

AVANT-PROPOS

Pierre ETIENNE*

C'est délibérément que nous situons les textes qui composent ce recueil dans une perspective, non pas « harmonique », mais « agonistique », non pas en termes de réciprocité, mais en termes de conflits et de compétition, en termes de luttes sociales.

Certes, quatre, au moins, des sociétés dont il sera ici question font plus que se prêter à une telle approche ; elles la sollicitent, nous l'imposent, en quelque sorte, comme une nécessité. Les faits matrimoniaux — chez les Alladian, surtout au cours du XIX^e siècle, dans le contexte pré-colonial de production d'huile de palme pour la traite ; chez les Baoulé, dès le moment où, au cours de la première moitié du XVIII^e siècle, ils se furent constitués en ethnie ; chez les Koulango de Nassian, avec la conquête des populations d'agriculteurs autochtones par des envahisseurs originaires de Bego (Ghana septentrional) et leur participation au commerce pré-colonial entre Kong et Koumassi — appellent une interprétation en termes de stratégie sociale. Quant aux deux textes relatifs, l'un, aux mariages à Abidjan, l'autre, aux stratégies matrimoniales des femmes dakaroises, ils ne diffèrent, au fond, des autres, que parce qu'ils envisagent les choses — celui-ci, du point de vue des femmes elles-mêmes et, celui-là, davantage du point de vue des hommes — plutôt au niveau des intérêts des individus qu'à celui des intérêts des groupes sociaux. En effet, nous ne pensons pas qu'il y ait de coupure radicale, tant sur le plan diachronique (entre le contexte « pré-colonial » et le contexte d'aujourd'hui), que sur le plan synchronique actuel (entre le milieu « rural » et le milieu « urbain »), entre ce que faute de meilleures expressions il nous faudra continuer à appeler les milieux « traditionnels » et les milieux « modernistes ». La meilleure preuve, c'est qu'il n'est pas jusqu'à la société guéré « traditionnelle » qui ne soit susceptible d'être abordée dans cette perspective ; et cela pas seulement parce que l'extension des réseaux d'alliance matrimoniale entre clans y détermine des « aires de paix » où s'effectuent les échanges économiques, se nouent les alliances politiques, etc., mais, surtout, parce que la « vérité » de la société guéré, en vertu de laquelle la descendance se compterait en fonction de la filiation patrilinéaire, se manifeste, en fin de compte, comme l'apparence d'une vérité toute différente, qu'on découvre en dernière analyse, et selon laquelle les droits sur la descendance issue d'un mariage donné sont attribués, comme le dit ici même Alfred SCHWARTZ, à « l'agent payeur » de la compensation matrimoniale. C'est ainsi qu'un homme peut se trouver contraint à l'avunculocalité, dans le cas où la compensation matrimoniale a été versée en totalité ou en partie par l'oncle utérin, voire à l'uxorilocalité, si le patrilignage de l'épouse n'a pas reçu de compensation matrimoniale du tout, et même à s'attacher à un « patron » et à résider chez ce dernier, lorsque celui-ci fournit la compensation matrimoniale ou l'épouse.

* Sociologue à l'ORSTOM.

A notre sens, il s'agit, dans ces derniers cas, de mises en gage déguisées, dans une société où, par ailleurs, il ne semble pas exister de mise en gage manifeste et où la captivité, dans le contexte pré-colonial, semble avoir joué un rôle beaucoup moins important que dans des sociétés telles que les sociétés alladian, baoulé ou koulango.

Que ces faits d'avunculocalité, d'uxorilocalité, etc. soient rares par rapport aux normes guéré, n'enlève rien à leur valeur exemplaire ; ce qui nous intéresse, ce n'est pas leur fréquence statistique, mais les conditions de leur possibilité même. L'exception est toujours éclairante par rapport à ce qui se donne comme norme par référence à elle. Comme le dit ALTHUSSER à propos des conditions de la révolution russe de 1917 : « il faut peut-être se demander en quoi consiste l'*exceptionnel* de cette situation exceptionnelle et si comme toute exception cette exception n'éclaire pas sa règle, n'est pas à l'insu de la règle la règle même » (1). Or, dans cette société typiquement segmentaire, à très faible différenciation et stratification, dépourvue de hiérarchisation et de centralisation politiques et, par ailleurs, relativement peu impliquée dans le commerce précolonial, les conditions d'existence de ces phénomènes marginaux sont, en fin de compte, du même ordre que celles qu'on rencontre dans les sociétés du type alladian, baoulé ou koulango où elles constituent la norme. Elles renvoient au souci majeur que suscite la descendance ainsi que les modalités de sa définition comme dépendante de l'un et ou de l'autre des groupes partenaires de l'alliance matrimoniale.

Du point de vue qui nous intéresse, l'alliance matrimoniale dans ces sociétés que nous qualifierions volontiers, à l'instar des démographes, de « non-malthusiennes », quelles que soient, par ailleurs, les différences entre elles, se manifeste comme un phénomène polaire. A l'une des extrémités de son champ de variations, on peut situer des formes de mariage telles que le mariage *atô-vle* du Baoulé Ancien, où, en contrepartie de transferts importants de richesses, le groupe qui cède la femme renonce à tous ses droits sur celle-ci et sa descendance. A l'opposé, se situerait le mariage *kekuruğu* des Nafara, Sénoufo de Sinématiali (Côte d'Ivoire) : ce mariage n'est sanctionné par aucun transfert de richesses et n'entraîne que des prestations de services agricoles de la part de l'époux au bénéfice de ses alliés ; la femme continue à résider chez son frère et la descendance issue de cette union est entièrement dans la dépendance de celui-ci ; enfin, un homme n'a accès aux services sexuels et domestiques de son épouse que lorsqu'il lui rend visite (2). Entre ces deux formes se situent toutes celles qui impliquent un partage de droits et de devoirs entre les partenaires de l'alliance matrimoniale vis-à-vis de leur descendance commune et, en même temps, les conditions d'émergence de conflits et de contestations à cet égard.

