deux hommes auraient échangé leurs sœurs, et à condition que celles-ci soient également fécondes, travailleuses et fidèles, ils se tiendraient pratiquement pour quittes l'un vis-à-vis de l'autre de toute obligation. Or c'est le contraire qui se passe. Bien loin de s'interrompre ou de diminuer lentement jusqu'à disparaître tout à fait, les échanges réciproques de services, de cadeaux entre les deux beaux-frères ne font que se multiplier, démontrant par là que leurs obligations réciproques ne sont pas effacées, annulées par l'échange de leurs sœurs ; et, la plupart du temps, deux beaux-frères en viennent à compter l'un sur l'autre beaucoup plus que sur l'aide de leurs propres frères. Il est donc erroné, dans ce cas, de considérer ces flux réciproques de biens et de services comme les éléments dynamiques du paiement d'une dot, comme l'équivalent matériel de la femme reçue ou comme la compensation de la cession d'un droit sur les enfants qu'elle donnera au lignage de son mari.

C'est en revanche, semble-t-il, le principe de la dot, de la compensation matérielle, que les Baruya mettent en œuvre dans la cinquième forme de mariage, dans le cas d'une alliance scellée avec une tribu étrangère, amie mais lointaine, avec laquelle ils désirent créer ou conserver des relations favorables au commerce traditionnel. Les Baruya plantaient alors en public un ou

deux bambous de plusieurs mètres de haut auxquels ils suspendaient des brassées de colliers de cauries qui descendaient jusqu'à terre. Ils déposaient au pied des bambous de nombreuses capes d'écorce et plusieurs barres de sel. La vie de cette femme et celle des enfants qu'elle allait mettre au monde trouvaient ainsi leur équivalent dans diverses formes de richesses matérielles produites et accumulées. La femme, dans cet échange, avait donc cessé d'équivaloir à une autre femme.

