

Christian Geffray

Ni père ni mère

Critique de la parenté:
le cas makhuwa



Seuil

NI PÈRE NI MÈRE

CHRISTIAN GEFFRAY

NI PÈRE NI MÈRE

CRITIQUE DE LA PARENTÉ :
LE CAS MAKHUWA

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DES LETTRES

ÉDITIONS DU SEUIL
27, rue Jacob, PARIS VI^e

ISBN 2-02-011613-8

© ÉDITIONS DU SEUIL, AVRIL 1990.

La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

A la mémoire de Béatrice

Je remercie la Wenner-Gren Fondation
For Anthropological Research pour
le concours apporté à mon travail et
l'équipe ER 225 du CNRS, dans le cadre
de laquelle il a été réalisé.
C.G.

Avant-propos

Les populations de langue makhuwa comptent plus de trois millions de personnes, qui occupent la partie nord du Mozambique comprise entre le Zambèze, le lac Malawi, la frontière tanzanienne et l'océan Indien. L'enquête a été effectuée dans la province de Nampula (district du Erati) durant neuf mois, répartis entre juillet 1983 et janvier 1985, alors que je travaillais au département d'anthropologie et archéologie à l'université E. Mondlane de la capitale du pays, Maputo.

Les pratiques sociales présentées ici, à partir du second chapitre, doivent être situées dans les années trente, à la veille de la soumission des populations à la culture forcée coloniale du coton.

Je m'efforce de restituer la cohérence et la dynamique des pratiques et institutions domestiques anciennes en élaborant une sorte de modèle des rapports sociaux, édifié grâce aux récits portant sur les faits de cette période, vécus ou rapportés, grâce aux témoignages relatant les événements et transformations survenus durant les cinq dernières décennies, grâce enfin – et peut-être surtout – à l'analyse des faits sociaux contemporains, dès lors que leur intelligibilité requiert de les envisager comme les produits de bouleversements sociaux historiquement identifiables.

L'exposé sociologique n'aborde que les thèmes indispen-

NI PÈRE NI MÈRE

sables à la démonstration tentée à propos de la parenté*. Quelques aspects de la société makhuwa, importants pour son appréhension globale, sont néanmoins évoqués en annexe (marché et pouvoir).

* Les études de cas sur lesquelles s'appuie (ou qui illustrent) la démonstration, ainsi que l'argumentation plus développée de certains thèmes, sont dans ma thèse *Travail et Symbole en pays makhuwa*, dir. d'études G. Balandier, EHESS, Paris, avril 1987, 430 p.

première partie

**LA PARENTÉ
COMME OBJET SCIENTIFIQUE**

LES MOTS ET L'OBJET

Lorsque Lewis Morgan a travaillé avec les Indiens Iroquois, vers 1840, il s'est informé des mots employés par ces derniers pour se dénommer et s'interpeller mutuellement. Les missionnaires avaient observé depuis longtemps que les membres des populations exotiques désignaient leur entourage selon des normes différentes des nôtres. Mais Lewis Morgan a le premier entrepris de décrire et de comprendre ce phénomène. Il a pu observer à son tour que les personnes se distribuait terminologiquement selon l'âge et le sexe en des classes étranges, s'identifiant et se distinguant en raison de critères inconnus des sociétés modernes. Des personnes linguistiquement différenciées chez nous étaient identifiées par les Iroquois, tandis qu'à l'inverse, des personnes désignées chez nous par un seul et même mot étaient distinguées chez eux, sans que les motifs de cette organisation inhabituelle de la terminologie apparaissent clairement intelligibles.

Les classes de mots ainsi répertoriées entretenaient néanmoins entre elles des rapports logiques. Le dispositif des mots, de leurs converses ou de leurs antonymes, révélait même, de la part de peuples regardés comme des sauvages, une conception remarquablement ordonnée de leur population et des individus qui la composent. Le simple édifice des classes terminologiques offrait l'image d'un système clos sur lui-même d'une

grande pureté logique, et laissait pressentir l'existence d'une loi cachée recueillant le mystère de son ordonnance. Il était difficile de saisir les motifs d'un tel classement, mais il était indiscutable qu'il existait. Les classes de mots entretenaient entre elles des relations structurelles qui allaient s'avérer, plus tard, indéfiniment complexifiables et stimulantes pour l'esprit...

En recueillant la terminologie de parenté iroquoise, Lewis Morgan a vraisemblablement évoqué auprès de son interlocuteur ce qu'était pour lui un « père », un « grand-père » ou un « père de père », et ainsi de suite, afin que ce dernier lui donnât le mot iroquois correspondant pour désigner ces figures familières de la parenté de Morgan. S'il ne s'est pas fait entendre du premier coup, Morgan a dû évoquer ce qui, dans sa représentation du « père » ou du « fils », était susceptible d'aider ses interlocuteurs à comprendre de quoi il prétendait leur parler.

Mais l'ethnologue s'est-il demandé si le mot *hä'-nih**, qu'on lui a proposé en retour, était à bon droit traduisible par le mot « père » ? S'est-il interrogé pour savoir si la représentation qui accompagne l'énonciation du mot *hä'-nih* pour un Iroquois est la même que celle qui accompagne chez lui l'énonciation du mot « père » ? Pourquoi ne s'est-il pas borné à constater que *hä'-nih* désigne pour les Iroquois, entre autres, ce personnage que nous appellerions, nous, « père », en se gardant de rien conclure quant à la signification du mot ?

Lorsqu'il a appris que ce mot désignait également d'autres personnes, qui n'avaient rien à voir avec notre figure paternelle, L. Morgan a considéré que les Iroquois disposaient de plusieurs « pères » spéciaux, qu'il a qualifiés de « classificatoires ». Curieusement, le fait, en lui-même anecdotique, que par la magie des mots une personne dispose de plusieurs

* Lewis Morgan, *La Société archaïque* (1877), Paris, Anthropos, 1985, p. 514 à 519.

« pères », et éventuellement de « pères » en âge d'être ses fils, a plus contribué à nourrir auprès des profanes le sentiment de l'amusante étrangeté des sauvages, qu'à s'interroger sur la pertinence de la traduction du mot *hä'-nih* par « père ». Au vrai, pourquoi Morgan n'a-t-il pas effectué l'opération inverse, et envisagé que notre propre père fût un *hä'-nih* élémentaire ?

Mais l'Américain est allé plus loin lorsqu'on lui a rapporté, par exemple, les termes de parenté en usage sur l'île de Hawaï, où le même mot *mä-kü'ä wä-hee'-na* par exemple, est utilisé pour désigner deux personnes que nous distinguerions dans notre terminologie comme étant notre « mère » et notre « tante paternelle ». Il n'a pas conclu de ce défaut de correspondance que le terme hawaïen devait signifier autre chose que « mère » ou « tante ». Il a estimé que *mä-kü'ä wä-hee'-na* signifiait à la fois « mère et tante paternelle » puis, considérant qu'un homme utilise un terme unique pour dénommer la « sœur » et l'épouse de son « père », sur la foi de cette traduction, il a imaginé que les hommes de cette société avaient dû naguère épouser leurs « sœurs ». La nomenclature hawaïenne fut ainsi présentée comme l'empreinte fossile d'une forme de famille ancienne et disparue, où l'inceste était communément pratiqué. Lewis Morgan qualifia cette famille disparue de « consanguine », et suspecta qu'elle avait dû être une des plus primitives de l'histoire humaine*...

Maints exemples pourraient être cités, illustrant l'usage spéculatif et incertain des nomenclatures de parenté, par le savant américain qui en avait lui-même révélé l'existence. Ces interprétations nous paraissent aujourd'hui fort naïves, elles doivent néanmoins être envisagées dans l'esprit du temps et en regard de la grande découverte de Morgan. Le sentiment s'est en effet imposé, grâce à lui, que le système des mots de parenté permettait d'accéder à l'intelligence de la vie sociale originale des « sauvages », jusqu'alors livrée aux opinions colorées et

* *Ibid.*, p. 481 à 485.

erratiques des voyageurs. Il est remarquable que les spéculations historiques de Morgan, souvent regardées comme la plus grande faiblesse de son œuvre, sont exposées dans le même mouvement que l'*objet-parenté*, dont la découverte est unanimement portée au crédit de son génie. Morgan a révélé que les mots pour désigner les partenaires sociaux font système dans toutes les sociétés, et il a entrepris de mettre en lumière les traits caractéristiques de ces systèmes pour les comparer, les associer, les distinguer et les classer.

Les mots avaient la grâce de se présenter à l'ethnologue qui en faisait le recueil à l'intérieur d'un dispositif logique achevé, comment résister à la tentation de croire que la logique des mots pouvait conduire à celle des choses ? L'*objet-parenté* dévoilé par Morgan présentait les caractéristiques d'un très bel objet scientifique. Il se prêtait à une réflexion abstraite soutenue, dont l'exercice a exigé plus tard un apprentissage sérieux et le recours à un vocabulaire technique particulier. Tous les raisonnements tenus sur cet objet pouvaient aisément donner raison de leurs propres procédures, dès lors qu'ils ne s'aventuraient pas en dehors de la pure activité combinatoire sur l'organisation des mots. Enfin, et surtout, le chercheur savait que, par le seul truchement du jeu des mots, il se donnait le pouvoir de manipuler intellectuellement des faits sociaux aussi fondamentaux que le mariage et la filiation, dont il détruisait et rebâtissait l'agencement institutionnel, renouvelant à son gré l'interprétation théorique des principes qui les gouvernent. Son expérimentation sur l'« objet » contenait la promesse d'une vérité à venir importante, puisqu'il était question qu'elle révélât finalement le sens des faits sociaux.

Le lien organique entre les conditions de la vie sociale des populations et le système des mots n'était pourtant pas toujours aisé à établir. Certains ethnologues ont désespéré de parvenir à le mettre en lumière, et se sont détournés de l'*objet-parenté*, estimant que sa complexité close le réservait à l'attention des spécialistes, ou soupçonnant, sans toujours bien

LA PARENTÉ COMME OBJET SCIENTIFIQUE

l'expliquer, sa vanité sociologique. D'autres, en revanche, forts de la cohérence et des promesses de leur objet-parenté, l'ont logé au faite de l'édifice social observé qui s'en trouvait, à leurs yeux, informé et structuré. De grands systèmes de parenté, de nombreux sous-systèmes, ont ainsi été identifiés, dénommés et, à leur tour, classés depuis Morgan. Des querelles ont opposé les spécialistes à propos de ce qui sépare ces systèmes, de ce qui les relie, de l'organisation et du sens de leur répertoire. Les chercheurs ont substitué aux hypothèses hardies du savant américain des interprétations plus subtiles, plus pragmatiques, ou plus spéculatives encore. Ils ont souri de ses hypothèses – comme je l'ai fait moi-même. Pourtant, les interprétations nouvelles proposées se situaient toujours à l'intérieur de l'objet-parenté que l'Américain avait lui-même d'abord révélé, et constitué.

Or, il semble y avoir une *équivoque* au principe même de l'objet ainsi instauré. Par leur naïveté même, les conceptions de L. Morgan expriment cette ambiguïté constitutive de l'objet-parenté qu'il a découvert, et qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours en ethnologie : elle résulte de *l'usage du vocabulaire commun de notre parenté occidentale pour décrire la parenté des autres*, comme si nos propres mots – à la différence des mots de toutes les autres sociétés – étaient pourvus d'une valeur universelle.

UNE ÉQUIVOQUE FONDATRICE

Le recours au vocabulaire de notre parenté pour l'analyse d'un système étranger semble engager le raisonnement dans une impasse. L'observateur qui prétend discerner ce qui ordonne le système d'une parenté exotique, en employant les mots convenus de sa propre parenté comme catégories analytiques, fait tendre son effort à son insu vers la confrontation

de deux systèmes de significations : celui dans lequel sont conçus ses propres liens de parenté et celui dans lequel son interlocuteur pense les siens. Les effets de cette confrontation ont été évoqués à propos des mots iroquois et hawaïens. Elle pourrait conduire, s'agissant des mots de la parenté *makhuwa*, à la formulation de raccourcis saisissants tels que : le « beau-père » est un « oncle », le « père » est un « fils », la « grand-mère » est une « petite-fille »... – montrant l'inadéquation de la terminologie et les effets spectaculaires qui résultent de son emploi. Sujets et prédicats dans chacune de ces propositions sont des termes de référence de la parenté occidentale, et *ce* qui y est distingué est au contraire identifié dans la parenté *makhuwa*.

La marge de manœuvre de la réflexion paraît étroite. Si l'ethnologue entend maintenir fermement le champ sémantique associé à la notion commune utilisée (« père » par exemple), la signification du mot exotique « correspondant » se dérobe indéfiniment. La représentation des attributs de la figure paternelle qui accompagne l'usage du mot « père » interdit à l'observateur d'accéder à ce qui est effectivement évoqué à l'esprit de son interlocuteur, lorsque ce dernier énonce le mot exotique désignant ce personnage que l'ethnologue appelle « père ». Dès lors, son effort pour rendre compte de cette figure sociale étrangère requiert des trésors d'ingéniosité. Une longue glose paradoxale se nourrit ainsi de la compétition des deux systèmes : c'est un « père » sans l'être, un « père » très particulier, quelque chose de très compliqué, très exotique... Le champ sémantique du mot « père » s'étend, s'étire et se délaye jusqu'à perdre bientôt toute valeur heuristique.

Épris de rigueur, l'observateur peut au contraire prendre acte de l'impropriété de ses catégories, et effectuer les ablations et les greffes requises à l'intérieur du champ sémantique des mots communs qu'il utilise. Mais jusqu'où faut-il aller lorsque, comme en pays *makhuwa*, la personne à laquelle on

assigne le nom de « père » ne transmet pas la filiation aux enfants de son épouse, et lorsqu'il n'en est pas socialement le géniteur ? Que reste-t-il des attributs de la paternité ? Peut-il affecter d'ignorer en outre, que le même mot désigne aussi cette personne qu'on appelle « fils » ?

La même catégorie, qui perdait son efficience analytique du fait de l'extension excessive de son champ sémantique, menace de la perdre à nouveau, du fait cette fois d'une restriction trop rigoureuse du même champ : en définitive ce n'est pas un « père ».

Dans cette perspective, ne serait-ce pas l'usage de la nomenclature occidentale dans l'analyse d'une parenté étrangère, qui engendre l'apparente et fascinante complexité de son système formel ? L'ethnologue s'efforçant de mettre en lumière la cohérence de la terminologie étrangère ne se rend pas toujours compte de l'occultation et des distorsions provoquées par les mots qu'il utilise. L'impression surgit même parfois que, plus l'analyse se fait puissante et donne l'illusion de domestiquer le système sauvage étranger en le conformant à l'image de ses instruments conceptuels, et plus la vérité du système ainsi analysé se dérobe et s'éloigne. Le système attend peut-être l'instrument mieux approprié qui révélera la simplicité dernière de sa morphologie.

Quoi qu'il en soit, s'il y a « de la parenté » en pays *makhwa*, force sera d'admettre qu'il n'y a à proprement parler ni père, ni mère, ni fils, ni fille, ni frère, ni sœur... et puisque les dénominations d'oncles, tantes, cousines, grand-mères, neveux et nièces, demeurent conceptuellement construites à partir de (et en correspondance logique avec) cette terminologie, on en déduira leur inexistence dans la terminologie de parenté *makhwa*. Il n'y a guère que le mot désignant l'épouse, *mwaraka*, qui se révélera traduisible sans ambiguïté, et pour lequel l'usage du terme français ne requiert pas de guillemets. Pour le reste, en dépit d'une consonance troublante, la représentation associée à l'énonciation du mot *maama* n'est pas

NI PÈRE NI MÈRE

celle que nous associons nous-mêmes au mot « mère », et le mot *apaapa* ne signifie pas « père »...

Sans doute sommes-nous nous-mêmes étroitement captifs du système de significations, et donc des mots, en vertu desquels nous pensons, verbalisons et vivons nos propres liens de parenté et, sauf à élaborer dans la démarche scientifique le vocabulaire adéquat à la chose distincte que constitue une parenté étrangère, nous ne pouvons la décrire qu'avec les signes que la langue met à notre disposition, au moins dans un premier temps. C'est ce que je n'ai pu éviter dans la présentation des rapports sociaux en pays *makhuwa*, jusqu'à ce que l'analyse permette de mettre en évidence la signification adéquate des mots.

La mise au jour de la *signification* méconnue des mots de la parenté sera, en effet, un des objectifs de la description de la vie sociale en pays *makhuwa* entreprise ici. Un objectif plus général étant de démontrer *a contrario*, et du même coup, le caractère fondateur de l'équivoque terminologique dans la constitution de l'objet-parenté en ethnologie.

TECHNIQUE DE LA PARENTÉ

Le vocabulaire technique, anthropologique, de la parenté revendique pourtant la neutralité descriptive des notions utilisées (père, mère, fils, fille, frère, sœur...) pour rendre compte d'un système de parenté. On ne dirait certes pas à propos du terme *apaapa* que le « père » d'un homme est aussi son « fils », on s'efforcerait de ne pas aller au-delà de la formulation plus sage : un homme emploie le même terme de référence (et d'appellation) pour désigner son père et son fils. Mais de quels « père » et « fils » s'agit-il à présent ? Si la représentation de la paternité et de la filiation sociales est écartée de l'usage technique de ces mots afin de réduire les interférences séman-

tiques qu'elle engendre, il ne peut plus guère être question que du géniteur et de la progéniture mâle qui lui est attribuée. La stérilité d'une compétition entre les deux systèmes de significations est ainsi contournée, en rapportant celui de l'interlocuteur à une troisième détermination, réputée objective, indépendante de la culture des uns ou des autres : les *réseaux biologiques consanguins*.

Tout individu possède un géniteur et une génitrice, et plusieurs individus naissant d'une même matrice, les uns et les autres ont des consanguins de leur génération, de leur sexe ou de sexe opposé. Un père, une mère, un ou plusieurs frères et sœurs sont ainsi toujours assignables à un individu, ainsi qu'à ses dits père et mère. Les degrés de proximité et les générations ascendantes et descendantes peuvent être invoqués pour décrire *en extension* ces liaisons biologiques (consanguinité et copulation) qu'on suppose constituer la trame objective sur laquelle s'opèrent les identifications et distinctions symboliques constitutives d'un système terminologique de parenté.

« Pour que la parenté puisse [donc] être un principe logique de classification [des individus les uns par rapport aux autres au sein de chaque groupe de parenté, des groupes de parenté au sein de chaque société], il est nécessaire que tous les consanguins ne soient pas reconnus comme tels ; que certaines catégories d'entre eux soient exclues de la parenté* ». Il appartient au symbole (le vocabulaire de la parenté) d'effectuer ces distinctions et ces identifications à l'intérieur des réseaux biologiques indifférenciés, et de les élever ainsi à la dignité d'un « principe d'organisation sociale ». D'où l'élaboration d'un vocabulaire technique descriptif évoquant par exemple « le frère du père du père de la mère », expression consignée par convention internationale sous la forme MFFB (*mother's father's father's brother*), le problème étant de repérer dans une telle série le type de liaisons biologiques validées dans le système (filiation : consanguinité reconnue), et celles,

* Marc Augé, *Les Domaines de la parenté*, Paris, Maspero, 1975, p. 13.

en revanche, qui font l'objet d'une dénégation (alliance : consanguinité déniée). Ainsi se trouverait levée l'hypothèque que constitue, pour l'analyse, notre propre conception de la parenté : leur « mère » n'est plus confrontée naïvement à la nôtre, leur « père » au nôtre, mais la génitrice ou le géniteur naturels à la conception que s'en font les intéressés. Dès lors il devient possible d'affirmer en effet que le père n'est pas socialement le géniteur des enfants en pays *makhuwa*, qu'il ne leur transmet pas la filiation, étant entendu (explicitement ou non) qu'on l'appelle « père », dans la terminologie descriptive, pour être simplement le géniteur des enfants, *quoi qu'en pensent les intéressés*.

En d'autres termes, une utilisation rigoureuse de la terminologie de parenté occidentale semble possible, pour la description d'une parenté étrangère, dans la mesure où elle est épurée de son contenu historique et sociologique, pour ne plus désigner que les seuls liens biologiques tangibles de consanguinité et d'accouplement : frère, sœur, père, mère, fils et fille suffisent alors à la reconstruction de n'importe quel dispositif de parenté. Lorsqu'il est écrit : « le frère du père du père de la mère » (MFFB), il convient donc d'entendre, *sinon cela n'a pas de sens*, l'individu mâle né de la même génitrice que le géniteur du géniteur de la génitrice. Toute autre interprétation, embarrassée par la stricte apposition du géniteur au « père », ramènerait aux errements de la première impasse, « père » contre « père », culture contre culture. On y échappe en rapportant la culture de l'autre à une détermination de nature.

PHILOSOPHIE DE LA PARENTÉ

Cette conception préserve les apparences d'une grande rigueur, puisqu'elle autorise l'ethnologue à ne plus confronter indéfiniment sa parenté à celle de l'autre, mais cette dernière à

un réseau de liaisons biologiques, indépendant en lui-même des deux systèmes de significations, et que l'observateur assigne à la parenté de l'autre pour être la matière de la symbolisation. Le signifiant tranche, classe, retient et expulse dans le monde naturel encore indifférencié de la consanguinité et de l'accouplement, pour en faire un « principe d'organisation sociale », un principe de culture. On envisage ainsi que la parenté est susceptible d'être définie comme le fruit d'une opération symbolique, *directe et immédiate*, sur une pure détermination de nature.

La filiation n'est pas la consanguinité et l'alliance n'est pas l'accouplement, mais je ne crois pas trahir la conception anthropologique commune en matière de parenté en considérant que la « parenté-alliance » y est conçue comme l'effet d'une ordonnance symbolique primitive et fondatrice de ces liaisons biologiques.

Parmi les nombreux auteurs qui ont réfléchi à l'intérieur de cette problématique, Claude Lévi-Strauss est peut-être un de ceux qui a décliné les attendus théoriques de ce face-à-face immédiat du symbole et de la nature jusqu'à leurs conséquences les plus extrêmes. Ainsi a-t-il été conduit à discerner l'existence d'un moment logique de l'exclusion symbolique primitive, génératrice des systèmes de parenté – la prohibition de l'inceste – et à l'interpréter comme la clé universelle du passage de la nature à la culture. En ce sens, la première préface aux magistrales *Structures élémentaires de la parenté*, où il exprime cette conception, et quoiqu'il ait mis en cause ultérieurement ses propres idées sur ce point, était peut-être l'assomption théorique honnête et obligée de la perspective scientifique commune dans ce domaine*.

Mais comment interpréter l'*immédiateté* de ce face-à-face primitif du signifiant et de la nature ? Quel sens donner à l'absence de toute *médiation* des événements historiques et

* Claude Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté* (1947), Paris, Mouton, 1967, p. 3 à 29.

sociaux dans cette formidable rencontre fondatrice, où l'esprit pur vient ordonner la reproduction animale de l'espèce où il s'incarne, pour la faire advenir à l'humanité, à la culture ?

Le système formel de parenté résulte pourtant de la formalisation d'un dispositif de *mots*, autant d'objets linguistiques auxquels les spécialistes assignent une « motivation objective [...] soumise, comme telle, à l'action de divers facteurs historiques* ». L'auteur de cette formule, E. Benveniste, a su la mettre à l'épreuve des faits de parenté de façon édifiante dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes***.

En vertu même des procédures constitutives de leur objet, beaucoup d'ethnologues de la parenté récusent ou ignorent les « facteurs historiques qui se soumettent la motivation objective » du dispositif terminologique dont ils prétendent donner raison. Qu'est-ce qui motive donc, à leurs yeux, la création lexicale qui vient informer les sujets sociaux sur le *nom* des consanguins identiques et sur celui des autres, ceux du commerce sexuel ? La consanguinité et l'accouplement sont de simples faits de nature, ils ne requièrent pas d'être verbalisés pour exister. Ils sont indifférents et silencieux en regard du dispositif terminologique qui prétend les ordonner, ils ne contiennent donc pas en eux-mêmes le mobile de la création lexicale, et *a fortiori* celui de l'organisation particulière du dispositif des mots... Devant le silence de la nature et en l'absence d'histoire sociale, il ne reste plus pour motiver la création linguistique inaugurale que l'esprit lui-même, dont Lévi-Strauss invoque en effet l'*immanence*. Là encore, le savant assume les conséquences théoriques ultimes de l'objet-parenté, au point que sa réflexion semble prendre parfois, bien malgré lui, un tour mystique***. L'étrange passerelle jetée entre cette

* E. Benveniste, « La nature du signe linguistique », *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, tome 1, p. 53.

** Paris, Éd. de Minuit, 1969.

*** Il résiste par ailleurs aux séductions d'une certaine interprétation de la théorie psychanalytique, qui porterait la structure œdipienne au principe de la parenté sociale. Claude Lévi-Strauss demeure donc résolu-

« *immanence* de l'esprit » et les structures du cerveau humain ne modifie pas sensiblement la configuration de l'impasse intellectuelle dans laquelle Lévi-Strauss se trouve engagé, car il y a lieu de penser que les voies qui mènent du symbole au cerveau sont aussi impénétrables que celles qui mènent à Dieu. L'un et l'autre sont en effet investis d'un statut logique comparable dans le raisonnement. J. Lacan semble avoir été le témoin de l'inquiétude de l'ethnologue face aux effets induits de sa propre pensée :

Lévi-Strauss est en train de reculer devant la bipartition très tranchante qu'il fait entre la nature et le symbole, et dont il sent bien pourtant la valeur créative, car c'est une méthode qui permet de distinguer entre les registres, et du même coup entre les ordres de faits. Il oscille, et pour une raison qui peut vous paraître surprenante, mais qui est tout à fait avouée chez lui – il craint que, sous la forme de l'autonomie du registre symbolique, ne reparaisse, masquée, une transcendance pour laquelle, par ses affinités, dans sa sensibilité personnelle, il n'éprouve que crainte et aversion. En d'autres termes, il craint qu'après avoir fait sortir Dieu par une porte, nous ne le fassions entrer par une autre. Il ne veut pas que le symbole, et même sous la forme extraordinairement épurée sous laquelle lui-même nous le présente, ne soit qu'une réapparition de Dieu sous un masque. Voilà ce qui est à l'origine de l'oscillation qu'il a manifestée quand il a mis en cause la séparation méthodique du plan symbolique d'avec le plan naturel (J. Lacan, *Séminaire*, livre II, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Éd. du Seuil, 1978, p. 48).

En l'absence de l'histoire, le signifiant demeure solitaire et livré à lui-même face à la nature. Or, au détour ou au hasard de leurs propres raisonnements, et quoi qu'ils en disent, mêmes les ethnologues structuralistes peuvent avoir à répondre de la motivation des mots qu'ils soumettent à leur ferveur combinatoire. Ils ne peuvent cependant le faire, en rai-

ment à l'intérieur du face-à-face immédiat du signifiant et de la nature : sans œdipe freudien et sans histoire sociale.

son même de l'objet qu'ils se sont donné, leur attention analytique s'y trouvant d'autant plus fermement et exclusivement polarisée entre le symbole et la nature que leur démarche se veut plus rigoureuse. S'ils s'inquiètent des échos mystiques répondant à l'invocation d'un signifiant inaugural immotivé (le Verbe), la consanguinité (la Nature) peut seule investir la place et s'installer opportunément au principe du fait de parenté.

Chacun sait pourtant que les faits de parenté sont bien évidemment *sociaux*. Mais ce savoir si bien partagé demeure heuristiquement stérile, car il est extrinsèque à l'objet-parenté dont il contredit le principe. Une indécision structurelle affecte ainsi beaucoup d'observateurs de la parenté, dès lors qu'ils ne mettent pas en cause l'usage de leur terminologie *consanguine* pour expliquer une parenté qui ne l'est pas. Leur dilemme s'exprime périodiquement par la réaffirmation de principe que, certes, la parenté n'est pas un fait biologique, alors que tout se passe exactement comme si elle en était un (la terminologie technique y oblige : MFFB), et la réitération non moins rituelle de la phrase de Durkheim selon laquelle la parenté est « presque entièrement sociale », alors qu'on est dans l'incapacité de montrer en quoi elle l'est en effet (la terminologie l'interdit), et qu'on procède exactement comme si elle ne l'était point.

LA MOTIVATION SOCIALE

Admettons par exemple, comme l'analyse de la société *ma-khuwa* encourage à le faire, que les enfants à naître des femmes d'une population sont l'objet d'une rivalité entre générations, sexes, plus jeunes et moins jeunes. La filiation socialement reconnue pourrait n'être alors que le résultat, conçu et institué, d'un rapport de forces déterminé entre ces

catégories de personnes, dont les désirs relativement à l'appartenance des enfants sont concurrents. Dans cette perspective, la filiation, institution de parenté par excellence, ne serait pas le fruit d'une intervention symbolique inaugurale, sélectionnant dans les réseaux consanguins indifférenciés les parents des non-parents pour faire advenir le *social*. Ce seraient les liens sociaux eux-mêmes (la rivalité dont les enfants et leur destin font l'objet) qui constitueraient à la fois la motivation et la fin, le point de départ de la symbolisation et de son résultat objectif : l'institution.

Si le détail des « facteurs historiques qui se soumettent la motivation objective » de la création lexicale (des mots de parenté *makhuwa*) pouvait être exposé, ce que je me propose de faire dans cet ouvrage, les sociétés « lignagères » se verraient restituer une relation du social au symbole commune à n'importe quelle société humaine, lui ôtant ainsi tout caractère inaugural. Dans le même temps où l'on deviendrait capable de concevoir la nature des liens qui associent le système de parenté aux exigences de la vie sociale, on s'interdirait d'en faire le lieu d'un passage de la nature à la culture.

On entrevoit peut-être comment la critique du vocabulaire de notre parenté et de son usage pour l'analyse d'institutions de parenté étrangères, autrement dit la critique de l'illusion selon laquelle les catégories de « père », « mère », « frère » et « sœur » seraient pourvues d'une signification universelle, conduit du même coup à mettre en cause les conceptions philosophiques où cet usage prend un sens.

LA VIE SOCIALE ET LA SIGNIFICATION DES MOTS

La conception qui a orienté mon approche de la vie sociale en pays *makhuwa* est la suivante : parmi les relations entre les personnes au sein desquelles il est possible de distinguer un

contenu matériel comme, par exemple, le remise d'un bien ou l'exécution d'une tâche au bénéfice d'autrui, j'ai envisagé celles qui semblent revêtir à l'échelle de la population le caractère d'un système. Il s'agit en particulier des relations existant entre les gens par lesquelles, quelle que soit la signification qu'ils prêtent à leur activité, ils aménagent collectivement et de façon continue les conditions de leur propre subsistance. Il est alors question de travail, de distribution et de consommation du produit du travail... Dans la mesure où diverses catégories de personnes semblent trouver, dans l'exercice de ces relations, comme la substance de leurs existences sociales communes ou distinctes, on a coutume depuis les travaux de Marx de qualifier ces relations sociales « de production ». Ces conceptions ont guidé la quête de l'information sur le terrain pendant une période où je ne prêtais aucune attention aux questions relatives à la parenté, et elles ont rigoureusement orienté par la suite l'élaboration et l'exposé des matériaux ainsi recueillis.

J'ai ainsi pris le parti de décrire d'abord les relations sociales tissées autour des activités de travail, de distribution et de consommation, afin de laisser se dessiner progressivement les formes de regroupements sociaux qui leur sont associées et qui résultent de l'exercice social de ces activités (groupes d'appartenance, groupes domestiques, maisons, aires matrimoniales). Les pôles d'autorité sociale, et les figures qui assument statutairement cette autorité, se sont peu à peu révélés et dégagés de la même façon, en raison des progrès de l'analyse de la dynamique sociale où ils paraissaient puiser leur substance. J'ai ainsi choisi d'écarter la « Loi » (institutions lignagères, filiation et pouvoir), afin de voir si elle se laissait saisir ailleurs que dans son propre discours : dans le réseau historique des dépendances sociales et matérielles tissées entre les personnes. Cette démarche a finalement conduit à mettre en évidence l'existence de groupes sociaux, définis par les pratiques sociales de production, intégralement congruents avec

les classes de personnes distinguées dans la terminologie de parenté.

Je n'avais pourtant pas effectué d'enquête particulière sur la « parenté », me contentant d'en recueillir la terminologie par acquis de conscience professionnelle, sans préoccupation théorique particulière (l'objet de la recherche sur le terrain visait en effet à comprendre les dynamiques actuelles du milieu social *makhuwa*, face à la stratégie d'État de « développement rural »). C'est donc par hasard, au cours du traitement d'informations recueillies à d'autres fins, que la congruence rigoureuse entre le système des mots et celui des liens sociaux s'est imposée. J'ai alors été conduit à supposer que le système de parenté avait un sens, historique, plus précis et particulier que de célébrer l'humanité de l'espèce et sa soumission à l'ordre symbolique. Les faits de parenté, dans leur dimension la plus formelle – la logique du système terminologique –, devenaient en effet intelligibles en les rapportant au dispositif social historique où ils se déploient.

Pour restituer ce sens je me suis efforcé, conformément au point de vue exprimé plus haut, de mettre en évidence le contenu des représentations associées aux mots de la terminologie de parenté *makhuwa*. En substituant petit à petit aux mots « pères », « mères », « frères », « sœurs » etc., les expressions françaises appropriées à ce qui semble effectivement évoqué par les locuteurs exotiques (à l'énonciation des mots de leur terminologie de parenté), j'ai tenté de révéler, en dernier ressort, leur signification. J'ai suivi ainsi la démarche d'un traducteur, ou d'un sémanticien, en allant, selon les termes d'E. Benveniste (1969), « de la désignation disponible jusqu'à la signification méconnue ».

On verra que les traductions appropriées n'ont plus grand-chose à voir avec ce que nous nous représentons nous-mêmes à l'énonciation des mots de notre propre terminologie de parenté – qu'il s'agisse de leur contenu sociologique ou biologique. Ces mots (« pères », « mères »...) disparaîtront par

NI PÈRE NI MÈRE

séries entières dans le sillage de leurs significations impropres, à mesure que progressera l'explication du système social. On pourra constater alors que le système des mots de la terminologie *makhuwa* renvoie tout entier à celui des rapports sociaux, comme à sa motivation objective.

LES MOTS DES AUTRES

L'usage de nos propres mots sociaux en guise de catégories descriptives, lorsque le chercheur leur prête sans les critiquer une valeur universelle qu'ils n'ont pas, s'est avéré être un obstacle à la révélation de la signification des mots sociaux étrangers et, au-delà, à la compréhension des faits. Mais d'autres catégories descriptives de l'anthropologie peuvent faire obstacle à la saisie des faits sociaux pour une raison inverse : parce qu'en les employant l'ethnologue ne distinguerait plus, cette fois, entre le lien social observé et la signification que ses interlocuteurs prêtent à ce lien. Au contraire de la démarche mise en cause jusqu'à présent, l'ethnologue accèderait cette fois les catégories des autres sans les critiquer, leur attribuant à son tour une valeur universelle.

La notion de *lignage*, par exemple, et toute la terminologie descriptive lignagère qui lui est coextensive ne se sont pas forgées dans la critique du discours exotique. Ces catégories semblent au contraire refléter fidèlement les conceptions que les interlocuteurs de l'ethnologue se font de leurs propres liens et rassemblements sociaux, elles se font par là l'écho loyal de sociétés « officielles » réduites à la nomenclature de leurs institutions. Utilisées pour l'analyse, ces catégories peuvent contrarier le dévoilement de processus sociaux plus fondamentaux, car elles contiennent une interprétation déjà faite des sociétés qu'elles servent à décrire et à comprendre. J'ai dû assigner

pour cette raison quelques restrictions à l'usage des catégories « lignagères » dans mon exposé, qui doivent être justifiées ici.

Le mot « lignage » désigne avant tout, comme le laisse entendre son étymologie, la ramification d'une structure formelle arborescente. Le lignage est une institution, un pur fragment de la société officielle, son domaine de définition est symbolique. Segment de clan, il répète à l'identique une structure institutionnelle homogène renvoyant tout entière au principe filiatique et à l'ancêtre qui le polarise. C'est dans l'ordre du nom des morts que le lignage engendre sa loi, aux yeux des intéressés ; c'est également ainsi qu'il se trouve implicitement défini dans le vocabulaire de l'anthropologie (un groupe de personnes se reconnaissant un ancêtre commun).

