

Claude FAY

**Alliance matrimoniale, rapport aux ancêtres
et identités lignagères chez les Sénoufo du
Folona (Mali)**

Les agriculteurs sénoufo des sous-groupes Kulɛɛ, Cɛgbala, Tuvunbé, Sipidiu, Lɔaklobé, vivent dans le sud du Mali (cercle de de Kadiolo), près des frontières ivoirienne et burkinabé, sur un espace correspondant à l'ancien canton colonial du Folona (géonyme local peut-être repris du nom d'un ancien petit royaume pré-colonial : le Fɔlogɔ). Les analyses qui suivent portent principalement sur les trois premiers sous-groupes cités.

Les Sénoufo sont groupés en villages, unités d'intégration maximales si l'on néglige l'existence, de nos jours virtuelle, d'aires de pratiques initiatiques (*pɔɔ*) qui associent des villages "parents". Le village manifeste son unité par l'autel de terre (*kulunyɛnn*, "corne du territoire") qui définit son espace social et mystique (*kulu*). Le maître du territoire (*kulufɔɔ*) et de la terre (*tarfɔɔ*), aîné des descendants en ligne agnatique du fondateur du village et héritier du pacte passé alors avec les génies de terre, y effectue pour le village les sacrifices requis par ces derniers. Sa charge n'est pas nécessairement confondue avec celle de chef administratif. L'unité villageoise s'illustre également dans le système initiatique *pɔɔ* et dans le cimetière commun.

Du point de vue de la morphologie sociale, les deux unités de base sont le *dala* et le *nergbaga*, dont l'articulation forme aussi la base des mécanismes de l'alliance.

Le *dala*, terme désignant *stricto sensu* une "aire" est un groupe social formé de descendants masculins en ligne agnatique, de quelques utérins (la résidence est patrilocale pour les hommes, avec une exception avunculocale pour le troisième fils d'une femme) et de captifs et descendants de captifs. C'est un groupe domestique formant, sous la direction du *dalfɔɔ* (l'aîné de ceux qui ont droit à la charge) une unité de production, d'accumulation et de consommation¹. Le *dala* possède un droit collectif d'occupation d'une terre (il a un champ *-senyon-* indépendamment du

1. Les *dala* ont fortement éclaté depuis une vingtaine d'années. L'objet de l'étude nous amène, sur ce plan comme sur d'autres, à privilégier la situation en place à la fin de l'époque coloniale. Le *dalfɔɔ* bénéficiait alors des revenus de toutes les activités des membres du *dala*, y compris hors des terres du *dala* ou du village, membres dont il est d'ailleurs le "père" métaphorique.

Fonds Documentaire ORSTOM



010020884

Fonds Documentaire ORSTOM
Cote : Bx20884 Ex : 1

nombre de parcelles), concédé par le maître de terre à ses fondateurs.

Le *dalfɔɔ* effectue les sacrifices à l'autel des ancêtres du *dala*, et aux génies propres à "son champ". A sa mort, l'héritage se faisant en ligne utérine, la totalité des biens meubles (cauris, bœufs, esclaves, greniers) est transmise au neveu utérin, au moins classificatoire. Les bœufs vont en fait dans les parcs dont seuls disposent les *dalfɔɔ* du matrilignage ; dans certains cas le neveu utérin n'hérite que des veuves et des effets personnels, le chef de matrilignage stockant ou redistribuant à l'intérieur de celui-ci les autres biens². La terre, inaliénable, reste au *dala*, mais les instruments de culture (grandes houes), distribués par le *dalfɔɔ* de son vivant, devaient faire l'objet d'une lustration de la part de son chef de matrilignage ("prenez et cultivez à ma place") pour éviter la multiplication des blessures infectées. La même lustration a lieu sur une petite quantité des grains, si l'on en laisse une partie dans le *dala*.

Du vivant d'un *dalfɔɔ*, les ancêtres (*kuliɛbe* : vieux morts) du *dala* contrôlent le système de propriété (un bœuf qui ferait l'objet d'une acquisition individuelle par un *dalshien* -membre du *dala*-mourrait). De même, le *dalfɔɔ* défunt veille à la bonne transmission *utérine* de l'héritage, cela par l'intermédiaire d'une instance "mystique" nommée *nyama* (cf. *infra*), dont les biens sont porteurs, les ancêtres d'un matrilignage ne pouvant en tant que tels intervenir qu'à l'intérieur de celui-ci.