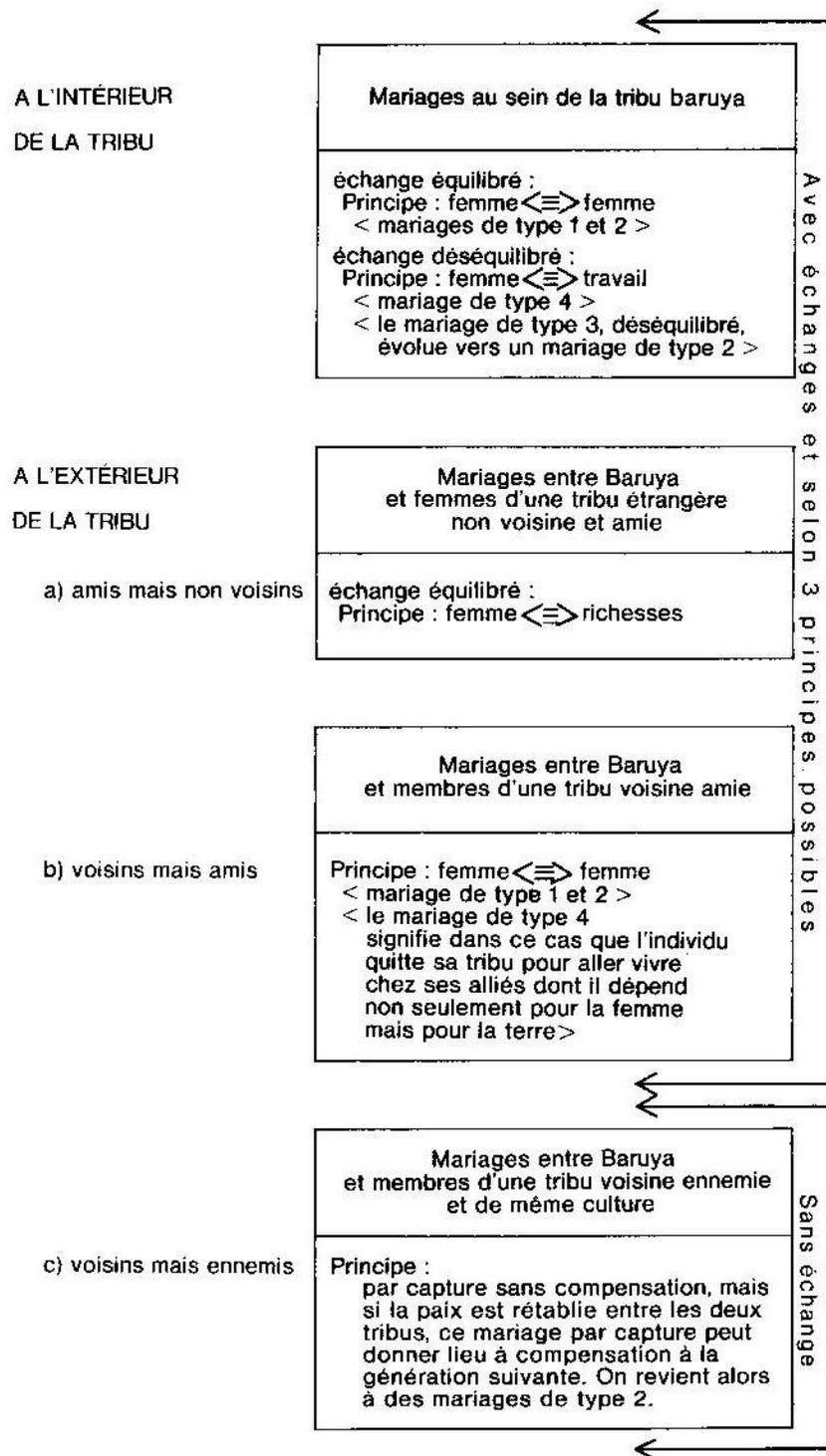
Enfin, dernier cas, intermédiaire en quelque sorte entre les deux principes essentiels : celui où un jeune homme, orphelin ou abandonné des siens et sans sœur à échanger, cherche femme. Il se trouve au départ dans une situation de dépendance individuelle, puisqu'il n'a rien d'autre à offrir que ses services à ceux qui lui donneront une femme. Ce rapport de dépendance se rapproche jusqu'à un certain point de la compensation matérielle versée pour une femme étrangère, mais il s'en distingue fondamentalement cependant, car les services rendus pendant des années n'annulent jamais le don de la femme, et l'équilibre ne sera rétabli que si l'homme donne plus tard l'une des filles engendrées de son mariage à un homme du lignage de sa femme, au fils d'un de ses « beaux-frères » plus ou moins proches. Mais, dans ce cas, se trouve réaffirmé le principe général de l'échange des femmes. Les exemples de cette forme de mariage sont rares et font d'ailleurs apparaître les limites à l'intérieur desquelles le principe de l'échange des sœurs peut s'exercer. Ce principe suppose l'exercice d'un équilibre démographique relatif entre les segments de lignage qui échangeront des femmes, et surtout une relative solidarité lignagère qui permet à un jeune homme, s'il n'a pas de sœur, de compter sur ses oncles paternels, proches ou lointains, pour disposer d'une de leurs filles, d'une de ses cousines parallèles patrilatérales à échanger.

Si cet équilibre démographique est rompu par la maladie ou la guerre, qui peuvent décimer un segment de lignage et accumuler les orphelins, ou si la solidarité lignagère est rompue par des conflits d'intérêts, des discordes à propos de la terre, des pandanus, des cochons, etc, alors apparaissent des individus sans sœur et sans appui social, qui se trouvent au départ dans une situation

de dépendance virtuelle par rapport à ceux qui leur donneraient une femme, situation qu'ils ne pourront d'ailleurs jamais tout à fait surmonter tant qu'ils n'auront pas eux-mêmes de filles à donner pour contre-balancer leur ancienne dette. On voit donc apparaître un autre aspect du principe d'échange des femmes, agissant dans tous les cas, à savoir que chez les Baruya les donneurs de femmes sont supérieurs aux preneurs et que pour cette raison l'équilibre ne peut se rétablir entre eux que lorsque les preneurs deviennent à leur tour les donneurs de leurs donneurs.

Nous pouvons résumer les principes qui régissent les formes de mariage baruya dans le tableau ci-après (cf. p. 54).

