ESSAI DE REPRÉSENTATION GRAPHIQUE DE L'ALLIANCE MATRIMONIALE

par

PIERRE ETIENNE*

AVANT-PROPOS

Le texte qui suit a fait l'objet d'une communication à la VIe Conférence de la WASA *(West Africa Scientific Association)* en mars 1968 à Abidjan. La limitation du temps de parole à quelque quinze minutes incitera peut-être le lecteur à nous pardonner le caractère succinct et un peu laconique de cet exposé, et explique que nous n'ayons guère pu le situer au niveau où eût été possible la critique des concepts auxquels nous nous référions implicitement.

En particulier, le thème des rapports entre oncle et neveu utérins — qu'il s'agisse de rapports de subordination de celui-ci à celui-là, ou d'évitement, ou encore de « joking relationship » — qui a suscité une si riche littérature, a été, dans notre démarche, l'objet d'une préoccupation constante. Pour rendre compte des faits baoulé — en particulier de ce qui est attesté chez les Kodè (région de Béoumi, à l'ouest de Bouaké, Côte d'Ivoire) où l'on hérite les biens de son père mais où l'on peut être tout de même mis en gage par le frère de sa mère — ni les thèses soutenues par Marcel Griaule (1954 : 35-49), ni la théorie de Radcliffe-Brown (1924 : 542-555), ni la mise au point de Jack Goody (1959 : 61-68) ne nous furent de quelque utilité. De même le concept d' « atome de parenté », élaboré par Claude Lévi-Strauss (1958 : 37-62), en dépit de la confiance que peut inspirer sa cohérence interne, ne nous a pas été d'un grand secours pour l'interprétation des phénomènes concrets auxquels nous étions confronté. C'est ainsi que dans les textes du rapport d'enquête sur la société baoulé que nous avons rédigés en 1964 (P. Etienne 1964 : 152), nous avions utilisé la configuration lévi-straussienne pour représenter les rapports père-fils et oncle-neveu utérins en terme de « circuit

* ORSTOM.

Fonds Documentaire ORSTOM
010011107

Fonds Documentaire ORSTOM
Cote : B* 11107 Ex : 1

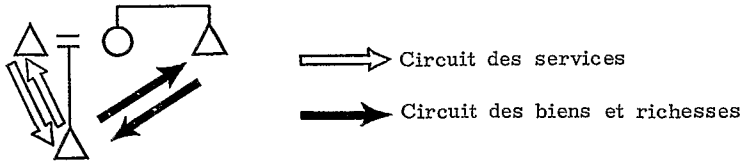


FIG. 1.

des services » et de « circuit des biens et richesses » (fig. 1). Par la suite, nous avons pensé reprendre les termes de Tönnies de *Gesellschaft* et *Gemeinschaft* (« contrat » et « communauté ») pour caractériser les rapports entre les éléments de l'atome de parenté (fig. 2). *Grosso modo*, les rapports entre conjoints (P. Etienne 1968a : 793-817 ; 1968b : 17-37) et entre père et fils relèveraient du contrat alors que les

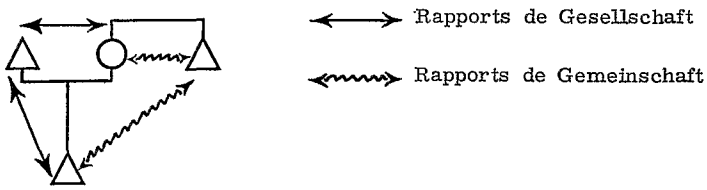


FIG. 2.

rapports entre frère et sœur et oncle et neveu utérins relèveraient de la communauté mystique. Mais nous avons dû abandonner ce projet, car ce mode de représentation ne rend pas compte de tous les faits ; en effet, les rapports de père à fils relèvent aussi de la *Gemeinschaft* dans la mesure où celui-là transmet son nom à celui-ci ainsi que ses interdits alimentaires. De la même manière, une femme est obligée de respecter les interdits alimentaires de son mari.

Le concept d' « atome de parenté » a toutefois eu le mérite de nous décider à adopter une démarche cartésienne et à le « décomposer en autant de plus petites parties qu'on le pouvait ». Nous avons pu ainsi mettre en évidence l'ambiguïté, en quelque sorte d' « essence », qui affecte le statut féminin dans ces sociétés « non-malthusiennes » où la descendance est considérée, non pas comme une charge économique, mais comme le fondement immédiat de la richesse[1].

Il convient pourtant de souligner que Lévi-Strauss est loin de méconnaître cette ambiguïté du statut féminin. Dans « Langage et société » (1958 : 63-75), se défendant d'avoir fait avec *Les Structures élémentaires de la parenté* un « livre antiféministe », il écrit qu' « à l'inverse des femmes les mots ne parlent pas. En même temps que des signes, celles-ci sont des producteurs de signes ; comme tels,

1. *Cf.* l'opposition que nous établissons ailleurs entre la descendance comme richesse « constituante » et la richesse « constituée » consistant en or, pagnes, troupeaux, etc. (P. et M. ETIENNE, « A qui mieux mieux ou le Mariage chez les Baoulé », in *Formes de mariage et stratégie sociale*, à paraître dans les Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines. Voir aussi notre avant-propos à ce recueil).

elles ne peuvent se réduire à l'état de symboles ou de jetons » (1958 : 70). Mais, au lieu de tirer de cette constatation la conclusion qui nous semble s'imposer — à savoir que les femmes, dans le procès social, sont autant « agissantes » qu' « agies » et que leur double nature de *sœur* et d'*épouse*[1] les voue certes à un rôle de charnière dans l'information des rapports entre les hommes, mais leur confère en même temps une ambiguïté irréductible[2] —, au lieu donc d'aboutir à cette conclusion, Lévi-Strauss, pour justifier l'analogie qu'il établit entre la « circulation » des *femmes* entre les *hommes* — et précisément il n'utilise point en cet endroit le terme d'échange (1958 : 69 et 95) — et la circulation des *mots* entre les *locuteurs*, se réfère à un contexte archaïque, qu'il avoue lui-même bien hypothétique[3], où les mots n'auraient pas été seulement des « signes », mais aussi des « valeurs »[4].