Un tel groupe est pourtant composé d'un ensemble de personnes vivantes, hommes, femmes et vieillards, qui paraissent s'assembler pour d'autres motifs que le seul partage de la mémoire du nom d'un mort commun. On verra comment certains aspects de l'exercice social de la production, d'où procède en particulier la légitimité de la revendication d'autorité sur les enfants, paraissent suffire à expliquer les conditions et les motivations du rassemblement de ces personnes, au fil des générations, en un groupe social d'appartenance commune. Le domaine de définition du groupe des gens du « lignage » devient alors le système organique des dépendances sociales et matérielles, et la compréhension de la formation de ce groupe est relativement indépendante de la représentation filiatique que s'en font les sujets sociaux (anthropologues *inclus*). Il en va du « lignage » comme de toute institution, sa vérité gît ailleurs que dans son propre discours.

L'usage technique des catégories institutionnelles lignagères invite l'ethnologue à pourvoir d'un contenu social et matériel une forme-sujet toujours déjà acquise. La vraie question ne serait-elle pas, à l'inverse, de se demander pourquoi ces personnes (les véritables sujets), aux termes de leurs relations sociales organiques, ne peuvent concevoir leur appartenance

commune autrement que comme l'effet du principe filiatique ? Pourquoi ne peuvent-elles penser leur groupe comme autre chose qu'un groupe de filiation, un lignage ? Pourquoi la pratique sociale des vivants suppose-t-elle l'édification, la manipulation et la reconstitution continuelle de l'ordre du nom de leurs morts ?

Ainsi, puisque la notion lignagère renvoie à deux réalités à la fois, que l'analyse est néanmoins obligée de séparer, je me suis résolu à donner à cette séparation analytique une sanction terminologique. J'emploierai le mot « lignage » pour désigner l'institution filiatique qui se déploie dans le sillage du nom d'un mort ; il traduira d'ailleurs très adéquatement le mot *makhuwa* « *errukulu* ». En revanche, après Meillassoux, je dénommerai « adelphie* » le groupe de personnes vivantes dont l'appartenance se rapporte à un même doyen, indépendamment de la signification qu'ils attribuent collectivement à cette appartenance commune.

* Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF, 1986, p. 323. Le terme est dérivé du mot grec *adelphos* : « frère ». Notons toutefois que Meillassoux n'a pas introduit ce néologisme avec la préoccupation, qui est ici la mienne, de donner un nom distinct au rassemblement social dont le lignage est l'institution. La définition qu'il propose est la suivante : l'adelphie est l'« ensemble des individus dont la filiation se rapporte à un même doyen [...] ». L'intérêt de la définition est de retenir les liens sociaux tissés autour d'un doyen vivant, et non plus de la mémoire d'un mort, mais je substituerai pour ma part au terme « filiation » celui d'« appartenance », qui désigne et distingue le lien social que la filiation vient instituer.

L'emploi des notions institutionnelles ou descriptives de « matrilinéarité » et « matrilocalité » n'a pas paru plus opportun que celui de « lignage » pour l'explication de l'organisation sociale *makhuwa*. Les mots manquaient en revanche pour identifier les générations successives qui surgissent au fil de l'exposé (j'ai retenu les termes « junior », « senior » et « ancien »), et pour distinguer en leur sein selon le sexe des personnes (j'ai dû reconnaître, aux côtés de chaque fratrie, l'existence sociale d'une « sororie »). L'acception dans laquelle il est fait usage de ces termes, et de quelques autres, est définie dans le glossaire.

LE TEMPS DOMESTIQUE DE CLAUDE MEILLASSOUX

Une attention plus critique devrait sans doute être prêtée à l'usage des catégories de notre discipline, chaque fois que les mots semblent véhiculer, à l'insu de celui qui les emploie, la signification de ses propres pratiques (père) – ou au contraire lorsqu'ils recueillent telle quelle la signification que les autres assignent à leur activité sociale (lignage). Dans un cas comme dans l'autre, leur emploi dans l'analyse contribue à masquer le sens véritable de la pratique sociale qu'ils devraient contribuer à saisir – ce ne sont pas des concepts.

Le caractère critique de la réflexion proposée ici surgit d'une distinction effectuée entre ce qui détermine la pratique sociale, et la signification que les sujets sociaux reconnaissent collectivement à cette pratique. Tel est le sens de l'opposition entre l'*adelphie* comme groupe social profane, et le *lignage* où les membres de ce groupe conçoivent et instituent leur rassemblement. La même préoccupation conduit du reste à distinguer, en amont de l'*adelphie* et du *lignage*, entre le lien d'appartenance tel qu'il se noue dans l'exercice social de la production, et la conception collective qu'en ont les intéressés – et *a fortiori* l'objectivation de cette conception sous la figure dernière de l'institution : la filiation.

Le mot « *adelphie* » fait ainsi office de levier pour soulever la lourde chape institutionnelle lignagère, et observer par-dessous le libre jeu des rapports de forces sociaux dont elle se soutient. Un processus plus fondamental que la filiation et le lignage sera mis alors en lumière : la revendication d'autorité sur les enfants. La totalité du dispositif social et de ses institutions apparaîtra en effet réductible aux effets de ce *désir-là*.

On verra plus loin ce qui promeut l'enfant et son destin en un enjeu majeur, ce qui en fait l'objet d'une rivalité constitu-

tive et cardinale de la vie sociale en pays *makhuwa*. Il convient de rappeler cependant que les coordonnées objectives d'un tel désir, dans les sociétés domestiques, ont été mises en évidence depuis plus de dix ans par Claude Meillassoux *. C'est en effet lui qui, le premier, a exposé dans son modèle de la « communauté domestique » comment se dessinent les contours de cet objet du désir de tous : le destin de l'enfant. Il a montré comment cette promotion du destin de l'enfant en enjeu collectif procède elle-même des exigences de la reproduction dans le *temps* de l'exercice social de la production et de la redistribution de la subsistance.

Meillassoux a pu dévoiler ce désir essentiel en explorant la voie originale qui l'a conduit à découvrir la *temporalité* spécifique des sociétés domestiques. L'attention prêtée au travail, à la distribution et à la consommation du produit, n'introduit en effet à l'intelligence systématique des liens sociaux qu'à la condition d'envisager la période particulière à l'issue de laquelle leur accomplissement révèle un caractère cyclique. Il a isolé et identifié cette *période*, à l'échelle de laquelle les activités de travail et de redistribution du produit du travail se nouent effectivement en un système organique : la *génération*. Le bouleversement d'échelle qui résulte de la conceptualisation du *temps* domestique est probablement un des acquis théoriques les plus féconds de cet auteur, si l'on veut bien considérer l'ampleur et la diversité des phénomènes historiques et sociaux qui ont pu, dans son sillage, trouver un début d'explication : de la communauté domestique à l'esclavage, en passant, précisément, par la parenté **. Il est d'autant plus

* *Femmes, Greniers et Capitaux*, Paris, Maspero, 1975.

** Le présent essai a lui-même fait l'objet, au cours de son élaboration, de discussions permanentes avec cet auteur. Qu'il s'agisse de la mise en cause de l'évidence consanguine ou de l'usage technique malheureux de certains mots sociaux, le point de vue sur les faits de parenté adopté ici est le fruit d'un travail collectif où nous avons tenté d'élaborer et d'affermir ensemble notre critique de l'objet-parenté, au point qu'il est parfois difficile de faire le départ entre ce qui revient à chacun.

déconcertant d'observer à quel point la *temporalité* domestique, dont le *concept* a été découvert et bâti par Meillassoux, demeure difficile d'accès, parfois, aux ethnologues les plus enclins à assigner aux liens sociaux une détermination « économique ».

Le point de vue théorique de cet auteur a permis de comprendre des faits sociaux en pays *makhuwa*, qui semblaient pourtant le contrarier à maints égards. La société *makhuwa* présente en effet des caractéristiques qui contredisent, en première approximation, certaines données du modèle proposé par Meillassoux (autorité des femmes sur les greniers mais pas de pouvoir féminin, par exemple). L'atypie relative de cette société m'a d'ailleurs soustrait pendant un certain temps à la tentation de la soumettre à des principes théoriques forgés ailleurs – elle m'aura finalement donné le sentiment de « redécouvrir », sinon d'étendre, la portée explicative de ces principes. Ainsi, dans le lieu même où l'originalité lui fait défaut, le texte présenté ici pourra au moins alimenter l'espoir, éphémère et réconfortant, qu'il y a un acquis dans nos disciplines.

deuxième partie

**PRODUCTION,
LE MONDE DES FEMMES**
(pas de mère)

CHAPITRE I

L'appartenance

Un jeune homme a entre seize et vingt ans lorsqu'il quitte le foyer de son enfance, sa « mère », ses « sœurs », et franchit au petit jour le ruisseau ou le sentier marquant la limite du territoire de son adelphie où il est né, où il a été nourri et élevé. Il pénètre sur le territoire voisin d'une adelphie étrangère et se présente, sans autre cérémonie, devant la paillote de sa « belle-mère » où vit la jeune fille de douze ou treize ans qui lui a été dévolue en mariage. L'accueil est réservé. Le jeune homme est emprunté et sa petite épouse émue, inquiète, peut-être effrayée. On indique au jeune « gendre » l'endroit où il pourra dormir en attendant de disposer d'une maison et d'un lit : une natte à même le sol de la cuisine ou d'une quelconque bâtisse de la cour, au pied du grenier à sorgho ou encore sous le couvert du *pwaro*, l'auvent où siègent les conseils de famille. Ses hôtes l'appellent d'ailleurs, non sans quelque mépris, « *anapwaro* », « celui du *pwaro* ».

PRÉCIEUX SPERME

L'obligation première à laquelle est soumis l'époux, ce que ses hôtes et affins attendent de lui, un étranger, est de venir chez eux féconder une de leurs jeunes femmes pubères. Sous

l'auvent ou dans la cuisine, le jeune homme et l'adolescente doivent donc faire l'amour. L'homme est ainsi le fécondeur de femmes dont les enfants viennent perpétuer ou élargir les effectifs, non de sa propre adelphie, mais de celle de son épouse. Son aptitude à remplir cet office mobilise toutes les attentions, l'avenir du ménage en dépend et l'assomption ou non par l'époux de cette responsabilité dans le ménage en arrête le destin.

La démonstration de l'aptitude d'un homme marié à faire engendrer son épouse ne signifie pourtant pas qu'on lui reconnaisse une paternité sur l'enfant à naître, son identification comme fécondeur n'entraîne pas sa reconnaissance comme géniteur des enfants nés de cette fécondation. Si, en se mariant, un homme est tenu d'engrosser son épouse, il le fait pour le compte social et démographique de l'adelphie de celle-ci et non pour son groupe. Les femmes engendrent, les hommes fécondent, eux-mêmes n'engendrent rien, ils se trouvent simplement dans l'obligation de contribuer à faire naître les enfants des autres.

Cette responsabilité des époux dans le mariage est corrélative d'une inquiétude, d'une préoccupation particulière portant sur leurs capacités fécondes, qui sont ainsi l'objet d'une valorisation originale et ambiguë : les hommes supportent seuls tout le poids des suspicions qu'inspire la stérilité de leur ménage. Un examen magique du sperme peut être effectué par exemple, avant que le futur époux ne rejoigne son futur foyer, l'épreuve permettant de décider *a priori* de la capacité du jeune homme à féconder la femme qui lui est dévolue : un bilan négatif entraîne l'annulation ou l'ajournement du projet de mariage. Mais même en cas de succès, on n'hésiterait pas à renouveler l'examen plus tard, après quelques mois, si l'union ainsi contractée s'avérait finalement stérile. Ainsi, à moins que l'époux ait déjà eu l'occasion de faire la preuve de sa capacité féconde auprès d'une autre femme, lors d'un précédent mariage, il est le premier comptable de la stérilité du couple, face à une épouse toujours d'emblée féconde.

A son mariage, le jeune homme fait également connaissance avec les femmes de l'adelphie de son épouse, dont sa « belle-mère ». Devant la stérilité prolongée d'un mariage, ces femmes disposent à l'encontre de leur jeune « gendre » des moyens de manifester leur impatience, elles peuvent le confronter à d'irrévocables échéances. On raconte qu'une « belle-mère » pouvait planter dans sa cour un bananier, à charge pour le jeune homme d'assurer la naissance d'un enfant à son épouse avant l'apparition des premiers fruits, à défaut de quoi il était répudié. D'autres envoyaient leur « gendre » chercher de l'écorce en brousse, afin qu'il en confectionnât une sorte de tonnelet, dans lequel le jeune homme jetait les débris ramassés (par lui) lors du nettoyage de la cour. Si, le récipient ainsi comblé, l'épouse de son côté ne l'était toujours pas, le jeune homme était renvoyé auprès de ses propres « mères ».

Ces mariages ne sont l'occasion d'aucun rituel ni cérémonie particulière, susceptible de leur garantir une existence institutionnelle un tant soit peu indépendante de la fécondité du couple : le jeune marié est en fait « à l'essai » dans le groupe de son épouse, sa condition y demeure profondément précaire, toujours suspendue à la démonstration tangible de ses capacités fécondes : la naissance du premier enfant. Cette naissance sanctionne et fonde seule, en acte, l'union matrimoniale, elle lui donne sa consistance minimale et conditionne la reconnaissance de son existence sociale, elle représente enfin une clause critique à laquelle est suspendue la promotion sociale ordinaire d'un jeune homme. A ce moment seulement, en effet, le « gendre » se voit témoigner quelque considération, et ce respect qui pouvait lui faire cruellement défaut jusque-là, auprès de ses affins, auprès de ses « belles-mères » comme de sa propre épouse. L'incertitude et la précarité de sa condition s'atténuent à partir du moment où la naissance de nouveaux enfants est effectivement garantie dans le groupe adelphique de sa conjointe. Le jeune époux jouit-il alors d'un relatif confort psychologique ? Est-il admis en meilleure société par

PRODUCTION, LE MONDE DES FEMMES

les membres de l'adelphie qui l'hébergent ? Encore faut-il qu'à ce moment de son parcours social le garçon ait fait la preuve non seulement de sa puissance fécondante, mais encore de ses capacités de travail auprès du groupe de son épouse, qu'il y soit apprécié et reconnu non simplement comme un fécondateur confirmé, mais aussi comme un travailleur diligent et assidu, comme un *producteur*.

Pour ceux qui détiennent l'autorité, pour les représentants des adelphies négociant le mariage de leurs jeunes femmes pubères, nul homme, quel que soit le prix accordé à sa semence, n'est supposé épouser une de leurs adolescentes pour seulement dormir avec elle. Il s'agit là d'une condition nécessaire et impérative sans doute, mais encore très insuffisante entre toutes celles qui président à l'accomplissement normal du devenir social d'un homme marié.

TRAVAIL OBLIGÉ

Chaque matin, le jeune marié se lève avant le soleil, et attend le réveil de son « beau-père », à quelques mètres face à l'entrée de sa case, accroupi, la houe à la main, dans une posture conventionnelle attestant son humilité, sa disponibilité, sa volonté de travailler et globalement son désir de bien faire. Il accompagne ensuite le « beau-père », aux côtés de qui il a soin de manifester son ardeur à cultiver, sarcler, planter, récolter, défricher...

Sans terre propre, le jeune homme peut manifester son intention d'ouvrir une petite parcelle alentour des terres où travaille son « beau-père. » Il est alors pris acte de son entrain, on lui sait gré de ses bonnes dispositions – mais on ne l'y laisse guère travailler qu'à titre d'encouragement, sinon d'expérimentation. Le produit de cette parcelle, souvent un peu d'arachide, va dans les greniers de la « belle-mère », et l'argent de sa

vente sert à l'achat de pagnes pour cette dernière, et pour la jeune épouse.

Le garçon est fréquemment convié à participer aux tâches agricoles ou ménagères par les « sœurs » mariées de son épouse, ou l'une ou l'autre de ses « belles-mères », toutes femmes vivant à proximité. A l'occasion il répare un grenier, refait le chaume d'une toiture, ou se joint à ses « beaux-frères » pour reconstruire la paillote d'un vieillard impotent. Il participe activement à tous les travaux domestiques dans la cour de sa « belle-mère » : il nettoie à l'entour des paillotes, va chercher l'eau, le bois, et pile, si on le lui demande, le sorgho. Il ne bénéficiera de la répartition des tâches qui prévaut entre les sexes, lui épargnant en principe nombre d'activités ménagères, que plus tard, lorsqu'il aura vieilli de quelques années... En attendant, dans sa condition d'*anapwaro*, il n'y a que la cuisine proprement dite, la confection et la surveillance des repas au coin du feu, à laquelle le jeune homme puisse se soustraire aux dépens des femmes, sans qu'on lui en demande raison. Vers les mois de juillet et août, à ses moments de loisir, le jeune homme fabrique les futurs objets du ménage, le lit (châssis rectangulaire en bois monté sur pieds et tendu de corde de raphia), et les nattes. Il en tresse plusieurs, car il serait mal-séant de n'en point offrir une à sa « belle-mère »...

Durant cette phase sociale critique, le garçon inquiet, sans terre, sans toit ni grenier, est nourri intégralement sur les réserves de sa « belle-mère ». Il dépend socialement et matériellement de ses affins, et ne peut se soustraire à l'observation dont il est l'objet pendant une longue période, où alternent réprimandes et encouragements, rappels à l'ordre, défiance ou bienveillance calculée, arbitraire retors ou magnanimité...

A la naissance du premier enfant seulement, la « belle-mère » peut autoriser le jeune homme à quitter le *pwaro*, bâtir une paillote pour son épouse et lui-même, à une vingtaine de mètres de celle de ses « beaux-parents », ouvrir enfin un champ et disposer d'un grenier pour le ménage. Celui-ci, c'est-

à-dire l'unité composée d'une femme, de son époux et des enfants vivant sous leur toit, acquiert une existence sociale reconnue, il constitue une entité linguistiquement différenciée : l'*etoko*, dont les membres, outre la disposition d'une terre, d'une paillote et d'un grenier, jouissent de l'usage exclusif d'un certain nombre de biens ménagers et instruments de travail qui leur reviennent en propre, une houe, une machette, des ustensiles de cuisine, le mobilier préalablement confectionné par l'époux...

Mais la corrélation entre la naissance d'un enfant d'une part (démonstration tangible de la fécondité de l'homme), et la concession au jeune couple des moyens d'une relative autonomie sociale et matérielle d'autre part, n'est pas systématique. L'autonomie et la responsabilité viennent sanctionner positivement la reconnaissance par les affins de l'une et l'autre des qualités impérativement requises pour la promotion et l'intégration sociale du jeune homme : *fécondeur* et *producteur*. La bonne réputation acquise sur un plan ne dispense pas d'avoir à démontrer ses talents sur un autre. Si le jeune homme travaille bien, et s'il est en bonne intelligence avec ses « beaux-parents », ceux-ci peuvent l'autoriser à construire sa case avant la naissance d'un enfant, s'ils subodorent par exemple que le jeune homme éprouve quelque scrupule à entretenir des relations sexuelles avec son épouse au voisinage immédiat de leur paillote. Inversement, si le jeune homme répugne à la corvée d'eau, de bois, aux tâches domestiques, s'il travaille peu ou mal aux champs, s'il ne répond pas ou de mauvaise grâce aux sollicitations de travail de ses « belles-sœurs », les tensions et bientôt les conflits surgissent. La « belle-mère », en accord avec le chef de son adelphie, n'attend pas jusqu'à la première naissance pour imposer le divorce. Elle renvoie du reste le garçon de mauvaise mentalité auprès de ses « mères » et « sœurs », même s'il lui a déjà donné une descendance à l'occasion d'un bref séjour sous ses toits, aux côtés de sa « fille ». Le jeune homme n'a de toute façon rien à revendi-

L'APPARTENANCE

quer sur ces enfants des autres, à la naissance desquels il a pu, le cas échéant, contribuer.

Féconder et produire sont les deux exigences auxquelles doit satisfaire un jeune marié. Les affins peuvent en jouer électivement, nuancer et orienter leur pression afin de peaufiner l'éducation ou affermir la soumission du « gendre ». La « belle-mère » peut décider de subordonner la promotion du jeune homme aux contraintes sociales ou démographiques du groupe domestique, et d'en retarder ou d'en accélérer ainsi l'accomplissement, indépendamment de ses qualités reconnues.

Les biographies recueillies lors de l'enquête auprès de personnes ayant effectué un premier mariage, dans les années trente ou quarante, attestent d'un séjour au *pwaro* de deux à cinq ans, avant que le jeune marié et son épouse ne disposent en propre d'un toit, d'une terre ou d'un grenier. La plupart des jeunes filles sont mariées entre douze et quatorze ans, et les jeunes garçons autour de leur vingtième année. Ils ont à peu près vingt-cinq ans, leurs épouses dix-huit ans, lorsqu'ils se voient concéder les premiers éléments d'un confort social et matériel moins rudimentaire, en fondant leur propre ménage.

LE TOIT DE L'ENFANT

Lors des premières années d'occupation de sa paillote, le jeune couple n'est pas encore habilité à assumer la totalité de sa sustentation et celle des enfants vivant sous leur toit. La jeune femme est réputée incapable de conserver et d'administrer correctement ses produits, elle poursuit encore son apprentissage de la gestion des greniers sous l'œil attentif de ses « mères ». On lui recommande vivement de confier chaque année une part de sa propre récolte à la garde de sa « mère »,

et de s'en remettre ainsi, « pour plus de sécurité », au meilleur discernement de celle-ci.

L'époux de son côté, quelles que soient ses bonnes dispositions, en est encore à améliorer son savoir-faire agricole. Il a ouvert un champ personnel dont les limites lui ont été indiquées par le *humu* (pl. *mahumu*), le chef de l'adelphie de son épouse, et il s'y exerce pour la première fois à cultiver le sorgho. L'activité déployée sur la culture du sorgho n'est plus matière à condescendance, « encouragements », ou plaisanteries des affins, comme c'était le cas auparavant à propos des menus travaux effectués sur la petite parcelle d'arachide. Il s'agit à présent d'un travail grave, pour une culture sérieuse : on ne manque pas de lui rappeler à l'occasion qu'il engage sur cette terre sa subsistance et celle de son épouse. La jeune femme y consacre désormais l'essentiel de ses activités agricoles, lorsqu'elle n'est pas occupée aux tâches ménagères.

L'époux ne délaisse pas pour autant les terres de sa « belle-mère », sur lesquelles il est toujours régulièrement convié à travailler aux côtés de son « beau-père ». En fait, la dispersion de son travail sur les champs de sa « belle-mère », et parfois des « belles-sœurs » voisines, est à peine moins importante qu'elle n'était au temps où il dormait dans la cuisine ou au *pwaro*, sous l'auvent. Le jeune ménage dispose sans doute à présent de son propre champ, et il consomme chez lui le produit de son travail, il n'est plus intégralement nourri sur le grenier de sa « belle-mère ». Mais la remise par la femme d'une partie de sa récolte à sa « mère », et la dispersion de l'activité agricole de l'homme sur les terres des autres ménages, principalement chez sa « belle-mère », interdisent encore au couple de faire la soudure : chaque année, au mois de mars et avril, ou même avant, à plusieurs semaines de la récolte, le grenier est vide. Le jeune ménage dépend toujours du grenier des « parents » et « beaux-parents ».

La compétence requise pour l'administration des produits n'est reconnue à une femme qu'à l'approche de ses trente ans,

L'APPARTENANCE

âge auquel elle cesse d'emmagasiner une partie de ses récoltes dans les greniers de sa « mère », pour les gérer presque totalement elle-même. L'époux est alors âgé de trente-cinq à quarante ans, il se fait plus rare au foyer de sa « belle-mère ». Il la fréquente d'autant moins assidûment qu'à cette phase de sa vie certains parmi ses « fils » et « filles » ont entre dix et quatorze ans et sont en mesure d'aider aux menus travaux chez leur aïeule où ils s'activent quotidiennement.

Cette période de la vie sociale des hommes comme des femmes est le moment d'une redéfinition globale de leurs activités, et d'une réorientation complète des transferts en produit ou en travail qu'ils étaient tenus, jusque-là, d'effectuer. La mutation prend effet au passage des générations, c'est-à-dire au moment où l'épouse se trouve en situation de marier sa propre « fille », et d'être placée, par là, à l'endroit d'une autorité qui la soumettait jadis. Elle occupe alors elle-même la position de « belle-mère » et jouit des prérogatives de son nouveau statut. Elle ordonne à son tour les premières tentatives d'incorporation par le mariage d'un nouveau contingent d'*anapwaro*, d'une nouvelle génération de « gendres », qui lui fait face pour la première fois, et dont l'avènement générationnel est finalement cause du sien.

DU GRAND GRENIER DE LA BELLE-MÈRE...

Avant que la mutation générationnelle ne s'effectue au bénéfice du jeune ménage, la « belle-mère » a été en condition de polariser la totalité du travail du jeune couple sur ses terres et l'intégralité du produit de ses travaux dans ses greniers pendant trois à cinq ans (période moyenne de vie « au *pwaro* » d'un jeune ménage). Ensuite, pendant dix à quinze ans, la même femme a vu son « gendre » effectuer une activité agricole périodique importante sur ses terres, tandis que sa

« fille » lui remettait une fraction notable de sa récolte. Mes interlocuteurs ont toujours estimé le temps de travail prestataire du jeune homme pendant cette dernière période à une ou deux journées de travail hebdomadaire. Il consacre ainsi cinquante à cent journées de travail annuelles aux terres de ses « beaux-parents », après que ces derniers lui ont concédé, avec l'autorisation de se bâtir un toit, les rudiments d'une autonomie sociale dont on mesure ici les limites.

Une part considérable du travail et du produit du travail des jeunes hommes mariés ressortit ainsi au contrôle et à l'administration des « beaux-parents » de la génération antérieure, et peut d'ailleurs permettre à ces derniers d'atténuer sensiblement leur propre activité laborieuse. Une femme de quarante ans ayant marié deux « filles » amorcerait par exemple le transfert annuel de cent à deux cents journées de travail, et il suffirait qu'une troisième encore célibataire prépare les repas quotidiens pour que la « mère » n'ait pratiquement plus aucun travail à réaliser chez elle... La cohabitation de plusieurs « gendres » face aux « beaux-parents » induit en outre une rivalité stimulante entre les jeunes gens, qui ont à cœur de ne pas se présenter ensemble, le même jour, sur les champs de leur « belle-mère » commune : « sinon on ne voit pas ce qu'on a fait ». Le zèle manifesté par l'un d'eux tend à constituer ainsi la norme du travail des autres, accentuant le caractère compulsif de leurs prestations dont le rendement se trouve peut-être encore, par là, accru.

L'accumulation dans les greniers des « mères » est ainsi d'autant plus considérable que ces femmes ont joui jadis d'une importante descendance féminine, et qu'elles sont parvenues à la marier toute auprès d'elles, drainant sur leurs terres le travail d'autant de jeunes « gendres » empreints du désir de plaire et de bien faire.

Les relations sociales évoquées jusqu'à présent, et en particulier l'activité laborieuse des jeunes hommes au foyer de leur « belle-mère », dessinent les contours d'une première entité

L'APPARTENANCE

sociale que j'appellerai *groupe domestique*. Ce groupe résulte des liens établis autour des activités productives et génésiques entre diverses catégories de personnes, qui se différencient selon la génération, le sexe et l'appartenance adelphique :

- les jeunes époux, provenant de diverses adelphies et membres de la plus jeune génération adulte, que j'appellerai *juniore* ;
- leurs épouses, soit les femmes de la génération *juniore* appartenant à une autre adelphie unique et composant ensemble une *sororie* ;
- leurs « belles-mères », soit les femmes de la génération *seniore* antérieure à leur épouse, qui composent à leur tour une sororie du fait de leur appartenance commune à la même adelphie ;
- leurs « beaux-pères », membres de la même génération *seniore* que les « belles-mères », mais provenant d'autres adelphies diverses.

Du travail et des biens circulent au sein du groupe domestique en sorte que, par exemple, les vivres emmagasinés dans le greniers d'un ménage senior se révèlent le produit d'une activité dispensée par des personnes provenant d'autres ménages, juniors. Mais qu'advient-il de la masse considérable de réserve alimentaire ainsi accumulée dans les grands greniers des femmes *seniores*, leur ménage ne comptant que deux bouches à nourrir, leur progéniture étant par définition mariée ? Comment est redistribuée cette richesse vivrière ou, autrement dit, qui se nourrit des réserves administrées par la « belle-mère » ?

Il convient de prendre en considération maintenant le sort des enfants nés dans le groupe, et en particulier les modalités de leur alimentation quotidienne grâce au produit vivrier accumulé dans le groupe domestique.

...AUX PETITS VENTRES DES ENFANTS

Les enfants se promènent sans répit entre les foyers de leurs différentes « mères » de la sororie junior du groupe domestique où ils sont nés. Ils prennent indifféremment leurs repas chez chacune d'entre elles au fil des jours, sans que leur propre foyer – là où ils dorment – paraisse le lieu privilégié où ils se restaurent. Deux enfants peuvent être par exemple en visite chez une autre « mère », tandis que celle auprès de qui ils dorment, qui leur est la plus proche, *mange* en silence en compagnie de son époux, sous la véranda de la paillote. Les deux petits *mangent* avec une jeune « cousine » venue du foyer d'un troisième ménage junior, et tous ensemble partagent le même plat chez la « mère » qui les nourrit. Enfin les enfants vivant sous le toit de cette dernière se restaurent encore ailleurs, chez leur aïeule seniore...

Là, il y a nettement plus de monde et l'atmosphère est plus vive et bruyante, deux petits garçons ramènent le bois de chauffe, une petite fille déplace une cruche grande comme elle tandis que trois autres chantent en pilant du grain pour rire ; un adolescent, concentré, façonne dans la glaise les parois d'une paillote miniature... Au foyer senior s'anime une marmaille autrement considérable que chez les juniors. La concentration des enfants y est quotidienne, permanente et renouvelée d'un jour à l'autre, et tous y mangent ensemble, à midi ou au crépuscule, le repas préparé sur les réserves de leur « grand-mère ».

Les enfants visitent jour après jour tous les foyers du groupe, sur les réserves desquels ils se restaurent. Mais entre une « mère » et l'autre, ils s'arrêtent toujours un peu chez leur « grand-mère » où ils retrouvent leurs amis, et l'assurance de pouvoir se restaurer autant qu'ils le désirent.

L'APPARTENANCE

La cadence du défilé des jeunes consommateurs entre les ménages varie, certes, d'un groupe domestique à l'autre, mais il y a toujours un cycle, récurrent, que les membres du groupe sont en mesure de décrire. A chaque fois, le caractère collectif de la sustentation des enfants à l'échelle du groupe domestique est attestée, ainsi que la périodicité beaucoup plus soutenue de leur restauration sur les réserves de leur aïeule seniore*.

A l'accumulation du produit répond donc une concentration de consommateurs. De même que l'organisation du travail tend à rassembler les membres des différents ménages en un groupe social et productif plus vaste (le groupe domestique), celle de la consommation – en d'autres termes la *forme* prise par la redistribution quotidienne du produit gardé dans les greniers des différents ménages – définit à son tour un circuit identifiable et clos à l'échelle du même groupe social. La commensalité confirme, du point de vue de la consommation et non plus de la production, l'existence du groupe domestique comme entité sociale cohérente et distincte.

Certains comportements domestiques contemporains illustrent la puissance de cette norme commensale, en vertu de laquelle les enfants sont nourris collectivement à l'échelle du groupe tout entier, et particulièrement chez leur aïeule. Les prestations des « gendres » auprès de leurs « belles-mères » sont moindres de nos jours, et la diminution des transferts entre générations peut être si importante que la femme seniore n'est plus toujours en mesure de restaurer tous ses « petits-enfants » sur les réserves de son grenier. Il serait néanmoins

* Une étude de cas montre un accroissement du nombre de repas préparés pour les enfants sur les réserves des femmes seniores de l'ordre de 82 %, par rapport à la moyenne des repas servis chez leurs « mères » juniors. Pour donner un ordre d'idée, la vieille Sirim a servi, en 1983, pour les enfants de son groupe, environ 867 repas de plus que chacune de ses « filles » mariées, soit la préparation de 260 kilogrammes de farine de sorgho supplémentaires, résultant approximativement du transfert de 104 journées de travail venues des ménages juniors (Sirim ne va pratiquement pas aux champs).

PRODUCTION, LE MONDE DES FEMMES

inconvenant que les enfants renoncent à se rendre chez leur aïeule pour manger.

La véhémence des commentaires de mes interlocuteurs sur ce point révèle même l'incongruité révoltante d'un tel manquement à la norme. Si la femme seniore voit venir l'épuisement de ses réserves, ses « filles » prélèvent quelques vivres de leurs propres greniers pour approvisionner celui de leur « mère », afin de garantir l'accomplissement et la perpétuation d'un cycle de consommation ordinaire. D'autres vont jusqu'à préparer chez elles, sur leurs réserves, le repas chaud complet que les enfants emportent à bout de petits bras dans une bassine, au foyer de leur aïeule, pour s'y restaurer conformément à la norme commensale.

A l'inverse, un manquement volontaire à la règle, la rétention d'enfants, empêchés d'aller prendre *normalement* leurs repas au foyer d'un ménage, est un moyen commun à la disposition de ceux qui envisagent de distendre ou rompre les liens sociaux tissés dans le groupe domestique avec ce ménage interdit. Une telle initiative de rupture peut coïncider avec un soupçon en sorcellerie : on craint que la nourriture dispensée dans le ménage incriminé ne soit empoisonnée.

PRESTATIONS, REDISTRIBUTIONS

Le fruit du travail des époux juniors pourvoit, en grande partie, à la sustentation des enfants du groupe domestique, qui appartiennent à l'adelphie des femmes. Mais ces activités prestataires ne peuvent être mises au principe d'une accumulation s'effectuant uniquement à l'avantage de la génération seniore. Ces travaux se présentent plutôt comme le premier moment d'un cycle prestataire-redistributif, constituant le groupe domestique en une unité sociale distincte matériellement intégrée. Une part importante du travail effectué par les membres

du groupe domestique est ainsi *socialisée* à l'échelle du groupe ; il s'agit au premier chef du travail remarquablement dispersé des hommes juniors, leur épouse consacrant pour leur part l'essentiel de leur petite activité agricole au champ de leur propre ménage.

A travers l'organisation de la consommation, une part importante du produit du travail est à son tour socialisée au sein du même groupe. Cette part spécifique du produit vivrier ainsi redistribuée correspond plus précisément à la fraction du *surproduit social** destinée à l'alimentation des enfants. Sa socialisation ne s'effectue pas par le transport de la nourriture d'un grenier à l'autre, mais par le déplacement continu des enfants-consommateurs d'un foyer du groupe domestique à un autre. Le surproduit est ainsi remis quotidiennement aux enfants sous forme de repas, préparés chez leur aïeule seniore où ils sont principalement nourris.

L'alimentation des enfants résorbe l'essentiel du produit accumulé dans les greniers seniors, qui est pour une grande part le fruit des services des juniors du groupe domestique, les « pères » de ces enfants. La progéniture de leur ménage s'en nourrit au même titre, ni plus ni moins, que celle des ménages de leurs « belles-sœurs ». Une autre part du surproduit est enfin distribuée au foyer de chaque femme juniore, qui nourrit régulièrement les enfants de ses « sœurs » quand les siens vont se restaurer ailleurs.

L'intensité des travaux effectués par un homme n'est donc pas proportionnelle à l'importance de la progéniture de son épouse, vivant sous son toit, dans son ménage. Elle s'établit à l'échelle du groupe domestique tout entier et dépend plutôt de l'émulation qui caractérise le comportement productif des « gendres » face à leur « belle-mère » commune.

* La notion de surproduit désigne, selon K. Marx, la part du produit disponible au-delà du produit nécessaire à la subsistance du producteur. Le terme permet de distinguer utilement, dans les sociétés domestiques, la nourriture distribuée aux membres de la population qui consomment sans produire, enfants, invalides et vieillards (Meillassoux, 1975).

TRAVAIL INVISIBLE

Si les enfants se nourrissent du fruit du labeur de leurs « pères », force est de constater qu'il n'est guère fait crédit socialement à ces hommes d'un tel rôle nourricier. Ces derniers sont les fécondateurs de leur épouse et des producteurs auprès de la sororie sénior de leurs « belles-mères » – autant de compétences dont la reconnaissance conditionne leur devenir social. Mais ils ne sont nullement reconnus, ni même perçus socialement comme des « pères nourriciers », y compris (surtout ?) au regard des enfants de leur épouse, en dépit de la part décisive qu'ils prennent en réalité à la subsistance et à la croissance de ces « enfants des autres ». Entre les hommes et leur travail d'une part, et le repas des enfants d'autre part, s'interposent en effet l'épouse et ses greniers, les « belles-mères », les « belles-sœurs » et leurs greniers, les femmes maîtresses des greniers.