Le *nergbaga* ("case des neveux" ou "case utérine") est l'ensemble des vivants et des morts descendant d'une ancêtre commune et connue en ligne utérine, soit un matrilignage au sens classique. Quand nous utiliserons le mot "lignage" nous désignerons toujours par là cette unité. Ses membres, du fait des règles de résidence, sont dispersés dans différents *dala* et villages. Le *nergbaga* est dirigé par le *nergbafɔɔ* (chef de matrilignage, qui peut être une femme, laquelle ne saurait alors effectuer personnellement les sacrifices de sang), qui est la personne la plus âgée du lignage. Il trouve sa principale expression dans le *sisɛlɛɛ*, morceau de poterie renversé, placé près des murs d'une case ou en dehors du village, principal autel du lignage³. C'est le lieu des sacrifices propitiatoires bi-annuels visant à assurer la santé des membres du lignage, la fécondité de ses femmes. C'est aussi le lieu où s'effectuent les sacrifices de réparation dus aux ancêtres pour tout usage sexuel d'une femme du lignage, pour toute agression

2. L'héritage en ligne utérine a aujourd'hui cessé presque complètement, après adoption, depuis les années soixante, de différents types de compromis.

3. Dans certains villages et matrilignages, s'y ajoutent des maisons d'ancêtres destinées à des séances de consultation et de lustrations apaisantes ; souvent le *sisɛlɛɛ* remplit les deux fonctions.

ancestrale. Ne pas faire l'une de ces réparations, ou transgresser la règle d'exogamie de lignage, mettent très solidairement en péril la vie ou la fécondité de toutes les femmes du matrilineage. Siège du pouvoir génésique lignager, le *siselēge* est la "tête" (*nyugo*) des ancêtres du *nergbaga*.

Les matrilineages se manifestent aussi principalement dans l'ordre de l'alliance et dans celui de la mort (enterrement et funérailles). On verra plus loin qu'ils contrôlent tout le circuit des différentes compensations matrimoniales. Lors du décès d'un membre, on ne peut enterrer ce dernier sans un pagne funéraire⁴ donné par le chef de matrilineage et qui est absolument nécessaire pour pouvoir rejoindre le village des ancêtres (*kuliēbēkanh*). Les utérins interviennent aussi plus particulièrement dans deux cérémonies-clefs dans le traitement funéraire :

Avant le rituel d'exposition des pagnes du défunt⁵ retirés de la malle-trésor qui ouvre les cérémonies d'enterrement, pagnes dont le nombre témoigne de l'importance du mort, les utérins examinent secrètement le contenu de la malle et l'augmentent au besoin. Le chef de lignage décide du nombre de pagnes nécessaires pour enrouler le corps et récupère les autres, pour enterrer les futurs défunts du *nergbaga*. Dans certains villages, la plus belle des couvertures enroulées autour du corps (celle du dessus) est récupérée ensuite au cimetière pour enrouler le défunt suivant, ce qui illustre mieux encore ce lien qui unit entre eux les morts du lignage.

Lors du rituel appelé *ma ciborogo cele wali*, ("casser laalebasse de la parenté"), une ultime cérémonie précède la mise en terre, qui se déroule sur une place située sur le chemin du cimetière (*kutrim* ou *kutribe* : "là où l'on dépose le mort"). Les utérins, sous le regard du chef de matrilineage, procèdent au dernier rituel de séparation qui est en même temps un rituel de fécondité lignagère. Un œuf posé sur unealebasse passe d'un homme à une femme autour de la dépouille ; laalebasse est ensuite brisée et l'œuf enterré. L'œuf, dit-on, est "entre l'homme et sa fin" et l'on fait cela pour "qu'il y ait beaucoup d'œufs, de naissances, dans le *nergbaga*".

Enfin, lors de la mort d'un vieux du matrilineage et tout particulièrement d'un *dalfolə*, un repas cérémoniel exclusif réunit les utérins autour du bœuf abattu, repas auquel les ancêtres sont dits participer.

4. *fandongon* : "pagne pour couvrir". Il s'agit en fait de couvertures blanches mais nous alignons la traduction sur l'usage courant qui les désigne comme "pagnes" (*fan, fanga*).

5. Il s'agit du *kushanr* : "saluer le mort", effectué avant la séance d'enroulement du défunt dans les pagnes, qui précède le départ au cimetière. Lors du *kushanr* sont également exhibés les pagnes offerts par les amis et les alliés (*cf. infra*).

Les cérémonies d'enterrement et de funérailles sont l'occasion, eu égard au caractère manifestement initiatique de la transformation d'un mort en ancêtre, de "traitements" effectués par toutes les instances qui définissent l'identité du défunt (village ; *poro* ; agnats ; alliés). Mais elles sont un lieu majeur où le matrilignage, comme il le fera dans la gestion du pouvoir génésique et dans celle de l'alliance, manifeste sa solidarité de "groupe en corps", la solidarité, la continuité et l'identité idéale de ses membres. On dit dès utérins qu'ils : "sont tes *shien*" ("tes gens"), que : "vous êtes les mêmes", par opposition avec les parents du *dala* "vous êtes assis ensemble, vous travaillez ensemble, mais vous n'êtes pas un *shienme*".