Sans doute convient-il de ne point exagérer l'importance de ces schémas ; il ne s'agit là après tout que d'un mode de représentation. Toutefois leur valeur heuristique constitue peut-être un progrès par rapport aux représentations classiques. L' « atome de parenté », lorsque nous avons voulu l'appliquer aux faits baoulé, s'est révélé insuffisant, comme une sorte de « fausse synthèse »[5], en raison du fait, pensons-nous, qu'il reste au niveau du réalisme figuratif. Nous avons donc été amené à briser la réalité qu'il représente et à la restituer dans une représentation analytique dont nous pensons qu'elle porte sa signification synthétique en elle-même, peut-être, justement, parce qu'elle relève plus de la topologie que de la géométrie classique.

Ce n'est pas gratuitement que nous nous référons à la topologie. En effet, si dans le schéma initial (fig. 3, *infra*, p. 43) les deux partenaires de l'alliance, le frère et l'époux de la femme en question, sont représentés figurativement, la seule et même femme est représentée deux fois, ce qui a suscité des critiques de la part de nos collègues, mais nous a plutôt semblé être une preuve supplémentaire de l'irréductible ambiguïté du statut féminin. Inversement, dans les schémas de la figure 11 (*infra*, p. 48), ni la sœur ni l'épouse ne sont représentées ; et il nous semble évident que cela n'est en effet pas nécessaire, puisque c'est par référence

1. Pour simplifier, nous faisons abstraction des qualités de mère et de fille.

2. On serait tenté de dire que la condition féminine — comme, pour Marx, la condition prolétarienne en ce qui concerne les contraditions de la société dans son ensemble — concentre en elle-même toutes les contraditions de la condition humaine en général, et est, en quelque sorte, le paradigme de l'ambiguïté.

3. « On jugera peut-être ces spéculations aventureuses » (1958 : 71).

4. « Nous reconnaissons tous que les mots sont des signes, mais les poètes restent, parmi nous, les derniers à savoir que les mots ont été aussi des valeurs » (*ibid.* : 70). Il faut reconnaître pourtant que dans certains contextes l'échange des mots se présente bel et bien comme un échange de valeurs. Chez les Baoulé, par exemple, le rituel des salutations, extrêmement complexe, constitue un véritable échange, comme si le verbe avait autant de valeur que le tabac ou la boisson. Il en va de même pour l'échange d'insultes.

5. Toutefois nous souscrivons entièrement au point de vue de Lévi-Strauss lorsqu'il affirme que l'oncle utérin est une donnée immédiate de la structure de parenté et d'alliance.

à la femme en général, comme facteur « X », en quelque sorte, que se déterminent les relations de subordination-domination entre les divers partenaires de l'alliance matrimoniale.

Ce n'est pas un hasard non plus, si nous avons été amené à élaborer un mode de représentation aussi peu classique. Cela tient à la nature même de notre effort d'analyse. Mais si la perspective méthodologique dans laquelle il se situe peut être qualifiée de « structuraliste », le fonds de philosophie sociale sur lequel il repose est quelque peu différent[1]. Ceci explique sans doute que nous nous soyons attaché à analyser les configurations de parenté et d'alliance dont il est ici question, par référence à la variation des diverses valeurs matérielles dont la femme est investie. C'est un lieu commun d'affirmer que la « femme » dans les sociétés dites « primitives » est une valeur, et c'est faux. En fait la femme est, non pas *une* valeur, mais un *ensemble* de valeurs qu'il est possible de soumettre à l'analyse : vecteur de richesse et *media* d'échange (une sœur = une « dot » = une épouse), « productrice du producteur », pour reprendre l'expression de Claude Meillassoux, dispensatrice de services économiques et domestiques et, enfin, partenaire du rapport sexuel.

Principes de la représentation graphique[2]

Le modèle initial des schémas suivants a été élaboré pour rendre compte de ce qui m'était apparu au premier abord comme une contradiction, au cours d'une enquête chez les Kodè, Baoulé « patrilinéaires » de la région de Béoumi (Côte d'Ivoire)[3]. En effet, un homme y hérite les biens de son père, mais peut être mis en gage par le frère de sa mère. Le rapport de parallélisme entre droit de succession et capacité de mise en gage, tel qu'il se manifeste la plupart du temps, n'est donc pas une relation de nécessité immédiate. En fait, les droits de mise en gage apparaissent comme une conséquence des rapports de dominance qui s'établissent entre partenaires de l'alliance matrimoniale par référence aux qualités attachées à la femme en tant que sœur et en tant qu'épouse, en fonction des services qu'elle peut rendre dans les domaines suivants : compensation matrimoniale, attribution de droits sur la descendance, coopération domestique et économique et, enfin, rapports sexuels.

Par la suite, je me suis aperçu que ce genre de figuration pouvait s'appliquer à d'autres types de sociétés et représenter les phénomènes qui s'y manifestent dans le cadre des rapports entre partenaires de l'alliance matrimoniale. C'est

1. Nous trouvons en particulier que les critères retenus par Lévi-Strauss pour définir, à l'aide des symboles +, —, =, les rapports entre les différents éléments de l'atome de parenté ne sont guère appropriés dans la mesure où ils se réfèrent seulement au système des attitudes.

2. Texte de la communication à la WASA.

3. Ces schémas ont été élaborés avec le concours de J.-P. Trouchaud, géographe à l'ORSTOM.

ainsi que le rapport de dominance du neveu sur l'oncle utérin, tel qu'il se manifeste dans des sociétés patrilinéaires comme les Guéré et les Dida, apparaît sous un nouveau jour qui, je pense, apporte de nouveaux éléments à sa compréhension. Toutefois, pour bien comprendre ce genre de rapports, on le verra par la suite, il faut étaler le schéma initial sur trois générations.

Avant de poursuivre cette analyse, je voudrais dès maintenant répondre à une critique qui m'a déjà été adressée. Alors que le frère et l'époux sont représentés comme deux personnes distinctes, on peut, en ce qui concerne la femme et à mon sens sans inconvénient, considérer que le schéma représente aussi bien deux femmes différentes qu'une seule et même femme sous deux manifestations différentes — en tant que sœur et en tant qu'épouse. Au niveau d'abstraction où nous nous plaçons, les schémas présentés ici relèvent beaucoup plus d'un mode de représentation topologique que du mode de représentation réaliste dont relèvent au contraire les schémas généalogiques de type classique.