Cette analyse nous permet de faire une remarque dont la portée théorique débordé l'exemple des Baruya. Ceux-ci pratiquent plusieurs manières de nouer des alliances. Entre eux, ils privilégient le principe de l'échange direct des femmes, mais ils appliquent le principe de l'échange des femmes contre des richesses matérielles lorsque le mariage ne concerne pas la reproduction quotidienne des rapports internes à leur propre société ou celle des rapports de leur société avec les tribus immédiatement voisines avec lesquelles ils sont obligés de coexister positivement et/ou négativement. Or, ce principe de l'équivalence des femmes et de certaines formes de richesse est celui-là même que l'on trouve à l'œuvre dans les sociétés à *Big men* de Nouvelle-Guinée et d'ailleurs. Il ne joue chez les Baruya qu'un rôle restreint, subordonné, cantonné explicitement aux rapports avec des groupes étrangers neutres, et qui sont neutres parce qu'ils vivent assez loin des Baruya pour n'avoir pas de raison ou d'occasion d'intervenir directement dans le fonctionnement de leur société. La richesse devient donc un principe d'échange matrimonial non à la frontière même des Baruya, mais à celle de la région économique à laquelle ils appartiennent. C'est tout à fait différent dans les sociétés où la femme est obtenue contre un dot et où sont enchaînées de manière interne, directe, la production de certaines richesses matérielles et la reproduction des rapports de parenté et des groupes locaux. Alors se trouve ouverte la possibilité d'accumuler des biens pour accumuler des femmes ou, à l'inverse, d'accumuler des femmes pour accumuler des biens.



C'est là une condition essentielle de la formation du pouvoir d'un *Big man*. Nous entrevoyons déjà que l'opposition entre les sociétés de type Baruya et les sociétés à *Big men* n'est pas celle de la présence ou de l'absence du principe de l'équivalence des femmes et de la richesse, mais celle du rôle subordonné ou dominant de ce principe par rapport à d'autres, qui offrent d'autres possibilités d'instaurer l'alliance matrimoniale.

Nous reviendrons plus tard sur ce point de grande importance théorique. Pour l'instant, constatons que, quels que soient les principes sur lesquels repose le mécanisme social qui assure chez les Baruya la reproduction de la vie et la production des rapports de parenté, ces principes et ces mécanismes impliquent la subordination des femmes. Que des frères échangent leurs sœurs ou des pères leurs filles, qu'un père donne à la famille de sa femme une fille qui remplace la sœur qu'il n'a pas donnée, qu'un jeune homme brise le mariage qu'on avait prévu pour lui et mette en scène, avec la complicité de celle qu'il veut épouser, une sorte de rapt symbolique, qu'un guerrier vainqueur décide d'épouser sa captive — dans toutes ces manières d'établir une alliance, les hommes visiblement exercent plus de pouvoir que les femmes et exercent ce pouvoir sur les femmes.

Mais cela n'implique aucunement que les femmes n'aient rien à dire dans la fabrication de ces alliances, qu'elles en soient les instruments passifs, obéissant avec docilité aux volontés des hommes de leur lignage. Certes, une femme baruya ne peut refuser de se marier et décider de rester vieille fille, mais elle peut rejeter celui qu'on lui a choisi pour époux. Dans ce cas, elle doit faire connaître sa décision avant d'atteindre la puberté ou, au plus tard, lorsqu'elle a ses premières règles et va pour la première fois au bas de son village attendre, dans une hutte menstruelle, les cérémonies de son initiation. Elle devra alors repousser les présents de capes d'écorce que lui envoie la famille de son fiancé, signifiant par là qu'elle refuse l'alliance. C'est une décision grave, difficile à prendre si de son mariage dépend celui d'un de ses frères plus jeunes, et presque impossible à prendre si l'un de ses frères aînés a déjà obtenu une épouse contre la promesse de la donner en échange à ses alliés.

Autre exemple du rôle des femmes : les décisions qui concernent le mariage de leurs filles, donc l'établissement de nouvelles alliances bénéfiques au lignage de leur mari ; il est fréquent, lorsque dans une famille naît une fille, que ses parents soient pressentis par une autre famille qui déjà envisage de la marier à l'un de ses fils. Mais aucun engagement ne peut être pris sans l'avis de la mère de l'enfant, qui peut écarter ce projet d'alliance sans que son mari soit vraiment en mesure de s'y opposer. Cela signifie au moins deux choses : d'abord que les mères sont solidaires de leurs filles et interviennent dans leur destin matrimonial, ensuite, puisque la mère consulte les membres de son lignage, que dans une société patrilinéaire le lignage maternel joue un rôle dans la conclusion des alliances entre des lignages patrilinéaires.