Celles-ci ont en charge l'administration exclusive des greniers. On considère aujourd'hui encore que « les femmes contrôlent tous les greniers de n'importe quel produit [...] quand il y a des visites, le mari fait la conversation tandis que la femme tire le produit du grenier pour préparer à manger ou pour l'offrir. Quand on désire vendre le produit, la femme le tire du grenier et dit la quantité susceptible d'être vendue, parce qu'elle seule sait ce qu'il y a dans le grenier, pour ne pas le vider [...]. La femme décide, et l'homme va vendre à la boutique. Seule la femme peut tirer le manioc du grenier, un homme ne peut rien tirer du grenier ; il peut prendre un morceau de manioc séché pour manger comme ça, de temps en temps, ou aller au grenier quand sa femme est malade [le magasin à manioc, lorsqu'il est constitué par le faux toit de la

L'APPARTENANCE

paillote, est d'accès relativement difficile] ou pour lui passer le produit qu'elle va donner à une autre personne, mais je n'ai jamais vu un homme entrer dans le grenier pour donner directement des produits à un autre* ».

Les femmes seules ont la capacité socialement reconnue, donc le pouvoir, d'administrer les greniers. La forme particulière qu'elles impriment par là à la circulation du produit vivrier permet d'occulter, voire de dénier, la part prise par les hommes à la sustentation des enfants, pour s'en attribuer seules le bénéfice et le crédit sociaux. La circulation du produit du travail des hommes dans le groupe domestique, autrement dit les modalités de sa socialisation sont telles que les bénéficiaires du travail, les enfants du groupe, ne perçoivent jamais ceux qui l'effectuent, leurs « pères », comme des « pères nourriciers ». Aux femmes seules sont dévolus et reconnus socialement une fonction et un pouvoir nourriciers, la capacité et le crédit de « nourrir » : aux « mères », et tout particulièrement à la « grand-mère », « mère » des « mères » du groupe domestique. Tout membre de la société est redevable de sa subsistance aux femmes des générations qui l'ont précédé dans son adelphie, quand même la nourriture proviendrait entièrement en réalité du travail des hommes.

DEUX CONTES **

Le lapin et le chat sauvage

Le lapin et le chat sauvage sont deux amis. Un jour, le lapin invite son compagnon à vivre avec lui mille merveilles, et prétend qu'ils doivent tous deux tuer leur mère pour y parvenir.

* Extrait d'un entretien avec Martinho Kuhira, Murera, en octobre 1983.

** Contes recueillis et traduits du *makhuwa* par José Ramos.

PRODUCTION, LE MONDE DES FEMMES

Le chat sauvage est séduit, il accepte et va assassiner sa mère. Mais le lapin de son côté ne tue pas sa mère : il la conduit en cachette jusqu'à une caverne isolée pour l'y garder enfermée, cachée mais vivante.

La faim commence bientôt à tenailler le lapin, qui rend alors visite à sa prisonnière :

(*chanté* :) Mère, ouvre la porte (*bis*)

C'est le chat sauvage qui a tué sa mère.

La mère ouvre alors la porte, prend de la nourriture et en offre à son fils jusqu'à ce qu'il soit rassasié. Un peu plus tard, en se promenant, le lapin rencontre le chat sauvage :

– Alors l'ami, comment vas-tu ?

– Ah ! je vais et je viens par ici parce que je ne sais pas quoi faire ! ... j'ai faim !

Et le chat sauvage commence à maigrir, maigrir... jusqu'au jour où, finalement, il meurt.

L'homme, son fils et l'oiseau

Un homme avait un fils et un oiseau. Un jour, l'enfant laisse échapper l'oiseau, qui s'envole jusqu'à la mer. Son père lui dit alors :

– Va chercher mon oiseau ! retrouve-le aujourd'hui même, coûte que coûte !

La mère, inquiète, appelle son fils et lui dit :

– Allons jusqu'à la mer chercher l'oiseau.

Ils s'en vont à la mer, marchent, marchent... à un moment, le fils attrape un poisson et demande :

– Mère ! est-ce là l'oiseau de père ?

(*chanté* :) Mon fils, ce n'est pas l'oiseau (*bis*)

L'oiseau a une plume sur la tête.

L'enfant avance encore dans la mer jusqu'à immerger sa poitrine, puis il aperçoit quelque chose qui gît au fond de l'eau. Il s'en saisit et demande à nouveau :

– Mère ! est-ce l'oiseau de père ?

(*chanté* :) Mon fils, c'est bien l'oiseau (*bis*)

L'APPARTENANCE

La femme prend alors l'oiseau, avec beaucoup de précautions, et chemine avec son fils jusqu'en pleine forêt. Ils y découvrent d'autres petits oiseaux dans une cage, et le garçon s'exclame :

- Mère ! voilà mes oiseaux !

- Prends-les, répondit-elle.

Plus tard, rentrés chez eux, le garçon interpelle son père en lui montrant l'oiseau recueilli au fond de la mer :

- Père ! est-ce bien ton oiseau ?

- Oui...

- Alors prends-le ! Moi j'ai déjà mes oiseaux ! dit-il en exhibant la cage trouvée dans la forêt.

L'enfant suspend sa cage à un arbre puis il s'en va jouer avec ses amis. Le père de son côté est très satisfait. Il connaissait une chanson spéciale pour appeler son oiseau, quand celui-ci s'enfuyait, il lui suffisait de chanter :

Les oiseaux sont à Mahibiti où ils mangent (*bis*)

Alors son oiseau revenait. Confiant dans le charme de son chant, il ouvre la cage de son fils et laisse s'envoler les oiseaux. Il chante alors, il chante encore et encore, tant et plus, mais les oiseaux ne reviennent pas... et bientôt l'enfant revient, s'approche de la cage vide.

- Père, où sont mes oiseaux ?

- J'ai ouvert ta cage, répond l'homme, les oiseaux se sont enfuis, je les ai appelés mais ils n'ont pas répondu.

- Père, dit l'enfant, si tu ne me rapportes pas mes oiseaux aujourd'hui même, je te tirerai cette flèche dans le ventre !

Le père s'en va, cherche, cherche, mais il ne trouve rien et rentre finalement bredouille. Son fils lui dit alors :

- Je vais appeler deux fois, si mes oiseaux ne reviennent pas, alors... ce ne sera pas dieu qui prendra ta vie !

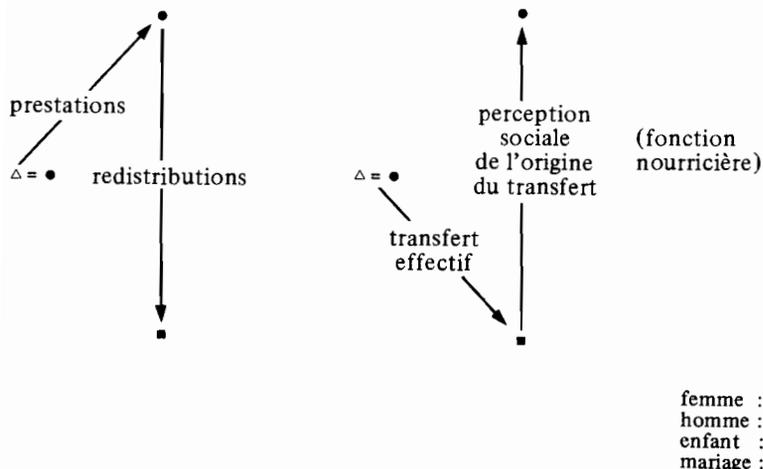
L'enfant fait comme il dit, il appelle ses oiseaux. Ceux-ci entendent et se disent entre eux :

- Mais c'est notre maître qui nous appelle ! allons-y !

Une fois ses oiseaux rentrés tous dans leur cage, l'enfant se tourne vers son père :

- Père, si mes oiseaux n'étaient pas revenus, tu aurais vécu aujourd'hui le dernier jour de ta vie.

**circulation du travail et du produit,
transfert effectif et perception sociale du transfert
dans le groupe domestique**



Le premier conte évoque le caractère radical et exclusif de l'attribution aux femmes d'une fonction nourricière : un homme sans « mère » meurt de faim. Il convient de souligner que les femmes ne doivent probablement pas la jouissance d'un tel crédit social à l'allaitement des nourrissons ou à leurs occupations culinaires : ces dernières prérogatives, pour être universellement féminines dans les sociétés domestiques, s'accompagnent rarement de l'existence d'un statut nourricier féminin. Seul le contrôle exclusif qu'elles sont en mesure d'exercer sur les greniers et partant sur la redistribution quotidienne du produit vivrier semble pouvoir expliquer le statut nourricier socialement dévolu aux femmes en pays *makhuwa*

– un peu comme dans d'autres sociétés, la maîtrise masculine des greniers favorise l'image sociale d'une fonction nourricière masculine, et l'existence beaucoup plus commune des « pères nourriciers ».

Le second conte met en scène un « père » et son « fils », il résonne comme un avertissement à l'endroit du « père », marquant les limites de l'autorité dont il peut se prévaloir vis-à-vis de son « fils » et symétriquement, comme un encouragement à ce dernier l'engageant à remettre, le cas échéant, son « père » à sa place : « Toi c'est toi, mais moi c'est moi, ce qui est à toi est à toi, mais ce qui est à moi n'est qu'à moi, sous peine de mort. »

Les hommes retournent et ensemencent la terre, soignent les pousses, sarclent et récoltent enfin le fruit de ce labeur, le grain précieux qui matérialise leur travail et dont tous vont se nourrir bientôt. Mais ce travail-là demeure invisible, toujours enfoui au creux de l'obscur grenier d'un *autre* où personne ne le distingue plus comme tel. En entrant dans le grenier, le grain cesse d'être le fruit du travail des hommes pour devenir la subsistance vitale commune de tous, confiée à la discrétion savante des femmes. Personne ne vient contester la haute autorité de celles-ci sur les greniers dans lesquels elles puisent seules, plusieurs fois par jour, les ingrédients indispensables à la confection des repas cuisinés dont tous, hommes, femmes, enfants et vieillards jouissent et se restaurent. Si quelque chose de l'activité des hommes gît avec le grain dans les greniers des femmes, il y reste définitivement à l'abri des regards lorsque le produit sort au soleil pour être consommé : au sortir du grenier et par la grâce des mains des femmes, le grain est perçu vierge de tout travail particulier. On ne le regarde pas comme la matérialisation du travail majoritaire des hommes mais comme une richesse et un bien communs à tous, dont la volonté des femmes et la sagesse qu'on leur prête conditionnent la jouissance.

Ainsi, si les hommes travaillent beaucoup pour les enfants,

ils le font dans un processus social de production tel qu'ils ne peuvent jamais s'en prévaloir pour revendiquer des droits sur eux. Au terme de ce processus, le surtravail des hommes a été aménagé, et le surproduit qui en résulte a été orienté de telle façon que le contenu matériel patent, qui caractérise effectivement la relation d'un homme aux enfants de son épouse, se trouve socialement *nié*, oblitéré, récusé. Une image sociale des femmes se dessine dans l'accomplissement de ce procès, qui leur attribue une vertu nourricière unique, vitale et exclusive. Une prépotence féminine s'autorise de la perception de cette image et s'exerce sur la progéniture, destinataire du surproduit délivré par les femmes au sein du groupe domestique.

Il ne s'agit certes pas de savoir si les enfants « voient mal » à qui ils sont redevables d'être ou d'avoir été nourris, mais de savoir qui peut se prévaloir de les nourrir et, surtout, de les avoir nourris et élevés jadis. Seule la perception sociale de l'origine du surproduit, et non son transfert effectif, légitime la personne qui s'en trouve créditée à revendiquer une influence prépondérante sur le destin des enfants, face à l'entourage, et face aux enfants eux-mêmes.

Dès lors, on voit bien le sens de l'absence de tout ascendant masculin « paternel » sur le destin de la progéniture des épouses. La légitimation de la revendication d'autorité sur les enfants n'est, après tout, qu'un moment du processus où s'engendre et s'articule en positif un autre rapport social, qui est comme le corrélat, sinon l'aboutissement du précédent : l'*appartenance* des enfants. Avec l'autorité reconnue aux seules femmes sur le destin de la progéniture à venir de leur ventre, se noue conjointement l'appartenance reconnue de ces enfants au seul groupe de leur « mère ». Là se constitue finalement le rapport adelphique – le rapport social d'appartenance –, là se constitue par la même occasion le groupe social qui résulte de l'actualisation de ce rapport génération après génération, le groupe adelphique comme groupe social d'appartenance.

C'est dans et par son mariage qu'un homme soumet sociale-

ment son travail à un processus de production qui prévient toute revendication d'autorité de sa part sur le destin d'une descendance qu'il contribue pourtant, plus que tout autre, à entretenir. L'union matrimoniale perdure aussi longtemps que l'époux accepte de souscrire à un tel procès : nourrir les enfants des autres. Il semble devoir manifester quotidiennement son assentiment en se soumettant à la norme des comportements commensaux, qui l'oblige à partager le *même plat* que les enfants du groupe domestique, qui se présentent jour après jour, pour se restaurer à son foyer.

La démarche coutumière d'un homme enclin à manifester son mécontentement vis-à-vis de son épouse, ou de l'ensemble du groupe domestique où il est marié, consiste précisément à refuser de partager ce plat. Il n'a certes pas les moyens sociaux d'empêcher les enfants de venir manger chez lui, il tente simplement d'imposer à son épouse la préparation de deux plats distincts, un pour les enfants et l'autre pour lui. Pour anodin qu'il puisse paraître, ce comportement inaugure, sur l'initiative de l'époux, une crise suffisamment grave pour mobiliser le cas échéant les chefs d'adelphies, maîtres du mariage des deux partenaires du ménage, crise susceptible de se conclure par un divorce. L'homme peut protester de l'innocence de sa conduite, arguer avec plus ou moins de conviction de la mauvaise hygiène des enfants, de leurs mains sales, personne n'est dupe : aux yeux de son épouse comme pour l'ensemble du groupe domestique, cet homme est devenu un *nikuomuha*, c'est-à-dire un « homme qui ne veut pas des enfants ».

Si l'on garde à l'esprit la condition fâcheuse faite au jeune homme, le caractère proprement aliénant du procès social de production auquel est soumis son travail dans le mariage – le détournement quotidien de son surproduit, investi dans la sustentation des enfants d'autrui –, le comportement de celui qui refuse de partager le plat des enfants est interprétable, et interprété, comme l'affirmation de son refus de souscrire plus

PRODUCTION, LE MONDE DES FEMMES

avant à un tel procès. L'homme reprend son assentiment, remet en jeu les attendus de l'union matrimoniale, et impose finalement d'en réviser les clauses. Si l'intervention des maîtres du mariage ne résout pas le conflit, l'union éclate, il y a divorce.

Le nom pour dire l'appartenance

L'appartenance sociale des enfants au groupe des femmes résulte en définitive d'une rivalité entre hommes et femmes, dont l'enjeu est la maîtrise du destin de l'enfant. Mais quelle conception se font les sujets sociaux eux-mêmes de cette relation conflictuelle ? La question est importante, car la signification qu'ils donnent et reconnaissent collectivement au fait que les enfants appartiennent au groupe de leur « mère » n'est précisément pas celle qui vient d'être proposée...

LE NOM CIRCULE : FILIATION

Le *nikuomuha*, le jeune époux exaspéré par sa « belle-famille », refuse de partager le plat des enfants mais il ne *dit* pas les motifs de son ressentiment, il demeure en deçà de la parole et en vient à parodier sa propre condition pour faire entendre son mécontentement. La femme irritée par un époux qui nourrit des ambitions excessives pour les enfants n'emprunte pas de tels détours. Elle ne se prive pas d'intervenir pour modérer les ardeurs de l'homme et lui faire remarquer, sans fard cette fois, les limites imparties à son autorité sur les enfants. A supposer que l'homme prétende financer les études d'un enfant, en quoi il prendrait une option interdite sur l'avenir de l'écolier, son épouse ne dit pas : « Moi, avec les femmes

de mon groupe, nous avons nourri cet enfant, il nous appartient, nos chefs seuls peuvent décider s'il doit ou non faire des études.» Elle ne fait pas valoir ainsi trivialement les conditions matérielles et sociales de son autorité*, elle dit plus volontiers : « Tu es Mirasse et je suis Lukadje ! cet enfant est donc un Lukadje... Qui es-tu, Mirasse, pour prétendre décider de l'avenir d'un Lukadje ? » L'adolescent lui-même, s'il a déjà été initié, se connaît comme Lukadje, il sait aussi par là que le fécondateur de sa « mère », le « père » qui a peut-être partagé les jours, l'espace et la paillote de son enfance, n'est pas un Lukadje comme lui : il ne porte pas son nom, il ne partage pas la mémoire des mêmes morts, il n'est pas dépositaire des mêmes secrets, il ne connaîtra jamais ses mystères et lui est, de ce point de vue et à jamais, un étranger. Le garçon pourrait même mettre en garde le « père » qui prétendrait lui payer l'école, il pourrait lui conseiller, comme dans le conte cité plus haut, d'aller s'occuper de « ses oiseaux » et de laisser les siens en paix...

Mirasse, Lukadje, Lapone, Munrekoni, Male, etc., sont des *mahimo* (sing. *nihimo*), ce sont tout à la fois, des *noms* pour dire l'appartenance, des concepts pour la penser, des lois pour l'instituer et, le cas échéant, la constituer. Il n'est point nécessaire qu'une femme rappelle les attendus nourriciers de son autorité sur les enfants pour la faire valoir en *droit*, il lui suffit d'invoquer son *nihimo*, maître mot dans la bouche des

* Des querelles où les fondements nourriciers de l'autorité étaient explicitement invoqués m'ont été rapportées, mais elles opposaient deux femmes d'un même groupe et non une femme à son époux. Il peut y avoir litige par exemple sur le fait de savoir qui peut s'associer le ménage issu du mariage d'une adolescente élevée dans le groupe : la « mère » qui l'a mise au monde, ou la « grand-mère » ou l'aînée des « mères » qui l'a éventuellement élevée et nourrie sous son toit ? « Quoi ? c'est moi qui ai démarré (sic : *arancado*) cette petite chez moi, et maintenant qu'elle est mariée elle viendrait vivre chez toi ? » (Fausto Mutetiha, Mejuco, novembre 1984). La petite draine il est vrai, auprès du foyer où elle établit son ménage, le précieux travail de son époux. On verra plus loin que la femme reconnue pour avoir élevé et nourri la jeune épouse est seule en mesure, socialement, de s'assurer les services du nouveau ménage.

femmes, face à des époux symboliquement démunis : car si les enfants que les hommes nourrissent en vain du fruit de leur travail sont les enfants des autres, c'est d'abord, dans l'esprit des sujets sociaux, *parce qu'ils n'ont pas le même nihimo* qu'eux.

Le *nihimo* est une entité spirituelle et ésotérique exclusivement transmissible par les femmes. C'est également un nom : Lapone, Mirasse, Marevoni... par lequel les individus qui ont reçu le même *nihimo* se désignent et se reconnaissent entre eux. C'est enfin un mot désignant un groupe social, celui qui est composé de tous les individus qui se trouvent être les dépositaires du même *nihimo*, qui portent le même nom, habités de la même entité spirituelle ; c'est le plus vaste groupe d'unifiliation, le clan.

Tous reçoivent leur *nihimo* de leurs « mères », qui le tiennent elles-mêmes de leurs « mères », mais le *nihimo* arrête sa course à travers les générations avec les hommes : ceux-ci ne transmettent rien aux enfants de leurs épouses. Il est remarquable que la transmission du *nihimo* suive des voies analogues à celles empruntées par le surproduit : le premier circule dans un réseau social identique à celui qui résulte de la distribution du second. Les femmes seules transmettent le *nihimo* aux enfants, comme elles délivrent seules aux mêmes enfants le surproduit qu'elles administrent dans leurs greniers. Les mêmes « mères », qui bénéficient d'un crédit nourricier exclusif, et qui s'en autorisent pour revendiquer l'autorité sur leur progéniture et constituer par là l'appartenance des enfants à leur groupe, peuvent aussi bien se voir créditer d'une mémoire plus symbolique que la reconnaissance du « ventre », la reconnaissance du *nihimo* qu'elles transmettent et dont le transfert instaure, lui, comme on va le voir, l'affiliation lignagère des enfants à leur groupe. De même, le déni du « ventre » dont sont victimes les hommes aux yeux de la progéniture de leurs épouses coïncide avec un déni du *nihimo*. Les hommes sont exclus des prérogatives de la fonction nourricière comme

ils sont inaptes, sur un autre registre, à transmettre le *nihimo* à la descendance de leur conjointe, quelle qu'ait pu être leur contribution effective à l'avènement de l'enfant (fécondité de leur « mère » et producteur de leur nourriture).

LE NOM RÉVÈLE : INITIATION

Le transfert du *nihimo* a pour effet d'instituer l'appartenance des enfants, par sa transmission rituelle, à ceux qui ont été nourris et élevés sur les réserves des greniers des femmes. L'initiation est le moment social de cette transmission. C'est à cette occasion que l'on prend connaissance de son *nihimo* et du savoir ésotérique qui lui est associé : le *nifito*, le « chemin » parcouru par les ancêtres du clan, ainsi qu'une série d'attributs propres à chaque *nihimo*, secrets, susceptibles de jouer le rôle, le cas échéant, d'une sorte de titre oral d'identification, garantissant la filiation de chacun. Le passage des hommes comme des femmes à la génération juniore, c'est-à-dire leur mariage, est en principe subordonné à l'accomplissement des rites initiatiques. La période de leur vie où les uns et les autres sont soumis aux rites correspond du reste à l'âge moyen auquel ils sont mariés, entre douze et quatorze ans pour les filles (au lendemain des premières menstruations), et entre dix-huit et vingt ans pour les garçons. Jusque-là le jeune homme n'est socialement qu'un enfant, son travail est tenu pour quantité négligeable, les jeunes garçons sont réputés ne rien faire à la cour de leur « mère ». Enfants sociaux, leurs capacités fécondes elles-mêmes sont déniées, et une femme n'est pas censée s'offusquer d'être surprise nue au bain par un jeune homme de vingt ans, pourvu qu'il ne soit pas initié. La femme ne serait pas comptable d'adultère en principe, pour les relations sexuelles qu'ils auraient éventuellement entretenues. Mais au lendemain des rites, le « fils » d'une « mère » Mirasse

devient Mirasse, il n'est plus sensé ignorer qui est qui, et devient socialement responsable de son travail comme de sa sexualité (fécondeur et producteur), mutation institutionnelle préalable à son mariage. Il sait alors ce qu'est une épouse, une « belle-mère », comment se conduire avec elles lorsqu'il sera marié, les conditions dans lesquelles il travaillera à leurs côtés, les prestations sexuelles qu'il pourra attendre de son épouse, la nécessité et l'encombrement de sa grossesse – « j'ai brûlé ma maison » se plaint celui dont l'épouse, enceinte, n'est plus disponible, inaccessible à son désir. Il connaît maintenant le chef de son adelphie, ses aîné(e)s et le respect qu'il leur doit, et ne pourra s'abstenir d'aller prêter main forte à leur foyer... Ce n'est qu'au sortir de son enfance sociale que l'appartenance d'un individu est rituellement instituée comme filiation lignagère ou clanique, que le Mirasse se sait Mirasse, le Lapone Lapone, et que chacun reconnaît l'appartenance de l'autre à travers sa filiation proclamée. De ce point de vue, la transmission du *nihimo* à l'initiation est beaucoup plus que le simple transfert du nom du clan, d'un pur signifiant – ou plutôt, dans la mesure où ce signifiant est celui qui institue l'appartenance, son transfert introduit simultanément son destinataire à l'intelligence de sa propre *identité* sociale et statutaire en même temps qu'à celle des autres.

La mutation subjective et sociale profonde que représente cet accès à l'identité des individus correspond, pour un jeune homme, au moment où l'on s'apprête à engager et à soumettre son travail – et son sperme – auprès du groupe de son épouse par son mariage. Autrement dit, on l'apprête à passer à la génération juniore, et à socialiser enfin son travail dans les conditions décrites ci-dessus. Il va être introduit comme producteur au système des dépendances dont il n'était jamais jusqu'à présent que le bénéficiaire passif. L'individu enfant ne vaut que par sa socialisation future dans le système, qui garantira sa promotion sociale et, comme on le verra, la sustentation des générations qui le précèdent, qui l'ont nourri et élevé.

Socialement, l'enfant n'est rien encore, et jouit en conséquence des libertés relatives induites par son non-statut et l'indifférence qui s'attache à l'inocuité de sa personnalité. L'initiation, en institutionnalisant l'appartenance de l'enfant, en le faisant accéder à l'identité et à la responsabilité sociales, lui livre aussi bien sous forme de contes, injonctions, mythes et préceptes moraux, les instruments conceptuels, les repères éthiques qui lui permettront de se concevoir lui-même dans le système, de s'y faire reconnaître comme personnalité accomplie, et de se soumettre enfin à la logique de sa reproduction. Le transfert du *nihimo* à l'adolescent est tout à la fois l'institution de son appartenance, c'est-à-dire l'établissement de sa filiation, et l'avènement de son identité sociale.

LE NOM OBLIGE : LOI

L'appartenance des enfants est l'aboutissement, la satisfaction de cette quête indéfiniment réitérée des femmes : la revendication d'autorité sur la progéniture. Cette appartenance est indissociable de la revendication d'autorité qui l'engendre et la motive ; mais en même temps, elle n'existe comme principe identitaire que par le transfert du nom de clan, par lequel les sujets sociaux conçoivent cette appartenance, l'actualisent et l'instituent. En ce sens, le transfert du *nihimo* fait plus encore que d'introduire les personnes à l'intelligence de leur identité sociale : dans la mesure où ce transfert institue l'appartenance, il fonde aussi en *droit* dans l'esprit des sujets sociaux l'autorité dont procède cette appartenance. Le même signifiant, dont le transfert rituel conditionne l'avènement identitaire de celui qui se le voit attribuer, se donne aussi bien comme le véhicule de la Loi à laquelle le nouveau nommé est appelé à se soumettre, en vertu même de ce nom nouveau qu'il porte, et dont on dirait plus justement qu'il en est devenu

le dépositaire. Le même rite initiatique, qui introduit les sujets sociaux à l'intelligence de leur identité sociale, les soumet du même coup au joug d'une Loi qui les dépasse. J'illustrerai ce processus de quelques citations.

Qu'une personne non initiée (un enfant) vienne à mourir, et elle sera enterrée sans qu'on prenne la peine d'effectuer toutes les formalités propitiatoires propres aux funérailles des adultes sociaux. Ces activités (jeûnes, abstinences) « visent à une fin : faire en sorte que l'ombre (*erruko*) du mort suive normalement son destin vers le monde "invisible". Dans le cas où des soins insuffisants sont prodigués par chacun d'eux (par chacun des adultes participants aux funérailles), l'*erruko* reste et se transforme en *munepa* (diable) féroce et menaçant la famille. Cette distinction entre initiés et non-initiés indique clairement que l'enfant est en dehors de l'agrégat social dans la mesure où il n'a pas été soumis aux rites de passage dans la classe des adultes* . » Le même auteur poursuit : « La pensée sociale du *nihimo* admet l'existence d'un corps (*errutho*) et d'une ombre (*erruko*) dans tous les êtres et toutes les choses. L'*errutho* est l'habitable transitoire de l'*erruko*, lequel vient du *nihimo* et retourne à lui. Ainsi, de même qu'il existe un corps et une ombre, il existe un monde visible et un monde invisible [...] » Ainsi peut-il écrire encore : « Posséder la substance du *nihimo* équivaut à être possédé par elle, vu que l'homme n'est que l'habitable transitoire de cette substance, laquelle est susceptible de l'abandonner d'un moment à l'autre. La tendance de l'ancêtre est de reprendre ce qui lui appartient, ce qui impose au descendant une attitude constante de vigilance et de défense. Une telle attitude a principalement pour objectif de plaire, ce qui ne s'obtient que par les privations et les sacrifices, en suivant les normes de conduite morale et sociale que l'expérience des générations antérieures a prouvé être les seules capables de garantir le bonheur et le prolongement de la vie. »

* Soares de Castro, cité par Rita Ferreira, *Povos de Moçambique, História e cultura*, Porto, Afrontamento, 1975, p. 221.

L'avènement identitaire, à l'occasion du transfert du *nom* lors des rites de passage, est corrélatif de la révélation à la jeune personne d'une dette vitale à l'endroit des morts. Celle-ci est contractée envers tous ceux dont l'existence passée et conforme à la Loi a permis au *nihimo* de poursuivre sa course dans le temps, de la naissance à la mort des ancêtres successifs, jusqu'à s'introduire dans la personne initiée avec dans son bagage la signification toute faite de l'existence de son hôte. Les éventuelles désobéissances ou dérives sociales du « mauvais sujet » seraient sanctionnées par un retrait du *nihimo*, ou déclencherait de la part de ce dernier des activités néfastes, malignes, à l'encontre de l'*errutho*, menaçant l'intégrité mentale et physique de la personne vivante, mais indigne, qu'il a investie. Il est entré dans la personne à l'initiation (non sans effraction), il y demeure jusqu'à sa mort, qu'il peut provoquer en se retirant prématurément du mauvais sujet. Le *nihimo* ne garantit la vie et l'absence de souffrance du sujet qu'il hante qu'en raison de la conformité du comportement de ce sujet à la Loi, qui s'incarne avec lui dans la personne de l'initié, au lendemain des rites initiatiques.

Avec le transfert du nom, on voit que le sujet en proie au symbole se trouve rivé à l'ordre de la Loi. C'est à elle qu'il est censé rendre des comptes, quant à l'usage désormais socialisé de son sperme et de son travail. Il fait d'autant plus volontiers ce qu'*on* attend de lui dans l'ordre du travail, qu'il ne conçoit pas les difficultés auxquelles il se trouve assujéti quotidiennement comme l'effet de la domination du sujet qui en jouit, mais comme l'expression d'une nécessité extérieure et indépendante à laquelle tous, dominés et dominants, notables et dépendants se trouvent identiquement soumis, et qui n'est rien d'autre que leur propre conception objectivée du système de leurs relations sociales. Les sujets sociaux, quelque bénéfique ou souffrance qu'ils retirent de leur condition et de leur statut dans la société, ne peuvent donc concevoir les relations qu'ils tissent dans l'ordre du travail – et en particulier leurs rapports

LE NOM POUR DIRE L'APPARTENANCE

sociaux de production, ici la relation d'appartenance – autrement que comme prenant effet de la Loi.

Ainsi, le *nihimo*, le signifiant dont le transfert établit l'identité sociale des sujets, véhicule le principe symbolique qui préside à l'exercice d'un *pouvoir* sur ces mêmes sujets. C'est parce qu'elle prend effet de la Loi, que l'autorité qui procède des relations sociales tissées dans l'ordre du travail se fait pouvoir. Celui qui le détient ne conçoit pas l'exercer en son nom propre, ni en vertu des prérogatives qui lui sont associées, comme on le verra bientôt, dans l'ordonnance du cycle productif ou de la reproduction de ce cycle : pour autant qu'il parle dans l'exercice de ce pouvoir, il pense agir d'abord « au nom de la Loi » qu'il est mandaté pour mettre en scène, et il entend que ceux à qui il s'adresse, qui subissent et reconnaissent sa prééminence, pensent de même. Dans la bouche de la personne investie du pouvoir, représentant des morts entre les vivants, le *nihimo* est un *maître mot*.

La doyenne

Le dispositif social et symbolique qui vient d'être exposé procède du déni qui frappe le travail des jeunes hommes, dont le produit s'investit inéluctablement – et institutionnellement, comme on le sait maintenant – dans l'entretien des *enfants des autres*. Mais quels autres ? leurs épouses ? Les hommes ne sont pas la seule catégorie sociale pénalisée dans le procès de production, leur travail n'est pas le seul ignoré, et la reconnaissance dont fait l'objet celui de leurs jeunes épouses n'est guère plus significative. Les hommes nourrissent peut-être les enfants des autres, mais leurs épouses sont loin d'avoir la haute main sur les enfants qu'elles mettent pourtant au monde.

LES FEMMES ENFANTENT POUR
LES FEMMES QUI LES ONT ENFANTÉES

La perception sociale de la fonction nourricière porte certes les femmes à l'origine du surproduit, mais une hiérarchie se dégage de ce point de vue entre les femmes elles-mêmes. La femme seniore, dont le travail propre entre pour une part négligeable dans la sustentation des enfants, détourne et polarise en effet sur elle l'essentiel du crédit de les avoir nourris, par-dessus la tête et les petits greniers des femmes juniores. Si

les modalités de la socialisation du surproduit permettent d'occulter la part prise par le travail des hommes affins dans l'avance des subsistances aux enfants, elle favorise un autre déni, opéré à l'intérieur même du groupe adelphique, au bénéfice encore de la génération seniore, mais aux dépens cette fois des femmes juniores.

Le refus de créditer les hommes d'une fonction nourricière s'articulait à la mainmise féminine sur les greniers, le déni qui frappe les femmes juniores est à cet égard moins radical, on pourrait le rapporter pour une part à l'inégale fréquence, structurelle, des repas servis par les deux générations de femmes. Les enfants prennent sans doute de nombreux repas chez leurs « mères » juniores, ils se restaurent peut-être même plus, au total, chez leurs « mères » prises ensemble que chez leur aïeule. Mais ils sont nourris deux fois plus chez cette « dernière » que chez chacune des « mères » prises séparément. D'autre part, une disponibilité constante aux besoins des enfants est garantie à la seule cour de leur aïeule. Les enfants sont réputés experts à jouer de la multiplicité des ménages de leur groupe, et savent y solliciter à l'occasion l'hospitalité d'une autre femme lorsque, fâchés, ils s'efforcent de bouder la « mère » chez qui ils dorment. Ils vont plus volontiers chez leur « grand-mère » : là se trouve pour eux l'assurance quotidienne d'être accueillis et nourris quoi qu'il advienne chez les « mères ». Ils y vont tous ensemble aux périodes de labeurs agricoles intenses, lorsque les « mères » sont aux champs, et ne trouvent plus guère de temps à consacrer aux tâches culinaires. Cette disponibilité, jamais démentie, se manifeste en dehors même du cycle normal de commensalité, elle constitue une sécurité permanente pour la sustentation des enfants, qui contraste avec l'incertitude prévalant souvent au foyer des « mères ». Celles-ci demeurent soumises aux aléas et au rythme d'une activité quotidienne autrement plus intense et diversifiée que celle de la « grand-mère » seniore. Chez l'aïeule se trouve enfin le grand magasin des réserves du groupe, dont

dépendent les « mères » quand leur grenier, annuellement, inéluctablement, s'épuise.

Les deux catégories de personnes qui se trouvent en réalité, par leur travail, à l'origine du surproduit, les hommes et dans une moindre mesure les femmes juniores, se trouvent ainsi privées, sous des modalités différentes, du crédit nourricier. En fait, cette société comme les autres ne *voit* pas les producteurs derrière le produit : le surproduit peut ne résulter que du travail de la génération juniore qui précède immédiatement les enfants, seules les « grand-mères » de ceux-ci, dont le travail est négligeable de ce point de vue, sont socialement créditées de son transfert, et jouissent des privilèges résultant de ce crédit. Le transfert du surproduit aux enfants s'effectue entre générations successives (producteur-consommateur), mais il est socialement perçu et reconnu pour s'établir d'abord entre générations alternes, des femmes à leurs « petits-enfants » du groupe domestique (distributrice-consommateurs).

La position respective des hommes et des femmes juniores dans ce processus n'est cependant pas équivalente : s'il est définitivement exclu pour les « pères » d'acquérir une autorité substantielle sur la progéniture du groupe domestique, les « mères » n'en sont écartées que par leur appartenance *provisoire* à la sororie de la génération juniore. L'autorité sur les enfants s'incarne en générations alternes, dans la personne des femmes seniores, maîtresses de la redistribution du surproduit, elle se renouvelle donc au passage des générations de femmes. Cette autorité engage terme à terme les deux catégories sociales polarisées par cette redistribution : les enfants ressortissent au contrôle et à l'autorité de ceux qui détiennent la clé de leur sustentation.

Ainsi, les jeunes femmes portent et mettent au monde des enfants pour le compte d'autres femmes, leurs « mères » seniores, tandis que leurs époux qui nourrissent ces enfants du fruit de leur travail savent que le crédit de les avoir nourris et l'autorité qui en résulte sera le privilège exclusif de leurs seules

« belles-mères », les « grand-mères » des enfants. On sait déjà la portée et la fin de l'exclusion des époux de toute influence sur la progéniture ; mais qu'est-ce qui conduit les femmes seniores à spolier leurs « filles » de la pleine jouissance des enfants qu'elles portent ? Après tout, l'appartenance des enfants n'est-elle pas acquise à leur groupe commun ?