En outre, si j'ai procédé ainsi, c'est sans doute parce que les femmes, dans les sociétés qui nous intéressent — et bien que dans la réalité du procès social leur rôle et leur entité soient irréductibles à leur aspect d'objet —, constituent un des principaux *media* de la vie sociale, un des biens en fonction desquels s'élaborent les rapports entre les hommes.

Ceci me conduit à une troisième remarque qui concerne les limites d'utilisation de ce schéma comme instrument d'analyse et de comparaison ; à mon sens, il ne peut s'appliquer que dans les sociétés où la descendance est saisie comme le support immédiat de la richesse, dans des sociétés où, d'une part, les biens de subsistance sont le plus souvent produits et consommés dans un contexte d'autosubsistance et où, d'autre part, les éléments « mineurs » de la société — enfants dans le cas de mise en gage, femmes lorsque leur circulation est sanctionnée par des transferts de richesses et de biens spécialisés dans l'échange matrimonial — sont saisis comme des marchandises ou des monnaies virtuelles.

*

On peut maintenant aborder quelques considérations générales à propos des quatre critères que j'ai retenus quant aux services que peut rendre une femme en tant que sœur ou en tant qu'épouse.

1. *Compensation matrimoniale*

Dans la notion de compensation matrimoniale on aurait intérêt à n'inclure que les transferts importants de numéraire — pour l'époque actuelle — ou de biens durables et/ou spécialisés dans l'échange des femmes et/ou qui servaient autrefois de monnaies. Au contraire, il n'y aurait pas compensation matrimoniale

lorsque le mariage est sanctionné seulement par des prestations de travail ou des transferts de biens de consommation immédiatement utilisés par les donataires (vin de palme, sel, chez les Baoulé) ou encore de biens symboliques et de peu de valeur comme la natte *miebɛ* (natte de l'urine) chez les Baoulé[1].

Autrement dit, dans ce dernier cas, le critère se trouve « dépondéré » : pour se marier on n'a pas besoin d'avoir des sœurs et, bien mieux, si l'on a des sœurs on peut les garder avec soi. C'est ce qui se passe chez les Baoulé. En revanche, dans les sociétés où la compensation matrimoniale est très élevée (Dida, Guéré), un homme a tout intérêt à se débarrasser de ses sœurs pour acquérir des épouses. C'est donc une femme, en tant que sœur, qui pourvoit un homme, en tant que frère, des moyens de se marier. On pourrait objecter que, en fait, très souvent, c'est le « père », réel ou classificatoire, qui perçoit la compensation matrimoniale et en a la disposition. Mais, en réalité, et on aura l'occasion de le voir par la suite, le « père » dans la relation père-fille ou père-fils se comporte comme le subrogé du fils par référence à la relation frère-sœur qui est une relation de priorité absolue. Ce sont bien les « pères » qui manient et contrôlent les « biens matrimoniaux », mais c'est pour le compte des « fils ». En revanche, les relations père-fils et mère-fils ou père-fille et mère-fille sont des relations à la fois équivalentes et concurrentielles : équivalentes, parce que leur ipséité est irréductible ; concurrentielles, parce que le père, par exemple, n'est pas seulement le père, c'est aussi l'époux de la mère et, selon l'orientation du rapport de dominance entre alliés, soit celui qui a obligé l'oncle utérin, soit celui qui en est l'obligé.

2. *Droits sur la descendance*

En ce qui les concerne, la représentation graphique du modèle pourrait être améliorée. On distinguerait, à l'égard de la descendance utérine ou agnatique, au moins trois centres d'intérêts qui peuvent être, suivant les cas, dissociés ou cumulés : le droit sur la force de travail, le droit de mettre en gage et, enfin, la succession. Par exemple, chez les Kodè, une femme donne à son frère des personnes à mettre en gage et à son époux des héritiers et de la force de travail. Mais, à essayer de représenter ces variables, on risque d'alourdir le modèle, de le rendre peu maniable et peu lisible. Par ailleurs, la capacité de mise en gage n'est pas une donnée immédiate du rapport d'alliance, mais une conséquence de ses modalités. On le verra par la suite à propos du mariage *atõ-vlɛ* du Baoulé ancien qui annule la capacité de mise en gage de l'oncle utérin, sans instaurer pour autant à son égard des pratiques prédatrices du style « parenté à plaisanterie » qu'on rencontre chez les Guéré ou les Dida.

1. Pour remplacer celles que la fille a gâtées quand elle était enfant.

3. *Services économiques et domestiques*

Ici aussi, le modèle pourrait être affiné. En effet, la situation d'une femme peul, par exemple, est, dans le cadre des services économiques et domestiques, radicalement différente de celle d'une femme bété. Mais ici encore, si l'on voulait pondérer le rapport qui, sur le schéma, se donne comme un rapport d'équilibre et de stricte réciprocité, on risquerait d'alourdir sa représentation. En fait, ce qui importe — comme pour l'attribution de droits sur la descendance — c'est de savoir si une sœur peut rendre les mêmes services qu'une épouse.

4. *Les services sexuels*

En premier lieu, levons le préalable des unions incestueuses. Il peut arriver qu'on épouse, sinon sa propre sœur, du moins une sœur classificatoire. Dans ce cas — on le verra tout à l'heure à propos de mariages baoulé — et de même que lorsqu'on épouse sa propre captive, le schéma initial se trouve modifié et rend manifeste la suppression de l'alliance matrimoniale.