Cependant — et ceci est un autre témoignage de la subordination générale des femmes aux hommes —, une fois mariée, une femme ne peut quitter son mari. Le divorce n'existe pas chez les Baruya, bien qu'un homme ait parfaitement le droit de répudier son épouse et de la donner à l'un de ses frères, réels ou classificatoires, ou même à un homme d'un autre lignage s'il a vis-à-vis de ce dernier des obligations particulières. A la mort du mari, son épouse ou ses épouses sont redistribuées entre ses frères et ses cousins parallèles patrilatéraux. Cependant, il arrive qu'une femme déjà âgée, ayant des petits-enfants, refuse d'être « héritée » et aille vivre près de l'une de ses filles, qu'elle aide à cultiver ses jardins et surtout à élever ses cochons. Le divorce n'existe donc pas, et l'adultère est sévèrement puni. Dans toutes les leçons de morale que donnent les Baruya aux jeunes gens et aux jeunes filles au cours des cérémonies d'initiation, on menace de la pire des morts ceux qui se laisseraient tenter par l'adultère.

RETOUR SUR LE PRINCIPE DE L'ÉQUIVALENCE DES FEMMES

Pour conclure cette analyse de la place des hommes et des femmes dans le procès de reproduction de la vie, le procès de production de nouveaux membres de la société qui sont les uns vis-à-vis des autres dans des rapports de parenté, il faut revenir sur le fait central que les alliances qui engendrent ces rapports reposent sur le principe que seule une femme vaut une femme, que les femmes « s'équi-valent ». Que signifie cette équivalence ? Quels aspects revêt-elle, quels caractères implique-t-elle ?

Elle postule que n'importe quelle jeune fille, à condition qu'elle soit en bonne santé et ne souffre d'aucune sérieuse infirmité physique ou mentale, peut s'échanger contre n'importe quelle autre. Elle implique que l'on fasse abstraction des caractères particuliers de chaque femme, et qu'on les traite comme des moyens abstraits d'échange. Cette attitude se manifeste d'ailleurs d'une façon concrète, immédiate, en certaines situations où l'on assiste à de véritables transferts de crédits en femmes entre les groupes.

Chez les Baruya, en effet, il arrive souvent qu'un lignage A doive une femme à un lignage B, alors qu'au même moment ce lignage B doit une femme à un lignage C. Après accord entre ces trois groupes, le groupe A transfère directement une de ses femmes au lignage C, compensant d'un coup la dette de B envers C et de A envers B. A cette occasion, le postulat abstrait de l'équivalence des femmes se manifeste de façon immédiate, puisque la femme qui circule entre les groupes devient l'équivalent non seulement de la femme qui a épousé ou épousera l'un de ses frères, mais de l'une quelconque des femmes qui restent à échanger, au sein de la chaîne d'alliances où prend place son mariage. Elle devient ainsi immédiatement l'équivalent abstrait de n'importe quelle femme restant due au sein de cette chaîne, un peu comme une catégorie particulière de marchandises se transforme en monnaie, en équivalent général, lorsqu'elle cesse d'être

troquée contre une autre catégorie de marchandises, toujours la même, et peut se convertir en un nombre indéterminé d'autres marchandises.

Cette pratique du transfert de dettes en femmes constitue d'ailleurs un fait très intéressant pour l'analyse théorique des rapports de parenté : le fait pour un groupe de transférer une dette et une femme à un groupe qui n'a pas pratiqué d'échange direct de femmes avec lui, engendre au sein même d'un système d'échange restreint des effets analogues à ceux d'un système d'échange généralisé. Dans l'échange restreint, deux groupes A et B se trouvent l'un vis-à-vis de l'autre simultanément dans la position de donneur et de preneur de femmes. Dès qu'intervient un troisième groupe C auquel le groupe B doit une femme, et que le groupe A peut transférer directement à C la femme qu'il doit normalement à B, alors chaque groupe cesse d'être vis-à-vis des autres dans la situation à la fois de donneur et de preneur. A a reçu une femme de B et en donne une à C. Les donneurs ne sont plus les preneurs. Ainsi, au sein d'un système d'échange restreint, s'engendrent des effets analogues à ceux d'un système d'échange généralisé.