UNE GÉNÉRATION CHASSE L'AUTRE

La jeune fille est mariée à sa puberté, elle a douze ou treize ans lorsque son époux vient dormir à ses côtés dans la cuisine de sa « mère ». Elle peut donner naissance à son premier enfant, au plus tard, vers l'âge de quinze ans, à ce rythme le passage des générations s'effectue rapidement. On est fréquemment « grand-mère » à trente-cinq ans, âge approximatif auquel une femme est par conséquent introduite dans la génération seniore. La femme vivant au-delà de la cinquantaine a ainsi toutes les chances de connaître ses « arrière-petits-enfants ».

Une telle « mère » de cinquante ou cinquante-cinq ans, « mère » des « mères » des « mères » juniores, a vu peu à peu ses « filles », mariées depuis une quinzaine d'années, portées elles-mêmes à la position de « belles-mères ». Celles-ci concentrent sur les terres de leurs ménages le travail d'une nouvelle génération de « gendres », et en redistribuent le produit à leurs « petits-enfants » – les « arrière-petits-enfants » de la vieille... de cinquante et quelques années. Celui qui a épousé l'aînée de ses « filles », son premier « gendre », a maintenant quarante ans et plus, il ne se présente plus guère sur ses terres et préfère superviser sur celles de son propre ménage le travail des jeunes « gendres » qui y sont à présent associés. Ses « petits-fils », qui l'aidaient durant leur adolescence, sont maintenant mariés et s'affairent quotidiennement chez leur

épouse ; certaines des « petites-filles » ont déjà leur grenier, et consacrent l'essentiel de leur activité à leur ménage. N'y a-t-il plus personne qui vienne prêter main-forte au foyer de la vieille femme ?

Elle a pu avoir plusieurs « filles », mais ces dernières n'autorisent plus la perpétuation auprès de leur « mère » de relations prestataires : elles ont elles-mêmes entre trente et trente-cinq ans et, leurs propres « filles » étant mariées, elles disposent de leurs propres « gendres » et même de quelques « petits-enfants » en bas âge. Les cadettes mariées se joignent à leur « sœur » aînée et recomposent autour de son ménage un *autre* groupe domestique, renouvelé par le passage des générations. Toutes ces femmes seniores gardent depuis plusieurs années le produit de leurs récoltes dans leurs propres greniers, les « petits-fils » sont mariés ailleurs, et les « petites-filles » s'appliquent à leur apprentissage... le temps passe, et la même femme, qui semblait naguère si puissante, apparaît maintenant singulièrement dépourvue.

C'est qu'il n'y a pas trois, mais au moins *quatre* générations en présence, démographiquement induites de la précocité de la fécondité des femmes (quinze ans). Avec le temps, au passage des générations, le groupe domestique se renouvelle autour des femmes de l'ex-génération juniore, promue seniore, et expulse de ses effectifs l'ancienne génération seniore. Le temps passe mais le groupe se reproduit, égal et uniforme à tous égards, y compris quant à sa structure générationnelle. C'est le mariage des « petites-filles » qui provoque et sanctionne à la fois cet ultime passage de génération pour les vieilles femmes, qui introduit celles-ci dans la génération des *anciens*. Elles ont entre cinquante et soixante ans, elles sont exclues des réseaux sociaux et économiques constituant et intégrant les groupes domestiques qu'elles polarisaient jadis, au bénéfice maintenant de la génération seniore. Ce passage de génération correspond en outre à la période de leur vie où ces femmes et leurs époux, plus âgés encore, voient décliner leurs propres capacités physiques. Comment subsistent-ils ?

LA VIE DES VIEUX

Les conséquences funestes pour les anciens de leur expulsion du groupe domestique renouvelé sont en réalité *prévenues* une quinzaine d'années auparavant. A cette date en effet, la « grand-mère » a adopté et élevé sous son toit la première « petite-fille » née du mariage de sa « fille ». L'aînée des enfants ne vit pas auprès de sa « mère », elle est prise en charge dès son sevrage chez son aïeule où elle est élevée et nourrie. Aînée, elle parvient en âge d'être mariée avant même que ne s'amorce le passage des générations qui exclut son aïeule des effectifs du groupe domestique.

Ainsi, au moment où la vieille femme voit se réorienter les transferts productifs autour de l'aînée de ses « filles », où elle voit par conséquent son foyer et ses terres peu à peu désertés par ses anciens « gendres », elle a déjà marié depuis quelques années l'aînée de ses « petites-filles » et associé le ménage de celle-ci à son foyer. Elle draine ainsi le travail de son « petit-gendre » sur ses terres, et emmagasine son produit dans ses greniers. Autrement dit, la « grand-mère » a pris une option sur le futur ménage de sa « petite-fille » en l'adoptant, elle accapare par avance les services des premiers « gendres » de la nouvelle génération dont elle inaugurerait l'avènement matrimonial auprès de son adelphe.

Avant que le groupe domestique dont elle polarise les réseaux sociaux ne se renouvelle et ne se reproduise égal et uniforme quant au dispositif générationnel qui l'expulsera bientôt, la « grand-mère » s'est déjà donné les moyens de reconstituer autour d'elle un nouveau groupe domestique. En sorte qu'elle sera à nouveau portée au pôle des prestations d'une nouvelle génération de « gendres » qui suppléeront

auprès d'elle la défaillance des autres, lorsque ces derniers seront promus seniors. Le « petit-gendre » ainsi marié sera soumis à une phase d'observation, précédant une période plus autonome à la naissance du premier enfant de son épouse... bref, il s'engagera dans une relation sociale vis-à-vis de l'aïeule de son épouse analogue au lien existant entre un « gendre » et sa « belle-mère ». Les enfants à naître de ces jeunes couples seront largement nourris sur le grenier de la vieille femme, leur bisaïeule.

Le premier enfant porté et mis au monde par une jeune femme n'est donc pas pour elle. Il est possible de saisir à présent les motivations qui conduisent les femmes à spolier leurs « filles » de la pleine jouissance de leur progéniture, et d'identifier les exigences sociales et matérielles auxquelles satisfait cette procédure. La femme seniore soustrait la première enfant née du mariage de sa « fille » aux soins de celle-ci, et renouvelle sur l'enfant l'investissement qu'elle avait effectué jadis sur sa « fille ». Elle bénéficiera ainsi plus tard, devenue improductive, de services provenant du ménage de cette « petite-fille », équivalents à ceux dont elle jouit maintenant de la part du ménage de sa « fille ». On peut aussi envisager que cette pratique tende à suppléer la disparition progressive des « filles » statutairement soumises, à mesure que passent les générations, en ajoutant derrière la cadette de la sororie des « filles » l'aînée de la sororie des « petites-filles », dépendante et soumise en raison de son jeune âge. La « grand-mère » ferait ainsi de sa « petite-fille » une « fille » cadette supplémentaire, elle exploiterait à cette fin les capacités fécondes de ses « filles », prévenant ses propres limites à cet égard, anticipant en quelque sorte sa ménaupose prochaine.

Les deux interprétations ne sont pas mutuellement exclusives, elles reflètent chaque fois l'affirmation d'une prépotence des femmes seniores sur le destin de la progéniture des jeunes « mères » juniores, dans le but de préparer et garantir l'assistance sociale et matérielle de leurs vieux jours. L'adoption de

l'aînée des « petites-filles » se donne comme le *prélude* obligé à la réalisation future du transfert du surproduit au bénéficiaire cette fois des membres âgés des vieux ménages. Le nouveau groupe domestique que ceux-ci sont en mesure de réordonner ainsi autour d'eux s'organise sur le même principe que celui qui a été décrit plus haut, quoique sa composition démographique soit différente : il associe des anciens à des juniors, les membres adultes de ce groupe domestique appartiennent à deux *générations alternes*. C'est dans le cadre d'un tel groupe domestique qu'est garanti structurellement, dans cette société, l'entretien des *anciens* improductifs.

LA DOYENNE, LA MAISON, LE TERRITOIRE

Deux types de groupes domestiques, sous administration distincte des générations seniors ou anciennes, ont été mis en évidence. Les membres de ces générations supervisent les activités d'une génération laborieuse unique, les juniors. Entre ces deux formes de regroupement domestique persistent néanmoins des liens sociaux et matériels, qui agrègent les deux groupes au sein d'une communauté intégrée plus vaste que j'appellerai : *maison*.

L'aînée des anciennes peut avoir derrière elle une dépendance féminine considérable. Elle peut connaître et « conseiller » de son vivant des dizaines de dépendants, les femmes des deux générations qui lui succèdent ayant rassemblé auprès d'elles les membres de deux ou trois groupes domestiques. L'expérience ainsi acquise, à mesure des responsabilités successives qu'elle a dû assumer toute sa vie dans la gestion des activités sociales et matérielles d'un nombre chaque fois plus important de personnes, lui valent un grand « respect ». Mes interlocuteurs ont toujours tenté d'expliquer ainsi le fait que, outre le travail des « petits-gendres » de son groupe domes-

tique, le ménage de la vieille femme pouvait compter sur l'aide, moralement compulsive, de l'ensemble des membres de sa descendance : « fils », « filles », « petits-enfants » utérins des deux sexes et bien entendu, inévitablement, les deux générations de « gendres » et « petits-gendres » qui travaillent auprès des siens et sont venus féconder les femmes de son groupe. Les réserves ainsi accumulées à la cour de l'aînée des anciennes sont destinées à faire face aux années difficiles, leur production engage de ce point de vue l'ensemble des groupes domestiques dépendants de la vieille femme.

C'est à l'échelle de l'unité sociale rassemblant les deux types de regroupements domestiques, de structures analogues mais de composition démographique distincte (générations successives ou alternes), que se réalisent *socialement* les transferts du surproduit des actifs de la société destiné à la sustentation de l'ensemble de ses improductifs, enfants et vieillards. Au niveau de cette même unité sont emmagasinées et administrées les réserves en prévision des mauvaises années agricoles, associant de ce point de vue l'ensemble de ses membres dans une dépendance commune du grand grenier de l'aînée des anciennes. Celle-ci est l'aînée de son groupe comme de l'ensemble de la communauté rassemblant les différents groupes placés sous sa dépendance, son ménage est appelé « *etoko olupale* » (litt. « grand ménage »). La vieille femme polarise par son âge la totalité des rapports constitutifs et intégrateurs de cette communauté plus vaste, elle s'en trouve portée à un statut spécifique, elle est appelée *apwya*. La communauté dont l'*apwya* est la doyenne, que j'ai appelée maison, nous apparaît à présent comme la véritable cellule sociale où s'effectue la reproduction matérielle de la société. La maison est composée des trois générations de femmes adultes d'une adelphie, de leurs enfants et de leurs affins, les époux des trois générations correspondantes.

La maison possède une inscription territoriale propre, précise, et continue : le *mutthetthe* (pl. *mitthetthe*). Les limites de

ce territoire sont connues et reconnues de tous, elles correspondent aux accidents naturels du terrain (rivières, ruisseaux, reliefs), ou sont marquées sur le sol à l'aide d'indices artificiels (arbres coupés). Ce territoire est l'espace physique dans l'enceinte duquel vit quotidiennement l'ensemble des membres de la maison. Il comprend l'habitat des ménages des différents groupes domestiques qui la composent, rassemblés en autant de groupes de voisinages, les champs et les jachères qui en dépendent, et des aires de brousses susceptibles d'être défrichées et mises en culture à mesure de l'accroissement des besoins de la maison.

La terre y est transmise entre et par les femmes : à la mort d'une femme, une autre de l'adelphie se substitue à elle auprès du veuf. Elle prend le statut, l'époux et les terres de la défunte dont elle « hérite » – c'est-à-dire dont elle prend la place et l'identité –, un vivant pour un mort (on dit « prendre le nom » du mort). Les femmes demeurent ainsi toute leur vie dans l'enceinte du territoire. Les hommes n'ont accès à la terre que par l'intermédiaire des femmes, en tant qu'*épouses*, dans le cadre du mariage. En ce sens, si le territoire-*mutthethe* délimite bien physiquement l'espace où travaillent et vivent quotidiennement les membres de la maison, il est socialement le territoire d'une adelphie, contrôlé par ses membres, et dont seules les femmes l'occupent en permanence. Les hommes de la maison qui y passent le plus clair de leur temps sont des affins, membres d'autres adelphies, ils ont leurs propres territoires à l'extérieur des limites de celui où ils vivent et travaillent : là où ils ont grandi, et où vivent encore leurs propres « sœurs », « mères » et « nièces » utérines, avec leurs « neveux » utérins enfants.

Le lignage et ses ancêtres

La *apwya*, aînée de la sororie des anciennes et doyenne de l'adelphie, est présentée parfois par ses dépendants comme « la femme qui nous a tous nourris », on dit encore qu'elle est la « mère » de tous les membres du groupe adelphique. La notion de « mère nourricière » exprimerait peut-être de la façon la plus adéquate ce qui fonde, dans les représentations et dans la pensée des individus, les prérogatives de son statut. Mais pourquoi « mère », étant entendu que l'on invoque par là l'image d'une mère génitrice ? A supposer même que la *apwya* ait eu une descendance nombreuse à la première, puis à la seconde génération, cette descendance effective ne représente souvent qu'une fraction minoritaire des effectifs qui se rapportent à la *apwya* comme à leur « mère ». Les lignes d'ascendance maternelles de la totalité des membres de l'adelphie se nouent sur une ancêtre à deux ou trois générations chez les morts, ils sont nés en majorité des « mères » et des « grand-mères » défuntes de la doyenne-*apwya*, de ses collatérales ou des « filles » de celles-ci. La *apwya* n'est donc pas une « mère » génitrice.

En fait, l'ensemble des gens qui se rapportent à la vieille femme comme à une « mère » coïncide avec le groupe nourricier. Le réseau social polarisé par la doyenne n'est pas issu de la congénitalité, il résulte de l'exercice de la fonction nourricière qu'elle assume pour tous, du crédit nourricier dont elle jouit aux yeux de tous, c'est même là une définition possible

de l'adelphie : celle-ci apparaît composée de l'ensemble des individus placés en quelque façon sous l'autorité de la *apwya* pour avoir été nourris par elle, ou par une sororie de femmes nourries par elle. La fécondité particulière de son ménage est indifférente, dans la réalité, à la constitution du groupe qui s'en réclame.

Mais les sujets sociaux conçoivent l'adelphie et sa doyenne, indépendamment de la perception sociale des transferts matériels qui les déterminent et les constituent dans la pratique. De même que l'appartenance est conçue comme transmission du *nihimo* et non comme l'effet d'une revendication d'autorité sur la progéniture, de même la *apwya*, qui est la mieux placée pour faire valoir cette revendication, est d'abord conçue comme ayant transmis son *nihimo* à l'ensemble du groupe dont elle est la doyenne : elle est celle par qui le *nihimo* a été acquis, de qui on le tient. La même personne qui concentre la fonction et le crédit nourriciers dans l'adelphie, en vertu de sa position dans le cycle productif, redistribue sur un autre registre le *nihimo*, le signifiant dont le transfert institue l'appartenance. C'est elle qui *deal* la filiation, le nom et les secrets hérités des morts, aux mêmes dépendants qui se perçoivent par ailleurs tous débiteurs à son endroit, d'avoir jadis été nourris.

La *apwya* nourricière délivre à ses dépendants vivants un *nihimo* qu'elle a reçu jadis des mortes de son groupe. Prochaine élue parmi les morts, son nom s'ajoutera bientôt à la liste ordonnée du nom des ancêtres où le groupe conçoit son histoire pour en étayer ses stratégies actuelles. Plus ancienne entre les vivants, elle incarne parmi eux la dette vitale à l'endroit des morts, elle est pour tous les membres de son groupe la référence, le repère et la source obligés de leur filiation, elle est comme telle le vecteur vivant de l'avènement de leur identité sociale. La *apwya* concentre, en même temps que le crédit nourricier, tout le crédit symbolique où les sujets sociaux reconnaissent collectivement une signification à l'autorité et à

l'appartenance qu'elle polarise. La doyenne n'a pas donné la vie à ses dépendants, elle leur a transmis le *nihimo*, le nom, le signifiant de l'appartenance, lequel les maintient en vie, comme on l'a vu, en les rivant à l'ordre de sa Loi. N'en deviendrait-elle pas par là, pour l'ensemble des membres du groupe, une « mère » : au sens cette fois d'une sorte de matriarche, concentrant sur sa personne vivante le plus grand nombre de liaisons filiatiques, symétrique à cet égard – à cet égard seulement – des doyens patrilinéaires ? L'allusion à la fécondité de sa matrice ne serait alors que la métaphore, par laquelle se trouve verbalisée et conçue dans l'esprit des sujets sociaux, le cœur du réseau d'appartenance dont on constate que la circulation du signifiant qui l'institue vient irriguer très exactement les liens sociaux de dépendance résultant de la redistribution du surproduit – et en aucune façon de la congénitalité.

Au-delà de la représentation du statut de la doyenne qui polarise les relations d'appartenance, les gens conçoivent le groupe de ses dépendants, l'adelphie elle-même, en filant un peu plus loin encore la métaphore matricielle ou maternelle. En effet, pour être tous nés métaphoriquement d'un même « ventre » (*errukulu*) fécond, celui de la doyenne-*apwya*, les membres de son adelphie dénomment leur groupe, en tant que groupe de filiation, c'est-à-dire en tant qu'il est pensable, concevable parce que nommé et bientôt institué : *errukulu* (litt. ventre, celui qui enfle démesurément chez une femme enceinte). Les membres de l'adelphie ne connaissent pas d'« adelphie », en revanche, ils se conçoivent tous comme étant affiliés à un même *errukulu*, à un même « ventre », que je traduirai cette fois par *lignage* ou *groupe lignager*. Le domaine de réalité de l'*errukulu*, l'ordre dans lequel il se déploie est donc celui du symbole : le lignage est l'institution qui résulte de l'objectivation d'une pensée de l'adelphie, ce dernier groupe social trouvant *par ailleurs* sa détermination dans l'exercice social de la production. Cette pensée se manifeste ici sous l'espèce de la métaphore maternelle, en vertu de

PRODUCTION, LE MONDE DES FEMMES

laquelle les personnes conçoivent et énoncent leurs relations adelphiques, tout en reconnaissant et faisant reconnaître aux autres l'existence sociale de leur communauté particulière. Celle-ci se soutient de cette métaphore jusque dans sa dénomination :

errukulu = ventre = lignage.

Le sens des mots et celui des rapports sociaux dans l'adelphie

Le dispositif de dépendances matérielles et sociales qui a été décrit ci-dessus se résout dans l'accomplissement d'un cycle en vertu duquel subsiste l'ensemble des membres de cette société. Or, comme on va le voir, l'analyse de ce *cycle productif* et de ses effets semble permettre de comprendre pourquoi *les mots de la parenté dans l'adelphie forment un système*, en même temps qu'elle révèle la nature des liens existant entre un tel système, dispositif de mots, et celui des rapports sociaux. Le cycle productif livre la clé d'une explication du système terminologique de la parenté, au moins pour l'adelphie (les mots pour désigner les partenaires sociaux étrangers à l'adelphie, dans l'aire matrimoniale, seront présentés à l'issue du prochain chapitre).

Avant de présenter la logique et le sens des mots de la parenté *makhuwa* dans l'adelphie, il est donc indispensable d'exposer le cœur organique du cycle productif dans cette société, et de récapituler à cette fin les exigences sociales dont il procède.

LE CYCLE PRODUCTIF

Les relations sociales tissées entre les femmes seniores, leurs « filles » et leurs « gendres » juniors et les enfants nés de ces

unions contribuent à leur rassemblement permanent et intégré en un groupe que j'ai qualifié de domestique. Dans ce groupe les enfants ne travaillent pas et les femmes seniores peuvent également n'avoir, dans certaines conditions, pas grand-chose à faire – en tout état de cause, leur production est bien en deçà de leur consommation. Tous ces gens se nourrissent principalement du fruit du travail des juniors dont ils dépendent par conséquent, matériellement, pour subsister. Mais le produit *circule*, il est emmagasiné et redistribué, il ne passe jamais du producteur au consommateur, et la perception sociale de son origine s'en trouve structurellement oblitérée. Le regard social se perd dans l'obscur grenier de femmes où le travail des juniors demeure pourtant, invisible. Les femmes seules, maîtresses des greniers et redistributrices exclusives du produit, sont perçues à l'origine de son transfert vital, et créditées socialement d'une fonction nourricière. Elles seules sont capables, comme il est dit dans un conte, de faire jaillir le sorgho de la paume de leurs mains, face aux hommes affamés... Ainsi la dépendance sociale s'articule à la dépendance matérielle, mais elle ne se confond nullement avec elle, car si tous dépendent du travail des juniors pour manger, les modalités de la circulation du produit sont telles que tous les enfants et tous les hommes, y compris les juniors eux-mêmes, dépendent des femmes pour accéder à leur nourriture quotidienne.

La condition masculine semble ici particulièrement fâcheuse : les femmes dépendent du travail des hommes, mais le dispositif est tel que ce sont ces derniers qui dépendent des premières pour jouir de leur propre produit. Enfin, alors que le même produit subvient aux besoins des enfants, les hommes ne jouissent pas du crédit de les avoir nourris, les femmes s'en prévalent seules, pour revendiquer aux dépens des hommes l'autorité sur cette même progéniture, née de leurs unions. En vertu de ces relations se noue, comme on l'a vu, l'appartenance des enfants au groupe des femmes, le rapport adelphique.

Toutefois, si les femmes maintiennent les hommes en leur dépendance nourricière, elles ne forment pas elles-mêmes un groupe homogène. Quelle que soit la contribution des femmes juniores à la production du groupe, par exemple, on a vu comment elles dépendent chaque année des seniores pour subsister pendant la période critique qui s'étend de l'épuisement de leurs réserves jusqu'à la prochaine récolte. A travers ces jeunes femmes, ce sont tous les autres membres du groupe domestique, associés aux petits greniers qu'elles administrent, hommes et enfants, qui dépendent encore une fois des seniores qui polarisent toutes les prestations et la redistribution. En outre, les modalités de la consommation sont telles que les enfants peuvent être nourris deux fois plus fréquemment chez leur aïeule seniore que chez chacune de leurs « mères ». Les seniores s'interposent, avec leurs grands greniers, entre les enfants et leurs « mères » cette fois, en sorte que la perception sociale de l'origine du surproduit crédite d'abord l'aïeule d'avoir nourri ces enfants, quelle que soit la contribution du travail et des greniers des juniores dans leur alimentation effective. Les femmes seniores en viennent à incarner la figure nourricière dans le groupe. Ces « grand-mères » peuvent se prévaloir d'une responsabilité stratégique telle (reconnue par tous les membres du groupe placé sous leur dépendance globale) qu'elles peuvent revendiquer et imposer, par-dessus la tête des « mères » juniores cette fois, une autorité spécifique sur le destin de la progéniture.

Toutes ces relations de dépendance sociales et matérielles, dont la configuration historique forme la substance de ce qu'on appelle les *rappports sociaux de production*, culminent et se résolvent en une autorité unique qui s'exerce des seniores sur les enfants, entre générations alternes. Seniores et enfants sont respectivement redistributrices et consommateurs du surproduit, l'autorité des unes sur le destin des autres s'alimente précisément de la perception sociale de ce transfert, de cette *avance* du surproduit aux *préproductifs* : c'est le premier moment du cycle productif.

seniores

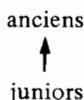


enfants

On sait l'usage que les femmes seniores font de l'autorité ainsi conquise sur le destin des enfants ; elles soustraient les premières « petites-filles » nées du mariage de leurs « filles » à l'autorité de celles-ci, pour les adopter dans leur foyer. Les générations passent en effet, jusqu'au jour où la femme seniore voit sa « fille » marier elle-même sa « fille », et bénéficier à son tour des prestations dont elle était naguère la destinataire. Son « gendre » ne travaille plus chez elle et sa « fille » ne lui remet plus rien de ses récoltes, la vieille femme devenue improductive serait donc totalement dépourvue, si elle n'avait ménagé la possibilité de marier une de ces « petites-filles » retirée quinze ans plus tôt des bras de sa « mère » : elle associe en effet le nouveau ménage à son foyer et bénéficie ainsi, avant tout le monde, du travail du jeune homme que le mariage de sa « petite-fille » draine sur ses terres. Les juniores sont ainsi lésées du fruit de leurs entrailles, privées de la jouissance de la progéniture qu'elles mettent au monde – des aînées au moins –, et cette spoliation prélude à la constitution future, au prochain passage de génération, d'une seconde forme de regroupement domestique.

Le nouveau groupe domestique est composé cette fois, outre les enfants, des membres de deux générations adultes *alternes*. Les anciennes retrouvent au sein de ce nouveau groupe une situation analogue à celle des femmes seniores dans le précédent, leur autorité procède également de leur position stratégique dans le dispositif prestataire-redistributif. Cependant, l'exercice d'une influence sur le destin des enfants du groupe, préoccupation seniore, n'a guère de sens pour les anciennes : celles-ci n'ont rien à attendre d'« arrière-petits-enfants » dont

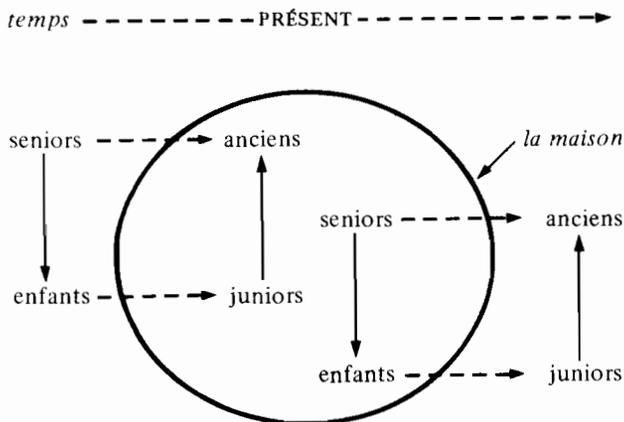
la plupart seront mariés, socialisés, après qu'elles seront mortes. Le destin de ces enfants échappera de toute façon aux anciennes, les deux générations peuvent s'ignorer, l'entrée dans la vie sociale de l'une sonnante le glas de l'autre. En fait, c'est le produit du travail *actuel* des juniors qui préoccupe les anciennes, et non plus leur progéniture et son travail futur. En se portant à nouveau au pôle des redistributions du produit dans le groupe domestique, les anciennes ne trahissent aucune ambition sur leurs « arrière-petits-enfants », elles se maintiennent en revanche à l'administration d'un grand grenier, et préservent par là les conditions d'une ponction quotidienne, par-devers elles, sur les richesses vivrières résultant du travail des juniors – avant de les redistribuer aux enfants. Ainsi, l'autorité exercée jadis par les seniors sur les enfants préproductifs trouve son aboutissement au passage des générations, dans le cadre de ce nouveau groupe domestique, lorsque ces derniers sont devenus des travailleurs diligents, juniors, et sont en mesure de subvenir aux besoins des premiers devenus impotents, post-productifs, anciens.



C'est le second moment du cycle productif, la *restitution* du surproduit aux post-productifs, qui polarise à nouveau deux générations alternes, anciens et juniors cette fois, ceux-là mêmes qui étaient engagés jadis par *l'avance* du surproduit, une génération plus tôt, quand les anciennes étaient seniors et les juniors enfants.

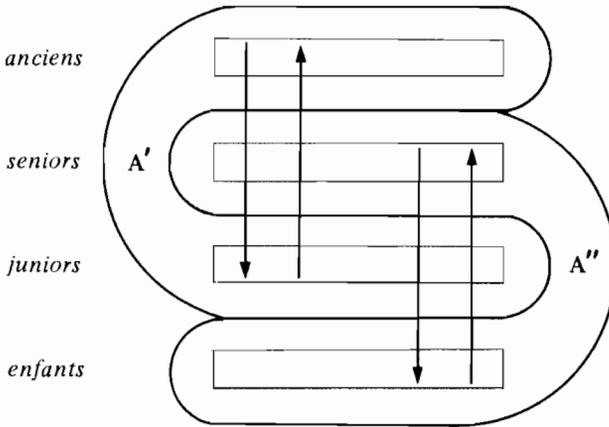
Les deux moments du cycle productif par lequel subsiste dans cette société la totalité des individus, quels que soient leur âge et leur sexe, se réalisent à l'échelle de la *maison*,

le cycle productif et la maison



l'unité sociale composée des deux formes de regroupement domestique. On a vu comment l'image sociale de l'origine du surproduit engendre la formation au sein de la maison d'un groupe social d'appartenance distinct, l'*adelphie*. La même image nourricière favorise aussi bien la dépossession de la sororie juniore du contrôle de sa progéniture au sein même de l'*adelphie* ainsi constituée, de sorte que les enfants en viennent à dépendre socialement de la sororie seniore de leurs « grand-mères ». Il se constitue ainsi, au sein d'un même groupe d'appartenance (*adelphie* A), ce que l'on pourrait appeler deux « sous-groupes » d'appartenance (A' et A « sur la figure ci-après), agrégeant les générations alternes. On se rend compte que c'est à l'intérieur de ces deux sous-groupes d'appartenance que s'effectuent, dans le temps, les transferts entre générations qui sont au principe de la reproduction matérielle de toute la société :

**le cycle productif et les sous-groupes d'appartenance
(d'une même adelphie A)**



LES MOTS DE LA PARENTÉ

La même image sociale de l'origine du surproduit, d'où procède la démarcation adelphique dans la maison, autorise également la dépossession de la sororie juniore du contrôle de sa propre progéniture, et l'agrégation (au sein de l'adelphie) des générations alternes en ce que je viens d'appeler deux « sous-groupes » d'appartenance distincts. S'il est vrai que la démarcation du groupe d'appartenance est conçue dans l'esprit des sujets sociaux comme l'effet de la distinction filiatique, comme une distinction lignagère, qu'en est-il alors des sous-

groupes d'appartenance qui viennent d'être distingués au sein de l'adelphie, qui résultent après tout de la socialisation de transferts matériels non moins stratégiques pour la reproduction de la société dans le temps ?

Ces sous-groupes, qui viennent d'être représentés graphiquement (p. 95) sous la forme de deux « haricots » enchevêtrés, sont-ils seulement conçus, représentés, ont-ils une existence linguistique ? et s'ils sont pensés, leur pensée se trouve-t-elle, comme celle de l'adelphie, objectivée dans une institution ? Si la filiation résulte du transfert du nom du groupe et distingue par là l'identité du groupe comme tel, quels sont à présent les noms que se donnent entre eux les membres du groupe ?

Il s'agit de considérer maintenant les modalités de la désignation des partenaires sociaux au sein de l'adelphie – autrement dit le vocabulaire de la parenté dans le lignage. La recherche d'une traduction adéquate des mots de la terminologie va en effet nous introduire progressivement à l'intelligence du système de la parenté *makhuwa*. Elle permettra d'en dévoiler la logique, à mesure que je m'efforcerai d'identifier, avec la signification des mots de la terminologie de parenté *makhuwa*, l'objet exact de la désignation.

Une jeune femme appelle les aînées de sa sororie, les femmes plus âgées de sa génération avec lesquelles elle a grandi : *mulupaliaka*. *Mulupale* signifiant « grand » et le suffixe *aka* indiquant la possession, ce terme pourrait être traduit littéralement, en première approximation, par l'expression française « mes grandes », d'autant que le mot dispose de son converse, *muhimaaka*, « mes petites », par lequel la même femme se réfère aux cadettes de sa génération. L'inexistence d'une racine commune aux deux termes permet d'ailleurs de douter qu'ils désignent les deux modalités de l'individu unique distingué en français à l'énonciation du mot « sœur ».

Mais les mots *mulupaliaka* et *muhimaaka* sont également

utilisés par un homme pour dénommer les hommes plus âgés ou plus jeunes de sa propre fratrie, ceux qui ont été élevés et nourris à ses côtés auprès de ses « mères ». Il serait donc abusif de conserver le mot français « sœur » pour traduire deux termes *makhuwa* dont on sait qu'ils désignent aussi bien des individus de sexe masculin que de sexe féminin. La distinction entre les sexes dans la génération n'existe pas dans la langue, elle s'établit dans le discours en raison du sexe du locuteur. Une femme ne se réfère pas à l'aîné des hommes de sa génération comme elle le fait pour l'aînée des femmes, seule cette dernière lui est une *mulupaliaka*, tandis que les hommes de sa génération lui sont tous des *n'rokoraka*. Elle réserve l'appellation *mulupaliaka*, en tant que femme, à ses aînées, et elle ne fait usage du terme *muhimaaka* que pour dénommer ses cadettes. De même un homme n'invoque ses *mulupaliaka* que pour se référer aux aînés de son sexe, les femmes de la sororie de sa génération lui étant toutes, symétriquement, des *n'rokoraka*.

Les locuteurs de chaque sexe distinguent l'antériorité et la postériorité parmi les individus de l'autre sexe, en ajoutant au terme générique *n'rokoraka* les qualificatifs « grand » et « petit » : un homme appelle *n'rokoraka mulupale* et *n'rokoraka akane* respectivement les aînées et cadettes des femmes de sa génération, tandis qu'une femme désigne de la même façon les aînés et les cadets des hommes.

S'il fallait proposer une traduction de ces termes qui fût, en français, indifférente au sexe du locuteur, il ne pourrait s'agir que des locutions suivantes :

- *mulupaliaka* : aîné(e) de mon sexe dans ma génération,
- *muhimaaka* : cadet(te) de mon sexe dans ma génération,
- *n'rokoraka mulupale* : aîné(e) de l'autre sexe dans ma génération,
- *n'rokoraka akane* : cadet(te) de l'autre sexe dans ma génération.

Il existe toutefois dans la langue des termes permettant d'ef-

fectuer une distinction entre les aînés des deux sexes, et d'usage commun à tous les locuteurs indépendamment de leur sexe. Les hommes comme les femmes dénomment *amunna* l'aîné masculin de leur génération, et *apiipi* l'aînée féminine. Les termes *muhimaaka* et *mulupaliaka* semblaient évoquer une simple et rigoureuse symétrie des hiérarchisations respectives des hommes et des femmes selon l'antériorité dans la génération, les mots *amunna* et *apiipi* sanctionnent en revanche la reconnaissance unanime d'une différence entre l'aïnesse féminine et masculine, dont les prérogatives s'étendent il est vrai, sous des modalités distinctes, à l'ensemble de leurs puînés quel que soit leur sexe. Un accent respectueux accompagne l'usage des termes *apiipi* et *amunna*, qui désignent deux personnes investies de deux autorités distinctes dans la génération*.

Mais *apiipi* et *amunna* sont également les termes en usage pour dénommer respectivement l'ensemble des femmes et des hommes de la génération de la « mère » de la « mère » du locuteur : les membres de la sororie (*apiipi*) et de la fratrie (*amunna*) de la génération alterne antérieure de sa « grand-mère ». *Apiipi* désigne aussi bien l'aînée de la génération du locuteur, que la « grand-mère » au foyer de laquelle il (ou elle) a été principalement nourri dans son enfance ; c'est aussi le nom donné à toutes les autres femmes de la sororie de cette « grand-mère ». Pour un locuteur junior(e), *apiipi* et *amunna* désignent donc à la fois les aîné(e)s de sa génération, et tous les membres de la génération alterne antérieure des anciens. On distingue néanmoins l'antériorité à l'intérieur de la génération des ancien(ne)s en ajoutant les qualificatifs « grands » et « petits » aux termes par lesquels il s'adresse à eux : l'aînée des anciennes est pour tout locuteur junior(e) une *apiipi mulupale* (grande) et la cadette une *apiipi akane* (petite), comme l'aîné des anciens est pour lui un *amunna mulupale*, et le cadet des anciens *amunna akane*.

* L'autorité de l'aïnesse masculine sera traitée dans le prochain chapitre.

Mais le locuteur peut se référer également aux anciens respectivement comme à ses *n'rokoraka mulupale* et à ses *mulupaliaka*, en utilisant les mêmes termes de référence que si les personnes ainsi désignées avaient appartenu à sa propre génération, avec un principe de différenciation analogue selon son sexe, à ceci près que les ancien(ne)s lui sont tou(te)s des aîné(e)s. Inversement, une femme ancienne se réfère aux jeunes gens de la fratrie et de la sororie juniore de son adelphie en les dénommant respectivement *n'rokoraka akane* et *muhimaaka*, et les mêmes personnes sont dénommées par un ancien *muhimaaka* et *n'rokoraka akane*.