Le second point que je voudrais aborder m'a déjà attiré quelques critiques quant à sa pertinence. Le problème est de savoir comment, dans l'idéologie, sont appréciées les relations sexuelles et quelles fonctions elles sont censées remplir par référence au sexe des partenaires. Chez les Guéré, par exemple, une femme qui resterait longtemps (c'est-à-dire pendant environ une quinzaine de jours) sans entretenir de rapports sexuels serait censée tomber malade. C'est seulement tant que son enfant ne marche pas et qu'elle l'allaite encore qu'une femme peut sans danger être continente. En revanche, en cas de décès du mari, la période de viduité est limitée à quelques jours. Au contraire, chez les Baoulé, une femme prétend qu'elle peut « dormir seule » pendant de longues périodes et que ce sont « les garçons qui la fatiguent » ; le veuvage dure à peu près un an. Ceci ne veut certes pas dire que la femme baoulé soit supposée être passive ou ne pas prendre de plaisir au commerce sexuel. Mais, alors que chez les Guéré c'est l'homme qui, dans le rapport sexuel, rend service à la femme, chez les Baoulé, c'est la femme qui rend service à l'homme.

Ces jugements, certes, relèvent de l'idéologie, des systèmes de représentations et de valeurs, et de ce point de vue peuvent apparaître comme secondaires. Pourtant, le fait que le rapport sexuel, dans les cas guéré et dida, s'établisse au profit de la femme apporte une justification supplémentaire aux insultes qu'un homme adresse à son oncle utérin ainsi qu'aux enfants de celui-ci, aux comportements prédateurs auxquels il se livre sur leurs biens, aux services (venir aider à défricher un champ, nettoyer une plantation, etc.) qu'il leur réclame et qu'ils ne peuvent refuser de rendre. En ce domaine sexuel, le frère se trouve rester l'obligé de l'époux. En effet, non seulement mon père a donné la compensation

matrimoniale qui a permis à mon oncle utérin de se marier à son tour, non seulement il ne le prive d'aucun avantage dans les domaines de la descendance et de la coopération économique et domestique (puisqu'il a pu se marier et que c'est l'épouse qui lui rend service en ces domaines), mais encore, en entretenant des rapports sexuels avec la sœur de mon oncle utérin, il la maintient en bonne santé. On voit ici à quel point la relation frère-sœur est une relation de priorité absolue ; on voit aussi que la relation mère-fils n'a pas le même poids que la relation père-fils. Chez les Baoulé, autour du même couple dyadique des germains, le rapport s'inverse : la relation mère-fils est surpondérée.

Les mariages baoulé[1]

A. — Baoulé classique : le mariage ordinaire

— *Compensation matrimoniale.* Elle consiste essentiellement en prestations de travail qui débutent avec les fiançailles et ne se terminent qu'avec la dissolution du lien conjugal (décès d'un des conjoints ou divorce). S'y ajoutent des prestations de viande de chasse — toutes les fois qu'un homme tuait du gibier il donnait un cuissot à sa belle-mère —, des dons symboliques, comme la natte *miebɛ* (la natte de l'urine) ou de produits immédiatement consommables, du sel par exemple, et généralement redistribués dans l'ensemble de la parenté de l'épouse ; sauf chez les Kodè, il n'y avait pas de prestations de poudre d'or.

Dans le contexte actuel, les frais de mariage n'ont guère subi d'inflation. Lorsque les prestations en numéraire dépassent — d'ailleurs rarement — une dizaine de milliers de francs, c'est en général parce qu'elles sont fournies à la place des prestations de travail ou de viande de chasse.

— *Droits sur la descendance.* En principe, les enfants appartiennent à leur père, vivent chez lui, travaillent avec lui, etc., avec la seule réserve que l'oncle utérin peut les mettre en gage et, dans un contexte à accentuation matrilinéaire, qu'ils hériteront de ce dernier. En fait, c'est la femme qui dans la pratique dispose de ses enfants. Non seulement elle peut avoir des enfants hors mariage, mais encore elle peut se marier sans rejoindre le domicile de son époux, ou revenir chez son frère après divorce ou veuvage en emmenant ses enfants avec elle, etc. Or, il y a peu de chances pour que des enfants ayant vécu chez leurs maternels retournent un jour chez leurs paternels.

— *Services économiques.* En tant que partenaire économique la sœur est le strict équivalent de l'épouse. On fait un champ pour elle ; en contrepartie, elle aide aux travaux agricoles, va chercher l'eau et le bois, prépare la cuisine.

1. Source de l'information : Pierre et Mona Etienne.

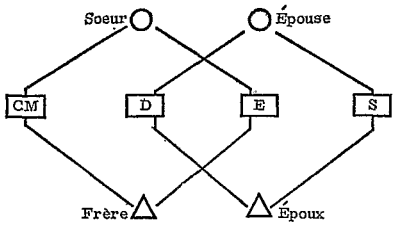
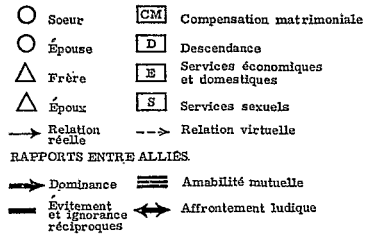


FIG. 3. — Modèle initial.



Légendes des figures 3 à 12.

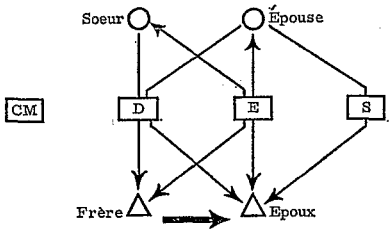


FIG. 4. — Baoulé classique.

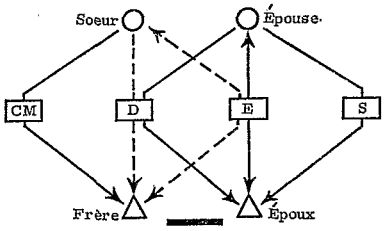
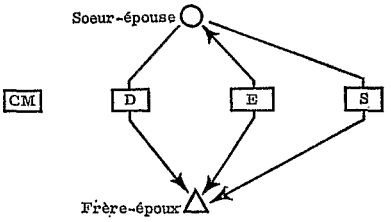
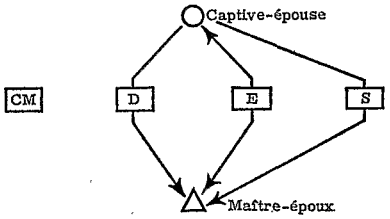


FIG. 5. — Baoulé ancien : mariage *atõ vlɛ*.