La rigueur des règles qui définissent les droits et les obligations en ce qui concerne la descendance n'est jamais telle qu'elle ferme la porte à toute interprétation et manipulation (3). En d'autres termes, si « l'univers des règles » constitue bien un langage (4), comme tout langage, cet univers ne saurait être ni rigoureusement univoque, ni exempt de redondances ; s'il est porteur de sens, il peut être aussi l'objet de contre-sens, et bien plus, de manipulations concertées et abusives qui en altèrent, en transforment la signification originelle ; autrement dit, on peut toujours tricher à l'intérieur de « l'univers des règles », car il est dans sa nature même de se prêter à l'équivoque. Telle sera la conclusion que nous voudrions développer au terme de cet avant-propos.

*
*
*

(1) L. ALTHUSSER (1967), p. 103.

(2) L. ROUSSEL (1966).

(3) On peut se reporter à ce propos à un article d'Henri LÉVY-BRUHL (1961) qui montre que, même au sein de systèmes aussi « logiquement » élaborés que le sont ces systèmes juridiques de nos propres sociétés, les contradictions, les conflits et les tensions sont présents.

(4) cf. Cl. LÉVI-STRAUSS : « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie » et « Linguistique et anthropologie » réunis dans *Anthropologie Structurale*.

Cette analyse de l'alliance en termes de polarité n'est pas radicalement neuve ; elle se trouve déjà exprimée dans l'introduction de RADCLIFFE-BROWN aux *systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique* (1953), mais plus comme l'item d'un catalogue que comme une théorie de l'alliance dans la mesure où les raisons des variations de l'alliance, de sa polarité même, ne sont jamais envisagées.

« Dans un système basé sur les droits du père, comme chez les Romains, écrit RADCLIFFE-BROWN, ces droits et ceux de sa famille sur les enfants nés du mariage sont prépondérants et excluent ceux de la famille maternelle. Au contraire, dans un système fondé sur les droits de la mère, tel que le système qui existait autrefois chez les Nayar de l'Inde du sud, le père n'a aucun droit légal ; les enfants appartiennent à la mère et à ses parents... Les systèmes basés sur l'exclusivité des droits du père ou de la mère sont exceptionnels ; la plupart des sociétés connaissent un système mixte qui se tient entre ces extrêmes et peut être appelé système des droits bilatéraux ou des droits partagés. Le partage des droits diffère selon les systèmes, et peut se rapprocher tantôt du droit paternel, tantôt du droit maternel » (1).

Revenant plus loin sur ce point, RADCLIFFE-BROWN ajoute : « Il existe deux solutions possibles qui sont opposées : celle d'une structure de droit paternel et celle d'une structure de droit maternel ; mais il existe aussi un nombre infini de possibilités de compromis » (2). RADCLIFFE-BROWN, donc, s'exprime bien comme s'il existait un problème puisqu'il écrit qu'« il existe deux solutions... », mais nulle part il ne pose les termes du problème ; nulle part, il ne définit une problématique qui sollicite des solutions. Ces citations appellent une dernière remarque : RADCLIFFE-BROWN, et la plupart des auteurs de l'école anglaise, ne tiennent pas compte du fait que les sociétés, dans leur grande majorité, élaborent une telle problématique non pas au sein d'un système unique patri ou matri-juridiquement orienté, mais en fonction d'une pluralité de formes de mariage, dont il conviendrait aussi de rendre compte. Même l'excellente analyse de Laura BOHANNAN sur les formes des mariages dahoméens ne nous semble pas aller au fond des choses (3). La distinction entre droits *in uxorem* et droits *in genetricem* n'amène pas l'auteur à aborder le problème fondamental de l'attribution — ou du partage — des droits des partenaires de l'alliance sur leur descendance commune, ni celui de la pluralité des formes de mariage au sein d'une même société.

De la même manière, la plupart des auteurs soulignent l'intérêt porté à ce problème, mais sans en mettre au jour toutes ses implications, sans en tirer toutes ses conséquences. On nous dit qu'un « ... africain se marie parce qu'il veut des enfants... [que] l'élément le plus important de la valeur d'une femme est sa fécondité » (4) ; ou encore : « ... Les Lozi se marient pour la satisfaction sexuelle, pour s'assurer une associée d'ordre économique, pour avoir des enfants » (5). La littérature anthropologique fourmille de banalités de ce genre.

Le problème est posé par LÉVI-STRAUSS en des termes davantage sophistiqués et plus propres à susciter la méditation : «... L'enfant est indispensable pour attester le caractère dynamique et téléologique de la démarche initiale qui fonde la parenté sur et à travers l'alliance. La parenté n'est pas un phénomène statique ; elle n'existe que pour se perpétuer » ; et LÉVI-STRAUSS ajoute : « Nous ne songeons pas ici au fait de perpétuer la race, mais au fait que, dans la plupart des systèmes de parenté, le déséquilibre initial qui se produit dans une génération donnée entre celui qui cède une femme et celui qui la reçoit, ne peut se stabiliser que par les contre-prestations prenant place dans les générations ultérieures » (6). Ainsi, si LÉVI-STRAUSS éveille

(1) RADCLIFFE-BROWN (1953).

(2) *Ibid.*, p. 97.

(3) Laura BOHANNAN (1949).

(4) RADCLIFFE-BROWN, *Loc. cit.*, p. 63.

(5) Max GLUCKMAN (1953), p. 237.

(6) Cl. LÉVI-STRAUSS (1958), p. 57.

notre intérêt en soulignant le caractère « téléologique » de l'alliance on ne saurait dire qu'il satisfasse notre curiosité, dans la mesure où le problème, à peine posé, est résolu, ou plutôt escamoté, par l'appel au principe de réciprocité opérant en termes de stabilisation de déséquilibres. L'intérêt dont la descendance peut être l'objet n'est sans doute pas considéré comme allant de soi, comme immédiatement évident, mais est investi d'une finalité — qui consiste à réduire des déséquilibres — dont la pertinence est loin d'être manifeste.