La terminologie semble prendre effet à présent de la distinction d'une collection d'individus qui dépasse le cadre de la génération, puisqu'elle associe deux générations alternes – ici les anciens et les juniors. Le vocabulaire dessine ainsi les contours d'un groupe social unique, au-delà de la distinction générationnelle et en deçà de la distinction adelphique, *par la continuité et la réciprocité terminologique caractérisant les modalités de la désignation mutuelle de ses membres*. Par les termes qu'ils emploient pour s'appeler, se nommer et se désigner entre eux ou face à un tiers, l'ensemble des individus membres de ces deux générations alternes se conçoivent et se reconnaissent mutuellement appartenir, non pas à la même adelphie, ni même à la même génération, mais à un groupe social distinct qui déborde leur génération à l'intérieur du groupe adelphique. C'est à l'échelle d'un tel « sous-groupe », révélé ici par l'existence d'un système homogène d'appellation et de désignation réciproques des individus qui le composent, que les sujets sociaux se reconnaissent et se distinguent selon le sexe et l'antériorité, *et non pas dans la génération*. Les traductions proposées plus haut étaient donc trop restrictives, le groupe social identifiable et défini par l'emploi de la terminologie n'étant pas, comme on pouvait d'abord le supposer, la génération, mais deux générations alternes composant ensemble un seul et unique groupe social,

homogène et distinct à l'intérieur de l'adelphie. Or il est clair que ce groupe est congruent, eu égard à sa composition sociale, avec le sous-groupe d'appartenance (procédant quant à lui de l'exercice social de la production), identifié et représenté plus haut dans le schéma du « double haricot ». Je m'autoriserai de cette observation pour suggérer que ce sont ces sous-groupes sociaux et les liens de dépendance sociale dont ils procèdent qui se trouvent distingués ici par l'usage de la terminologie – et que ce sont ces mêmes relations sociales et les modalités quotidiennes de leur exercice qui motivent cette organisation particulière du dispositif terminologique.

Outre les notions de « frère » et « sœur », ce sont à présent celles de « grand-mère », « grand-tante » et « grand-oncle » maternels, comme celles de « petits-enfants », « petits-neveux » et « nièces » utérins, qui se révèlent inexistantes (impensées comme telles) en *makhuwa*. Les traductions adéquates seraient alors les suivantes, quels que soient le sexe et la génération du locuteur :

- *mulupaliaka* : aîné(e) de mon sexe dans mon sous-groupe d'appartenance,
- *muhimaaka* : cadet(te) de mon sexe dans mon sous-groupe d'appartenance,
- *n'rkoraka mulupale* : aîné(e) de l'autre sexe dans mon sous-groupe d'appartenance, et
- *n'rkoraka akane* : cadet(te) de l'autre sexe dans mon sous-groupe d'appartenance.

Qu'en est-il à présent des générations intermédiaires dans l'adelphie ? Comment sont désignés ces gens que l'on désignerait spontanément en français comme les oncles et tantes maternels du locuteur d'une part, et les enfants nés des femmes de sa génération d'autre part ? Ces personnes appartenant aux générations intermédiaires sont elles-mêmes membres d'un sous-groupe d'appartenance, puisqu'elles appartiennent à deux générations alternes, encadrant celle du

locuteur junior. Cet autre sous-groupe n'apparaît pas seulement identifiable par la logique interne de la dénomination mutuelle de ses membres, telle qu'elle vient d'être exposée ci-dessus, mais aussi bien par la logique qui préside à leur dénomination externe, si l'on peut dire, c'est-à-dire par les membres de leur adelphie étrangers à leur sous-groupe, qui appartiennent au sous-groupe du locuteur.

Celui-ci se réfère à l'ensemble des enfants féminins de ses congénères féminines (et aux siens propres s'il est une femme) comme à ses *maama*. Il utilise le même terme pour dénommer les femmes de la génération seniore qui le précède, où il trouve éventuellement sa « mère » et toutes les congénères féminines de celle-ci, toutes ses « mères ». Ainsi les membres des deux sorories intermédiaires, immédiatement antérieure et postérieure à la génération du locuteur – soit l'ensemble des femmes de son adelphie n'appartenant pas à son sous-groupe – lui sont toutes indifféremment des *maama*. De la même façon, les congénères masculins de ces *maama*, l'ensemble des hommes de l'adelphie étrangers au sous-groupe d'appartenance du locuteur sont indifféremment dénommés par lui *aalu* : ce sont les membres des fratries qui précèdent et suivent sa génération, soit simultanément ce que nous appellerions en français des oncles et des neveux utérins.

Les membres des générations étrangères au sous-groupe d'appartenance du locuteur, quand bien même il s'agirait de la « mère » et de la « fille » d'une jeune femme juniore, sont donc bien dénommés et conçus par elle comme si elles relevaient d'un groupe social unique – un autre sous-groupe dans son adelphie. L'absence du suffixe *aka* marquant la possession dans la formation des termes désignant les membres de cet autre sous-groupe souligne assez la nature de la distinction effectuée dans la langue entre ce sous-groupe et celui auquel appartient le locuteur, dont tous les membres sont désignés d'un terme formé avec ce suffixe (*aka* possessif) : c'est bien

d'appartenance ou de non-appartenance qu'il s'agit ici. La logique qui gouverne la désignation des membres de ce groupe distinct est néanmoins différente de celle par laquelle le locuteur désignait les membres de son propre sous-groupe, puisque l'emploi des termes *maama* et *aalu* est cette fois indifférent à son sexe, hommes et femmes se référant indistinctement par là aux femmes et aux hommes de l'autre sous-groupe adelphique.

Le locuteur distingue l'antériorité entre ses *maama* de la génération antérieure en appelant l'aînée *maama mulupale*, et la cadette *maama akane* (ou plus fréquemment *naake*). De même, l'aîné de la fratrie antérieure est *aalu mulupale*, le cadet *aalu akane*. Les termes *maama* et *aalu akane* sont énoncés pour se référer, face à un tiers, aux membres de la génération postérieure, mais ils ne sont guère utilisés pour s'adresser aux proches parents, aux enfants vivant sous le toit de la locutrice par exemple, ou à ceux élevés par la proche congénère du locuteur.

En fait, l'emploi de *maama* et *aalu akane* pour s'adresser aux membres des sorories et fratries postérieures du locuteur est d'autant plus aisé que les individus concernés sont plus éloignés de son entourage quotidien. Ces termes peuvent être utilisés à propos d'enfants élevés dans un autre groupe domestique de la maison que celui de la locutrice par exemple, ou encore lorsque le locuteur s'adresse à des enfants du même clan mais d'appartenance adelphique distincte, vivant sur un autre territoire dans un autre lignage...

Peut-être convient-il de voir ici l'expression d'une difficulté pour le locuteur à identifier sous un même vocable deux catégories de personnes à l'égard desquelles il se définit et se confronte quotidiennement selon des modalités très différentes (*maama* et *aalu* des générations antérieures et postérieures) ? Quoi qu'il en soit, le principe terminologique identifiant les membres des générations qui encadrent celle du locuteur reprend ses droits à mesure que les personnes qui s'y

trouvent classées sont plus éloignées des relations quotidiennes entretenues par lui.

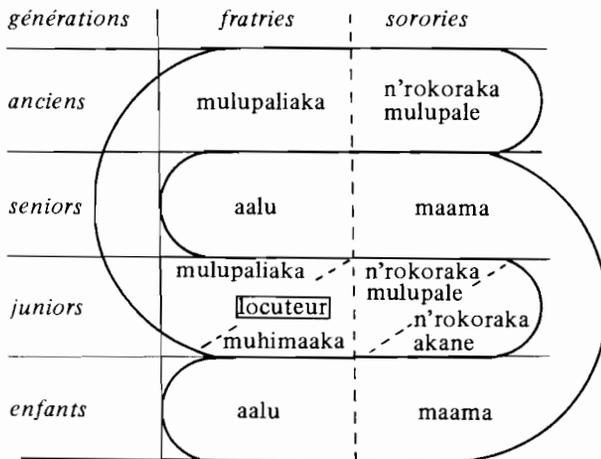
Cette difficulté n'existe pas s'agissant du propre sous-groupe du locuteur : tous les individus qui lui sont antérieurs, quelle que soit leur génération, peuvent revendiquer à son égard une prééminence et sont désignés d'un mot différent de celui qui se rapporte à tous les puînés de sa génération ou de la génération alterne, qui lui sont en principe soumis. La hiérarchie instituée dans ce cas par la terminologie à l'intérieur du sous-groupe d'appartenance est congruente avec les relations quotidiennes d'autorité et d'obéissance. Au contraire, s'agissant de désigner les membres de l'autre sous-groupe d'appartenance, le locuteur identifie par l'usage d'un même mot les membres de la génération qui le précède à laquelle il demeure toujours soumis, et ceux la génération qui lui succède, sur laquelle il a autorité. Dans ce cas, l'identification terminologique des membres du sous-groupe d'appartenance ne correspond pas, pour celui qui les désigne de l'extérieur, aux relations d'autorité ou de soumission effectives qu'il entretient à leur égard. Cela explique peut-être qu'une femme, par exemple, ne s'adresse pas à la fillette qui vit sous son toit comme à une *maama*, ainsi qu'elle le fait pour les femmes de la génération antérieure auprès de qui elle a grandi. La même femme invoquera néanmoins sans hésitation une autre fillette de la même génération que son enfant, vivant dans un autre groupe domestique de sa maison, ou dans une autre adelphie du clan, comme une *maama*.

Les notions de « mère », « oncles » et « tantes » maternels, « fils » et « filles » (se rapportant à une femme), « neveux » et « nièces » utérins, apparaissent donc, eux aussi, privées de signification dans le système. Je proposerai les traductions suivantes pour y suppléer, qui semblent mieux correspondre à ce qui est effectivement désigné et représenté dans la terminologie *makhuwa* :

– *maama mulupale* : aînée de l'autre sous-groupe d'appartenance,

- *maama akane* (ou *naake*) : cadette de l'autre sous-groupe d'appartenance,
- *aalu mulupale* : aîné de l'autre sous-groupe d'appartenance,
- *aalu akane* : cadet de l'autre sous-groupe d'appartenance.

**sous-groupes d'appartenance
et vocabulaire de la parenté dans l'adelphie**



De proche en proche, une bonne part de la terminologie occidentale de parenté, véhiculant la raison consanguine qui nous est familière, a dû être écartée. Un mot désignant simultanément par exemple la « mère » et la « fille » (ainsi que la « nièce » utérine, la « tante » maternelle, l'« arrière-grand-mère » maternelle, etc.) ne peut signifier en définitive aucun des concepts, sociaux ou biologiques, que nous associons nous-mêmes à l'usage de chacun de ces termes.

La représentation qui accompagne l'énonciation du mot *maama* par un locuteur *makhuwa* ne peut correspondre à l'addition des représentations qui sont évoquées lorsque nous

LE SENS DES MOTS DANS L'ADELPHIE

disons successivement « mère », « fille » (etc.), ou même « génitrice », « progéniture féminine » (etc.) dans l'ordre consanguin. Le mot signifie donc *autre chose*, intraduisible par « mère ». Il n'y a pas de « mère » en pays *makhuwa*, *seulement des femmes de l'autre sous-groupe d'appartenance du locuteur*.

troisième partie

REPRODUCTION,
LE MONDE DES HOMMES

(pas de père)

Telle que je l'ai décrite jusqu'à présent, la société *makhuwa* évoque une étonnante dépendance des hommes à l'égard des femmes. On se représente des groupes de femmes, hiérarchisées entre elles par l'ânesse et les générations, ordonnant sous l'autorité des doyennes-*apwya* les cycles productifs en vertu desquels se sustentent l'ensemble des membres de la société. Autant d'appareils hiérarchiques féminins établis et se renouvelant en permanence sur leurs territoires-*mitthethe*, et entre lesquels circulent et se distribuent les hommes. Ceux-ci viennent au mariage soumettre leur travail auprès de leurs épouses, sur des territoires qui leurs sont étrangers, abandonnant sur leurs propres territoires les femmes – *maama* et *n'rokoraka* – auprès desquelles ils ont grandi. La dépendance des hommes à l'égard des femmes est apparue de plus en plus profonde au fil de l'exposé, jusqu'à entraîner leur exclusion du contrôle du cycle productif et des rapports sociaux domestiques en vertu desquels il s'accomplit.

Et pourtant... les hommes ne possèdent guère d'ascendant sur les femmes qu'ils épousent, mais ils exercent leur autorité sur les femmes *de leur propre adelphie*, avec lesquelles ils ont grandi. La progéniture des épouses leur échappe, mais ils sont maîtres du destin des enfants de leurs congénères. La maîtrise féminine des greniers et du cycle productif est claire et sans partage, mais ce sont des hommes qui ordonnent et contractent les mariages qui amorcent et sanctionnent chacun des

REPRODUCTION, LE MONDE DES HOMMES

moments dudit cycle... Les femmes administrent celui-ci, mais les hommes disposent, avec la maîtrise du mariage, du contrôle des modalités sociales de la *reproduction* de ce cycle productif dans le temps et, en vertu de cette prérogative stratégique, ils exercent indirectement leur autorité sur toute la société. D'où tiennent-ils un tel pouvoir ? qu'en font-ils ?

Le piège

Le mouvement par lequel les femmes se placent à l'administration du cycle productif favorise l'existence entre elles de liens sociaux permanents et hiérarchisés. Par là les femmes, comme les greniers qu'elles surveillent, sont *inamovibles* : c'est autour d'elles et par leur rassemblement organique que se structurent toute la vie et les activités productives, par elles que subsistent tous les membres de la population quels que soient leur âge et leur sexe.

L'inamovibilité des femmes interdit leur circulation ordonnée entre les groupes, que ce soit comme productrice ou comme reproductrice : *il ne peut y avoir de redistribution sociale et pacifique des femmes pubères entre les groupes sociaux* par le mariage, sauf à détruire l'organisation de la vie domestique – à changer de société. Immobiles en tant que maîtresses et gestionnaires des greniers, les femmes ne le sont pas moins en tant que génitrices, faiseuses d'enfants, et le renouvellement au passage des générations de l'appareil productif est suspendu à la seule démonstration de leurs capacités à engendrer des filles.

La condition immobile des femmes est corrélative de leur fonction nourricière et de l'appartenance des enfants qu'elles mettent au monde et nourrissent à leur propre groupe d'appartenance, où elles-mêmes sont nées, ont été nourries et élevées. Les femmes ne donnent de descendance qu'à leur propre groupe de descendance, elles pourvoient *elles-mêmes* au

renouvellement démographique de l'appareil socioprodutif qu'elles constituent.

Comme on va le voir, c'est par l'effet de cette fixité que les femmes, ayant conquis la haute main dans les domaines de la production, semblent refermer sur elles un *piège* dans le mouvement même de cette conquête, et devoir céder l'autorité dernière aux hommes dans la société...

FEMMES IMMOBILES

En faisant dépendre le renouvellement du groupe dans le temps de leurs propres capacités fécondes, les femmes l'exposent aux conséquences de leurs défaillances génésiques. Les effets d'un déficit de naissance en filles, statistiquement inévitable, sont rapidement dramatiques. Pour peu qu'une génération peu pourvue en filles accuse à son tour un tel déficit, le groupe peut se voir menacé dans son existence physique. Il reste à la merci de la stérilité de ses femmes, ou d'un excès relatif de naissances masculines, donc malheureuses... On conçoit dans ces conditions que la naissance d'une fille soit l'objet d'un désir – et le moment d'une satisfaction – beaucoup plus intense que celle d'un garçon. En l'absence répétée de naissance féminine, on en vient vite à suspecter l'existence d'un sort jeté par quelque voisin malveillant...

Mais avant de mourir, le groupe a le temps de mesurer et d'éprouver l'ampleur de sa déchéance, et il convient d'évoquer la nature des problèmes auxquels se trouve confrontée une adelphie malade de ses femmes.

Le déficit des naissances féminines a d'abord pour conséquence, au premier passage des générations, un faible nombre de filles à marier, réduisant d'autant l'effectif des jeunes hommes incorporés par le mariage : il y a peu de ménages juniors dans la maison. L'avènement d'une sororie juniore

incapable de se reproduire entraîne, dès la génération suivante, l'apparition d'un effectif de seniors et d'anciens surnuméraires, relativement à celui de la génération *socialement productive* des juniors. La pyramide des âges du groupe se réduit ou s'inverse par sa base.

Ce qui est mis en cause avec le déséquilibre de la structure démographique du groupe, l'excédent relatif de seniors et d'anciens, n'est peut-être pas tant la relation numérique insuffisante entre personnes physiquement capables et incapables, que celle entre socialement productifs et improductifs. Il existe en effet dans le groupe, en principe, suffisamment de producteurs virtuels (sinon sociaux) pour assurer la subsistance de l'ensemble des membres de la maison, à condition de réaménager les relations sociales de production communes, et concrètement de mettre à contribution les seniors, de solliciter leur travail là où ils sont ordinairement en mesure et en droit de le soustraire. Cette prolongation extraordinaire de la période productive des seniors, par ailleurs privés de « gendres » travailleurs, ne pose peut-être pas de difficulté notable pour les femmes – elles subissent après tout les conséquences fâcheuses de leur propre infécondité, et le surcroît de travail qu'elles dispensent est toujours consacré à l'alimentation et à l'éducation de leur propre descendance. Mais il peut en aller autrement des époux, membres d'autres adelphies, qui doivent prendre ainsi à leur charge une grande part du coût productif des carences fécondes des autres.

Les hommes seniors venus d'ailleurs, mariés dans la maison démographiquement malade, doivent prolonger leur activité productive au-delà de ce qui est normalement requis, tout en se voyant privés des services et prérogatives qu'ils seraient en droit d'attendre, en principe, de leur promotion générationnelle. Le déficit démographique tend de ce point de vue à altérer la parité de la relation matrimoniale entre *affins**

* Les *affins* d'une adelphie sont les personnes des autres adelphies avec lesquelles les membres de la première entretiennent des relations matrimoniales.

à l'« avantage » paradoxal du groupe démographiquement affaibli, puisque les fratries qui le composent, mariées ailleurs, ne soumettent pas leur travail auprès de leurs épouses à un rythme aussi intense que ceux qui sont mariés chez eux, auprès des rares femmes de leur groupe malade. Les hommes des adelphies les mieux pourvues, les mieux épanouies démographiquement, sont pénalisés par le déséquilibre des prestations entre affins.

Du moins y aurait-il pénalisation du groupe sain si celui-ci ne jouissait par ailleurs de la pure et simple liberté de se désengager d'une alliance matrimoniale devenue douteuse. Rien n'oblige ces hommes, ou les autorités de leur adelphie, à maintenir ou reconduire les mariages contractés dans un tel groupe aux équilibres boiteux. Le groupe affaibli dépend en définitive de la sollicitude de ses affins, il est suspendu pour subsister à l'intervention de voisins qui, eux-mêmes, n'ont pas besoin de lui. Outre la menace physique qui pèse sur la vie des vieillards et des plus jeunes dans un tel groupe malchanceux (et à court terme sur la pérennité de l'adelphie), sa déficience l'engage sur la voie d'une dépendance vitale à l'endroit des affins. Ces derniers pourraient, par exemple, envisager de se détourner d'un groupe d'épouses impropres à la socialisation ordinaire de leurs hommes, réorientant leur mariage auprès d'appareils féminins démographiquement sains. Ils pourraient nourrir au contraire l'ambition d'exploiter cette dépendance, pour en faire le principe matériel d'une subordination politique et sociale du groupe infécond.

Plutôt que de livrer leur destin au caprice des affins, les notables de l'adelphie malade préféreront peut-être contacter les adelphies voisines affiliées à leur clan (*nihimo*) afin d'agréger leurs dépendants aux effectifs d'une adelphie apparentée, mieux pourvue en femmes. L'addition des ménages des deux groupes permet en effet d'affecter quelques ménages juniors, venus du groupe sain, auprès des anciens et seniors surnuméraires du groupe malade, et de résorber ainsi en partie son

déséquilibre. Au nom de la solidarité clanique, de la filiation commune, du « nom » qu'ils portent et des ancêtres identiques qu'ils se prêtent, les seniors et les anciens du groupe équilibré renoncent à une part des services sociaux qui leur reviennent, pour suppléer les déficiences fécondes de leurs parentes éloignées. Mais les membres du groupe affaibli deviennent alors, à nouveau, les débiteurs unilatéraux de leurs parents plus fortunés. Ils renoncent à leur autonomie sociale et se dissolvent comme entité politique indépendante. Les notables du groupe sinistré se soumettent à l'autorité, devenue prééminente, du chef et des anciens de leurs hôtes, même si ces derniers sont leurs cadets dans la hiérarchie clanique*.

Le groupe malade prétend-il maintenir son existence sociale indépendante ?... il se marginalise, connaît la misère et la faim ou entre dans une relation de dépendance vitale vis-à-vis de ses affins. Contourne-t-il cette échéance en agrégeant institu-

* Lors de la segmentation d'une adelphie, le groupe segmenté s'éloigne autant que possible de son adelphie originelle, faute de quoi les querelles ne manquent pas de surgir, dit-on, entre les notables des deux groupes. La conquête d'une véritable autonomie politique et sociale du segment se fait au prix de son éloignement de l'aire d'intervention sociale et politique quotidienne de l'adelphie souche, « aînée » – « pour avoir la paix ». Les deux adelphies demeurent néanmoins sur le territoire de la même chefferie, où elles entretiennent des alliances matrimoniales distinctes et indépendantes.

Les relevés généalogiques effectués lors de l'enquête ont permis de révéler l'existence de tels groupes, jadis séparés et installés sur des territoires distincts, aujourd'hui réagregés à la suite d'un de ces drames démographiques dont j'envisage ici l'hypothèse. L'adelphie réunifiée compte alors dans ses rangs deux chefs. Un exemple : Murate était le chef de l'adelphie souche, mais c'est son groupe qui a souffert, c'est lui qui a quitté sa terre pour venir chercher secours auprès de son cadet, Uakaniha. Le petit groupe réagregé de Uakaniha comptait quarante personnes en 1983, parmi lesquelles le moignon d'adelphie du grand Murate déchu. Le groupe de celui-ci compte six membres, trois anciens et trois seniors, il n'y a plus de juniors, il s'éteindra dans les vingt prochaines années. Une discussion plus détaillée de ces problèmes est menée, avec l'étude de la structure démographique de douze adelphies, dans *Travail et Symbole en pays makhuwa*, thèse de doctorat, EHESS, 1987, p. 256-281.

tionnellement ses membres à un groupe de parents mieux pourvus ? Il renonce alors à son existence autonome, se dissout comme adelphie indépendante et ses membres se soumettent à l'autorité prééminente de leurs hôtes secourables...

MOURIR POUR RAVIR LES PETITES FILLES

Cette impasse sociale, dramatique, naît tout entière de l'empire que les femmes exercent sur la production, qui les lie les unes aux autres et les fixe au sol de leurs ancêtres. Il n'existe pas de procédure pacifique permettant au groupe adelphique de préserver son intégrité sociale tout en parant aux conséquences funestes d'une carence de naissances féminines en son sein. Les femmes rivées au territoire et à leurs paires comme une statue à son socle ne circulent pas, elles ne sont pas redistribuées entre les groupes à l'occasion du mariage*. Elles se condamnent elles-mêmes à ne jamais défaillir sur le plan génésique**, sauf à condamner leurs proches, leur propre groupe, à une inexorable déchéance sociale, politique, et même physique.

Or elles ne peuvent pas ne pas défaillir. Le *sex ratio* ne s'équilibre qu'à l'échelle d'une population considérablement plus large que celle qui compose en moyenne ces groupes

* A la différence des femmes des sociétés « virilocalles », dont la redistribution à l'échelle d'une aire matrimoniale beaucoup plus vaste que l'adelphie garantit à chaque homme la disposition d'une épouse-reproductrice en temps social voulu. Il n'y a pas d'épouse reproductrice en pays *makhuwa*, seules les « sœurs » remplissent cet office.

** Comme il a été mentionné dans le précédent chapitre, une femme est *a priori* féconde, et son époux suspect de stérilité, en cas de mariage sans enfant ; le jeune homme ne tarde d'ailleurs pas, dans ce cas, à être répudié. Mais si celui-ci parvient à féconder une nouvelle épouse, tandis que son ancienne femme, remariée, n'engendre toujours rien, on est conduit à soupçonner la jeune femme d'être elle-même stérile.

sociaux (Meillassoux, 1975, p. 29), la menace d'un déficit des naissances en filles pèse sur tous, préoccupe les membres de toutes les adelphies. A cette étape de l'analyse, les principes d'organisation de la vie domestique en pays *makhuwa* qui ont été exposés dans le chapitre précédent ne fonctionnent plus – ou du moins, ils ne contiennent pas en eux-mêmes le principe de leur propre reproduction dans le temps. Il faut que certains entreprennent d'*aller dérober ailleurs les petites filles qui ne sont pas venues au monde dans le groupe*. La violence est une exigence contenue dans le dispositif social, elle est le corollaire de la fixité des femmes.

On s'est beaucoup battu jadis en pays *makhuwa*, avant la conquête portugaise, entre *makhuwa*. On ne s'aventure jamais seul en brousse à cette époque, hors de la chefferie – l'insécurité y règne, dit-on, partout. Il y a les razzias effectuées dans la région, jusqu'au tout début de ce siècle, par les hommes armés des chefferies côtières, qui ont partie liée avec les marchands d'esclaves arabes ou swahili – ou par ceux des grandes chefferies voisines, qui acheminent les captifs à la côte où ils les vendent...

Mais un *autre ennemi*, moins spectaculaire, peut se révéler plus menaçant encore que les bandes épisodiques de razzieurs car plus proche, plus permanent, plus au fait des habitudes locales et donc plus sournois : c'est contre cet ennemi-là que les femmes de l'adelphie sont mises en garde, contre lui que les hommes confinent les femmes de leur groupe sur leur territoire. Le *mutthethe* est le territoire de l'adelphie où l'on vit, cultive ou prie en paix, mais c'est aussi l'espace clos où les hommes *gardent* les femmes de leur groupe. Cette définition du territoire est même souvent la première, spontanément formulée, par nos interlocuteurs.

Le danger ne vient pas de la côte cette fois, il rôde au voisinage immédiat de la chefferie, aux alentours des points d'eau, des habitations aux heures matinales où les hommes sont ailleurs. Le péril est d'autant plus présent que chacun sait pou-

voir effectuer un jour, chez les autres, le même crime qu'il redoute pour son propre groupe : le vol des petites filles.

Chaque adelphie dispose en effet en son sein de trois ou quatre guerriers, choisis par le chef du groupe et les anciens, parmi ceux dont ils ont remarqué les meilleures aptitudes physiques, le plus grand courage et l'habileté à la chasse. Leur tâche, peu glorieuse (du moins la présente-t-on comme telle de nos jours), consiste à monter de petites expéditions à l'extérieur des limites de la chefferie pour aller dérober des petites filles. Les guerriers cherchent à éloigner le plus possible de chez eux le théâtre de ces opérations, de façon à éviter plus tard tout contact, ou communication malencontreuse, avec les membres du groupe d'origine de leur victime. Ils tentent ainsi d'échapper à l'enquête que ceux-ci ne manqueront pas d'effectuer.

Est-ce par pudeur ? pour cacher le sentiment d'avoir failli au devoir de protéger les siens ? pour favoriser le deuil de la petite fille en s'épargnant la fatigue d'une haine impuissante et fautive ? Les parents de l'enfant mystérieusement disparue finissent toujours par prétendre qu'elle a été emportée et dévorée par un lion. Mais s'ils parviennent à s'emparer du ravisseur sur le fait, ils ne font pas de quartier, ils le brûlent vif...

Les guerriers n'ignorent pas la fin atroce qui les guette lorsque, parvenus en terre étrangère, ils s'approchent prudemment des habitations et cherchent à localiser dans les brousses avoisinantes les lieux où les femmes et les enfants sont plus vulnérables : les points d'eau, les sous-bois où ils vont ramasser le bois de chauffe. Là, ils s'embusquent et attendent : une adolescente ou une petite fille attardée, isolée, hors de portée de cri des siens. Ils aveuglent l'enfant égarée avec une poignée de piment, la brutalisent, la terrorisent de leurs armes et de leurs hurlements avant de la ramener tétanisée, captive, chez eux. Ils profitent parfois de l'absence des hommes occupés aux champs, à la chasse ou à la cueillette, pour attaquer un foyer isolé, effrayer ou tuer les femmes adultes et enlever les enfants.

Parvenue au foyer de ses ravisseurs, la jeune captive n'a d'autre lien social que sa dépendance absolue à l'égard de son nouvel entourage. Socialement, elle n'est plus que ce que voudront bien faire d'elle les inconnus qui l'ont enlevée, qui maintenant la nourrissent. La crise aiguë d'identité qui accompagne la solitude primitive de la captive est mise à profit par ses nouveaux maîtres pour instituer, en fonction du destin qu'ils prétendent aménager pour elle, sa seconde naissance. L'enfant volée, non initiée, ignore le savoir ésotérique et généalogique où se déploient, chez les adultes sociaux, la reconnaissance et la conscience de leur identité sociale originelle. Élevée auprès d'une femme de l'adelphie des ravisseurs, elle est soumise à l'initiation avec les autres adolescentes de sa nouvelle adelphie, dès ses premières menstruations. Aucune interférence ne vient troubler la libre attribution du *nom* de ses ravisseurs à l'enfant. Si celle-ci conserve le souvenir et sans doute la nostalgie de ses parents d'origine, la mémoire confuse des lieux, des montagnes, des arbres et des compagnons de jeu de sa prime enfance perdue, elle ne connaît probablement pas en revanche le nom du chef de son groupe, elle ne sait pas les repères indispensables à l'identification de son ancien territoire où elle était (mal) *gardée*.

La proie idéale des guerriers est un être suffisamment jeune pour n'avoir pas encore été initié, mais assez proche de la puberté quand même, assez âgé pour être bientôt en mesure de procréer, et subvenir rapidement à ses besoins sans avoir à dépendre longtemps des autres.

Mais l'arrachement violent à son milieu d'origine ne suffit pas toujours à garantir la première mort de la captive, surtout si elle est pubère, prompte à faire des enfants certes, mais *déjà* initiée. Il faut s'assurer alors que le souvenir même de son identité ancienne et des liens sociaux qui la constituaient soit banni. Dès le lendemain de sa capture, la jeune fille déjà initiée, en proie à la terreur, est enfermée pendant plusieurs mois dans une paillote aveugle, spécialement aménagée pour elle,

pourvue seulement d'un orifice par lequel on lui remet sa nourriture. Ce n'est qu'au sortir de cette longue période noire, d'isolement total, scandée par les menaces et les exhortations destinées à lui faire oublier ses parents et sa vie antérieure, à lui faire éprouver par la frayeur la radicalité et l'irréversibilité de la rupture, la nullité de son passé, que l'adolescente se voit attribuer l'affiliation nouvelle correspondant aux desseins de ses maîtres. Elle est initiée à nouveau et est incorporée à l'adelphie, par la grâce du *nihimo* qui institue et *constitue* alors l'appartenance sociale de l'adolescente nourrie ailleurs et venue d'ailleurs.

La jeune fille vaut pour la descendance qu'elle sait mettre au monde. On attend de la petite volée et incorporée à l'adelphie, initiée et affublée de ses nouveaux ancêtres, qu'elle fasse bientôt la preuve de sa fécondité. On prétend s'appropriier sa descendance, on convoite les fonctions reproductrices de la jeune fille, plus que ses charmes et son travail propres. Les enfants nés de la captive deviennent plus tard, l'heure venue de leur initiation, les dépositaires du *nihimo* du ravisseur à l'adelphie duquel ils appartiennent, dont ils partagent les secrets et la mémoire du nom des morts.

Tous les secrets sauf un : celui de l'origine indigne de la femme qui les a mis au monde, *epotha**. Le silence à cet égard doit être de plomb, absolu et, au fil des générations, seuls les anciens partagent encore le souvenir de cette chasse lointaine et peu glorieuse, d'où un guerrier avait jadis ramené une enfant. La jeune mère captive est la personne dont on craint le plus qu'elle ne trahisse un jour la loi du silence et que, sa haine, sa peur ou son ressentiment n'étant éteints qu'en

* Le terme *epotha* désigne indifféremment tous les captif(ve)s, quel que soit leur destin social : les hommes vendus à la côte, les femmes et les jeunes filles enlevées et épousées, comme celles qui sont incorporées au groupe. La descendance de ces femmes est aussi qualifiée d'*epotha*. Certains comptent même parmi les *epotha* les hommes recrutés de force par l'administration coloniale pour le travail en déportation à São Tomé et Príncipe (peu en revenaient).

apparence, elle ne vienne confier un soir à ses enfants, dans l'intimité de son foyer, la vérité de leurs origines. Si la jeune femme n'est pas parvenue à se soumettre et à admettre totalement son sort, si elle ne donne pas quotidiennement à ses ravisseurs les gages rassurants de sa résignation et de sa bonne foi, si ceux-ci suspectent encore que la captive puisse les trahir et même livrer aux enfants les moyens techniques et sociaux de rejoindre un jour les descendants de leurs véritables ancêtres et de s'en faire reconnaître, alors quelqu'un dépose du poison dans sa nourriture et la tue.

La captive morte, enterrée, il ne reste plus alors que ses enfants, vivants et disponibles sur le territoire de l'adelphie des ravisseurs, affiliés à leur lignage. Seuls importent ces enfants d'ailleurs, ils sont la raison même et la manifestation tangible du succès de l'expédition périlleuse montée quelques années plus tôt* : suppléer les déficiences génésiques des femmes de l'adelphie qui n'ont pas su garantir le renouvellement de leur génération, et ont engagé ainsi leur groupe tout entier sur la voie intolérable de la déchéance et de l'extinction.

FEMMES PROIES

La gravité des conséquences d'une dénatalité féminine est en effet une raison suffisante pour que chaque adelphie ait soin d'entretenir quelques guerriers prompts à corriger le cas échéant les déséquilibres de la reproduction démographique de leur groupe. Avant que la colonisation ne vienne interdire

* Le souvenir de l'indignité des origines d'une lignée de l'adelphie se transmet néanmoins avec les secrets du pouvoir, de bouche à oreille de chef et de doyen(ne). L'accès à la chefferie de l'adelphie est impossible aux descendants d'*epotha*, et beaucoup soupçonnent aujourd'hui qu'ils sont *epotha*, du simple fait qu'aucun membre de leur lignée n'a jamais été choisi comme chef, *humu*, par les anciens.

le recours aux armes et à la violence, chacun pouvait aller chercher ailleurs, à l'extérieur de la chefferie, loin des voisins, des parents et des affins, les petites filles que les femmes de leur groupe n'avaient pas su engendrer. Telle est du reste l'explication simple et suffisante du vol des petites filles aux yeux de mes interlocuteurs, qui répondent invariablement que ceux qui s'y adonnaient y étaient contraints, car ils « avaient peu de gens dans leur famille ».

La répétition d'agressions isolées venues d'une chefferie étrangère pouvait devenir intolérable, et entraîner des réactions armées collectives périodiques. Une guerre était alors engagée avec les populations d'où provenaient les voleurs de petites filles, mobilisant tous les hommes de la chefferie en âge de combattre. Ils manifestaient ainsi que leur communauté exaspérée et offensée savait d'où venaient les « lions » et qu'elle entendait punir leurs crimes. A l'occasion, ils en profitaient pour ramener les petites filles égarées rencontrées au hasard de la guerre...

Différentes formes d'organisation politique sont observables au niveau de la chefferie*, il est néanmoins toujours pos-

* La discussion du dispositif politique régional précolonial – dont l'histoire reste à faire pour l'essentiel – sort de mon propos. On notera simplement que les dépositaires de cette autorité guerrière, issue des exigences de la reproduction adelphique, se sont emparés au cours de l'histoire des opportunités offertes par la demande côtière d'esclaves, d'ivoire ou de caoutchouc, ils ont diversifié, étendu et modifié en conséquence leur activité et, avec elle, les conditions et les effets de l'exercice de leur pouvoir.

Beaucoup ont cherché à s'approcher de la côte, source des marchandises, d'autres sont parvenus à s'imposer comme intermédiaires entre les marchands et les populations ponctionnées pour l'exportation d'esclaves vers Zanzibar et l'Arabie, d'autres se sont plus préoccupés d'obtenir de l'ivoire, leurs populations ont commencé à s'adonner à la culture du sésame ou de l'arachide commercialisables sur le littoral, d'autres enfin se sont spécialisés dans le pillage des caravanes marchandes de leurs voisins... Les chefs et leurs populations se sont engagés avec plus ou moins de bonheur dans ces mutations, selon leur situation géographique, leurs ambitions, favorisant parfois des montées en puissance spectaculaires. Un dispositif très étendu de formations politiques hétérogènes, engageant plusieurs millions de personnes, s'est mis en place au fil des der-

sible de mettre en évidence la fonction critique du rapt et de la guerre dans l'histoire de sa formation, comme dans les modalités et les enjeux politiques de sa reproduction. *On ne rapté jamais à l'intérieur de la chefferie*, quelles que soient ses dimensions, parfois imposantes. Chaque chefferie, quels que soient la forme de l'exercice du pouvoir en son sein et son rôle dans le dispositif politique régional, supporte une définition commune à toutes : elle est l'aire sociale à l'intérieur de laquelle on se reproduit pacifiquement, où les femmes naissent normalement de la fécondation des femmes pubères du groupe, et à l'extérieur de laquelle vivent des femmes-*proies*, dans d'autres chefferies étrangères qui sont autant de viviers de congénères virtuelles, protégées par des hommes étrangers qui les gardent et qui, à leur tour, menacent les femmes de la première chefferie et s'en font les *prédateurs*...