Simulacre de mariage ordinaire baoulé : mariage *plɔplɔ*.



Simulacre de mariage *atõ vlɛ* baoulé : mariage avec sa propre captive.

FIG. 6. — Simulacres d'alliances matrimoniales.

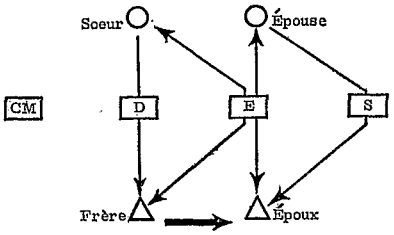


FIG. 7. — Mariage paragamique des femmes *agwa* (Baoulé ancien).

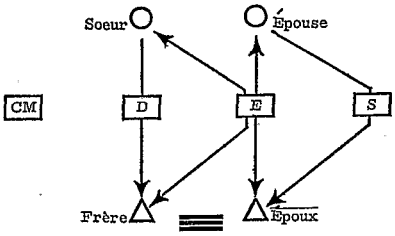


FIG. 8. — Mariage *kekurugu* (Sénoufo de Sinématiali).

— *Services sexuels*. En ce domaine, c'est la femme qui est une donneuse de service.

Dans ce contexte un homme est toujours l'obligé du frère de son épouse. Les prestations qu'il fournit ne sont pas l'équivalent d'une épouse pour son beau-frère ; en outre il prive celui-ci d'une donneuse de descendance et d'une partenaire économique ; enfin, il lui est redevable des services sexuels de la femme.

Aussi, même dans le cas des Kodè (et d'une partie des Satikran), où le régime successoral est patrilinéaire, un homme dispose de droits *in personae* sur les enfants de sa sœur.

B. — Baoulé ancien : le mariage *atõ vlɛ*

Ce mariage était sanctionné par un transfert important de poudre d'or et par des festivités onéreuses (consommation de gros bétail et de vin de palme en grande quantité). En contrepartie, la famille qui cédait la femme renonçait à tous ses droits sur celle-ci et sa descendance. Un homme dont la sœur se mariait de cette façon n'avait plus aucun droit de mise en gage sur ses neveux utérins. Il perdait aussi tous ses droits aux services économiques de sa sœur. Bien plus, celle-ci ne retournait que très rarement rendre visite à sa famille d'origine ; à sa mort, elle était enterrée dans le village de son mari ; ses enfants, non plus, n'allaient presque jamais en visite chez leurs utérins et étaient enterrés chez leurs paternels.

Le rapport entre les beaux-frères apparaît ainsi comme un rapport d'égalité. En acceptant une compensation matrimoniale élevée, le frère de l'*atõ vlɛ bla* (épouse *atõ vlɛ*) se prive irrémédiablement des services de sa sœur en ce qui concerne la descendance et la coopération économique, services qui, dans tous les autres cas, sont soit actuels, soit actualisables. Le frère de l'épouse n'apparaît pas, comme dans le mariage guéré classique, comme l'obligé de l'époux. C'est pour bien marquer cette différence que nous avons conservé en pointillé les relations de services entre frère et sœur pour la descendance et la coopération économique ; car si, en l'occurrence, il s'agit de virtualités abolies définitivement, elles ne sont pas moins présentes et agissantes pour l'ensemble de la société (fig. 5, *supra*, p. 43).

C. — Mariage incestueux et mariage avec sa propre captive

Dans ces deux cas le modèle se simplifie mais ne perd pas sa valeur heuristique, puisqu'il nous permet de saisir des relations d'analogie entre des réalités — sœur et captive — qui ne se manifestent pas d'elles-mêmes comme analogues. En effet, les deux schémas sont fondamentalement identiques et montrent ainsi que, par-delà les différences qui existent entre sœur et captive, l'une et l'autre se situent de la même manière dans la constellation matrimoniale.

Toutefois ces deux formes de mariages ne sont pas rigoureusement équiva-

lentes. Certes, dans les deux cas, le rapport d'alliance matrimoniale effectif est supprimé et remplacé par un simulacre ; mais alors que le mariage avec une sœur classificatoire est le simulacre du mariage ordinaire, le mariage avec sa propre captive est le simulacre du mariage *atõ vlɛ*.

Le mariage incestueux *(plɔplɔ)* était sanctionné par une cérémonie légèrement mortifiante : les coupables, complètement nus, se frappaient mutuellement avec un cabri fendu en deux dans le sens de la longueur ; ils étaient l'objet de moqueries et de quolibets de la part de l'assistance, mais ils n'étaient pas soumis à des sévices graves ; à l'issue de la cérémonie ils absorbaient le remède *plɔplɔ* qui devait les protéger contre les sanctions surnaturelles punissant l'inceste.

Le caractère incestueux de l'union ne frappe pas celle-ci de nullité. Certes, on conseille au couple de se séparer une fois élevé l'enfant issu de cette union et, si l'un des deux conjoints est malade, on en voit la cause dans leur inceste ; mais, en fait, les mariages *plɔplɔ* semblent tout aussi stables que les mariages ordinaires.

Plɔplɔ, en fait, est un *amwẽ*[1] spécialisé dans la protection des personnes qui commettent l'inceste. La cérémonie qui sanctionne le mariage incestueux, outre sa valeur lustrale, instaurait une sorte d'alliance matrimoniale avec le surnaturel. De même que le *blɔ lɔ biã* (*blɔ lɔ* = l'au-delà ; *biã* = homme, époux) et la *blɔ lɔ bla* (*bla* = femme, épouse) sont des conjoints mystiques, objets d'un culte, auxquels on offre des sacrifices pour apaiser leur jalousie à l'égard du conjoint terrestre, *plɔplɔ* apparaît comme un beau-frère mystique et la cérémonie comme le simulacre d'une alliance matrimoniale.

Lorsqu'un homme épousait la captive qu'il avait lui-même achetée, il faisait d'abord « laver » la femme (rite lustral de passage : on « lave » la fille pubère, le corps des décédés, les veufs et les veuves à l'issue de la période de viduité) ; en son honneur il donnait une grande fête au cours de laquelle l'or était exposé ; cette cérémonie (exposition d'or et consommation de gros bétail) peut être considérée comme un simulacre du mariage *atõ vlɛ* et le prix payé pour la captive comme l'équivalent de la compensation matrimoniale.