En effet, le mariage avec des étrangères — femmes captives, mises en gage ou « dotées » — utilisé systématiquement par les Alladian pour constituer une descendance qui n'a pas le même statut que celle issue des autres unions, implique que le « déséquilibre initial » loin de se stabiliser entre deux groupes — en l'occurrence les Alladian, d'une part, et, d'autre part leurs voisins, surtout les Dida — ne peut que se renforcer, femmes « dotées » et compensations matrimoniales allant d'un groupe à l'autre, chacune, toujours dans le même sens, au lieu de circuler de l'un à l'autre et réciproquement. De cette manière, les Alladian s'enrichissent constamment en épouse et les Dida, ou les autres voisins des Alladian, en biens d'échange. Les Baoulé les plus septentrionaux pratiquaient aussi le mariage avec des étrangères « dotées » ou captives provenant des populations tagouana, djimini et djamala. Les Guéré, eux aussi, avaient recourus à de telles pratiques, quoique, semble-t-il, d'une façon beaucoup moins systématique que les Baoulé et surtout les Alladian.

A notre sens, ces faits montrent que ce qu'on appelle le « mariage par achat », et qui est tenu pour la forme la plus répandue en Afrique Noire (1), ne saurait être réductible, dans tous les cas, à l'« échange généralisé ». Bien plus, dans la mesure où cette réduction — du mariage par achat à l'échange généralisé — n'est pas rigoureusement généralisable, sa pertinence même se trouve être remise en question ; et nous sommes ainsi amenés à nous interroger sur la capacité de l'échange à rendre compte des phénomènes matrimoniaux dans leur ensemble et sur la valeur de son fondement : le principe de réciprocité.

Pour justifier la perspective dans laquelle il situe l'échange matrimonial, LÉVI-STRAUSS fait appel à « certaines structures fondamentales de l'esprit humain » (2) dont l'universalité doit servir de garant scientifique à sa démarche. Ces structures « *sont au nombre de trois : l'exigence de la règle comme règle ; la notion de réciprocité considérée comme la forme la plus immédiate sous laquelle puisse être intégrée l'opposition de moi et d'autrui ; enfin, le caractère synthétique du Don, c'est-à-dire le fait que le transfert consenti d'une valeur d'un individu à un autre change ceux-ci en partenaires et ajoute une qualité nouvelle à la valeur transférée* » (3).

La règle, par sa nature même, demande sans doute à être respectée, mais s'offre tout en même temps à être transgressée. ROUSSEAU s'en était bien rendu compte qui écrivait : « *Il serait aisé de prouver que tout gouvernement qui, sans se corrompre ni s'altérer, marcherait toujours également selon la fin de son institution, aurait été institué sans nécessité et qu'un pays où personne n'éluderait les lois et n'abuserait de la magistrature n'aurait besoin ni de magistrats ni de lois* » (4).

Le fait que le don soit la forme primitive de l'échange n'implique pas qu'il supprime l'altérité. Bien au contraire, comme le souligne Claude LEFORT, « *il y a dans l'échange un acte qui sépare les hommes et les met face à face* » (5). Claude LEFORT poursuit : « *si les hommes n'ont le choix que de se battre ou de donner, c'est qu'ils n'ont d'autre possibilité que d'être hommes. Seul l'homme peut révéler à l'homme qu'il*

(1) Cf. Cl. LÉVI-STRAUSS (1949), A.R. RADCLIFFE-BROWN (1953), D. PAULME (1953).

(2) Cl. LÉVI-STRAUSS (1949), p. 108.

(3) *Ibid.*, pp. 108-109.

(4) J.-J. ROUSSEAU (1965), p. 119.

(5) Cl. LEFORT (1951), p. 1412.

est homme, comme seul il peut mettre cette vérité en danger. Il est promesse d'humanité ou menace d'aliénation. La formule spinoziste l'homme est un dieu pour l'homme a son corollaire négatif» (1). C'est cette vérité qui a échappé à LÉVI-STRAUSS comme à MAUSS (2). Nous serions assez tenté de reprendre à notre compte la formulation d'ENGELS commentant le passage de la famille punaluenne à la *gens* : « *On ne tarda plus longtemps dès lors à découvrir cette grande vérité que d'homme lui-même peut être une marchandise ; qu'il est possible de faire de la force de travail humain un objet d'échange et d'usage en faisant de l'homme un esclave. A peine les hommes avaient-ils commencé à pratiquer l'échange, que déjà eux-mêmes aussi furent échangés* » (3). A notre sens, on peut même faire l'économie de l'hypothèse d'un « âge d'or » de l'humanité, d'une société où les hommes seraient seulement des hommes et d'où l'aliénation, l'exploitation de l'homme par l'homme, etc. seraient absentes. Les marxistes, même ceux qui font actuellement de l'anthropologie sérieuse (4) ont avec les structuralistes de l'école de LÉVI-STRAUSS un point de pensée en commun, et où l'on peut reconnaître autant l'influence de MAUSS que celle de MARX ou d'ENGELS. Ils considèrent que les sociétés primitives fonctionnent selon les normes d'une réciprocité authentique. Pour notre part nous serions beaucoup plus porté à penser que la réciprocité implique nécessairement son contraire, la non-réciprocité, et que les hommes ne sauraient échanger entre eux leur production sans qu'ils ne soient aussi eux-mêmes objets d'échange selon des normes qui restent encore à définir.

Sur quoi, en fin de compte, reposent les affirmations de LÉVI-STRAUSS sinon sur une intuition phénoménologique. Et il s'agit bien d'une technique phénoménologique qui se manifeste par l'assomption de l'universel à la première personne : «... une « femme épousée » doit être nécessairement — et pour que JE l'épouse, une sœur de quelqu'un » (5) ; « JE ne renonce à MA fille ou à MA sœur qu'à la condition que MON voisin y renonce aussi... » (6) «... à partir du moment où JE m'interdis l'usage d'une femme, qui devient ainsi disponible pour un autre homme, il y a, quelque part, un homme qui renonce à une femme qui devient, de ce fait, disponible pour MOI » (7).