Les conditions du surgissement dans la société de ces figures spectaculaires et décisives de la femme proie et de l'homme prédateur valent d'être récapitulées.

L'insertion paritaire de l'adelphie dans la société est suspendue à la distribution équilibrée des femmes entre les sorories qui la composent. L'équilibre démographique interne de l'appareil productif des femmes du groupe, comme la conformité de cet équilibre avec celui qui prévaut chez les affins, est la condition de la préservation de l'intégrité et de l'existence sociales de l'adelphie. Une déchéance politique, sociale, et

niers siècles entre le littoral, l'arrière-pays, et le continent, et du fleuve Rovuma au Zambèze (voir Alpers : « War and Culture in pre-colonial Mozambique : the Makua of Macuana », *Conference on African States and the Military : past and present*, African Studies Center, University of California, Los Angeles and Institute of African Studies, University of Ghana, Legon, 1975 ; Geffray, *Structures précoloniales*, DAA Universidade E. Mondlane, 1984 (dactyl.) ; Hafkins, *Trade, Society and Politics in Northern Mozambique, 1753-1913*, Ph.D dissertation, Boston University Graduate School, Boston, 1973 ; Medeiros, *O desenvolvimento da escravatura domestica entre os Macua, 1860-1930*, Universidade E. Mondlane, Maputo 1985 (dactyl.).

bientôt physique, sanctionnerait l'infécondité des femmes, le déficit des naissances ou la mortalité infantile féminines, si personne n'entreprenait d'aller voler ailleurs les petites filles qui ne sont finalement pas venues au monde dans le groupe. Face à cette menace imparable, l'adelphie n'a en effet d'autre recours que la violence et le rapt.

Il s'agit de préserver les conditions dans lesquelles se déploient les relations sociales communes : il s'agit de survivre dans le cadre de ces rapports sociaux, tout en se gardant d'avoir à se soumettre un jour aux autres adelpies voisines, affins ou parents. *La violence et le rapt sont inscrits au cœur d'un système qui leur doit de survivre.* La reproduction de l'organisation productive tout entière se trouve dépendre, en dernier ressort, de l'intervention violente de ceux qui assument socialement le vol armé des enfants et adolescentes étrangères, pour les incorporer dans leur groupe. Les *guerriers* de l'adelphie sont seuls en mesure d'assurer cette hygiène socioprodutive du monde des femmes de leur groupe, et de préserver l'intégrité sociale, sinon l'existence physique du groupe. Les guerriers de l'adelphie garantissent la reproduction de l'appareil productif et hiérarchisé des femmes de leur groupe.

Ce sont des hommes en effet, agissant sous l'autorité de leur chef, leur *humu*, détenteur de la sagaie symbolique du pouvoir adelphique, qui se font les agents exclusifs de ces activités. « Ce sont des hommes *ligués*, armés, concertés selon un plan préparé entre eux, qui tentent de surprendre une femme isolée de préférence, désarmée, ni préparée ni avertie. Quelle que soit la force physique ou l'intelligence de celle-ci, elle est d'emblée vouée à la défaite. Son salut n'est pas dans la résistance mais dans la *soumission* immédiate à ses ravisseurs. Sa protection ne peut venir d'elle-même, mais des autres membres de son groupe, et parmi eux, des hommes plus que des femmes, non parce que les premiers y seraient "naturellement" plus aptes, mais parce qu'ils sont moins vulnérables, n'étant pas convoités en raison de leur relative inutilité comme reproduc-

teurs. Tant vis-à-vis des hommes de leur groupe qui les protègent, que vis-à-vis de ceux des autres groupes qui les raptent, pour les protéger ensuite à leur tour, les femmes se trouvent rejetées dans une situation de dépendance » (C. Meillassoux, 1975, p. 52).

L'auteur montre comment « étant une menace pour la femme en tant que rapté, [l'homme] s'en fait le protecteur contre lui-même ». Là où les hommes doivent s'organiser pour voler des femmes, il devient en effet possible de comprendre pourquoi et contre qui ils doivent s'organiser conjointement pour les garder. La même nécessité fonctionnelle, qui impose aux hommes de l'adelphie d'aménager le rapt des femmes à l'extérieur de leur chefferie, fait aussi bien des femmes de leur propre groupe l'objet de la convoitise des hommes des chefferies voisines soumis aux mêmes exigences vitales.

Le rapt et la défense contre le rapt conditionnent l'existence et la survie des groupes sociaux, ils procèdent des insuffisances fonctionnelles et du caractère contradictoire des modalités mêmes de la reproduction pacifique de ces groupes. Le même mouvement, qui porte les femmes à l'administration du cycle productif d'où procède une incontestable autorité féminine sur les hommes, leur interdit en effet de reproduire par elles-mêmes leur organisation productive et favorise simultanément leur soumission vitale à l'autorité masculine. Maîtresses des greniers, les femmes sont fixes et déterminent l'appartenance sociale des enfants, elles dépendent par là même des hommes pour l'approvisionnement de leur groupe en femmes acquises ailleurs lorsque leur fécondité fait défaut, et pour leur protection contre les hommes des autres groupes qui les convoitent pour les mêmes raisons. Autrement dit, *c'est précisément parce qu'elles ont autorité dans le domaine de la production, et compte tenu des attendus sociaux de cette autorité quant à leur mobilité et à l'appartenance des enfants à naître, que les femmes-forcément-génitrices la perdent dans le domaine de la reproduction des rapports sociaux.* Dès lors qu'elles affirment

REPRODUCTION, LE MONDE DES HOMMES

leur autorité sur l'administration du cycle productif, les femmes prennent nécessairement à l'échelle de l'ensemble de la société la double figure de proies convoitées et de dépendantes gardées et protégées par les hommes, face à ces derniers promus conjointement prédateurs et gardiens protecteurs des femmes. Dans le même temps qu'elles imposent leur autorité sans partage sur l'organisation de la vie productive, les femmes referment sur elles un *piège*, puisqu'elles se placent par là en situation de dépendre radicalement des hommes, qui imposent finalement leur prépotence dans toute la société en vertu du rôle décisif qu'ils assument dans la reproduction *violente* des rapports sociaux.

Si la violence se définit par son antagonisme avec la norme, il faudrait envisager que cette société ne peut se reproduire selon ses propres normes, et qu'elle engendre une violence nécessaire dont l'exercice échoit aux hommes, et sur laquelle ils assoient leur autorité dernière.

Le mariage

L'image de la société *makhuwa* issue du précédent chapitre consacré à la production apparaît à présent totalement bouleversée, et même inversée. L'étonnante dépendance des hommes à l'endroit des femmes qu'ils épousent et de leurs greniers ne peut guère, certes, être remise en cause. Mais il convient de considérer maintenant que ce sont aussi des hommes, des congénères et non plus des époux, qui édifient et garantissent la reproduction dans le temps de cet échafaudage de greniers. Les hommes sont les véritables gages de l'existence et de la continuité de la hiérarchie des femmes de leur adelphie, ce sont eux qui veillent à son hygiène démographique et la protègent des périls qui menacent aux marches de la chefferie.

Lorsqu'ils reçoivent un visiteur, les chefs d'adelphie ont soin de placer en évidence à leur côté la sagaie, debout contre la paroi de leur paillote, témoin de leur dignité dans la conversation. Ils commandent aux guerriers qui assurent l'approvisionnement des femmes de leur groupe en cadettes complémentaires. Mais ces hommes exercent et mettent en scène également leur pouvoir sur un petit trépied... c'est ainsi installés qu'ils débattent avec leurs pairs des moyens de procurer aux appareils féminins de leurs adelphies respectives le contingent des fécondeurs et producteurs indispensables à leur reproduction pacifique. Ils sont aussi en effet, dans le sillage de leur autorité guerrière, les *maîtres du mariage*. Ils admi-

nistent ainsi, entre la sagaie et le trépied, l'*alpha* et l'*oméga* de la reproduction sociale.

Le contenu de l'institution matrimoniale doit être à présent reconsidéré en tenant compte de la mise en perspective nouvelle des conditions masculines et féminines qui vient d'être donnée.

FÉCONDEURS ET SÉDUCTRICES

Les enfants à naître d'une union viennent perpétuer ou accroître les effectifs de l'adelphie des femmes, tandis que les hommes, et au-delà leurs adelphies, n'ont rien à attendre du mariage ou des épouses de ce point de vue. On vient de voir les effets dramatiques de ce dispositif, au terme duquel les fonctions reproductrices des femmes ne sont *pas négociables* – ce n'est pas de ça qu'il est question dans le mariage. Ce sont au contraire les fonctions reproductrices de l'homme qui retiennent l'attention, sa fécondité étant, on s'en souvient, la condition de la pérennité d'une union, tandis que celle des femmes est *a priori* acquise, au-dessus du soupçon. Ainsi les maîtres du mariage attendent des hommes des autres adelphies qu'ils fécondent les femmes qu'ils leurs offrent en mariage. Les maîtres du mariage font circuler leurs hommes entre leurs groupes respectifs, en tant que fécondeurs des femmes de leurs adelphies. Quel que soit le destin de la progéniture née du mariage, celui-ci n'en demeure pas moins le cadre institutionnel de la procréation et des relations sexuelles socialement reconnues et admissibles.

A la fécondité obligée des hommes semble faire écho l'obligation corrélatrice des femmes d'entretenir et satisfaire le désir de leurs conjoints. Si les hommes ne peuvent espérer acquérir une descendance par leur mariage, du moins sont-ils en droit

d'attendre de leurs épouses qu'elles les séduisent et leur donnent le plaisir. *Untiha maadji*, « j'ai fait pourrir l'œuf », *okuha murei*, « j'ai fait mourir la racine » (le pénis), « j'ai brûlé ma maison », ont coutume de dire les hommes dont l'épouse est enceinte, avec laquelle ils ne peuvent plus faire l'amour. Ils soulignent ainsi le caractère érotique des liens qui les unissent à leur épouse, autant que leur désintéret, profond ou affecté, pour la progéniture à naître de leurs propres prestations.

Un homme d'un certain âge n'est pas censé abdiquer son plaisir après la ménopause de son épouse. Si une femme ne s'estime plus suffisamment désirable, et si son époux peut de son côté se prévaloir d'états de service honorables (fécondité, production, pagnes – voir annexe 2), il appartient alors à cette femme d'offrir en mariage à son époux méritant l'aînée de ses « petites-filles », afin que celle-ci se substitue à elle comme partenaire sexuelle auprès de son époux (*etali*). Les femmes sont ainsi soumises à l'exigence de pourvoir au plaisir de leur mari dans le mariage, à défaut de leur donner des enfants. La séduction féminine s'en trouve partiellement instituée, comme en témoignent les rites et pratiques érotiques enseignés à l'initiation des jeunes filles, les tatouages érotiques effectués à l'intérieur du haut des cuisses, le port à la taille d'une ceinture de perles colorées minuscules, dont la simple révélation au détour du pli d'un pagne est perçue comme une invite.

Si le mariage résulte d'une circulation entre les groupes adelphiques de fécondeurs de femmes, il se manifeste aussi bien en regard comme une dévolution de séductrices, prestataires de plaisir autant que partenaires sexuelles des hommes dont on sollicite socialement le sperme.

Le face-à-face des fécondeurs et des séductrices est une dimension incontestable du processus matrimonial. Mais les hommes interviennent dans un tel procès comme des individus, indépendamment de leur position statutaire, l'identité sociale des uns et des autres dans le mariage envisagé de ce

seul point de vue est indifférente, ils sont à la limite socialement « interchangeables » : chaque homme est équivalent à n'importe quel autre, pourvu qu'il ne soit pas stérile, et chaque femme vaut n'importe quelle femme, si tant est qu'elle séduise et consente à se laisser séduire.

Si le mariage n'était que cela, il induirait une indéfinition sociale des partenaires matrimoniaux telle que l'on voit mal en quoi le contrôle du processus matrimonial constituerait même un enjeu politique – et *a fortiori* le principe d'un quelconque pouvoir dans l'adelphie. Mais il est question de bien autre chose, au-delà de l'amour et du sperme, dans l'aménagement d'une union matrimoniale.

STATUES, STATUTS

Si les capacités fécondes des femmes ne sont ni négociées ni négociables, et si leurs charmes ne sont pas non plus au cœur des pourparlers préalables au mariage, il en va autrement de leur position sociale, virtuelle ou actuelle, au sein du dispositif domestique où elles sont nées. Si chaque jeune fille pubère, bonne à marier, doit savoir séduire, elle est aussi – d'abord – un élément *déterminé* de l'appareil productif gardé et entretenu par les hommes du groupe. Elle occupe une position définie au sein de cet édifice composé de femmes fixes comme des rondes-bosses, mais hiérarchisées, c'est-à-dire pourvues d'un *statut*. Elle est une aînée ou une cadette de sa sororie ; cadette parmi les cadettes, elle a plus ou moins de chances de parvenir un jour à l'aînesse ; aînée juniore, elle vit au foyer d'une seniore ou d'une aïeule, qui seront selon le cas les destinataires des prestations du futur conjoint incorporé dans le groupe domestique à son mariage. De ce point de vue, une femme n'est nullement équivalente à n'importe quelle autre femme :

elle dispose d'un statut qui intervient cette fois au cœur de la négociation matrimoniale, qui en constitue en propre l'objet aux yeux du chef d'adelphie qui convoite une jeune fille pour marier un de ses dépendants.

La maîtrise des mariages permet en effet aux chefs d'adelphie d'aménager l'incorporation des hommes aux édifices productifs féminins hiérarchisés, utilisant la subordination où leurs dépendants se trouvent contraints dans la maison des affins pour *constituer et matérialiser une hiérarchie entre les hommes de leurs adelphies*, fonction de la génération et de l'antériorité dans la fratrie. En l'absence de tout statut social masculin lié à l'administration du cycle productif, un aîné est en effet, malgré tout, en mesure de valoriser la position sociale de son épouse, pourvu qu'elle soit elle-même aînée. Le statut d'une aînée seniore se soutient en revanche d'une telle fonction productive, et son époux ordonne, *en vertu de son mariage*, le travail de ceux qui ont épousé la cadette ou la fille de son épouse. Il est en mesure de se soumettre socialement, et quotidiennement, tous les jeunes gens mariés dans son groupe avec les femmes subordonnées à sa femme. Ainsi s'efforce-t-on d'éviter qu'un cadet junior de l'adelphie ne se trouve indûment propulsé au-dessus de sa condition dans la communauté des hommes de la maison, par son mariage avec une aînée seniore. Il s'agit, pour chacun des chefs d'adelphie, d'ancrer l'autorité d'une aïnesse masculine jusqu'au cœur d'un cycle productif dont l'administration directe lui échappe, par le truchement de mariages hiérarchisés dans l'organisation productrice des femmes affines. Telle est la dimension stratégique du processus matrimonial, qui donne à sa maîtrise un caractère politique : les femmes n'y sont négociées ni comme reproductrices, ni comme séductrices, ni même comme productrices, mais comme dépositaires d'un statut, d'une position particulière dans la hiérarchie des femmes, dont les maîtres du mariage font usage pour *socialiser le monde des hommes, et matérialiser sa propre hiérarchie*.

S'il y a un échange propre à caractériser le processus matrimonial, il porte sur les femmes en tant que ces dernières sont pourvues d'un statut. On n'échange pas une femme contre une femme, mais une aînée contre une aînée, entre lesquelles les aînés circulent eux-mêmes, et une cadette contre une cadette, une juniore contre une juniore, entre lesquelles les aînés – ou le chef d'adelphie en leur nom – font circuler les cadets et juniors de leur groupe.

Si on envisage le processus matrimonial comme un échange formel des hommes, un déplacement des fécondateurs et des producteurs entre les adelphies, son contrôle ne paraît pas constituer par lui-même un enjeu politique important. En revanche, lorsque le même procès matrimonial est envisagé sous l'angle d'une dévolution sociale des femmes-statuts, sa maîtrise se trouve cette fois au principe d'un pouvoir.

Une femme n'a de valeur matrimoniale qu'en raison de son statut, mais son statut lui-même n'a de sens, il n'est valorisable pour un homme que dans le cadre de l'organisation productive hiérarchisée où celle qui le porte s'insère quotidiennement – ce qui rend la femme immobile. L'épouse qui suivrait son mari, arrachée à ses aînées et à ses cadettes, perdrait avec la substance de son statut toute valeur matrimoniale, elle cesserait *ipso facto* d'être le vecteur de la socialisation de son époux dans le monde des hommes. Au-delà des femmes prises individuellement (même *dotées* de leur statut), ce sont finalement ces appareils hiérarchiques eux-mêmes qui font, comme tels, l'objet de l'échange matrimonial entre les chefs d'adelphie qui les *gardent* – ces appareils féminins qui sont dans une mesure décisive, comme on l'a vu, le produit de l'activité (guerrière) des hommes eux-mêmes. Ce faisant, ces derniers s'emparent finalement de leur œuvre collective, de ces édifices sociaux artificiels, pour en faire l'*instrument* de la socialisation de leur propre monde.

La puissance d'un chef d'adelphie se mesure alors à l'ampleur et à l'organisation du dispositif productif des femmes

qu'il garde par-devers lui, et dont il négocie la dévolution en mariage aux dépendants masculins de ses homologues affins. On a vu comment la faillite démographique de son appareil féminin entraînerait sa propre déchéance, n'étaient ses guerriers. Mais dans le sillage de ces réseaux de femmes fixes tout entiers déjà structurés et organisés pour la production et la redistribution de la subsistance, c'est aussi la terre pour la mise en culture, la terre moyen de travail, qui se trouve ainsi délivrée aux hommes. Chacun dépend en effet, pour l'accès à la terre, du chef de l'adelphie de son épouse. Le territoire propre d'un homme lui est comme interdit pour la mise en culture, les seules terres qu'il sera habilité à cultiver au cours de sa vie de producteur lui seront progressivement délivrées par le *humu* de son épouse, à mesure de son évolution statutaire dans la maison où il est marié. De ce point de vue, à travers le mariage, les chefs d'adelphie contrôlent collectivement l'accès à la terre de l'ensemble de leurs dépendants masculins dans l'aire matrimoniale, sous une forme d'autant plus rigoureuse que chacun ordonne l'attribution des terres aux hommes des autres.

De la terre-moyen de travail ; un réseau organisé de greniers ; une hiérarchie de femmes – autrement dit des relations de subordination sociales toujours déjà constituées : c'est un peu tout cela dont les chefs d'adelphie disposent par-devers eux. Tout cela, c'est-à-dire un complexe productif presque complet, auquel il ne manque que les producteurs, ces hommes qui circulent entre les groupes et dont le travail sur les terres *des autres* comble de son produit les greniers *des autres*, et nourrit finalement les enfants *des autres* nés des femmes qu'ils ont fécondées.

L'AUTORITÉ EN MIROIR

Chacune des étapes du cycle productif décrites dans le précédent chapitre a correspondu à un passage de générations sanctionné d'abord par un *mariage*. C'est au *mariage* qu'un jeune homme inaugure sa carrière de producteur et de fécondeur, une jeune fille celle de génitrice et de maîtresse des greniers, c'est au *mariage* de sa « fille » qu'elle sera promue seniore et polarisera les prestations de ses « gendres »... Avec la maîtrise de la dévolution matrimoniale, les hommes peuvent intervenir sur la destination des transferts matériels et sur l'orientation des liens de dépendance sociale dont chaque mariage constitue, essentiellement, l'*amorçe*. En ordonnant les mariages, les hommes disposent aussi des moyens de tourner certaines des exigences de la vie domestique auxquelles ils sont astreints auprès de leur épouse. Ils ne se privent pas d'en faire usage pour tenter d'établir, par exemple, une autorité personnelle et sélective sur les hommes plus jeunes de leur groupe, ou pour conquérir au passage quelque ascendant sur la progéniture de leur épouse...

Qu'un homme offre par exemple les filles de son adelphie, nées de ses « sœurs », en mariage aux garçons nés de la sororie de son épouse (qu'il donne ses « nièces » utérines à ses « fils »), et les conséquences les plus désobligeantes de sa condition d'époux s'en trouvent alors partiellement contournées et compensées... Je me propose de décrire les effets de tels mariages, orchestrés à l'avantage social d'un homme quelconque, que j'appellerai Pikirissa.

Les garçons ainsi mariés sont les « fils » indifférents de Pikirissa sur lesquels il n'a en principe aucune autorité. Ils sont ces enfants farouches qui l'exhortent à ne pas toucher leurs oiseaux et à s'occuper des siens, s'il ne veut pas prendre une

flèche dans le ventre (voir conte p. 58). Les femmes qu'ils épousent sont en revanche les filles des congénères de Pikirissa, ce sont des femmes de l'adelphie de celui-ci, qui lui sont cette fois profondément soumises. Les « fils » indifférents de Pikirissa se trouvent donc saisis par leur mariage dans les réseaux de subordination sociaux tissés par les propres congénères de leur « père » incertain, ils deviennent les obligés des femmes de l'adelphie de ce dernier, auquel elles sont elles-mêmes soumises. Pikirissa conquiert ainsi, par le truchement du mariage des femmes de son adelphie, un peu de cette autorité sur la progéniture masculine de son épouse qui lui est prohibée dans le cadre de son propre groupe domestique.

Les jeunes gens vivent maintenant sur *son* territoire. C'est le chef de l'adelphie de Pikirissa qui leur délivre cette terre, qu'ils mettent toute leur ardeur à cultiver afin de nourrir du fruit de leur travail les petits garçons nés de leurs épouses, qui *appartiennent tous à l'adelphie de Pikirissa*. Les « fils » impossibles de Pikirissa alimentent ainsi ses dépendants légitimes les plus directs, les cadets de son *sous-groupe d'appartenance*, ses propres *muhimaaka* (ses « petits-neveux utérins » de la génération alterne, voir schémas du « double haricot »). Les jeunes époux n'ont à leur tour aucune autorité sur ces petits cadets de Pikirissa, pas plus que ce dernier n'en avait autrefois sur eux-mêmes.

Si le travail effectué jadis par Pikirissa auprès de son épouse, dont le fruit avait nourri les enfants *des autres*, avait le caractère d'un investissement perdu, il faudrait admettre que cet investissement peut être finalement valorisé à la seconde génération par la grâce de tels mariages où les enfants des autres, ayant grandi, reviennent finalement nourrir *les siens*. L'investissement ne serait toutefois pleinement réalisé qu'à la condition que les petits cadets nés de ce type de mariage retournent finalement le transfert à Pikirissa qui leur en avait fait jadis l'avance indirecte.

La restitution du transfert est aisément réalisable à la géné-

ration suivante, par le mariage de ces petits cadets avec les *petites cadettes* de l'épouse de Pikirissa : avec les « petites-filles » (*muhimaaka*) que cette dernière a adoptées une quinzaine d'années plus tôt et qui vivent maintenant dans son ménage. Un tel mariage crée en effet les conditions de la sujétion concrète et quotidienne des petits cadets à Pikirissa, à leur vieil aîné, aux côtés duquel ils vivent et travaillent jusqu'à sa belle mort.

Le fruit du travail des jeunes gens nourrit le vieux Pikirissa. Celui-ci est leur *mulupaliaka*, cet aîné dont le travail a nourri naguère les étrangers qui les ont eux-mêmes nourris.

On voit comment les hommes peuvent faire usage du mariage pour édifier leur autorité sur des personnes qui autrement leur échapperaient. Ainsi se tissent des liens d'autorité et de subordination *personnels* entre hommes, dont on remarque qu'ils permettent conjointement de constituer entre les membres masculins d'une même adelphie un cycle d'avances et de restitutions entre générations alternes, à l'image du cycle productif administré par les femmes. Les hommes détournent à leur profit l'autorité des femmes sur ceux qui les épousent, pour se soumettre entre eux et édifier ainsi, *en miroir*, leur propre hiérarchie.

A la première génération, Pikirissa a utilisé l'*autorité des femmes congénères de son adelphie* sur leurs propres « gendres » pour recouvrer quelque autorité sur la progéniture masculine née dans son groupe domestique. Mariés ailleurs, les jeunes gens lui fussent devenus parfaitement étrangers, chacun vivant sa vie à part dans l'ignorance et l'indifférence de l'autre. Pikirissa a ainsi donné une expression sociale à un lien de dépendance matérielle qui en est dépourvu (le travail masculin qui nourrit les enfants des autres, dénié).

Puis, à la seconde génération, Pikirissa a mis à profit l'*autorité de sa propre femme* sur ceux qui épousent les petites cadettes de celle-ci, pour se soumettre cette fois la personne et le travail de ses propres dépendants adelphiques, ses petits

cadets. Si ceux-ci étaient allés convoler ailleurs que dans le groupe domestique de leur aîné, ce dernier ne les eût plus guère vus en dehors des funérailles ou des cérémonies propitiatoires qui rassemblent épisodiquement tous les hommes de l'adelphie. Cette fois, Pikirissa a donné un contenu matériel à un lien d'aïnesse qui en eût été autrement dépourvu (les hommes de l'adelphie n'entretiennent pas entre eux de relations productives organiques).

LE CYCLE MATRIMONIAL

Deux aspects parmi les plus fâcheux de la condition masculine – l'autorité frustrée sur la progéniture de l'épouse et le travail investi à perte dans sa sustentation – ne sont donc pas fatals, pourvu que les autorités adelphiques des partenaires matrimoniaux consentent à ordonner de façon adéquate les mariages des générations suivantes. Ainsi peut s'édifier, se structurer et se hiérarchiser, à l'échelle d'une aire matrimoniale, un univers masculin autrement invertébré, car décroché des domaines productifs où s'élaborent entre les personnes des liens de subordination organiques et permanents.

A supposer que les hommes des générations successives d'une adelphie, et ceux de la même génération de deux adelphies liées par le mariage, réalisent simultanément la même procédure matrimoniale, leur combinaison synchronique se manifesterait à chaque génération par un mariage des « cousins croisés » bilatéraux. Ce serait là l'expression formelle de l'opération concomitante de plusieurs procédures matrimoniales, dont chacune prend son sens fonctionnel de l'alternance dans le temps des mariages :

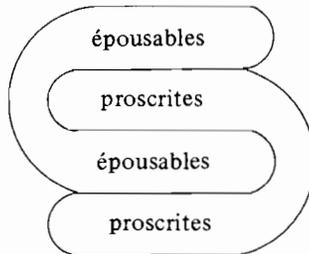
- d'une dépendante avec un affiné à la génération postérieure, puis,
- d'un dépendant avec une affiné à la génération alterne.

Chaque *cycle matrimonial* conduit à inverser le sexe des

partenaires au mariage des générations succédant à celle de l'homme ayant inauguré le cycle, et à répéter le même mariage à la génération alterne de celui-ci. Autrement dit, les membres du sous-groupe d'appartenance d'un homme se voient toujours offrir pour épouses les femmes d'un même sous-groupe d'appartenance de l'adelphie affine. Les femmes des générations intermédiaires sont en revanche matrimonialement indifférentes à ces hommes – et même proscrites, pour autant que les affins préfèrent offrir ces femmes aux hommes de l'autre sous-groupe de son adelphie qui, de leur côté, les convoitent pour eux-mêmes.

Quel que soit le *moment* du cycle matrimonial où l'on envisage le mariage d'un homme, que l'on retienne le point de vue de son adelphie ou celui de ses affins, celui de sa génération ou celui des fratries intermédiaires de son groupe, le processus apparaît toujours lui proposer une même classe de femmes épousables, et lui proscrire le mariage avec les autres. Toutes les femmes du sous-groupe d'appartenance correspondant à celui d'un homme chez ses affins sont épousables par lui, y compris les vieilles anciennes pour un garçon junior, ou les petites juniores pour un vieil homme... Les épouses possibles et interdites se distribuent donc, à leur tour, selon le dispositif en « double haricot » schématisé plus haut :

femmes possibles et impossibles



On s'épouse donc aisément d'une génération alterne à l'autre : un jeune homme peut prendre le nom d'un aîné défunt et lui succéder auprès de sa veuve, plus âgée que lui de deux générations. Il conserve l'épouse plus jeune qui lui fut dévolue à l'occasion d'un précédent mariage, ou bien, s'il se marie pour la première fois, il lui est bientôt offert une seconde femme de sa génération mieux faite pour lui donner son plaisir, possible objet de son désir. Un vieil homme se voit normalement offrir en mariage une petite cadette de son épouse, du vivant et sur l'initiative de celle-ci, en gratification d'une carrière réussie d'époux méritant. Si sa femme meurt avant lui, une petite cadette prend alors le nom et la place de la défunte auprès du vieux veuf. La dévolution en « héritage » au veuf d'une cadette de la génération de la morte, d'une vieille femme donc, au lieu d'une petite cadette sémillante de la génération alterne, serait interprétée comme un désaveu humiliant de sa personne et de son histoire dans la maison, le vieil homme et son groupe ne l'accepteraient pas.

Il ne peut donc être question d'offrir en mariage à un homme une femme des générations intermédiaires chez les affins. En principe, les membres de l'autre sous-groupe d'appartenance de l'adelphie affine, les « belles-mères » ou les « filles », ne sont pas épousables. On notera tout de même que la tentation d'« épouser » sa « fille » existe parfois, latente, chez un homme. Celui qui a accompagné l'enfance de la fille de son épouse peut s'émouvoir un jour, lui qui l'a aidée peut-être à mûrir, et qui regarde s'épanouir son corps, de moins en moins anodin, sans que la tendre chaleur de leur relation ordinaire fasse l'objet d'aucun soupçon de l'entourage.

CONTE *

Le père et la fille

Un homme s'adresse un jour à sa fille, qu'il aime beaucoup, et lui dit :

- Marions-nous, nous ne dirons rien à personne et personne n'en saura rien.
- Nous ne pouvons pas, mon père, car tout finit par se savoir. Je vais te le prouver, et si je n'y parviens pas, alors nous nous marierons.

La jeune fille emplit alors un grand pot de grain, et va l'enterrer non loin de là, au pied d'un arbre. Quelques jours plus tard, une multitude de fourmis grouillent à l'endroit précis où le pot de grain a été enterré. Un homme vient à passer et se demande ce que peuvent bien faire ces fourmis à cet endroit. Poussé par la curiosité, il creuse au pied de l'arbre et découvre le pot de grain.

La jeune femme dit alors à son père :

- Tu vois, papa, tout finit toujours par se savoir, alors, nous ne pouvons vraiment pas nous marier...

Mais comment reconnaître le sous-groupe des femmes épousables lorsqu'on s'apprête à inaugurer une relation avec un nouveau groupe, où personne de l'adelphie n'a jamais été marié ? Dans ce cas, une référence conventionnelle est adoptée, permettant d'établir la correspondance des sous-groupes d'appartenance des deux adelphies : les sous-groupes des chefs d'adelphie *correspondent*, en sorte qu'un homme appartenant au sous-groupe d'appartenance de son chef peut virtuellement épouser toutes les femmes du sous-groupe du chef de l'adelphie affine, toutes les autres lui étant proscrites.

* Conte recueilli et traduit du *makhuwa* par José Ramos.

LE MARIAGE

En vertu de ce principe, celui qui connaît son *nihimo* et la sous-appartenance de son chef peut s'égarer sans jamais se perdre : il distingue immédiatement, dans les adelphies lointaines et inconnues de son clan, les membres de *son* nouveau sous-groupe d'appartenance, qui le reconnaissent en retour pour un des leurs. Il identifie simultanément les femmes qu'il pourrait éventuellement épouser parmi les membres de tous les autres groupes étrangers, et sait les distinguer de celles qui lui sont proscrites.

L'AIRE MATRIMONIALE

Les récits relatifs à la formation d'une aire matrimoniale mentionnent souvent l'existence d'une adelphie originaire unique, arrivée la première dans la région où elle occupa l'actuel territoire de l'aire matrimoniale. Le chef de cette adelphie contrôlait l'accès de son domaine où il gardait ses femmes, où il accueillit bientôt d'autres groupes pour y marier ses hommes, et inviter ceux des autres à venir féconder et aider ses femmes. Un jour vint où le maître de la terre donna à ses hôtes les moyens d'une complète intégrité sociale : une aire marquée sur le sol de son vaste territoire, où les nouveaux venus purent à leur tour garder leurs congénères. Le territoire initial fut subdivisé ainsi en autant de fractions territoriales qu'il y vint d'adelphies affines, hôtes du premier venu sur la terre.

La préséance de celui-ci ne fut jamais démentie par la suite. Le grand territoire de l'adelphie originaire, devenu le territoire d'une *aire matrimoniale* sur laquelle les chefs de plusieurs adelphies mariaient entre eux leurs dépendants, garda toujours le nom du premier chef, maître de la terre, et tous reconnaissaient sa prééminence sur les autres. Ce chef d'adelphie réputé descendre des premiers occupants du sol avait

autorité directe sur la fraction de son propre territoire où vivaient les femmes de son groupe. Mais il demeurait également le maître en titre de l'ensemble du territoire sur lequel vivaient ses affins, qui n'y occupaient que des concessions.

On témoignait du respect dû à son rang en diverses occasions, lors de rituels agraires, des exorcismes préalables à l'établissement d'une nouvelle paillote... Une portion de gibier plus prestigieuse lui était réservée au retour de la chasse (une patte postérieure). En cas de conflit aigu avec ses hôtes, ces derniers s'effaçaient, migraient et allaient chercher ailleurs l'hospitalité matrimoniale.

Les récits de la formation de ces rassemblements sociaux se ressemblent tous, ces *aires matrimoniales* demeurent jusqu'à nos jours des unités sociales puissantes, nominalement et territorialement identifiables, cohérentes et fermées sur elles-mêmes. Les liens sociaux tissés par le mariage entre les membres de l'adelphie réputée originelle et leurs hôtes doivent demeurer strictement paritaires. Les membres de cette adelphie primitive plus prestigieuse ne jouissent d'aucune prérogative particulière dans le groupe domestique de leurs épouses, comparativement aux hommes qui viennent épouser leurs congénères. Ils ne peuvent faire usage de leur préséance territoriale pour infléchir à leur avantage le jeu normal et réciproque de l'échange matrimonial.

Témoin ce chef de terre ayant abusé de son statut, et dont on relate ainsi la mésaventure : tous les groupes hôtes auraient déserté son territoire l'un après l'autre, en quête d'une aire matrimoniale plus ordinaire peuplée d'affins plus complaisants. Demeurés presque seuls sur leur vaste domaine, mis à l'index du voisinage, les membres de cette adelphie ont dû abandonner leurs terres et migrer à leur tour, par petits groupes éclatés, en quête de nouvelles épouses et de nouveaux époux sur des territoires dispersés, étrangers et lointains.

Mais on a vu que si chaque chef d'adelphie tentait de négocier pour tous ses hommes le bénéfice d'un cycle matrimonial,

tel qu'il a été évoqué plus haut, leurs efforts se résoudraient dans l'aménagement d'une alliance bilatérale, entre deux « moitiés ». Or les récits de formation des aires matrimoniales ne mentionnent jamais l'existence de tels territoires, peuplés des membres de deux adelphies seulement, deux « moitiés » se mariant entre elles et se perpétuant ainsi sur elles-mêmes, en vase clos...

L'ordonnance de mariages bilatéraux entre deux adelphies supposerait la volonté d'engager un cycle matrimonial alterné sur trois générations pour *tous* les hommes d'une génération de l'adelphie, avec *toutes* les femmes de la génération correspondante d'un groupe partenaire *unique* ; elle supposerait une volonté égale partagée par le groupe affín, qui y engagerait à son tour *tous* ses hommes ; elle supposerait enfin la réitération de cette double volonté de génération en génération pour la totalité des effectifs successivement en présence. La constitution d'une telle entité matrimoniale ainsi close sur elle-même impliquerait en définitive que chaque groupe décide, en conscience, de déposer son destin entre les mains de l'autre, de jouer avec les conditions vitales de son existence en les livrant au caprice de l'autre, d'assujettir sa propre reproduction au hasard du renouvellement démographique de l'autre... aucun homme ne serait plus étranger au groupe de son épouse dans une telle société (où tous les enfants entreraient inévitablement dans le giron d'une autorité nouvelle : on peut supposer qu'un ascendant « paternel » s'affirmerait au fil des générations... il ne s'agirait plus de la même société...).