La femme devenait alors « comme sa fille ». Le mariage avec la captive qu'on a soi-même achetée se manifeste donc comme l'analogue et du mariage incestueux et du mariage *atõ vlɛ*.

Ajoutons que ce type de mariage semble avoir été encore plus rare que le mariage *plɔplɔ*. C'est que le rapport de captivité était assimilé à un rapport de filiation et non pas à un rapport de germanité. Il existe une dizaine de termes ou d'expressions pour désigner les diverses catégories de captifs ; mais, souvent, on se contente de dire *mi wa* (mon enfant, mon captif) ; plus fréquemment encore, le captif se réfère à son maître, non pas en utilisant l'expression spécifique *mi mi biã*,

1. L'*amwẽ* est une puissance surnaturelle protectrice et vindicative, objet d'un culte régulier. Pour désigner l'inceste, les Baoulé n'ont pas d'autre expression que *plɔplɔ*. Ils n'emploient pas l'expression courante chez les autres Akan : *bé fla mogya* « on mélange le sang ».

mais en disant *mi si* (mon père). Si on éprouve encore plus de répugnance à épouser sa fille que sa sœur classificatoire, ce n'est pas seulement parce que la parité d'âge entre partenaires sexuels ou entre conjoints est hautement valorisée, c'est aussi, et surtout, parce que, en épousant sa fille classificatoire, on prive ses enfants de la possibilité d'épouser leurs sœurs classificatoires. Ceci est une indication de plus que le père dans la relation père-fille est le subrogé du fils par référence à la relation frère-sœur.

D. — Le mariage paragamique des femmes agwa

Il s'agit d'un cas d'hypogamie féminine. Les *agwa* sont les descendants, en lignée utérine, des Assabou venus de l'Ashanti et sous l'impulsion desquels se constitua l'ethnie baoulé.

Un homme *agwa* épousait des femmes *agwa* en *atõ vlɛ* et donnait en mariage une partie de ses sœurs en *atõ vlɛ* également. Une autre partie de celles-ci servit de vecteurs d'alliance politique avec les populations déjà en place au moment de l'arrivée des Assabou (vers 1730) ; ces échanges matrimoniaux intergroupes contribuèrent fortement à leur fusion. Enfin une autre partie des sœurs pouvait épouser des hommes de statut inférieur. Mais dans ce cas, il était très rare qu'elles rejoignissent la maison de leur époux. Elles restaient chez leur frère et y élevaient leurs enfants qui étaient acquis à ce dernier. L'époux, en revanche, débroussait un champ pour la femme et celle-ci préparait la cuisine pour lui.

Comme disent les Baoulé *(agwa bla be di ma adja)*, les femmes *agwa* ne se marient pas. La structure de la constellation d'alliance reproduit celle du mariage *kekurugu* des Nafara (fig. 8, *supra*, p. 43). Pourtant, les rapports entre beaux-frères n'y sont pas les mêmes. Alors que chez les Nafara il s'agit d'un rapport d'égalité (ni mise en gage ni relations à plaisanterie), dans le cas présent, le rapport entre beaux-frères reste de dominance du frère de l'épouse vis-à-vis de l'époux[1].

Ceci montre deux choses : d'une part, les limites structurelles du modèle, puisque dans deux cas où les structures formelles sont identiques en ce qui concerne les rapports frère-sœur et époux-épouse, les rapports entre beaux-frères ne sont pas les mêmes ; d'autre part, on constate cependant que le modèle ne perd pas nécessairement sa valeur heuristique, puisque, si l'on conserve l'hypothèse de sa généralité, il faut alors rendre compte des contradictions qu'il manifeste en faisant appel à des rapports sociaux qui ne sont pas inhérents à sa structure. Dans

1. Les Nafara sont des Sénoufo des environs de Sinématiali. Une femme ne quitte jamais la maison de ses frères. Il n'y a pas de compensation matrimoniale. Un homme n'a accès aux services économiques, domestiques et sexuels de son épouse que lorsqu'il lui rend visite. Enfin, les enfants sont acquis au frère. (Source de l'information : Louis Roussel, Chargé d'Études à la SEDES, République de Côte d'Ivoire, ministère du Plan et SEDES, *Région de Korhogo. Étude de développement socio-économique*, 1966, 101 p. ; rapport sociologique.)

le cas présent, la permanence de la position dominante du frère de l'épouse vis-à-vis de l'époux, en dépit d'une structure qui correspond normalement à des rapports d'égalité entre beaux-frères, renvoie à une disparité de statuts sociaux entre les partenaires de l'alliance matrimoniale. Cette disparité s'inscrit dans un contexte plus vaste de différenciation sociale à faible stratification, mais où une alliance matrimoniale déficitaire avec un partenaire de statut supérieur peut servir d'instrument de domination dans le cadre d'alliances isogamiques contractées par ailleurs.

Mariage dida et guéré[1]

Je traiterai ces deux sociétés en même temps, car les phénomènes qui nous intéressent ici y sont identiques. Elles appartiennent d'ailleurs au même fonds culturel krou.

— *Compensation matrimoniale.* Elle est très élevée. Autrefois elle comprenait, chez les Dida, un bœuf, un fusil, des pagnes, des manilles. Chez les Guéré elle était constituée de la même manière, à cette exception près que les manilles y étaient remplacées par des bracelets ou des marmites de cuivre. Elle a subi la même inflation ; chez les Dida de Lakota, elle va de soixante-dix à cent mille francs CFA ; chez les Guéré elle se monte en général à une soixantaine de milliers de francs, mais peut atteindre, dans certains cas, plusieurs centaines de milliers de francs.

— *Droits sur la descendance.* Ils sont acquis au mari, quel que soit le géniteur. Il existe toutefois des exceptions ; chez les Guéré, par exemple, lorsqu'un lignage est trop pauvre, certains de ses membres se marient sans verser de compensation matrimoniale. Dans ce cas, l'homme va habiter dans le lignage de son épouse et ses enfants appartiennent au lignage de cette dernière. Toutefois, si le lignage du mari réussit ensuite à réunir le montant de la compensation matrimoniale, les enfants reviennent à leur lignage paternel.