Mais nous pouvons comprendre tout aussi bien la dialectique d'un vieux baoulé qui ne voyait, pour lui, aucun intérêt à l'échange. « Tu me donnes une poule, je te donne une poule ; qui donc y gagne quelque chose » ? On ne peut même pas rétorquer que l'une peut être une bonne pondeuse et l'autre pas, que celle-ci peut être enlevée par l'épervier ou mordue par le serpent, etc. car ce sont là des accidents qui, pour les Baoulé, sont étrangers à l'essence de la poule et sont liés à la « chance » de son propriétaire. En ce qui concerne le mariage, le souci majeur des Baoulé ne vise pas à réaliser l'échange mais à dépendérer l'un des termes du rapport d'alliance : mariage *atô-vle*, mariage avec des captives ou avec des étrangères « dotées », mariage avec des femmes mises en gage, mariage à l'intérieur de l'*aulo-bɔ*, hypogamie féminine, agamie de type moderne, etc.

Sans doute la société baoulé est-elle peut-être un cas exceptionnel, en ce sens que le caractère récent de sa constitution et la rapidité du changement des conjonctures avec lesquelles elle s'est trouvée confrontée l'ont empêchée de se raidir dans des cristallisations, et font qu'on pourrait dire d'elle ce que LÉVI-STRAUSS dit de l'enfant ; on pourrait dire qu'elle réalise en quelque sorte du « social polymorphe » (8)

(1) *Ibid.*, p. 1412.

(2) M. MAUSS « Essai sur le Don » (1950) ; Cl. LEVI-STRAUSS (1950) et (1949), pp. 66-86.

(3) F. ENGELS (1946), p. 132.

(4) Cl. MEILLASSOUX, M. GODELIER, E. TERRAY, etc. (*cf. in fine*, Ouvrages cités).

(5) Cl. LÉVI-STRAUSS (1949), p. 64.

(6) *Ibid.*, p. 79.

(7) *Ibid.*, p. 65 (soulignés par nous).

(8) *Ibid.*, p. 122.

qui s'exprime par un laxisme remarquable au niveau des règles. Mais comme des phénomènes équivalents se retrouvent dans d'autres sociétés on peut se sentir en droit de généraliser.

Nous nous limiterons ici à rappeler brièvement l'analyse des faits alladian. Ils peuvent se ranger en deux séries : d'une part, les mariages avec la cousine croisée matrilatérale ou avec des femmes alladian libres et qui relèvent de l'échange généralisé, d'autre part, des mariages avec des femmes étrangères, captives, mises en gage ou « dotées » et les mariages à l'intérieur de la « cour » qui relèvent du non-échange, de la capitalisation de la descendance. Rappelons la conclusion de Marc AUGE : « *Cette main-d'œuvre, source de richesse et de prestige [descendance de femmes étrangères « dotées », mises en gage, captives, etc.], le chef de cour tient à l'entretenir et à la développer ; mais en même temps il veut maintenir une lignée directe, dont l'existence donne tout son sens, précisément, à la dépendance des lignées indirectes ; il veut à la fois le maintien du lignage comme lignée pure (αεικό au sens restreint) et, son extension comme corps social et comme force de travail (αεικό non spécifié) » (1).*

Il serait facile de retenir comme significatifs seulement les faits de la première série (mariage avec la cousine croisée matrilatérale ou des femmes alladian libres) et de considérer ceux de la seconde série (mariage avec des femmes « dotées », mises en gage ou captives) comme l'expression dégradée d'un état antérieur et liés à l'implication de la société alladian dans un contexte tardif d'économie de traite. Mais ce serait vouer à l'inauthentique une foule de faits et même une société toute entière comme la société baoulé.

Ce serait en outre considérer les sociétés comme des systèmes clos sans ouverture sur l'extérieur, ou, pour le moins, rejeter dans la catégorie du secondaire tous les phénomènes de contact, de marginalité, de participation multiple à des systèmes hétérogènes.

Cette quête de la cohérence, qui trop souvent réduit la réalité sociale à ses aspects formels de variation de rapports de phénomènes, sans se référer aux comportements qui s'y informent et dont on peut penser qu'ils leur donnent leur sens, cette quête correspond directement au souci durkheimien de saisir la réalité sociale sous ses aspects intégratifs et harmoniques (2). MAUSS, dont on ne saurait nier l'influence sur la pensée de LÉVI-STRAUSS, n'échappe pas à cette tendance. Tout *l'Essai sur le Don* se ressent d'une certaine inaptitude à penser et à maîtriser la contradiction. MAUSS, tel un chien de chasse qui aurait perdu la voie, ne cesse de nous promener, tout au long de *l'Essai*, d'un terme à l'autre de la contradiction sans jamais la poser comme telle : les deux aspects de l'échange — réciprocité et antagonisme — sont toujours pensés successivement, mais jamais comme les deux faces de la même réalité. Pourtant il arrive parfois que des expressions synthétiques viennent sous la plume de MAUSS : « *on y va [dans le potlatch]... jusqu'à la destruction purement somptuaire de richesses accumulées pour éclipser le chef rival en même temps qu'associé (d'ordinaire grand-père, beau-père ou gendre) » (3) ; ou encore : « on fraternise et cependant on reste étrangers, on communique et on s'oppose dans un gigantesque tournoi » (4). Mais MAUSS ne tire pas de ce genre de formulations la conséquence qui nous semble s'imposer, à savoir que l'échange transforme les hommes en partenaires, c'est-à-dire en personnes associées dans la rivalité.*

La notion d'échange elle-même est pleine d'ambiguïté ; la plupart des auteurs l'utilisent comme si elle impliquait nécessairement celle de réciprocité. Pour qu'il en soit ainsi, il faudrait que l'on échangeât toujours des choses équivalentes ou qui soient censées être telles ; c'est-à-dire que les systèmes de valeurs en fonction desquels telles ou telles valeurs sont considérées comme équivalentes ne soient pas eux-mêmes

(1) Ici même, pp. 148.