En fait, si les unions bilatérales sont communément présentées comme une forme privilégiée de l'affinité, et même comme un gage de réussite sociale, la formulation de ce principe n'est nullement corrélative, dans l'esprit de ceux qui l'énoncent, d'une bilatéralité établie à l'échelle de deux adelphies et engageant la totalité de leurs membres. Les chefs d'adelphies s'efforcent sans doute d'ordonner les mariages sur un mode bilatéral, mais la sagesse leur commande aussi,

dit-on, d'aménager et d'entretenir ces relations bilatérales simultanément avec plusieurs adelphies voisines. Il préservent ainsi l'autonomie sociale et politique de leur groupe face à leurs affins, en les diversifiant.

La différence de croissance démographique de deux « moitiés » hypothétiques suffirait à rendre très aléatoire – et même impossible en stricte probabilité – la coïncidence des effectifs des fratries et sorories se faisant face à l'avènement de chaque génération pubère. Cette simple exigence explique peut-être que les tentatives d'alliances matrimoniales bilatérales s'expriment en réalité par la formation de groupes matrimoniaux composés des (au moins) trois adelphies dont l'addition des effectifs garantirait les conditions de la reproduction démographique et sociale autonome de chacune. La *multibilatéralité* de l'affinité permet en effet d'assurer le déploiement d'un effectif d'affins virtuels (au moins deux fois) plus élevé, garantissant à chaque génération le mariage en temps social voulu des sorories pubères de chaque adelphie. Cet avantage est congruent avec la préoccupation de diversifier sagement les alliances bilatérales de l'adelphie pour en préserver l'autonomie : l'affinité *multibilatérale* dégage la reproduction sociale du groupe des aléas démographiques d'un groupe affin particulier. En ce sens, la tendance à diversifier les alliances n'est pas moins structurelle que la tendance à l'affinité bilatérale. L'aire matrimoniale constituée, comme groupe social institué et territorialisé, semble résulter de l'actualisation de cette tentative bilatérale, altérée par les exigences sociales et démographiques qui imposent d'en démultiplier l'opération.

La *multibilatéralité* – et non la bilatéralité – se présente comme le principe constitutif de l'aire matrimoniale, laquelle se donne comme le cadre et le résultat effectifs et institutionnels des stratégies de l'affinité, indépendamment de l'importance relative des mariages bilatéraux contractés en son sein. Les pratiques de l'affinité ne mettent jamais face à face deux adelphies, mais trois, quatre ou vingt... leurs chefs ordonnant

LE MARIAGE

collectivement la redistribution de l'ensemble des hommes de l'aire matrimoniale entre les divers appareils productifs féminins qui la composent *.

* Bilibiza est le chef d'une adelphie établie sur une fraction de territoire concédée par le chef de terre Mizélé, « premier arrivé » sur le sol où ce dernier a délivré des concessions territoriales à onze adelphies (à Murera). J'ai pu relever le nom du chef de chacun des époux des femmes hiérarchisées du groupe de Bilibiza et reconstituer ainsi, à l'intérieur de chaque génération et d'une génération à l'autre, l'évolution des réseaux d'affinité de son adelphie depuis cinq générations. Sur 52 femmes du groupe mariées depuis le début du siècle, 14 d'entre elles (27 %) furent dévolues à des hommes appartenant à l'adelphie de Mutolia, 11 autres (21 %) furent mariées avec des hommes de Kenhuwa, et 10 (19 %) avec ceux de Malolo.

Le même relevé a été effectué chez Kenhuwa et manifeste l'existence d'un nombre à peu près équivalent d'hommes de Bilibiza mariés chez eux. Sur les 17 femmes du groupe de Bilibiza n'ayant pas été mariées aux hommes d'un de ces trois groupes, 6 furent engagées également, mais depuis deux générations seulement, dans un cycle bilatéral (3 avec les hommes de Rehema, et 3 avec ceux de M'petuxa), 11 femmes sur 52 furent dévolues à des hommes étrangers aux alliances traditionnelles de Bilibiza, mais toujours au sein de l'aire matrimoniale constituée par le territoire de Mizélé. L'ensemble des femmes engagées dans un cycle, avec *diverses* adelphies, représente 79 % des femmes mariées du groupe depuis cinq générations.

Le sens des mots et celui des rapports sociaux dans l'aire matrimoniale

La *bilatéralité* est un mode idéal de l'affinité. Elle garantirait, dans l'hypothèse où elle serait intégralement réalisée, la soumission *personnelle* de tous les cadets et dépendants d'une adelphie à leurs propres aînés, tous mariés dans la même maison. Elle annulerait la double appartenance des hommes à leur adelphie d'origine et au groupe des hommes de la maison où ils sont mariés, en faisant coïncider les deux communautés. A ce titre, elle est socialement désirable. Mais la dépendance totale à l'endroit d'un groupe affín particulier unique dans le cadre d'une entité matrimoniale fusionnelle, qui serait la contrepartie de son accomplissement, la rend démographiquement impraticable, socialement périlleuse et indésirable*...

Les liens d'autorité, d'obéissance et de dépendance *personnelles* entre hommes du *même* groupe, qui résulteraient de l'exercice généralisé du cycle matrimonial, ont donc en réalité un caractère *collectif*. Ils se tissent entre l'ensemble des hommes de l'aire matrimoniale, à l'échelle de cette vaste entité sociale dont tous les aînés se soumettent collectivement l'en-

* La distinction des deux communautés masculines (l'adelphie et la maison) doit être envisagée en effet comme un fait de structure, un trait critique de la société *makhuwa* dont la remise en cause bouleverserait le dispositif global des forces sociales qui la constitue. Cette double appartenance masculine détermine la nature et les modalités de l'exercice du *pouvoir* dans l'adelphie, elle permet de discerner les contours de la figure politique du *humu*, chef d'adelphie, décrite en annexe 2.

semble indifférencié de tous leurs cadets, par le truchement de toutes les hiérarchies de femmes auprès desquelles ils sont mariés, et indépendamment de l'appartenance adelphique distincte des uns et des autres. Il en résulte une relative indifférence à l'endroit de l'appartenance et de l'identité lignagère des femmes à épouser de l'aire matrimoniale, qui contredit la préoccupation bilatérale.

LE NOM DES FEMMES

On prête la plus grande attention, en revanche, à la *sous-appartenance* de ces femmes, qui détermine, elle, la condition sociale en miroir de ceux qui les épousent. Les hommes doivent pouvoir identifier parmi les femmes, celles qui, épousées, autorisent leur insertion dans le dispositif d'autorité et d'obéissance masculines, engendré dans l'accomplissement *collectif* du cycle matrimonial à l'échelle de l'aire matrimoniale. Et il convient de distinguer pour les mêmes raisons les femmes dont le mariage entraverait ou court-circuiterait l'édification d'une telle hiérarchie masculine.

En vertu du cycle matrimonial et du caractère collectif de son exercice : toutes les femmes de l'aire matrimoniale dont le sous-groupe d'appartenance *correspond* à celui d'un homme lui sont des *épouses virtuelles*, quelle que soit leur appartenance (à l'exception des femmes de son adelphie), et quel que soit le degré d'engagement matrimonial de leurs adelphies avec la sienne. En revanche, toutes les femmes des générations intermédiaires, appartenant à l'autre sous-groupe d'appartenance chez les affins, lui sont matrimonialement *proscrites* (voir le schéma p. 138). Le vocabulaire en usage pour désigner les femmes de l'aire matrimoniale permet d'effectuer très fidèlement cette distinction.

Un homme appelle toutes les congénères de son épouse

alamwaka. Il distingue parmi elles les aînées des cadettes : les premières sont appelées *alamwaka alupale*, et les secondes *alamwaka akane*. Il ne s'agit toutefois pas pour le locuteur de « belles-sœurs », puisque toutes les femmes du sous-groupe d'appartenance, y compris les femmes des sorories alternes antérieures et postérieures, sont également désignées par lui *alamwaka*. Le mot peut enfin être utilisé pour désigner les femmes des autres adelphies de l'aire matrimoniale, où le locuteur n'est pas marié, dès lors qu'elles sont membres d'un sous-groupe d'appartenance correspondant au sien.

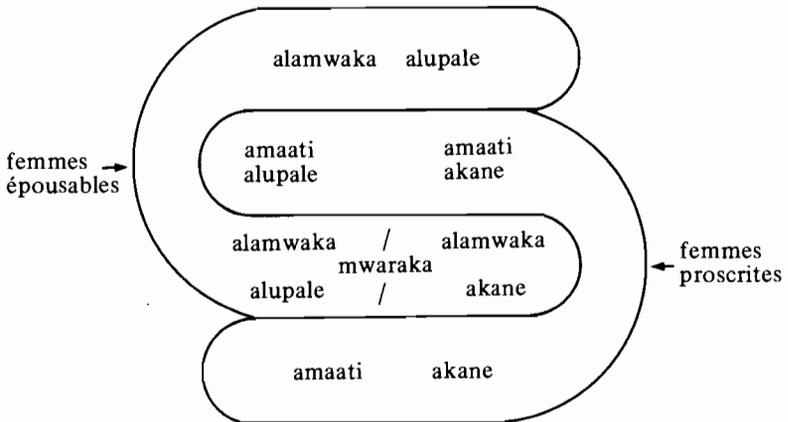
Les mots utilisés pour désigner les femmes des générations intermédiaires révèlent la même attitude. Qu'il s'agisse des femmes de la génération antérieure à l'épouse du locuteur, dont sa respectée « belle-mère », ou au contraire des filles nées de la sororie de sa femme, dont ses propres « filles », toutes ces personnes, membres de l'autre sous-groupe d'appartenance de l'épouse du locuteur, sont désignées par lui d'un même terme : *amaati*. L'homme hiérarchise ses *amaati* en raison de leur antériorité, déterminée à partir de l'*amaati* particulière auprès de qui son ménage a été affecté à son mariage, dont les aînées sont *alupale* et les cadettes *akane*. Il n'y a donc pas plus de « belle-mère » ou de « fille » identifiables en *makhuwa* qu'il n'y a de « belle-sœur ». D'autant que, là encore, le locuteur identifie sous un même vocable les femmes des groupes affins actuels ou virtuels : les femmes de l'autre sous-groupe d'appartenance des adelphies, où il n'est pas marié mais où il pourrait le faire, sont toutes également des *amaati*.

On ne distingue donc pas parmi les femmes affines en raison de leur appartenance, on ne distingue pas les affins virtuels et actuels. L'usage terminologique consacre en revanche la reconnaissance par le locuteur des liens de sous-appartenance existant à l'intérieur de l'ensemble du monde des femmes affines. Il classe indistinctement toutes les femmes de l'aire matrimoniale en raison de leur *sous-appartenance*, et cette distinction revêt une signification particulière aux yeux d'un

homme, en tant qu'époux : toutes ses *alamwaka*, membres des sous-groupes d'appartenance de l'aire matrimoniale correspondant au sien, sont en effet épousables par lui. Les *alamwaka* sont des épouses virtuelles du locuteur (on remarque le suffixe *aka* marquant la possession). Les femmes des générations intermédiaires, les *amaati*, lui sont en revanche *matri-monialement proscrites* (on remarque l'absence du possessif *aka*).

La classification terminologique des affines selon leur sous-appartenance ne se réduit pas à la reconnaissance par le locuteur des distinctions institutionnelles internes aux adélphies affines, elle prend son sens du partage qu'elle consacre à son esprit, entre deux catégories de femmes opposées dans l'exercice du procès matrimonial qui s'accomplit à l'échelle de l'*ensemble* de l'aire matrimoniale. Les traductions suivantes peuvent être alors proposées :

le nom des femmes de l'aire matrimoniale



- *alamwaka* : femme épousable (membre du sous-groupe d'appartenance correspondant au mien chez les affins), et
- *amaati* : femme proscrite (membre de l'autre sous-groupe d'appartenance chez les affins).

Enfin, un homme appelle son épouse *mwaraka*. Ce terme ne peut s'appliquer à aucun autre partenaire social que la femme épousée par le locuteur, dont il partage le toit et la vie domestique, avec laquelle il entretient une activité sexuelle obligée ou gratifiante, à laquelle il fait engendrer des enfants. Il est remarquable que le mot *mwaraka* utilisé pour désigner l'épouse est le premier – et sera le dernier – des mots de la terminologie *makhuwa* de parenté qui soit immédiatement et sans ambiguïté traduisible par le mot correspondant que lui assigne la terminologie occidentale : il ne semble pas devoir être traduit autrement en français que par le mot « épouse ».

LE NOM DES HOMMES

Les hommes de l'aire matrimoniale se partagent également en deux catégories aux yeux d'un homme quelconque : il y a d'un côté ceux avec lesquels il vit ou peut être amené à vivre, mariés avec les femmes de la maison où il est lui-même marié ; et d'un autre côté, il y a ceux qui épousent les femmes de son adelphie, ou encore les hommes de l'adelphie de son épouse, forcément mariés ailleurs, avec lesquels il ne vivra donc jamais.

Les hommes de la première catégorie ont épousé les femmes hiérarchisées du groupe de son épouse, ils sont pour lui autant de cadets ou d'aînés, selon le statut des femmes qui leur furent dévolues relativement à celui de son épouse. Ce sont des gens auprès de qui il est susceptible de se socialiser, ou qui peuvent être conduits à se socialiser à ses côtés : ce sont les membres de la hiérarchie masculine dans laquelle il s'insère. Ces hommes,

devenus ses aînés ou ses cadets en vertu de leur mariage dans sa maison, peuvent être, ce serait idéal, les aînés et cadets de sa propre adelphie. Cependant, tous les hommes de l'aire matrimoniale, quelle que soit leur appartenance adelphique, sont également concernés à ses yeux, dès lors qu'ils ont épousé les femmes de son groupe, ou qu'ils sont en condition de le faire.

Cet homme – notre locuteur – identifie effectivement sous un même vocable les aînés de son adelphie, et tous les hommes placés en position d'autorité quotidienne à son égard par leur mariage dans sa maison. Il identifie de même les cadets de son adelphie et les cadets de sa maison, quelle que soit leur appartenance adelphique, éventuellement distincte. Les uns et les autres sont tous *aînés* ou *cadets* dans son sous-groupe d'appartenance, ou dans l'autre sous-groupe d'appartenance, selon le *statut* d'antériorité et de sous-appartenance de leurs épouses respectives. Ils sont donc tous également *mulupaliaka* ou *muhimaaka*, *aalu mulupale* ou *aalu akane*.

Autrement dit, les termes « oncle maternel » et « beau-père », « neveu utérin » ou « gendre » ne permettent pas de saisir la signification du mot *makhuwa* « *aalu* » qui semble les contenir tous ; pas plus que « frère aîné », « grand-oncle maternel », « grand-père de l'épouse » d'une part, et « frère cadet », « petit-neveu utérin » et « petit-fils de l'épouse » d'autre part, ne peuvent traduire respectivement *mulupaliaka* et *muhimaaka*.

L'identification terminologique des membres des deux communautés masculines auxquelles appartient le locuteur, la hiérarchie adelphique et celle de la maison, révèle l'insuffisance des traductions proposées p. 100, à la fin du précédent chapitre. Il convient de leur substituer celles-ci :

- *mulupaliaka* : l'aîné de mon sous-groupe d'appartenance adelphique et matrimonial (maison),
- *muhimaaka* : le cadet de mon sous-groupe d'appartenance adelphique et matrimonial,

– *aalu mulupale* (ou *akane*) : l'aîné (ou le cadet) de l'autre sous-groupe d'appartenance adelphique et matrimonial.

La continuité terminologique de la désignation de tous les hommes avec lesquels le locuteur entretient des liens permanents d'autorité ou d'obéissance, indépendamment de l'appartenance, permet de définir en retour les hommes de la seconde catégorie. Ce sont précisément tous ceux irrémédiablement exclus de la hiérarchie des hommes où s'insère le locuteur.

Il s'agit des hommes ayant épousé les femmes de son adelphie, qui ont trouvé auprès d'elles l'instrument de leur socialisation et de leur hiérarchisation. Ceux-ci ne peuvent devenir les aînés ou les cadets du locuteur à moins que ce dernier n'épouse les femmes de sa propre adelphie. Il s'agit également des hommes de l'adelphie de son épouse, qui ne peuvent devenir les aînés ou les cadets du locuteur, sauf à se marier à leur tour à ses côtés, avec les femmes de leur propre groupe. Les uns et les autres sont des *aînés ou des cadets impossibles*, ils sont tous exclus de la communauté hiérarchisée masculine où peut s'insérer le locuteur, ils représentent pour lui des réservoirs d'époux (pour les femmes de son adelphie) ou des pourvoyeurs d'épouses (pour lui-même et les siens) : ce sont des *affins*.

Ainsi, en énonçant le terme *pwapwaka*, le locuteur n'évoque pas seulement les hommes du sous-groupe d'appartenance de son épouse, il désigne également tous les hommes qui ont épousé les femmes de son propre sous-groupe, quelle que soit l'appartenance adelphique des uns et des autres. De même, *apaapa* ne désigne pas simplement les hommes de l'autre sous-groupe d'appartenance de son épouse (parmi lesquels le locuteur compte « ses » « fils »), ce terme désigne également ceux qui ont épousé les femmes de l'autre sous-groupe d'appartenance de son adelphie (parmi lesquels il compte en principe ce que notre terminologie évoquerait par la notion de « père »).

Mais outre « père », « fils », ce sont encore « oncle paternel », « beau-frère », « grand-père et grand-oncle maternels », « petit-fils agnatique »... qui disparaissent de l'horizon sémantique du vocabulaire de la parenté *makhuwa* :

- *pwapwaka* : les affins du sous-groupe d'appartenance correspondant au mien,
- *apaapa* : les affins de l'autre sous-groupe d'appartenance.

L'énonciation du mot *apaapa* n'évoque pas, à l'esprit d'un locuteur *makhuwa*, une figure analogue à celle qui surgit à la formulation de notre mot « père ». Le mot « père » ne saurait donc traduire le mot *apaapa*. A proprement parler, notre figure sociale paternelle n'est pas symbolisée, ni donc verbalisable (ni pensable) comme telle en pays *makhuwa*, où elle est dépourvue de signification. Il n'y a pas de père en pays *makhuwa*, que des affins de l'autre sous-groupe d'appartenance.

CONCLUSION

La totalité des membres de la société est dénommable à l'issue, et en raison, d'une série d'opérations linguistiques distinctives et identificatrices. On voit bien comment ces mots – ce sont des symboles, des classificateurs logiques – pourraient autoriser l'édification d'un système formel de parenté, abstrait de la société historique où ils sont énoncés, et faire ainsi l'objet d'une réflexion purement combinatoire. Mais on se rend compte également que ces mots permettent au locuteur de nommer les personnes qui surgissent à chacun des moments structurels de la reproduction matérielle et sociale de sa communauté. Les relations sociales dans lesquelles se noue chacun de ces moments paraissent *motiver* la désignation, la création lexicale.

Le vocabulaire distingue tous les partenaires sociaux en raison de leur appartenance ou de leur sous-appartenance. Ces liens sociaux décisifs sont eux-mêmes l'effet d'une revendication d'autorité sur les enfants qui oppose hommes, femmes, générations, aînés et cadets. Les modalités de la satisfaction ou de la frustration de cette revendication résultent des conditions particulières de leur insertion dans l'exercice social de la production. Le système terminologique paraît être ainsi la modalité linguistique d'un rapport historique entre forces sociales définies par l'âge et le sexe, tissé tout entier autour de la question de la maîtrise de l'enfant et de son destin.

Si ce qui a été mis en évidence à propos de la société *ma-khuwa* pouvait être confirmé par l'analyse des mots et des liens sociaux de parenté d'autres populations, il y aurait lieu de s'interroger à propos du procédé commun dans les études de parenté, qui consiste à soustraire les mots de la parenté de l'histoire collective de ceux qui les énoncent. On devrait se préoccuper beaucoup plus du problème de la *signification* des mots, et peut-être moins de leurs relations formelles de signifiants.

La tradition « structuraliste » en particulier, dans les années cinquante et soixante, a explicitement construit l'objet-parenté comme s'il s'était agi d'un « langage », d'un dispositif symbolique clos dont les éléments valent en vertu des relations structurelles qui les lient et les opposent les uns aux autres, en une syntaxe non comptable des exigences de la vie sociale. Les mots de la parenté ne sont pourtant pas les pièces d'un jeu d'échecs, ils appartiennent au vocabulaire d'une langue vivante, dont il importe avant tout d'établir le dictionnaire.

Benveniste s'est emparé des mots de la parenté de langues mortes, il les a confrontés les uns aux autres et à eux-mêmes dans leur histoire de mot. Il n'a point cherché à tailler les arêtes d'une structure cristalline, il les a pressés comme des agrumes afin d'en extraire la signification, ouvrant ainsi la voie à l'intelligence de liens sociaux naguère vivants, aujourd'hui disparus, qui avaient motivé leur création et les modalités de leur usage en hittite, grec, sanscrit, latin... La tâche des ethnologues n'est-elle pas plus aisée, qui disposent, avec les mots d'une langue vivante, du pouvoir d'écouter les personnes en user pour évoquer leur vie et leurs histoires actuelles ? Pourquoi nombre d'entre nous n'ont-ils pas cru, ou ont-ils refusé de croire, que ces mots avaient une signification ?

CONCLUSION

LE PARADOXE DE L'INSTITUTION

Peut-être a-t-on envisagé, implicitement, que l'énonciation de ces mots était par elle-même un acte social, comme il advient du *nihimo* par exemple, qui est, lui, un *pur signifiant*. Les mots de la parenté ne sont-ils pas, en tant que *symboles* et au même titre que le *nihimo*, un élément critique des institutions de parenté ? La puissance et les vertus institutionnelles du *nihimo*, du nom de clan, sont frappantes, à la mesure des effets sociaux de son invocation et de l'impressionnant édifice symbolique qui surgit dans son sillage. Son action s'exerce d'ailleurs par excellence sur l'appartenance des enfants, instituée par son transfert. Les mots de la parenté recèlent-ils de telles vertus ? Dans ce cas, l'intérêt porté à leur disposition formelle de signifiants serait lavé de tout soupçon de vanité.

La procédure en vertu de laquelle le *nihimo* se révèle être la pièce maîtresse du dispositif institutionnel de parenté (comme au jeu d'échecs, cette fois) mérite d'être évoquée avant de voir si les mots de parenté remplissent à leur tour un office comparable.

En premier lieu le *nihimo* n'est pas un mot, mais un pur signifiant auquel il serait vain de vouloir attribuer une signification quelconque ; Lapone, Mirasse, Lukadje... ne veulent rien dire. Le *nihimo*, le nom de clan, ne vaut que par son transfert, dont les gens *pensent* qu'il constitue et garantit l'appartenance de l'enfant qui en devient le dépositaire à l'initiation. *Pensée* de l'appartenance, le transfert du *nihimo* fait partie de la réalité sociale qu'il objective : la transmission utérine du *nihimo* permet en effet de concevoir, pour le mettre en œuvre, le lien social spécifique qui rapporte les enfants au groupe des femmes.

Il y a ici un important paradoxe : le lien d'appartenance ne saurait être actualisé dans la réalité indépendamment de sa symbolisation (le transfert du *nihimo*) : il n'a pas d'*existence* indépendante de la pensée par laquelle les personnes lui reconnaissent collectivement un sens ; mais pour autant, cette pensée selon laquelle le transfert du *nihimo* constitue l'appartenance ne *détermine* pas le lien d'appartenance, lequel procède tout entier d'un autre ordre de réalité, en l'occurrence de la revendication sur le destin des enfants, autrement dit des modalités de la redistribution du surproduit...

Ce *paradoxe*, de la détermination et de l'existence, fait la difficulté de la saisie conceptuelle de toute activité idéologique ou institutionnelle. Les personnes n'ont d'autre moyen de concevoir le lien d'appartenance que comme l'effet du transfert du *nihimo* et, par définition, ils éprouvent quotidiennement la vérité de cette pensée dans l'accomplissement pratique de sa fonction. C'est à l'intérieur du système de significations polarisé par le *nihimo* et son transfert que s'expriment, dans la vie sociale, tous les protagonistes des activités et des conflits impliquant l'appartenance des enfants au groupe des femmes. Ainsi, l'édifice symbolique, d'où procède la signification reconnue collectivement du lien social, oblitère dans l'esprit des personnes le processus qui le détermine dans la réalité.

L'observateur peut établir – comme je l'ai fait – que le lien d'appartenance se noue dans l'ordre de la production ; en tant que le même rapport est signifié par le transfert du *nihimo*, dans l'esprit des personnes qui le mettent en œuvre, *il ne prend effet que de ce seul transfert symbolique*. La nécessité sociale ne manifeste ses exigences que par la médiation du symbole qui se soumet son actualité, son existence, de telle sorte que pour les personnes, cette nécessité prend d'abord effet de ce symbole : elle se manifeste à leur esprit sous la figure de la Loi. La pensée elle-même se trouve ainsi objectivée : le transfert du *nihimo* institutionnalise l'appartenance, dans le même temps

CONCLUSION

qu'il la constitue sur le plan symbolique (cette propriété fut exploitée par exemple pour l'incorporation des captives).

Les mots de la parenté sont incapables de faire une chose pareille. Les mots de la parenté ne sont pas de purs signifiants, et en dépit de leur séduisante disposition logique, ils ne sont pas des pièces de jeu d'échecs. Ce ne sont que des mots pourvus d'une signification. L'actualité des liens sociaux qui a motivé leur création dans la langue n'est suspendue à leur énonciation que dans la mesure où toute activité sociale suppose la verbalisation. Ces mots ne sont pas par eux-mêmes, comme c'était le cas du *nihimo*, partie prenante du lien social qu'ils objectivent. Ils ne sont pas un élément du sens reconnu collectivement au lien social, ils ne font que contribuer à le véhiculer dans la communication verbale.

Le *nihimo* assujettit à l'ordre de sa Loi toutes les personnes qu'il investit, et celles-ci ne se débarrassent jamais du signifiant qui les hante depuis leur initiation. Le *nihimo* draine dans son sillage la signification toute faite de leur existence sociale, et l'œil des morts sur la conformité de leur vie à la Loi. Les mots de la parenté ne font pas peser un joug si sévère sur le destin des personnes qu'ils désignent.

QU'APPELLE-T-ON PARENTÉ ?

Mais d'autres interrogations surgissent : est-il légitime de parler encore ici de « parenté », attendu que ce qui est évoqué chez nous avec les notions de « père » et de « mère » (entre autres) n'appartient pas au champ sémantique des mots désignant les partenaires sociaux en pays *makhuwa* ?

Les gens se distinguent ou s'identifient terminologiquement les uns les autres, en raison d'un certain nombre de procédures de rassemblement et d'opposition sociales. Mais ces procédures, telles qu'elles ont été exposées en pays *makhuwa*,

contribuent-elles à l'établissement de liens correspondant sous quelque rapport à ce que nous entendons nous-mêmes comme étant des liens de *parenté* ?

Il existe, certes, des liens et des sentiments d'autorité ou d'amour en pays *makhuwa*, identiques à ceux que nous nous représentons communément à l'évocation de nos liens paternels ou maternels. De même, toutes les procédures d'identification, de fusion imaginaires et de castration symbolique où s'élabore la personnalité humaine, corrélatives des figures mentales *fonctionnelles* dites « paternelle » et « maternelle », s'accomplissent en pays *makhuwa*... qui pourrait en douter ? Qui doute enfin qu'un homme et une femme – un géniteur et une génitrice – soient indispensables à l'apparition d'un enfant ? L'évocation de ces sentiments et de ces fonctions paternels et maternels contribuent à étayer, sur fond d'évidence consanguine, l'idéologie familiale qui est la nôtre, et qui est au principe de la notion commune que nous avons de la « parenté ». Nous pensons que ces sentiments, ces fonctions et cette préoccupation consanguine sont socialement réglés et institués dans notre société, et nous appelons « parenté » le contenu et les effets de cette institution.

Mais nous avons vu que ces différents facteurs sont totalement étrangers à la logique qui préside à la dénomination des partenaires sociaux en pays *makhuwa*. Il n'est pas question de cela dans la formation du vocabulaire « de parenté » *makhuwa*... En sorte que, si la parenté est définie comme une forme d'institutionnalisation des faits biologiques consanguins, ou encore des sentiments ou des fonctions paternels et maternels, alors le dispositif social *makhuwa n'est pas un dispositif de parenté*. Il ne le deviendrait que par l'effet d'un usage impropre de notre vocabulaire et de notre raison consanguins, pour dénommer les partenaires sociaux et décrire leurs pratiques.

Il existe pourtant un trait commun remarquable entre la société domestique *makhuwa* et notre *famille*, l'une et l'autre

CONCLUSION

réglementent une revendication d'autorité sur l'enfant. Ainsi, le contrat de mariage et les modalités légales de sa dissolution dans les pages de notre code civil définissent les conditions de la satisfaction ou de la frustration de ce désir. Les relations sociales en pays *makhuwa* pourraient être envisagées en ce sens comme des liens de parenté, à condition de définir la « parenté » comme *le complexe institutionnel surgissant de la symbolisation du désir de s'emparer du destin des enfants*.

Ce désir peut naître lui-même des exigences du renouvellement dans le temps de la cellule de production elle-même, et opposer entre eux des groupes sociaux gardiens ou pourvoyeurs de femmes, comme dans les sociétés domestiques. Il peut s'éloigner du domaine proprement productif, et surgir des exigences de la transmission du pouvoir, comme dans les castes aristocratiques. Il oppose alors des lignées régnantes, où de vrais *pères* et de vrais *fils* se distinguent cette fois de leurs collatéraux, au point de lever des armées pour leur faire la guerre. Il peut provenir des exigences de la transmission des biens et du capital comme dans les familles bourgeoises, où il oppose des individus et sollicite l'arbitrage compassé d'un notaire... peu importe. Pourvu que le destin de l'enfant soit un enjeu et fasse à ce titre l'objet d'une rivalité sociale que des institutions viennent réglementer : il y a *mariage*, et il y a de la *parenté*.

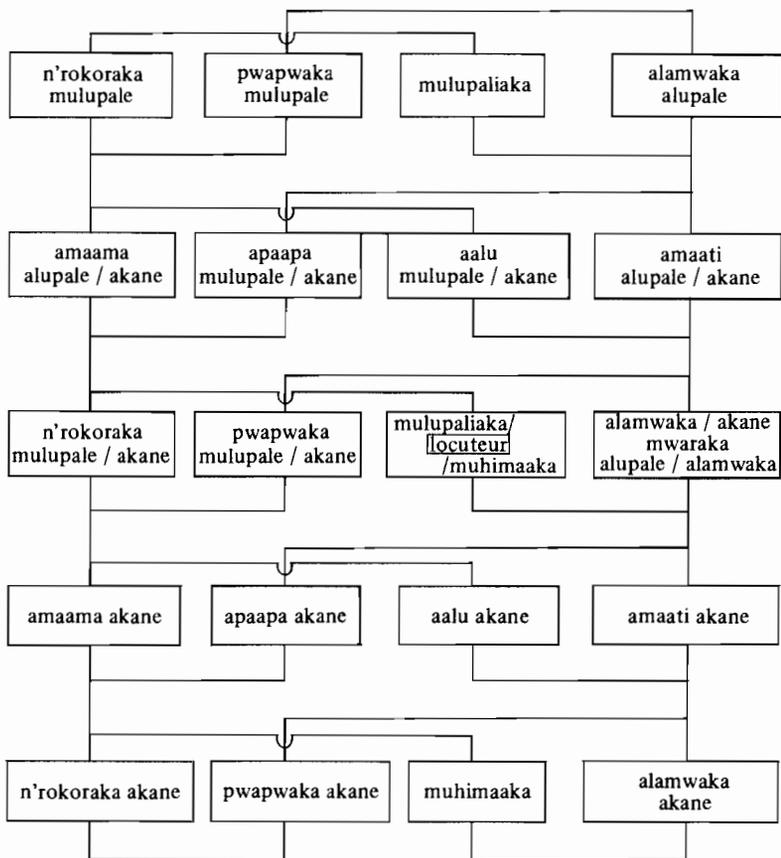
La notion de parenté doit donc être dissociée de celles de paternité, de maternité ou de consanguinité, qui sont autant de figures historiques particulières. Il faut envisager que la consanguinité, le principe de la transmission du sang ou des gamètes de nos géniteurs comme conception de la filiation légitime, est strictement analogue, quant à sa motivation et à sa fin, au principe de la transmission du *nihimo* ou de l'esprit des ancêtres *makhuwa*. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une symbolisation du lien social qui rapporte l'enfant à l'autorité de celui qui prétend, en son nom propre ou au nom de son groupe, avoir transmis l'esprit, le *nihimo*, le sang ou la gamète à l'enfant.

NI PÈRE NI MÈRE

Les mots « père », « mère », etc., ne doivent être utilisés dans l'exposé scientifique d'un dispositif de parenté domestique que dans la mesure où leur usage critique garantit leur disparition probable au cours de la recherche, pour permettre l'appréhension du sens véritable de la pratique sociale, et la révélation de la signification exacte des mots de parenté. A cette condition, l'interprétation ethnologique évitera de devenir l'élaboration intellectuelle indéfinie des *effets* de sens produits par la substitution de nos gamètes à l'esprit des ancêtres de nos interlocuteurs.

ANNEXES

1. Vocabulaire de la parenté d'un locuteur masculin makhuwa



aîné (e)/cadet (te)

fratres ou sorories (les colonnes extérieures sont les sorories).

—

affinité

- - -

congénération

|

appartenance

2. L'argent, les femmes et le pouvoir

Certains traits sociaux importants de la vie domestique en pays *makhuwa* n'ont pas été abordés dans les précédents chapitres, leur exposé n'étant pas indispensable à l'analyse des institutions de parenté.

Pourtant, l'introduction des biens marchands dans la société, et la nature du *pouvoir* de ceux qui l'ordonnent – le chef d'adelphie – méritent d'être évoqués, afin que le tableau du dispositif social *makhuwa* brossé ici soit moins incomplet.

PRODUIRE ENTRE HOMMES POUR ACHETER DES PAGNES

Un homme est déchargé de toute obligation prestataire vers quarante ans (voir p. 78), âge où il est en pleine possession de ses moyens physiques, et peut consacrer tout son temps et son travail à ses propres cultures. Il voit en outre affluer et s'investir sur les terres de son ménage le travail de jeunes « gendres » empreints des meilleures dispositions, résolus à démontrer leurs capacités et leur assiduité laborieuses. A cette période de sa vie, un homme peut s'engager dans des activités agricoles nouvelles dont le produit échappe désormais aux femmes de la maison où il vit et travaille. Il oriente en effet une partie du travail ainsi disponible, et de ses propres activités, sur la culture d'une parcelle de *sésame* ou d'*arachide*.

Une part, mineure, du fruit de ce travail peut être consommée chez lui (graines grillées dégustées comme friandises ou assaisonnement), mais la plus grande part de la récolte est destinée à la *vente* sur le marché, qui motive l'ouverture de ces parcelles. Les aînés époux des aînées, et en particulier le doyen des hommes de la maison qui a épousé la doyenne, *apwya*, ont la maîtrise jalouse du destin de ces produits. Le sésame et l'arachide récoltés sont emmagasinés dans les

greniers de leurs ménages, dont dépendent les parcelles où ces denrées furent cultivées : chez les aînées seniores et la doyenne. A l'accumulation du produit alimentaire dans les greniers de ces ménages, évoquée dans le premier chapitre, s'ajoute ainsi une accumulation de denrées commercialisables.

Mais les femmes travaillent peu sur les cultures de rente, et les notables féminines n'ont pas le contrôle du produit de ces travaux – pas plus que les hommes de l'adelphie de celles-ci, pourtant maîtres de la terre sur laquelle le sésame et l'arachide ont été plantés, soignés et récoltés. Ces gens demeurent à l'écart, ils n'interviennent pas : l'adelphie des épouses n'est pas concernée à cette étape du processus de production marchande, pourtant réalisée chez elle, sur son territoire. Cette production est l'affaire des hommes, elle fait apparaître pour la première fois quelque chose de tangible et de spécifique associé aux relations que les hommes entretiennent entre eux *dans la maison*.