— *Services domestiques et économiques.* La dyade des germains ne saurait se substituer, au niveau de la coopération économique et domestique, à celle des conjoints, alors que cela arrive fréquemment chez les Baoulé.

— *Services sexuels.* Les Guéré le disent explicitement : si une femme reste trop longtemps sans avoir de rapports sexuels, elle tombe malade. C'est pour cette raison qu'un homme qui a deux épouses passe une semaine avec l'une et la semaine suivante avec l'autre ; s'il a trois femmes, ces périodes se trouvent réduites à quatre jours. De même, le veuvage se limite à quatre ou cinq jours. Il en va de même chez les Dida.

1. Sources de l'information pour les Dida : Terray 1966 ; pour les Guéré : Schwartz 1965.

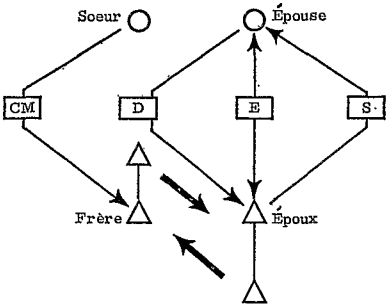


FIG. 9. — Mariages normaux dida et guéré.

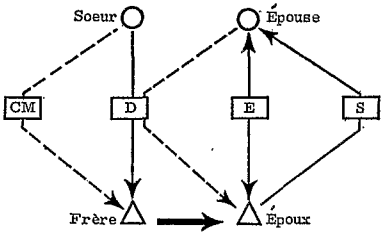


FIG. 10. — Mariage guéré sans compensation matrimoniale.

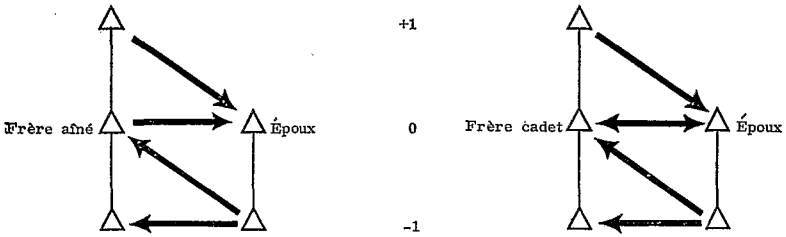


FIG. 11. — Rapports entre alliés et rapports entre aînés et cadets.

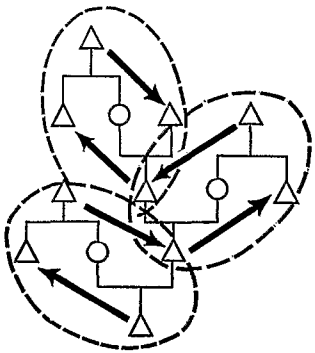


FIG. 12. — Séquences d'alliances matrimoniales.

(*Cf. supra*, p. 43, légendes communes aux figures 3 à 12.)

*

La constellation matrimoniale se structure donc chez les Guéré et les Dida à l'inverse de la constellation baoulé. Logiquement, le rapport de dominance entre alliés devrait aussi se trouver inversé. Or, d'après Emmanuel Terray :

> « Les relations d'Ego masculin et des consanguins de sa femme sont marquées d'une certaine contrainte [...] Le père, la mère ou le frère de la femme d'Ego peuvent exiger qu'Ego vienne les aider à débrousser une plantation, à construire une case, etc. Ego doit multiplier les menus cadeaux aux frères et aux sœurs de sa femme... » (1966 : 205).

Ou encore :

> « Ego [...] est le débiteur du père de sa femme, et garde devant lui une attitude toute de réserve et de respect... » (*ibid.* : 180).

Un homme apparaît donc toujours comme le débiteur des parents de son épouse bien que la compensation matrimoniale qu'il a versée permette au frère de son épouse de se marier à son tour, bien qu'il ne les prive ni de droits sur la descendance — puisque la filiation est strictement patrilinéaire — ni de services économiques et domestiques — puisque, à l'exception de vieilles veuves, qui, en général, vivent avec leurs fils, une femme est toujours mariée — et, enfin, en dépit du fait que la femme apparaisse comme bénéficiaire dans le rapport sexuel.

En revanche, si on est dominé par le père et le frère aîné[1] de son épouse, on peut insulter son oncle utérin et ses enfants, leur dérober ouvertement de menus biens, leur demander des services qu'ils ne peuvent pas refuser de rendre. Je cite encore Emmanuel Terray :

> « Les privilèges du *gureyɔ* (neveu utérin) sont en quelque sorte le règlement d'une dette. Si le *nɔgro* (oncle utérin) a pu se marier, c'est grâce à la dot reçue pour sa sœur, c'est-à-dire la mère du *gureyɔ*. Le *gureyɔ* est donc en droit de considérer que c'est la dot versée par son père qui a permis à son *nɔgro* de fonder une famille... » (*ibid.* : 140).

Le même type d'argument est invoqué pour justifier la domination de la sœur sur l'épouse, et en particulier de la sœur dont la compensation matrimoniale

1. Je remercie Mme Denise Paulme qui a attiré mon attention sur le fait que les attitudes entre alliés du même niveau généalogique que le conjoint ou la conjointe pouvaient être différentes selon la différence d'âge. Alfred Schwartz a pu ainsi vérifier que, chez les Guéré, si l'on a des relations de parenté à plaisanterie avec les frères puînés de son épouse, on se comporte avec les frères aînés de la même manière qu'avec le père de celle-ci.

a été utilisée pour procurer à son frère l'épouse en question. Comme le dit Emmanuel Terray :

> « En cas de dispute, je prendrai le plus souvent le parti de ma sœur et dirai à ma femme : c'est par sa dot que tu es là, tu sais bien qu'elle te commande » (*ibid.* : 205).

Pourquoi cette dialectique, qui pourrait tout aussi bien se manifester au niveau des beaux-frères, est-elle assumée par le fils de l'époux à l'égard du frère de l'épouse du père, ainsi que par la sœur à l'égard de l'épouse ? Pour quelle raison les comptes entre alliés mâles, « à part entière », se règlent-ils par « minorités » interposées (femmes et enfants) ?