(2) Cf. Les textes rassemblés sous le titre *Sociologie et Philosophie* et *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Cf. aussi G. GURVITCH (1950), pp. 351-408 et pp. 526-553.

(3) M. MAUSS (1950), p. 153.

(4) *Ibid.*, p. 205.

ambigus. C'est ainsi que certains auteurs critiquent l'équivalence entre épouse et compensation matrimoniale ; pour E. TERRAY, par exemple, la compensation matrimoniale n'est jamais le strict équivalent d'une femme : la « dot » est « seulement l'espérance ou la promesse d'une épouse... ; elle ne peut... jamais compenser tout à fait la perte d'une femme » (1). C'est en un autre sens aussi que la compensation matrimoniale n'est pas le strict équivalent d'une femme. En effet, si, comme la plupart des auteurs le soulignent désormais, certains biens ont tendance à être spécialisés dans le commerce matrimonial, cela ne signifie pourtant pas qu'ils ne puissent pas être utilisés à d'autres fins. C'est ainsi que chez les Dida les biens qui sont utilisés dans le négoce matrimonial peuvent aussi être utilisés à d'autres fins : les bœufs et les pagnes pour les funérailles, les manilles pour l'acquisition de captifs (2). Autrement dit les biens qui ont été reçus par un groupe pour une femme cédée en mariage ne seront pas nécessairement réutilisés pour acquérir une épouse pour le groupe. On pourrait certes concevoir que l'utilisation d'un *media*, de monnaies relativement standardisées, permette justement d'assouplir le mécanisme de l'échange et de pallier ce qu'Alfred SCHWARTZ appelle ici même les « accidents démographiques », l'inconvénient pour un groupe donné d'avoir trop de « fils » et pas assez de « filles ». En fait, la compensation matrimoniale permet seulement de spéculer dans le temps puisqu'il ne s'agit pas d'un bien immédiatement consommable mais qui peut être conservé pour une utilisation ultérieure et même à d'autres fins. C'est dire que la compensation matrimoniale peut être utilisée aussi bien dans un contexte de réciprocité que dans un contexte de capitalisation.

Pour préciser ce dernier point nous désirons examiner brièvement l'analyse du mariage kachin à laquelle procède LEACH dans « Les implications structurales du mariage matrilatéral des cousins croisés » (3) et sa critique de l'analyse de LÉVI-STRAUSS.

Chez les Kachin on se marie avec sa cousine croisée matrilatérale ; il s'agit donc d'un cas d'échange généralisé entre un nombre de groupe supérieur à deux : A donne des épouses à B, B à C, C à D et D à N en retour d'une compensation matrimoniale qui consiste surtout en bétail. Par ailleurs, la société kachin est stratifiée en trois classes, compte non tenu des captifs : la classe des chefs, celle des aristocrates et, enfin, celle des roturiers. Ces trois classes sont liées entre elles par des échanges matrimoniaux. Ce sont les groupes inférieurs qui sont preneurs de femmes et donneurs de compensations matrimoniales. Ou, autrement dit, « les femmes peuvent se marier dans leur propre classe ou dans la classe inférieure, mais jamais dans la classe supérieure » (4). De toute façon tout mariage inaugure ou réédite une relation hiérarchique en ce sens que même si les deux groupes appartiennent à la même classe, celui qui reçoit l'épouse est considéré comme le *dama* de l'autre, comme dans une situation hiérarchique d'infériorité. Une partie des femmes de la classe des chefs se marie dans la classe des chefs mais la plupart sont données en mariage à des aristocrates, de la même manière une partie des femmes de la classe aristocrate se marie à l'intérieur de sa classe et le reste dans la classe roturière. Ainsi la classe des chefs pourvoit en épouses la classe des aristocrates, mais en reçoit des compensations matrimoniales. La difficulté vient de ce que le système n'est pas circulaire ; on peut donc s'imaginer qu'il détermine une accumulation de femmes dans une partie du circuit et à une accumulation de biens matrimoniaux dans d'autres, une compétition pour les femmes, etc. en fin de compte la négation même d'un système qui pour LÉVI-STRAUSS serait à l'origine d'essence égalitaire.

Or, pour LEACH, « le système n'est ni contradictoire ni autodestructeur » (5). LEACH s' imagine récupérer la réciprocité par le fait que le bétail transféré aux classes des aristocrates et des chefs est redis-

(1) E. TERRAY (1966), p. 29.

(2) *Ibid.*, pp. 209-210.

(3) E.R. LEACH (1968), pp. 97-178. Cf. aussi Cl. LÉVI-STRAUSS (1949).

(4) E.R. LEACH (1968), p. 148.

(5) E.R. LEACH (1968), p. 152.

tribué par la suite à l'occasion de fêtes religieuses. LEACH écrit : « *Il est vrai qu'en fin de compte la compensation matrimoniale se déplace toujours dans la même direction, des gens du commun vers les aristocrates, des aristocrates vers les chefs. Il est donc vrai que, si la compensation matrimoniale se composait totalement de valeurs irremplaçables du type des vāyqu'a trobriandais, le système pourrait être autodestructeur, car au bout d'un certain temps, la masse entière de la monnaie de compensation matrimoniale viendrait dans les mains des aristocrates. Mais en fait, l'élément principal dans une compensation... est un don de bétail, et ce bétail chez les Kachin est un bien consommable. En moyenne, le chef tend bien à accumuler des richesses sous forme de bétail. Mais le prestige ne vient pas de la possession du bétail, on l'obtient en tuant des bêtes lors de fêtes religieuses (manau). Si un chef s'enrichit à la suite de mariages ou d'autres transactions légales, il donnera simplement des manau de manière plus fréquente et sur une plus grande échelle... Voilà donc l'élément nécessaire pour compléter le cycle des échanges et des transactions, et dont l'absence frappait LÉVI-STRAUSS comme paradoxale* » (1).

Pour notre part, nous ne voyons guère comment « *d'un point de vue structural, en dépit de l'asymétrie apparente du système de parenté, l'organisation totale est en équilibre politique et économique* » (2).