Il existait peu d'établissements marchands dans la région du Erati, située entre cinquante et cent kilomètres de l'océan Indien : quelques magasins ouvrent leurs portes dans les années trente, à proximité des postes avancés de l'administration coloniale (Mirrote, Namapa, Nacarôa). Seules les populations vivant aux abords immédiats des postes coloniaux vont communément y vendre leurs produits, les autres se tournent encore dans les années vingt vers les comptoirs marchands traditionnels de la côte, où ils traitent avec les commerçants indiens, ou les membres de la communauté arabo-swahili, dont les familles sont installées depuis des décennies, parfois des siècles, sur le littoral à Lûrio, Mamba ou Mecufi.

Le doyen et les quelques notables masculins d'une maison qui disposent ensemble, dans les greniers de leurs ménages, de 200 à 300 kilogrammes d'arachide et presque autant de sésame doivent mobiliser l'aide de nombreux dépendants de leur maison pour aller vendre ces marchandises à la côte. L'affaire peut prendre deux à trois semaines pour les populations situées à près de cent kilomètres des magasins : on progresse lentement et les négociations sur place sont, dit-on, longues et âpres. On attend le mois de juillet, le début de la période creuse agricole, afin de ne pas retenir trop d'hommes absents, loin des champs, si longtemps.

C'est la saison sèche, la progression en brousse est relativement aisée. Les groupes s'organisent alors pour acheminer la marchandise

à la côte. Le doyen est un vieil homme et ne peut s'y rendre lui-même, il nomme un *nahota*, un homme plus jeune mais sûr, réputé pour son habileté au négoce. Ce dernier est responsable des produits durant le voyage, il est aussi chargé de mener à bien les discussions pour leur vente au meilleur prix. Le possesseur de marchandises peut encore s'associer à une autre caravane, qu'il sait bien organisée, par un homme de confiance.

Parvenu à destination, à Memba ou Mecufi, le petit groupe de porteurs se repose tandis que leur chef, le *nahota* responsable du voyage et des marchandises, noue ses contacts et négocie. Chacun des porteurs peut disposer lui-même de quelques kilogrammes d'arachide, d'un peu de cire ou de caoutchouc à vendre pour son compte. S'ils ne possèdent rien en propre, le *nahota* leur donnera de toute façon quelque chose, souvent un pagne, en récompense de leurs services de porteurs. Lorsqu'ils vendent pour leur compte, les porteurs achètent du petit outillage métallique, un couteau, des hameçons, une houe ou une machette, un ou deux pagnes. Les membres de la petite caravane disposent librement de ces biens à leur retour, ils les gardent individuellement chez eux, dans leur ménage. Par leur qualité ou leur quantité, ces biens ne prêtent pas à conséquence, ils sont conçus comme une juste rétribution.

Il en va tout autrement des biens obtenus en échange des quintaux d'arachide et de sésame qui constituent le gros des produits acheminés par la caravane, négociés par le *nahota* pour le compte d'un ou plusieurs aînés ou doyens. Le *nahota* peut certes acheter quelque houe, couteau ou machette pour le compte (et sur directive) du possesseur des denrées, que celui-ci garde pour son usage personnel, mais la plus grande part des produits est négociée contre des *pagnes* et, éventuellement, quelque numéraire (des *escudos* portugais dans les années trente, des *kuante* indiens encore, dans les années vingt).

On produit donc du sésame et de l'arachide pour se procurer d'abord des *pagnes*. Toutes les qualités sont convoitées, depuis les tissus écus jusqu'aux textiles colorés plus coûteux, achetés par rouleaux de vingt ou trente mètres, et portés à dos d'homme par les mêmes qui avaient transporté les produits à la côte. Mais une fois rentrés au pays, les voyageurs ne présentent pas les précieuses marchandises au foyer des doyens ou aînés qui avaient commandité l'opération, ils ne déposent pas les pagnes au pied du détenteur du sésame ou de l'arachide en échange desquels ils ont été obtenus. Ils déchargent les marchandises au foyer du *humu*, chef de l'adelphie d'origine de ces gens.

En d'autres termes, les doyens qui contrôlaient les denrées produites sur leur seule autorité et vendues à la côte ne réceptionnent pas chez eux les pagnes obtenus en échange. Ils ne les gardent pas dans la paillote de leur ménage ; sur le territoire du groupe de leurs épouses où ils vivent : ils les font remettre directement à la garde de leur *humu* qui vit, conformément à son statut (comme on le verra plus loin), sur leur propre territoire d'origine, aux côtés de leurs congénères, là où ils sont nés et ont grandi, là où sont enterrés leurs ancêtres, où ils seront enterrés d'ailleurs bientôt.

Le rôle de la communauté des hommes de la *maison* dans l'accomplissement du cycle marchand s'arrête là, aux pieds du *humu*, et celui de la communauté des hommes de l'*adelphie* commence. Le stockage, la garde et la redistribution des marchandises et de l'argent obtenus sur le littoral, et leur redistribution à l'intérieur de la société, engagent cette fois, et exclusivement, l'*adelphie d'origine du détenteur des denrées vendues* – ou, pour mieux dire, de celui qui en a administré la production. C'est à l'intérieur de ce groupe social que sont redistribués les pagnes et l'argent, par le chef du groupe, le *humu* qui en a la garde et la gérance.

Avec la production des biens destinés au marché était apparu pour la première fois quelque chose de tangible associé aux relations sociales tissées entre les hommes – il s'agissait alors de la sujétion du travail des jeunes gens de la maison aux aînés, seniors et au doyen qui y ont été mariés avant eux. On note, avec la redistribution des biens acquis sur le marché, l'existence d'une dépendance matérielle propre à favoriser à nouveau la subordination des jeunes gens à leurs aînés – mais il s'agit cette fois des membres de l'*adelphie*, suspendus au terme de ce processus à la volonté libre de leur chef d'*adelphie* pour accéder aux marchandises. Leur redistribution dans la société s'opère exclusivement au sein de ce groupe social.

Mais pour qu'un tel monopole gestionnaire des marchandises dans le système social puisse effectivement constituer une dépendance, pour qu'il se révèle l'instrument du placement des hommes sous la tutelle de leur chef d'*adelphie*, encore convient-il que ces hommes soient affectés en quelque façon par la rétention de ces biens – les pagnes – par leur *humu*, qu'ils conçoivent un manque de l'absence de ces produits, que ceux-ci leur soient en quelque manière indispensables, répondent à la satisfaction de quelque désir impérieux. A quoi servent les pagnes gardés au foyer des *mahumu*, quel usage en font leurs dépendants ? Les hommes ne portent pas de pagnes.

DES PAGNES POUR LES FEMMES

Si les hommes ne portent pas de pagnes, les femmes les apprécient, elles aiment en posséder autant qu'à s'en parer, ils constituent même à leurs yeux l'objet d'une grande convoitise. Les pagnes finiront donc leur course entre les mains des femmes, mais pas n'importe quelles femmes. Le *humu* ne distribue pas les pagnes dont il a la garde aux femmes de son groupe – dont il a aussi la garde. S'il en remet un à l'occasion à une dépendante, quelques pièces de tissu à une jeune « nièce » pour porter sur son dos l'enfant qu'elle vient de mettre au monde, la majorité des pagnes est délivrée aux hommes de l'adelphie, qui les offriront à leur tour à leur épouse : les pagnes concluent généralement leur périple entre les mains des épouses, chez les femmes des maisons où sont mariés les hommes de l'adelphie, appartenant elles-mêmes à d'autres adelphies, affines.

Chaque homme est en effet tenu d'offrir régulièrement un pagne à son épouse. On a coutume de donner, comme indication de la fréquence de ces transferts, un minimum d'un pagne par an (se rapportant toutefois à la période des années soixante, de plus grande pénétration du marché). Outre l'épouse, les notables féminines de la maison où sont mariés les hommes, leurs « belles-mères » et la doyenne des épouses, sont aussi les destinataires obligées des dons de pagnes effectués par l'ensemble des hommes qui ont épousé leurs dépendantes. Ces offres sont compulsives. La considération d'un homme auprès de l'adelphie de son épouse aurait à souffrir de l'irrégularité ou de la faible quantité de ses dons. Plus radicalement encore, l'absence répétée de tels transferts entraîne inévitablement le divorce, la répudiation de l'époux qui retourne chez ses congénères.

La doyenne est la femme qui peut se prévaloir de jouir par son statut d'une descendance filiatique féminine équivalente à la totalité de la population féminine de la maison. Elle est ainsi la destinataire unique des offres de pagnes des époux de toutes les femmes de son groupe. Les pagnes s'accumulent au foyer des seniores, des aînées, des anciennes ou de la doyenne en raison directe de leur statut dans l'appareil hiérarchisé des femmes de la maison. Une fois entre les mains des femmes, des épouses, les pagnes ne circulent plus. Avec

elles se boucle un cycle inauguré par la production des hommes effectuée sur les parcelles d'arachide ou de sésame. Les pagnes prennent chez elles le caractère de biens prestigieux et témoignent de leur puissance. Ils sont de fait, entre les mains d'une femme, l'indice tangible, l'empreinte matérielle immédiate de l'ampleur de l'effectif des femmes sur lesquelles elles ont autorité dans la maison, comme des fonctions de contrôle social qu'elles y exercent. Pour toute femme : une jeune dépendante mariée donne accès à un *homme pourvoyeur de pagnes*.

LES FEMMES ET L'ARGENT

Les femmes sont absentes à chacune des étapes du cycle de production et circulation marchandes. Elles ne réapparaissent qu'en fin de cycle, comme les destinataires ultimes du transfert des pagnes acquis sur le marché. Elle surgissent à ce moment précis du processus où les pagnes s'arrêtent de circuler et prennent le caractère de biens de prestige en s'accumulant, soigneusement pliés dans un recoin des pailotes, mais toujours susceptibles d'être exhibés ostensiblement à la cour des notables féminines, comme autant de signes de leur importance sociale.

L'apparition des pagnes en fin de course, au sortir du circuit (consommation), témoigne peut-être d'une manière de reconnaissance par les hommes de la position stratégique de leurs épouses dans la société : mais elle manifeste aussi, d'un autre côté, la dépendance de celles-ci vis-à-vis des hommes quant à l'accès au marché, aux marchandises comme à l'argent. Elles n'y ont par elles-mêmes, socialement, aucun accès direct possible. Elles dépendent des hommes, et plus précisément de leurs époux : leurs congénères étant assez occupés de leur côté à vêtir leurs propres épouses. Les hommes se sont ainsi érigés eux-mêmes en un rempart, social mais imposant et, semble-t-il, infranchissable, entre les femmes et le marché.

On raconte que, dans les années soixante (alors que les hommes disposent *individuellement* de l'argent que leur rapportent les cultures introduites par les colons, le coton et la noix de cajou), « les femmes ne connaissaient pas l'argent. Les femmes disaient : " Tu me montres l'argent, pour quoi faire ? [...] je suis une femme, achète des pagnes, tout ce que je connais, ce sont les pagnes, c'est tout !" Les

femmes refusaient d'être informées à propos de cet argent, l'homme disait : "Voilà l'argent, tant de *contos* (mille escudos)" [...] la femme disait : "Iiih! iiih! ... ça ? pour moi ? non ! non ! je ne veux rien savoir, va garder l'argent !" Les *mahumu* (chefs d'adelphie) disaient à leur nièces : "Vous ne pouvez pas utiliser l'argent de vos maris, ni le contrôler, vous n'avez rien à voir avec l'argent. L'argent est à l'homme, un point c'est tout !" ».

Interrogés sur les (rares) pratiques de certains couples modernes qui partagent l'argent du ménage, deux jeunes gens ont répondu, non sans véhémence, que « si la femme garde l'argent, elle peut acheter ce qu'elle veut. C'est une façon d'agir mauvaise parce que c'est l'homme qui achète les tissus, pour les femmes. Si la femme n'a pas de pagne et qu'elle prend l'argent que l'homme a partagé avec elle, et achète elle-même du tissu... cette manière d'agir est mauvaise, très mauvaise... partager l'argent alors que c'est toujours l'homme qui sustente la femme, qui achète les tissus [...]. Si on partage l'argent du foyer, l'homme souffre beaucoup ! – Pourquoi ? – Parce qu'il ne peut pas laisser la femme aller comme ça. La femme va essayer d'acheter un pagne alors que l'argent, là, *si elle l'a gardé, elle ne l'a pas demandé à l'homme* » (José, octobre 1984, Mejuco).

Si, comme on l'a vu, les hommes dépendent des femmes en vertu du contrôle exclusif qu'elles exercent sur les greniers, les mêmes hommes ont « symétriquement » exclu ces dernières de la gestion des produits destinés au (ou en provenance du) marché : elle doivent passer par les hommes, « leur demander ». Il s'établit ainsi deux sphères de circulation distinctes – marchandises et vivrier – entre lesquelles les individus adultes se distribuent de façon exclusive les uns des autres en raison de leur sexe.

La femme qui garderait l'argent ne l'aurait « pas demandé à l'homme ». Sous cette forme ou une autre, cette remarque est revenue chaque fois que, à court d'argument, mes interlocuteurs s'efforçaient d'expliquer la nécessité, à leurs yeux toujours impérieuse, d'écarter les femmes de l'accès direct au marché. Les jeunes filles prennent tôt connaissance de l'interdit qui les frappe à cet égard. On se charge de le leur rappeler à l'initiation (à la puberté), à la veille du mariage... elles savent par ailleurs que l'accumulation à leur foyer des pagnes manufacturés acquis sur le littoral pourra seule matérialiser un jour leur statut, démarquer leur position sociale. On peut estimer que l'appropriation par les hommes des moyens d'un accès exclusif au marché suffise à créer socialement une *demande* (et donc une dépendance), globale, quoique diffuse, des femmes à l'endroit des

hommes. Cette « demande » féminine se trouve comme instituée par le caractère essentiellement marchand des signes de l'autorité féminine elle-même : les femmes se trouvent suspendues à l'intervention des hommes pour l'accès aux biens spécifiques, socialement reconnus propres à manifester leur statut et leur identité sociaux. Dans le même temps qu'ils maintenaient leurs épouses éloignées de tout contact avec le monde extérieur, en l'occurrence avec les marchands de la côte, les hommes ont couvert leurs femmes des pagnes qu'ils y échangeaient, en raison de la prééminence de celles-ci dans l'organisation domestique dont ils dépendent.

Mais la dépendance globale où sont placées les femmes au regard de leurs époux se solde aussi par une *obligation* sociale supplémentaire des hommes à l'endroit de leurs épouses : l'impossibilité pour celles-ci de recourir aux congénères pour accéder au marché, la nécessité où elles sont placées de se tourner vers leurs époux transforment la demande des femmes en une obligation des hommes – qui assigne à l'offre des pagnes son caractère compulsif. Aux fonctions requises d'un jeune homme dans le mariage exposées précédemment, *fécondité et producteur*, il convient d'ajouter maintenant celle de *pourvoyeur de pagnes et de biens du marché* de son épouse, ainsi que des notables féminines de l'adelphie où il est marié. Toute défaillance de l'époux de ce point de vue le place, au même titre que son éventuelle stérilité ou paresse, en instance de répudiation.

Envisagées du point de vue des aînées féminines, les choses ne pourraient-elles se formuler ainsi : « Nous [les aînées] abandonnons à nos époux le contrôle du produit du travail effectué sur les terres de nos adelphies par les époux de nos cadettes, filles et nièces – s'agissant du moins des travaux réalisés en sus de ceux qui sont indispensables à notre subsistance à tous, dont nous contrôlons le produit. Nos époux font ce qu'ils veulent de ces produits, mais nous entendons qu'il nous en revienne quelque chose qui témoigne de ce que les hommes nous doivent. »

LE HUMU, SES PAGNES ET SES HOMMES

A l'impossible accès direct des femmes aux pagnes, fait donc écho l'obligation sociale des hommes de les leur remettre. Or les pagnes sont détenus par leur chef d'adelphie, leur *humu*, qui les garde par-devers lui et ne les délivre à ses dépendants qu'avec parcimonie. Le

cas échéant, il sait faire entendre que la remise d'un pagne à un jeune homme est suspendue à la manifestation concrète et régulière de son obéissance et de sa « bonne mentalité ». On se rend compte alors que la *demande* des femmes, résultant de leur confinement par les hommes hors de la sphère marchande, est finalement mise à profit par les chefs d'adelphie pour se subordonner leurs propres dépendants masculins : quelle que soit l'inévitable dispersion de ceux-ci, mariés auprès des femmes de différentes adelphies de l'aire matrimoniale, ils se retrouvent tous, en vertu de ce processus, assujettis à la seule autorité de leur *humu* pour satisfaire à l'obligation de pourvoir en marchandises, et particulièrement en pagnes, leurs épouses.

Enfin le pouvoir masculin, par le contrôle qui lui échoit sur la redistribution de ces biens dans la société, peut se prévaloir de prérogatives beaucoup plus vastes que le seul contrôle social des cadets et des fratries plus jeunes. Les biens qu'il administre ont en effet le caractère d'une richesse collective à la disposition, sous l'autorité du *humu* qui les garde, de l'ensemble du groupe. C'est du reste à ce titre qu'ils sont redistribués progressivement aux dépendants afin de pourvoir à leurs obligations matrimoniales. Mais les pagnes ou l'argent servent également pour le paiement des dettes ou des amendes entre adelphies, en règlement d'une faute d'un dépendant quelconque à l'encontre d'un membre d'un autre groupe. Les pagnes circulent alors de *humu* à *humu*, dépositaires de biens dont la gestion revient de ce point de vue à ordonner l'ensemble des solidarités adelphiques pour le compte de tous les dépendants, hommes et femmes, du groupe – si tant est qu'ils ont su, par ailleurs, mériter la confiance de leurs aînés et *humu*.

Une grande doyenne peut éventuellement disposer d'un stock de pagnes quantitativement plus important que celui de son *humu*, mais seul ce dernier peut user de ces biens spéciaux et les remettre en circulation au nom de son groupe adelphique, pour le recouvrement des « dettes » contractées par ses dépendant(e)s. Il est de même la seule personne habilitée à recevoir les pagnes offerts par ses pairs pour l'annulation d'une « créance » au débit des affins. Lorsque les pagnes interviennent dans la résolution des querelles matrimoniales, des conflits de voisinage, lorsqu'ils entrent dans la composition des offrandes au chef de la chefferie, lorsqu'ils font l'objet de transactions entre adelphies relevant de l'administration et de la gestion quotidienne du groupe, ils remplissent une fonction *politique*.

Mais ils n'ont cette fonction qu'entre les mains du *humu*. Entassés à la cour d'une femme, les pagnes peuvent être interprétés comme

l’empreinte immédiate de sa position sociale ; mais accumulés chez un *humu*, les mêmes biens sont plutôt les instruments de l’exercice de son autorité au nom du groupe, de l’actualisation de son pouvoir. Entre les mains d’une femme, le pagne n’a d’autre fonction que de sanctionner, matérialiser autant que signifier, le statut personnel de celle qui le détient, il ne sort plus en principe de son ménage. Entre les mains d’un *humu*, les pagnes ne témoignent pas tant de son statut que de la richesse ou de la puissance de l’adelphie qui le reconnaît pour son chef.

Il garde ce trésor en gérance et l’administre au mieux des intérêts du groupe qu’il représente. Les pagnes terminent presque toujours leur périple à la cour d’une femme, mais entre-temps, ils sont passés par les mains d’au moins un *humu*, peut-être deux, cinq, dix... Ils n’entrent dans le ménage de ces derniers que pour en sortir, recouvrant au passage une amende, une dette, satisfaisant une obligation, un don, avant de s’immobiliser ordinairement au foyer ou sur les reins des femmes. Une femme peut bien collectionner des pièces de tissu jusqu’à en emplir sa paillote et sa cuisine, entre les mains d’un homme seulement se révélera leur caractère d’objets politiques, socialement opérationnels.

LE HUMU GARDIEN DE LA TERRE, DES FEMMES ET DES PAGNES

L’aménagement particulier de la production des denrées commercialisables (dans la maison), et de la redistribution des biens acquis en échange sur le marché (dans l’adelphie), illustre bien la procédure de démarcation d’une autorité sur les hommes de l’adelphie. Les activités de production marchande peuvent être en effet envisagées comme le lieu d’une *translation*, où la soumission organique des hommes aux doyens dans la maison (groupe de production) est mise à profit de telle sorte qu’elle permette de constituer en retour la subordination des hommes dans leurs adelphies respectives (groupe redistributif). Le flux des transferts redistributifs de pagnes vient irriguer – matérialiser – les liens sociaux qui unissent les hommes d’une même adelphie. A cet égard, le moment critique de la procédure n’est pas l’échange sur le marché, mais plutôt le transfert des richesses d’un groupe social à un autre, des hommes de la maison aux hommes de l’adelphie. C’est le *humu* du doyen, personnalité distincte, indé-

pendante de la maison du doyen, qui assure ce transfert, qui effectue la translation autorisant la démarcation de l'autorité adelphique sur les hommes. Au foyer du *humu*, situé sur son territoire, sont emmagasinés et gardés les pagnes qu'il redistribue à ses hommes.

Les doyens et les aînés vivent pour leur part auprès des doyennes et des aînées qu'ils ont épousées, sur le territoire de celles-ci. Ils valorisent ainsi le statut de leurs femmes inamovibles, et ils perdraient les avantages de tels mariages s'ils soustrayaient leur épouse-statut à l'appareil hiérarchisé où elle s'insère, pour l'amener vivre chez eux (voir p. 131). Ils s'interdisent ainsi de jamais vivre auprès de leurs congénères, sur leur territoire. C'est le *humu* qui garde le territoire et donc l'appareil des femmes de son groupe. C'est un homme d'expérience et capable, sollicité par les anciens et le doyen pour ses seules compétences, indépendamment de sa génération, comme de sa position dans sa fratrie.

Ce sont les *humu* qui se déplacent et qui parlent, prennent les contacts avec les intéressés lors des démarches préliminaires à un mariage, prennent conseil de leurs aîné(e)s et débattent avec eux, consultent et conseillent à leur tour le jeune homme ou la jeune femme à marier... du foyer du doyen à celui de la doyenne, jusque chez la « mère » de la future épouse, avant de donner audience au prétendant ou de s'entretenir avec le *humu* de ses futurs affins, c'est toujours le *humu* qui parle, négocie, conseille, consulte, visite ou reçoit lors des pourparlers matrimoniaux, voit tout le monde avant de conclure et d'arrêter finalement, en compagnie de son homologue affiné, les termes de l'accord matrimonial.

Le *humu* sait parler. Il doit savoir ordonner et choisir ses mots, ses phrases et ses silences, dire et se taire à bon escient, au bon moment, en juste lieu. Son aptitude rhétorique, sa maîtrise du discours, empreint de dignité, de ruse ou de retenue sage et savante, sont en principe tout entières au service d'une fonction de représentation des intérêts des membres de son adelphie face aux autres groupes. Ce sont les *humu* qui parlent pour la résolution d'un différend opposant leurs dépendants. Plus généralement, ils représentent et défendent les intérêts de leur groupe face à l'extérieur : face au chef de la chefferie (*mpéwé*), vis-à-vis de l'administration et des tribunaux coloniaux, ils s'expriment au nom de leurs dépendants compromis, accusés, *silencieux* (d'où la traduction aujourd'hui consacrée en portugais local de *humu* par *advogado*). La compétence rhétorique et la « bonne mentalité » (*bom coração* : on situe dans le cœur le lieu anatomique de la pensée et des valeurs), autrement dit l'intelligence des valeurs

sociales et les capacités à les formuler au mieux des intérêts du groupe, sont présentées comme les principaux critères de sélection pour le recrutement d'un *humu*, indépendamment de sa génération ou de l'antériorité dans sa génération – pourvu qu'il soit né dans le groupe. On prétend même qu'entre plusieurs prétendants on pouvait précisément retenir le plus défavorisé par le hasard des naissances – en manière de compensation pour un homme malchanceux, mais de bonne mentalité et qui sait parler : celui qui n'a pas de proche congénère par exemple, donc pas de descendance féminine, pas de dépendance à venir, rien à négocier socialement, nulle part où se replier en cas de difficultés dans sa maison (n'étaient les femmes d'un groupe de parentèle plus éloigné dans son adelphie, chez qui il sera certes un hôte accepté et respecté, mais toujours l'objet de la condescendance de ses pairs mieux pourvus par la naissance).

Les anciens eux-mêmes ne font pas l'objet d'une prédilection particulière pour le recrutement. En fait, on choisissait plus volontiers le *humu* parmi les hommes de la fratrie seniore, un homme encore jeune, en pleine possession de ses moyens, mais dégagé des contraintes sociales qui pèsent sur les juniors, déjà connu de tous, ayant eu le temps de faire ses preuves et d'accumuler son expérience. En somme, paradoxalement, le *humu* est recruté parmi les hommes dont la position dans le dispositif productif, l'insertion dans les rapports sociaux de production, peut être la plus précaire, la moins propre à favoriser l'émergence, au fil du temps, d'une autorité sociale qui se soutiendrait du *curriculum* productif ordinaire de l'antériorité ou de l'ancienneté. C'est à un tel homme que vont être dévolus tous les symboles, les titres et la charge du pouvoir dans l'adelphie, et qui aura le privilège original de vivre après son intronisation auprès des femmes de son groupe, sur son propre territoire.

En revanche, ce sont bien les ancien(ne)s du groupe qui décident de son avènement dans l'adelphie. Ces gens se réunissent occasionnellement pour débattre et trancher les différends communs du groupe, tel mariage ou mésalliance, une querelle entre affins, entre voisins, telle affaire de sorcellerie... leur rassemblement conjoncturel dessine les contours d'une institution politique spécifique où l'aïnesse et l'ancienneté exercent leur autorité sous une forme collégiale, à l'échelle de l'adelphie, le *conseil des anciens*. Ce sont eux qui, dans le secret des délibérations de leur petite assemblée, décident de la succession d'un *humu* défunt ; ils choisissent, en dehors de ceux qui assistent à la réunion, leur prochain chef d'adelphie, à l'insu de tous et du futur chef lui-même. Son identité est révélée lors d'une assem-

blée convoquée pour l'occasion, réunissant tous les membres de l'adelphie, prélude à la cérémonie de son intronisation. Au cours de ces rituels, parfois présentés comme une « initiation » spécifique du *humu* (un savoir spécial, indispensable à l'accomplissement de sa charge, lui est transmis), les *symboles du pouvoir*, dont il est le seul dépositaire légitime dans l'adelphie, lui sont remis : le trépied de bois sur lequel il s'assoit et la sagaie.

Les anciens, le doyen lui-même ne disposent pas de ces symboles. Le conseil ne peut d'ailleurs les reprendre au *humu* qui les a reçus, qu'il a lui-même investis – pas plus que le nom ou le statut qui les accompagnent. On ne peut délaissier un « nom » qui fut rituellement attribué. Un *humu* ne peut être démis. Mais s'il se révèle un incapable, s'il n'assume pas correctement sa tâche aux yeux de ceux, déçus, qui l'avaient choisi, ces derniers peuvent le marginaliser en nommant un nouvel *humu* dans l'adelphie, pourvu d'un autre trépied et d'une autre sagaie : il y a toujours des noms de *humu* disponibles dans l'ordre généalogique du nom des morts de l'adelphie. Dans ce cas, l'ensemble des membres du groupe ne « prendra (plus) conseil » que du nouveau chef investi par les anciens, délaissant l'incompétent, resté seul en compagnie de ses symboles insignifiants.

Le lieu réel du pouvoir entre le conseil et le chef d'adelphie qui lui doit son statut peut être très variable d'un groupe à l'autre. Seuls détenteurs des symboles du pouvoir, les *humu* appartiennent statutairement à la hiérarchie politique de la chefferie, ils participent auprès du *mpéwé* à des assemblées où les anciens, quand ils y assistent, n'ont pas le droit à la parole (conseil des *humu*). Le statut du *humu* lui donne ainsi accès à une sphère politique où il peut agir, s'exprimer et intervenir, qui dépasse le cadre de l'adelphie, et dont les doyens sont absents. Il peut disposer d'une marge de manœuvre politique considérable au regard de ses aînés, du conseil des anciens et du doyen : tout dépend de son âge, de son expérience, de l'ancienneté de son « mandat » (un *humu* en exercice depuis trois ans n'a pas l'autorité de celui qui préside aux destinées de son groupe depuis quinze ans), de ses compétences, de la reconnaissance et de la respectabilité qu'il a su s'attirer au long de sa vie, mais aussi de son ambition personnelle, de la puissance des pouvoirs occultes qu'on lui prête souvent, de son histoire et de sa personnalité en somme, comme de celle des anciens qui l'ont recruté. Il y a des *humu* grands et prestigieux, d'autres petits et médiocres*...

* Voir *Travail et Symbole...*, p. 185 à 217.

Glossaire

Les termes définis ci-dessous désignent les liens et groupes sociaux que j'ai été amené à mettre en évidence et à reconstruire par l'analyse. Peu nombreux, ils sont présentés dans l'ordre de leur enchaînement descriptif ou conceptuel, et non alphabétique.

Appartenance : lien social résultant de la satisfaction de la revendication d'autorité sur les enfants et leur destin. Les modalités de la redistribution du surproduit (la fonction nourricière) légitiment socialement cette revendication.

Adelphie : groupe social composé de l'ensemble des personnes dont le lien d'appartenance procède d'un(e) même doyen(ne). L'adelphie a une inscription territoriale précise et reconnue. *Syn.* : groupe d'appartenance.

Aire matrimoniale : groupe social composé des effectifs de toutes les *adelphies* entretenant entre elles des relations matrimoniales. L'*aire matrimoniale* a une inscription territoriale précise et reconnue : l'addition au sein d'un territoire plus vaste des territoires des *adelphies* qui la composent.

Maison : groupe social composé de toutes les femmes d'une *adelphie*, des *enfants* et de leurs époux issus d'autres *adelphies* voisines. La *maison* est l'unité de production, de redistribution et de consommation, dans le cadre de laquelle tous les membres de la société subsistent, quels que soient leur âge, leur sexe et leur condition physique. *Syn.* : communauté domestique, ou cellule de production.

Génération sociale : ensemble des personnes de la même tranche d'âge, et de condition analogue en raison de leur statut (ou non-

GLOSSAIRE

statut) matrimonial. Quatre *générations sociales* ont été distinguées : *enfants, juniors, seniors, anciens* :

Enfants : garçons et filles sans situation matrimoniale (jusqu'à 12-13 ans pour les filles, 17-18 ans pour les garçons),

Juniors : hommes et femmes mariés ayant des enfants vivant sous leur toit (jusqu'à 30 ans pour les jeunes femmes, 35 ans environ pour les jeunes hommes),

Seniors : hommes et femmes mariés ayant des *juniors* vivant à leurs côtés – qui sont les enfants ayant grandi jadis sous leur toit (jusqu'à 45 ans pour les femmes, et 50 ans environ pour les hommes),

Anciens : hommes et femmes mariés, ayant toujours des *juniors* vivant à leurs côtés - mais les *juniors* qui vivaient auprès d'eux naguère ont eux-mêmes marié les *enfants* qui vivaient sous leur toit et sont à leur tour devenus *seniors*.

Groupe domestique : groupe social composé des femmes de deux *générations sociales* successives (*seniores* et *juniores*), de leurs époux et des *enfants*, ou de deux *générations sociales* alternes (*anciennes* et *juniores*), de leurs époux et des *enfants*. La totalité des effectifs de la *maison* se distribue entre ces deux types de regroupements domestiques, mais aucun d'eux ne constitue à lui seul une unité de production et de consommation autonome.

Fratricie : groupe social composé de l'ensemble des hommes nourris sur les réserves d'un même grenier, dont l'*appartenance* commune procède des aînés de la *génération sociale* antérieure.
Syn. : collatéraux.

Sororie : groupe social composé de l'ensemble des femmes nourries sur les réserves d'un même grenier, dont l'*appartenance* commune procède des aînés de la *génération sociale* antérieure.
Syn. : collatérales.

Congénères : groupe social composé des hommes et des femmes nourris sur un même grenier dont l'*appartenance* commune procède des aînés de la *génération sociale* antérieure (*fratricie* et *sororie*).

GLOSSAIRE

Sous-groupe d'appartenance : groupe social rassemblant les *congénères* dont les aînés appartiennent à deux *générations sociales* alternes (*anciens* et *juniors*, ou *seniors* et *enfants*).

Filiation : conception collective et institution du lien d'*appartenance*.

Lignage : groupe social résultant de l'exercice de la *filiation*, rassemblant les personnes dont la *filiation* se rapporte à un même ancêtre. *Syn.* : groupe lignager, ou groupe de filiation.

Table

AVANT-PROPOS	11
------------------------	----

première partie

La parenté comme objet scientifique

Les mots et l'objet	15
Une équivoque fondatrice	19
Technique de la parenté	22
Philosophie de la parenté	24
La motivation sociale	28
La vie sociale et la signification des mots	29
Les mots des autres	32
Le temps domestique de Claude Meillassoux	35

deuxième partie

Production, le monde des femmes

I. L'APPARTENANCE	41
Précieux sperme	41

Travail obligé	44
Le toit de l'enfant	47
Du grand grenier de la belle-mère...	49
... aux petits ventres des enfants	52
Prestations, redistributions	54
Travail invisible	56
Deux contes	57
2. LE NOM POUR DIRE L'APPARTENANCE	65
Le nom circule : filiation	65
Le nom révèle : initiation	68
Le nom oblige : loi	70
3. LA DOYENNE	75
Les femmes enfantent pour les femmes qui les ont enfantées	75
Une génération chasse l'autre	78
La vie des vieux	80
La doyenne, la maison, le territoire	82
4. LE LIGNAGE ET SES ANCÊTRES	85
5. LE SENS DES MOTS ET CELUI DES RAPPORTS SOCIAUX DANS L'ADELPHIE	89
Le cycle productif	89
Les mots de la parenté	95

troisième partie

Reproduction, le monde des hommes

1. LE PIÈGE	111
Femmes immobiles	112
Mourir pour ravir les petites filles	116
Femmes proies	121
2. LE MARIAGE	127
Fécondeurs et séductrices	128
Statues, statuts	130
L'autorité en miroir	134
Le cycle matrimonial	137
Conte	140
L'aire matrimoniale	141
3. LE SENS DES MOTS ET CELUI DES RAPPORTS SOCIAUX DANS L'AIRE MATRIMONIALE	147
Le nom des femmes	148
Le nom des hommes	151
CONCLUSION	155
Le paradoxe de l'institution	159
Qu'appelle-t-on parenté ?	161
ANNEXES	165
1. Vocabulaire de la parenté d'un locuteur masculin makhuwa	167
2. L'argent, les femmes et le pouvoir	169
GLOSSAIRE	183

IMPRIMERIE HÉRISSEY À ÉVREUX (EURE)
DÉPÔT LÉGAL : AVRIL 1990. N° 11613 (50474).

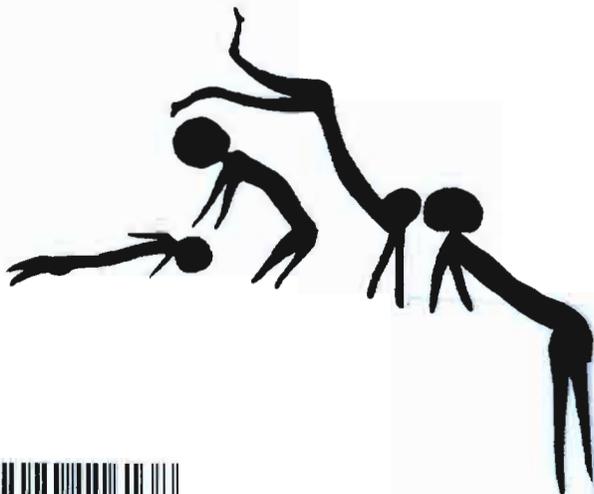
Tout le monde s'accorde à reconnaître que les faits de parenté sont *sociaux*. En témoignent la réaffirmation de principe que la parenté n'est pas un fait biologique et la réitération non moins rituelle de la phrase de Durkheim selon laquelle la parenté est « presque entièrement sociale ».

Cependant, une indécision structurelle, une « équivoque terminologique » (cf. le « presque » de Durkheim) continue de gêner les observateurs de la parenté : comment utiliser notre terminologie *consanguine* pour expliquer une parenté qui ne l'est pas ?

Lever cette équivoque en mettant à jour la *signification* méconnue des mots de parenté – et en dissociant radicalement la notion de parenté de celles de paternité, de maternité ou de consanguinité –, tel est l'objectif de cette description de la vie sociale en pays makhuwa (partie nord du Mozambique).

Christian Geffray, né en 1954. Docteur de l'EHESS. A travaillé trois ans à l'université E.Mondiane, au Mozambique, enquêtant dans le nord de ce pays entre 1983 et 1985.

Il est chercheur à l'ORSTOM depuis 1988.



En couverture:
Photo Patrick Zachman ©Magnum

ISBN 2-02-011613-8 / Imprimé en France 4-90