Pour schématiser ces relations :
à une situation générale de don où

$B \rightarrow A$

$C \rightarrow B,$

ce qui entraîne selon la formule de
l'échange restreint le contre-don

$A \rightarrow B$

$B \rightarrow C,$

la formule du transfert de dette
permet le contre-don

$A \rightarrow C.$

Tout se passe comme si était mise en pratique une formule du genre $B \rightarrow A \rightarrow C \rightarrow B$. Formule par laquelle les preneurs ne sont plus les donneurs et où les échanges s'équilibrent quand le cycle des échanges se boucle. Mais, dans le cas d'une véritable formule d'échange généralisé, le cycle suivant recommence en

allant dans le même sens, alors que la formule du transfert des dettes ne peut agir qu'au coup par coup, sans nécessité de se répéter entre les mêmes groupes et dans la même direction. La formule du transfert des dettes est donc cantonnée dans les limites du principe de l'échange restreint. Elle les étend, les assouplit, sans les abolir.

Quoi qu'il en soit de cette discussion théorique, le postulat de l'équivalence des femmes implique également que les femmes s'équivalent non seulement dans la logique abstraite, la balance politique des échanges matrimoniaux, mais dans la logique concrète du travail fourni et des services rendus ; qu'elles aient été toutes formées à être dures au travail, à faire ce que l'on attend d'une femme dans la société, et donc à reconnaître l'autorité des hommes et d'abord de leurs pères, frères et maris. Il faut aussi qu'elles soient fécondes et deviennent de bonnes mères. C'est à se conformer que les prépare l'éducation qu'elles reçoivent pour se marier. Mais chez les Baruya l'éducation familiale ne suffit ni pour les garçons ni pour les filles, car hommes et femmes ne peuvent se marier que s'ils sont initiés.

En résumé, chez les Baruya, la domination des hommes sur les femmes nous semble établie sur les fondements suivants :

— Les femmes sont exclues de la propriété de la terre, mais non de son usage ;

— Les femmes sont exclues de la propriété et de l'usage des outils les plus efficaces pour défricher la forêt ;

— Les femmes sont exclues de la propriété et de l'usage des armes, des moyens de destruction, donc de la chasse, de la guerre et du recours à la violence armée ;

— Les femmes sont exclues de la fabrication du sel et de l'organisation des échanges commerciaux avec les tribus étrangères. Elles dépendent des hommes pour obtenir des barres de sel dont, cependant, elles disposent ensuite à leur gré pour acheter vêtements, parures, etc ;

— Les femmes sont exclues de la propriété et de l'usage des objets sacrés, c'est-à-dire des moyens matériels surnaturels de contrôler la reproduction de la force et de la vie sociale ;

— Enfin, les femmes occupent dans le procès de production des

rappports de parenté (qui constituent en même temps les conditions de reproduction des groupes sociaux qui composent la société baruya) une place subordonnée aux hommes, qui les échangent entre eux et entre les groupes qu'ils représentent.

Les femmes baruya sont donc subordonnées aux hommes à la fois matériellement, politiquement et symboliquement — pour employer des catégories qui sont propres à notre culture. Cette subordination ne signifie nullement que les femmes n'aient pas de droits mais seulement des devoirs. Elles en ont, que les hommes doivent connaître et reconnaître. C'est d'ailleurs à enseigner aux jeunes initiés les droits des femmes et leurs devoirs envers elles, qu'une bonne part des cérémonies masculines est consacrée.

Qui dit subordination d'un sexe à l'autre dit également diverses formes de violence exercées sur l'autre par le sexe qui domine. Violence physique (coups et blessures), violence psychologique (insultes, mépris, idéologies qui dénigrent et rabaisent). Mais une subordination permanente implique également l'existence d'un certain consentement des dominés à leur domination, et de dispositifs sociaux et idéologiques pour créer ce consentement. Toutefois, l'existence d'un consentement n'implique aucunement l'inexistence de diverses formes de résistance, d'opposition des femmes à l'ordre qui les domine. Nous reviendrons sur tous ces points — violences, résistances et répressions que ces résistances déclenchent chez les hommes. Mais, auparavant, il nous faut pénétrer dans le dispositif social qui légitime les droits et les devoirs inégaux de chaque sexe, qui institue et magnifie la domination masculine, la subordination des femmes, de toutes les femmes, aux hommes, à n'importe quel homme : la machine à produire la domination des uns et le consentement des autres, les initiations masculines et féminines.

L'IN
D

Au cours d
étapes d'un
étape porte
étapes sont

A la naiss
par sa mère
nom avant
ses premièr
son enfant à
vre le bébé
traits, mais
des chances
au lignage
jusqu'à l'in
six ou sept
Jusque-là
paigne qui