Si LEACH nous dit comment le système Kachin pallie lui-même par le truchement de redistributions à l'occasion de fêtes, l'accumulation des biens matrimoniaux consistant en bétail, il ne nous dit guère comment il pallie l'inévitable accumulation de femmes dans l'autre secteur du système. Il ne le dit pas clairement dans le texte en question, mais il le suggère. Tout d'abord LEACH laisse complètement du côté « le thème complexe de l'esclavage » (3). C'est tout juste s'il mentionne en note que « dans la hiérarchie matrimoniale kachin « les esclaves » formaient nominalement deux classes supplémentaires en dessous des gens du commun » (4). Mais il ne dit pas un mot de la façon dont ils pouvaient être utilisés dans le jeu matrimonial. LEACH signale aussi sans en dégager, à notre goût, toutes les conséquences que « *les chefs de district et de lignage [autrement dit les chefs et les aristocrates] peuvent prendre des femmes d'une classe inférieure comme épouses secondaires... mais les enfants de ces femmes n'ont pas le statut entier du parent masculin* » (5).

En fin de compte on ne voit pas là d'équilibre autre que celui de l'instabilité, du mouvement. Tout se passe comme si la société kachin, au fur et à mesure qu'elle se segmentait (6), et aussi par le mariage des chefs et des aristocrates avec des femmes des classes inférieures, créait ses propres groupes de dépendants par le truchement de l'alliance matrimoniale.

Le système fonctionne, certes, mais pas selon le principe de réciprocité. Si l'on ne peut que louer LEACH d'avoir réintroduit dans le système de parenté ses implications politiques et économiques, on ne saurait le suivre en ce qui concerne sa conclusion. Les « choses » qui sont échangées dans le système matrimonial kachin ne sauraient être considérées comme les équivalents les unes des autres.

On peut aussi louer LEACH de vouloir affiner l'analyse des « choses » qui sont impliquées dans l'échange matrimonial. Mais pour notre part, nous ne trouvons pas son découpage et sa classification très

(1) E.R. LEACH (1968).

(2) *Ibid.*, p. 153.

(3) *Ibid.*, p. 145.

(4) *Ibid.*, note 2, p. 145.

(5) *Ibid.*, note 1, p. 148.

Ceci contredit quelque peu l'assertion déjà citée « les femmes peuvent se marier dans leur propre classe ou dans la classe inférieure, mais jamais dans la classe supérieure ».

(6) « *Lorsqu'un lignage a acquis une profondeur de quatre ou cinq générations, il a tendance à se scinder en deux, mais seul l'un des deux lignages restants conserve le statut de classe du lignage original ; l'autre lignage tend à aller vers le bas* » (*Ibid.* p. 145).

heureux (1). En outre, cette manière de procéder pose le problème, certes inéluctable en dernière analyse, mais particulièrement épineux, du degré de critique des sociétés qui nous intéressent ici à l'égard de leur propre idéologie. A partir de quel degré de critique peut-on considérer que les divers services politiques, religieux, juridiques, voire militaires, rendus en contre-partie de prestations réelles telles que travail humain, biens de consommation, biens d'échange, etc. sont saisis comme des supercheries, comme la manifestation d'un procès de dépossession ? Telle est en dernière analyse la question à laquelle il conviendrait d'apporter une réponse. Notre propre expérience de la société baoulé nous inclinerait à penser que cette critique est toujours sous-jacente à l'exposé théorique des systèmes de valeurs et de représentations en fonction desquels les « choses » sont censées être équivalentes et pouvoir être échangées.

En fin de compte ce qu'il importe de dégager c'est ce qui est saisi comme fondement de la richesse, de l'autorité, du pouvoir. Dans tous les cas, il appert que ce fondement est constitué par les dépendants qui, mis à part les captifs, les personnes détenues comme gage et les clients, ne peuvent être que des partenaires de l'alliance matrimoniale ou la descendance qui est issue de cette dernière. Chez les Kachin les dépendants sont à la fois des alliés et des parents puisque le transfert, une fois inauguré, de femmes du groupe A au groupe B et le contre transfert de B à A de prestations de travail, de bétail, etc. se renouvellent à chaque génération. Bien que le contexte Kachin soit patrilinéaire, l'alliance matrimoniale définit un individu déterminé comme dépendant à l'égard de ses maternels, dont il recevra une épouse, mais auxquels il donnera des bœufs et du travail humain.

C'est pour cette raison que l'expression « non-malthusienne » (2) nous a paru plus propre que d'autres à qualifier ces sociétés où la descendance et les dépendants sont ce que nous appelons, ici même, dans le texte consacré aux mariages baoulé, la « richesse constituante » par opposition à la « richesse constituée » consistant en biens de consommation, d'usage ou d'échange. C'est de plusieurs façons que la descendance peut constituer de la richesse : soit par sa propre production, soit par le fait qu'elle produit à son tour des producteurs, soit par le fait qu'elle peut être échangée directement contre des produits. Aussi, le problème fondamental en ce qui concerne les systèmes de parenté et d'alliance matrimoniale n'est pas, à notre sens, celui de la circulation des femmes mais ce qui est impliqué au regard de la descendance dans cette circulation.

Qu'il existe des « règles du jeu », nous ne songeons pas à le nier. Mais, tout d'abord, ces règles ne visent pas nécessairement à promouvoir la réciprocité ; elles peuvent tout aussi bien viser la capitalisation, l'accumulation, la maximalisation des avantages. En second lieu, et c'est sur ce point que nous voudrions terminer cette brève introduction, la cohérence de l'« univers » qu'elles constituent n'est pas telle que la signification de cet « univers » soit nécessairement univoque.

C'est pour cette raison aussi que nous ne pensons pas que, en dépit des apparences et de la similitude de vocabulaire (jeu, maximalisation, stratégie, etc.), la théorie des jeux nous soit d'un secours quel-

(1) La distinction entre « choses tangibles » et « choses intangibles » (*Ibid.*, p. 173) ne nous paraît guère pertinente, particulièrement en ce qui concerne les « droits » et surtout les droits d'accès à la terre qui sont classés parmi les « choses intangibles ».