Ici, il faut faire intervenir un autre facteur d'organisation sociale, celui des différences d'âge et de niveaux généalogiques. C'est là une donnée immédiate de la condition humaine, qui est interprétée et utilisée différemment selon les sociétés. La société baoulé, si on la compare aux sociétés de type dida et guéré, est aussi peu gérontocratique que possible. C'est pour cette raison que l'analyse des rapports entre alliés a pu s'y limiter au niveau des beaux-frères. En revanche, chez les Dida et les Guéré, les prééminences liées à l'âge sont importantes. Il semble que dans certaines sociétés, si les comptes matrimoniaux ne se règlent pas d'homme à homme de même génération, c'est en raison de la primauté de la seniorité, du pouvoir que les vieux exercent — ou sont censés exercer — sur les jeunes.

Mais si, en un premier temps, la primauté de l'âge est attestée, en un second temps, elle est contestée par le comportement du neveu à l'égard de l'oncle utérin :

	Générations	Ego est dominé par	Ego domine	
Alliés	+ 1	le père de l'épouse	le frère de la mère	Parents
	0	le frère aîné de l'épouse	le fils du frère de la mère	
Parents		le fils de la sœur du père	l'époux de la sœur puînée	Alliés
	— 1	le fils de la sœur	l'époux de la fille	

Comme le montre ce tableau, tout homme a deux catégories de « créanciers » et de « débiteurs ». J'ai comme « créanciers », d'une part, des alliés du même niveau généalogique que mon épouse ou de niveau supérieur (frère aîné et père de l'épouse),

d'autre part, les fils de mes sœurs et ceux des sœurs de mon père (c'est-à-dire des parents de mon niveau généalogique ou d'un niveau inférieur). Pour les « débiteurs », les rapports s'inversent mais restent dans le même cadre relationnel : j'ai pour « débiteurs », d'une part, le frère de ma mère et ses fils et, d'autre part, les époux de mes sœurs puînées et de mes filles. Ainsi, dans ce type de société, la véritable signification du rapport d'alliance et des rapports de parenté utérine qu'il engendre ne peut se comprendre pleinement que si l'on étale l'ensemble de ces rapports sur trois générations. Alors apparaît clairement, quoique paradoxalement, la dominance des preneurs de femmes sur les donneurs.

En effet, la réciprocité qui se manifeste dans le premier schéma de la figure 11 (*supra*, p. 48) est toute d'apparence. Il n'est même pas besoin d'invoquer la dominance de la sœur sur l'épouse qui déséquilibre ce schéma de réciprocité en faveur des preneurs, il suffit de constater que le principe de la priorité du niveau généalogique des pères est transgressé ouvertement par le comportement du neveu vis-à-vis de son oncle utérin. S'il en est ainsi, c'est parce que les parents de l'épouse sont en fin de compte, globalement, les obligés de la parenté de l'époux ; autrement dit, les donneurs de femmes sont les obligés des preneurs, parce que la sœur ne saurait être l'équivalent d'une épouse, parce que, dans le contexte dida comme dans le contexte guéré, un homme a tout intérêt à se débarrasser de ses sœurs pour acquérir des épouses. Bien plus, ce n'est pas en termes d'individus, de simples rapports binaires, qu'il convient d'envisager ces processus, mais en termes de groupes dont les solidarités et les antagonismes se déroulent sur au moins trois niveaux généalogiques dont la séquence peut se répéter à l'infini comme le montre le schéma de la figure 12 (*supra*, p. 48).

Ce schéma appelle un dernier commentaire. Il explique pourquoi sur le schéma de la figure 11 le père de l'époux n'est pas représenté. Celui-ci, en effet, appartient à une autre configuration séquentielle. Emmanuel Terray a d'autre part confirmé qu'il n'existait aucun rapport de dominance — ou de tension — entre le père de l'époux et le père de l'épouse, bien que ce soit en général celui-là qui, par des démarches auprès de celui-ci, inaugure le procès matrimonial pour son fils. Alors que les comptes matrimoniaux au niveau zéro du schéma de la figure 11 se règlent par « minorités » interposées, les hommes du niveau des pères (+ 1) ont, en quelque sorte, si l'on veut bien nous passer l'expression, retiré leur épingle du jeu des alliances et des antagonismes sociaux, ne veulent plus avoir d'histoires entre eux, parce qu'ils sont vieux et estiment avoir fait leur temps d'acteurs sociaux.

OUVRAGES CITÉS

ETIENNE, Pierre

1964 *Étude régionale de Bouaké 1962-1964*. République de Côte d'Ivoire, ministère du Plan, I.

1968a « Les Aspects ostentatoires du système économique baoulé. Côte d'Ivoire », *Cahiers de l'ISEA* II (4).

1968b « Les Baoulé et le temps », *Cahiers ORSTOM*, série Sciences humaines, V (3).

ETIENNE, Pierre et Mona

(à paraître) « A qui mieux mieux ou le Mariage chez les Baoulé », in *Formes de mariage et stratégie sociale*. Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines.

GOODY, Jack

1959 « The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa », *Journal of the Royal Anthropological Institute*.

GRIAULE, Marcel

1954 « Remarques sur l'oncle utérin au Soudan », *Cahiers internationaux de Sociologie*.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1945 « L'Analyse structurale en linguistique et en Anthropologie », *Word*. Repris in *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, 1958, ch. II.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1924 « The Mother's Brother in South Africa », *South Africa Journal of Science*.

SCHWARTZ, Alfred

1965 *Ziombli : l'organisation sociale d'un village Guéré-Nidrou (Côte d'Ivoire)*. ORSTOM, 119 p., multigr.

TERRAY, Emmanuel

1966 *L'Organisation sociale des Dida. Essai sur un village dida de la région de Lakota*. Université d'Abidjan, 366 p., multigr.

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES - SORBONNE
SIXIÈME SECTION SCIENCES ÉCONOMIQUES ET SOCIALES

L'HOMME

Revue française d'anthropologie

Volume X MCMLXX Cahier 4

Tirage à part

MOUTON & CO