(2) Il est vrai que les démographes parlent de populations, et non pas de sociétés, « non-malthusiennes ». Mais l'aspect démographique d'une population renvoie à l'ensemble de ses conditions sociales d'existence. Rappelons les critiques de Cl. LÉVI-STRAUSS des notions d'« archaïque » et de « primitif » (1958, pp. 113-145), de G. BALANDIER à propos de la notion de « contact de culture » (1963, pp. 22-28). Par ailleurs le problème qui nous préoccupe déborde largement la « situation coloniale » (G. BALANDIER, 1951 et 1954) ; quant à la notion de « société exotique » (G. BALANDIER, 1961), elle nous semble manquer de rigueur. Enfin, la notion de « société non-industrielle » nous semble moins adéquate que celle de « société non-malthusienne » ; on peut considérer, par exemple, la société japonaise d'avant la dernière guerre mondiale à la fois comme une société industrielle et comme une société non-malthusienne.

conque pour la compréhension des phénomènes matrimoniaux (1). En effet, la théorie des jeux suppose justement un univers de règles absolument cohérent et rigoureusement univoque, pour une part, et, d'autre part, que les joueurs ne soient pas portés à tricher, à ne pas respecter les règles mêmes du jeu.

Nous ne nous sentons pas non plus enclin à adopter la position que soutient LÉVI-STRAUSS dans « la notion de structure en ethnologie » sur les possibilités d'application de la Théorie des Jeux aux systèmes matrimoniaux.

LÉVI-STRAUSS, comparant les jeux et les règles de mariage, écrit que « *les premiers sont destinés à permettre à chaque joueur d'obtenir, pour son avantage personnel, des écarts différentiels aussi grands que possible à partir d'une régularité statistique initialement donnée. Les règles de mariage agissent en sens inverse : rétablir une régularité statistique, en dépit de valeurs différentielles qui se manifestent entre les individus et les générations. On pourrait dire que les secondes constituent des « jeux à l'envers », ce qui ne les empêche pas d'être justiciables des mêmes méthodes* » (2).

Que le lecteur veuille bien excuser cette longue citation, mais elle nous a semblé nécessaire car elle nous paraît être en complète contradiction avec la suite du propos de LÉVI-STRAUSS. En effet celui-ci poursuit en disant « *dans les deux cas, une fois fixées les règles, chaque individu ou groupe essaie de jouer le jeu de la même façon, c'est-à-dire pour accroître ses propres avantages aux dépens d'autrui. Sur le plan du mariage, ce sera en obtenant plus de femmes, ou une épouse plus enviable en fonction de critères esthétiques, sociaux ou économiques* » (3).

D'une part, les règles de mariage, à l'inverse des règles des jeux de société, sont censées avoir pour objet de « rétablir une régularité statistique en dépit de valeurs différentielles... ». D'autre part, pour le jeu matrimonial, comme pour le jeu de société, il s'agit pour chacun des partenaires d'« accroître ses propres avantages aux dépens d'autrui ».

Nous serions tenté de penser que LÉVI-STRAUSS commet en l'occurrence une certaine confusion entre les lois (ou règles) juridiques qui relèvent de l'idéologie et les lois sociologiques (4). Si les règles de mariage ont bien pour objet de donner une forme légale à la répartition des femmes entre les hommes (que l'on se place du point de vue du *jus in uxorem* ou du *jus in genetricem*), elles sont loin d'en assurer une répartition égale.

Si l'on ne peut que souscrire à l'assertion que l'important est « de savoir quand un joueur peut choisir, et quand il ne le peut pas » (5), en revanche il semble difficile d'admettre que « ces règles sont indépendantes de la nature des partenaires (individus ou groupes) dont elles commandent le jeu » (6). Cela semble difficile pour deux raisons : d'une part parce que ce sont les hommes qui font les règles (que ce soit consciemment ou inconsciemment, que les raisons avouées soient ou non les raisons véritables, etc. importe peu) (7), d'autre part, parce que l'éventail des possibilités de choix en matière d'alliance matri-

(1) Cf. M. FORTES (1962). « I put it this way because it is tempting to describe the process [of marriage] in the language of the Theory of Games... » (p. 3).

(2) *Anthropologie structurale*, pp. 328-329.

(3) *Ibid.*, p. 329.

(4) Il faut reconnaître que dans d'autres textes LÉVI-STRAUSS dénonce lui-même ce genre de confusion avec la plus grande fermeté.

(5) *Op. cit.*, p. 329.

(6) *Loc. cit.*

(7) Nous voulons dire par là que le rapport entre l'ensemble des règles d'un jeu de société et le joueur qui s'y adonne n'est pas du tout le même rapport que celui qui existe entre un homme d'une société déterminée et les règles dans le cadre desquelles il doit structurer son comportement. Dans le premier cas les règles sont tout à fait extérieures au joueur ou au groupe de joueurs et elles se situent par rapport à eux dans le domaine de l'arbitraire et du gratuit. Dans le second cas, elles doivent être considérées comme le produit du procès social dans son ensemble et, dans cette mesure, se situer par référence aux individus dans un rapport ambigu d'extériorité et d'intériorité, d'immanence et de transcendance.

moniale dépend aussi des statuts socio-économiques et socio-politiques des joueurs. Or, il nous semble difficile de concevoir une société humaine qui ne comporterait pas de différenciations socio-économiques et socio-politiques.

*
* *

LÉVI-STRAUSS écrit que « *comme les phonèmes, les termes de parenté sont des éléments de signification* » (1) que « *le système de parenté est un langage* » (2), qu'il faut « *considérer les règles du mariage et les systèmes de parenté comme une sorte de langage ; c'est-à-dire un ensemble d'opérations destiné à assurer, entre les individus et les groupes, un certain type de communication. Que ce « message » soit ici constitué par les femmes du groupe qui circulent entre les clans, lignées ou familles (et non, comme dans le langage lui-même, par les mots du groupe circulant entre les individus) n'altère en rien l'identité du phénomène considéré dans les deux cas* » (3). Encore qu'on puisse contester la pertinence de cette identité entre langage et parenté, pour notre part nous serions porté à considérer ces phénomènes plutôt comme analogues que comme identiques, ou qu'on puisse soutenir que tout système de communication ne constitue pas nécessairement un langage (4), il n'en reste pas moins qu'à la perspective analytique de LÉVI-STRAUSS on peut préférer la perspective synthétique dans laquelle se situe MERLEAU-PONTY, ou, pour reprendre l'expression de J.B. PONTALIS (5) préférer la recherche des « significations » à l'élaboration de « structures ». Pour MERLEAU-PONTY « *les signes un à un ne signifient rien... chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres. Comme on peut en dire autant de ceux-ci, la langue est faite de différences sans termes, ou plus exactement les termes en elle ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux* » (6). « *Il y a donc une opacité du langage : nulle part il ne cesse pour laisser place à un sens pur... Comme la charade, il ne se comprend que par l'interaction des signes, dont chacun pris à part est équivoque ou banal et dont la réunion seule fait sens* » (7).

Si l'univers des règles, comme n'importe quel langage, était rigoureusement univoque, l'histoire ne serait pas possible ; les changements de conjonctures détruiraient les systèmes sans les transformer. Si un langage ne laissait aucune place à l'équivoque, on ne voit pas comment de nouvelles significations pourraient s'y informer. Ce qui n'est que jeu au niveau de la parole — les calembours, les contrepèteries, les allitérations qu'on trouve belles ou drôles — opère avec le sérieux de la praxis lorsqu'on le transpose au niveau des procès sociaux.

(1) Cl. LÉVI-STRAUSS (1958), p. 41.

(2) *Ibid.*, p. 58.

(3) *Ibid.*, p. 69.

(4) G. MOUNIN (1968), pp. 39-90.

(5) J.B. PONTALIS (1968), pp. 86 et 599.

(6) M. MERLEAU-PONTY (1952), p. 2113.

(7) *Ibid.*, p. 2117.

OUVRAGES CITÉS

- ALTHUSSER (L.), 1967. — *Pour Marx*, François Maspéro, Paris, 258 p.
- BALANDIER (G.), 1951. — « La situation coloniale : approche théorique », *Cah. Internation. Sociol.* XI, pp. 44-79.
- BALANDIER (G.), 1954. — « Sociologie de la colonisation et rapports entre sociétés globales », *Cah. Internation. Sociol.* XVII, pp. 17-31.
- BALANDIER (G.), 1963. — (Nouvelle Edition) *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, PUF, Paris.
- BALANDIER (G.), 1967. — *Anthropologie politique*, PUF, Paris, 240 p.
- BOHANNAN (L.), 1949. — « Dahomean Marriage : Revaluation », *Africa*, pp. 273-287.
- DURKHEIM (E.), 1912 (1960). — *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 647 p.
- DURKHEIM (E.), (1951). — *Sociologie et Philosophie*, PUF, Paris, 143 p.
- ENGELS (F.), 1884 (1946). — *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*. Editions Costes, Paris XXXV+ 237 p.
- FORTES (M.), 1962. — « Introduction » à *Marriage in Tribal Society*, Cambridge University Press, - Cambridge, pp. 1-13.
- GLUCKMAN (M.), 1953. — « Parenté et mariage chez les Lozi de Rhodésie Septentrionale et les Zoulou du Natal », in *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, pp. 213-273.
- GODELIER (R.), 1966. — *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris, 295 p.
- GURVITCH (G.), 1950. — *La vocation actuelle de la sociologie*, PUF, Paris, VIII+ 607 p.
- LEACH (E.R.), 1968. — *Critique de l'anthropologie*, Trad. franç., PUF, Paris, 239 p.
- LEFORT (Cl.), 1951. — « L'échange et la lutte des hommes ». *Les Temps Modernes*, LXIV, pp. 1400-1467.
- LEVI-STRAUSS (Cl.). 1949. — *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris 454 p.
- LEVI-STRAUSS (Cl.), 1950. — « Introduction à l'œuvre de Marcel MAUSS », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, L II+ 389 p.
- LEVI-STRAUSS (Cl.), 1958. — *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 454 p.
- LEVI-BRÜHL (H.), 1961. — « Tensions et conflits au sein d'un même système juridique », *Cah. Internation. Sociol.* XXX, pp. 35-45.
- MAUSS (M.), 1950. — *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, L II + 389 p.
- MAUSS (M.), 1950. — « Essai sur le Don, forme primitive de l'échange ». in *Sociologie et Anthropologie*, pp. 143-279.
- MEILLASSOUX (Cl.), 1964. — *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Mouton et C°, Paris, La Haye, 382 p.
- MERLEAUX-PONTY (M.), 1952. — « Le langage indirect et les voix du silence ». *Les Temps modernes*, LXXX, pp. 2113-2144 et LXXXI, pp. 70-94.
- MOUNIN (G.), 1969. — *Clefs pour la linguistique*, Seghers, Paris, 191 p.
- PAULME (D.), 1953. — « La notion de parenté dans les sociétés africaines ». *Cah. Internation. Sociol.* XV, pp. 150-173.
- PONTALIS (J.-B.), 1968. — *Après Freud*, Gallimard, NRF, Paris, 407 p.
- RADCLIFFE-BROWN (A.R.), 1953. — Introduction aux *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Trad. franç., PUF, Paris, VIII + 527 p.
- ROUSSEAU (J.-J.), 1754 (1965). — *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, NRF, Paris, 192 p.
- ROUSSEL (L.), 1966. — in République de Côte d'Ivoire, Ministère du Plan et SEDES éditeurs. *Région de Korhogo. Etude de développement socio-économique*. Vol. II « Rapport sociologique », 101 p.
- TERRAY (E.), 1966. — « L'organisation sociale des Dida de la région de Lakota. Université d'Abidjan », 366 p. *multigr.*