La nomenclature de parenté et le système d'alliance sénoufo sont de type *crow*. Les cousins croisés sont assimilés à des parents du côté paternel (ainsi que toute leur descendance), et à des enfants du côté maternel⁶. Les interdits matrimoniaux concernent le matrilignage d'Ego, éventuellement le matrilignage de son père⁷ (mais les Sénoufo préfèrent parler en termes de lignées : tous les descendants d'un couple et des germains des deux sexes de chacun des époux ne peuvent s'épouser) et les lignages alliés de celui d'Ego à la même génération. Sur un autre plan, sont prohibées les femmes du *dala* d'Ego, mais on met en avant non pas le principe d'identité ("vous êtes les mêmes"), sauf pour les proches descendants de germains agnatiques, mais des nécessités de paix sociale (éviter les rivalités)⁸.

Conformément à ce type de système, se dessine la possibilité d'une réciprocité différée impliquant une multiplicité de matrilignages partenaires. Mais les Sénoufo répugnent à l'idée d'une comptabilité des échanges, faisant systématiquement remarquer qu'"on ne donne pas une femme pour rien" et renvoyant l'échange des femmes au circuit des compensations matrimoniales, ce que l'examen de ce dernier permettra de mieux comprendre. C'est donc par ce biais que nous aborderons les mécanismes de l'alliance.

6. Pour l'analyse de nomenclatures et de systèmes d'alliance Sénoufo très proches, on peut se reporter à A. Kientz et à N. Sindzingre.

7. Selon les villages. La parentèle directe, particulièrement la cousine croisée patrilatérale, est en tous cas strictement prohibée.

8. L'ambiguïté de ce système est que si les mécanismes de l'alliance sont gouvernés par les matrilignages, la distribution des femmes et des enfants se fait concrètement dans les *dala*, singulièrement du point de vue de la production. Des alliances à l'intérieur d'un *dala* seraient donc pour celui-ci une perte sèche, en travailleurs. Dès qu'un *dala* se segmente, on observe l'instauration d'alliances entre les deux segments (sauf, toujours, dans le cas d'une proche parenté agnatique). Les *dala* étaient autrefois immenses, et pouvaient compter jusqu'à deux cents personnes.

Il y a trois façons, dans le Folona, de se procurer une épouse. La première est l'alliance *cepɔɔgo* qui fera l'objet de cette étude. La seconde est l'enlèvement (la "rafle"), la troisième est le *tanri*, pratiqué seulement par les Tuvunbé, qu'on n'évoquera pas ici⁹.

L'alliance *cepɔɔgo* représente dans les faits environ deux tiers des alliances (on imagine les difficultés à recenser précisément les "enlèvements") et en droit la totalité de celles-ci, tout enlèvement devant idéalement se "régulariser" un jour sous sa forme, exception faite des femmes enlevées après le *cepɔɔgo*. Elle a pour caractéristiques de mettre en jeu le circuit des compensations matrimoniales entre matrilignages, d'être sanctionnée à divers niveaux par les ancêtres des lignages concernés, de marquer une rupture de statut pour la femme épousée. Aucun de ces aspects ne se retrouve dans une union issue d'un enlèvement, même si ce dernier fait l'objet de stratégies qui mettent en jeu des volontés lignagères et pas seulement individuelles. La femme enlevée se définit du reste comme "un cheval attaché à une tige de sorgho" (*ce kulo* : "femme coupée" ou *tamarco* "femme collée"). On assimile fréquemment les unions de ce type, sur un mode mineur, à des "mélanges" (*wurruro*), terme connotant des relations sexuelles transgressives ou tout au moins anarchiques.

Si l'on reprend les traits spécifiques de cette alliance (sanction des ancêtres, circulation de biens "dotaux" particuliers entre matrilignages, relations réglées qui s'ensuivent entre eux), si l'on considère que le mariage se définit comme "l'union légitime d'un homme et d'une femme", on peut parler d'un *mariage cepɔɔgo* constituant le *substrat* d'une alliance de type matrimonial entre lignages concernés. Cette alliance, on le verra, ne concerne pas que les vivants.

Etymologiquement, *cepɔɔgo* signifie la femme (*celu*) "dotée" (*pɔɔr*)¹⁰. Par extension, *pɔɔr*, qui désigne le versement de la compensation matrimoniale signifie l'acte d'"épouser", d'acquérir une femme tout comme *cepɔɔgo* signifie "mariage", union légitime.

Le "chemin" de l'alliance est extrêmement long chez les Sénoufo et peut se prolonger sur une dizaine ou une quinzaine d'années. Le prétendant, outre les diverses compensations versées en cauris, cultive, chaque année, une journée sur les champs du *dala* du père de la femme, en y amenant un nombre croissant de cultivateurs. Par ailleurs, les types d'"initiation" à l'alliance (les voies par lesquelles un prétendant est reconnu comme tel par ses

9. Contrairement à l'enlèvement, le *tanri* est une alliance codifiée spécifique. Mais, dans les villages qui ne la pratiquent pas, on l'assimile significativement à l'enlèvement.

10. Les guillemets permettent l'emploi de ce terme peu orthodoxe mais d'un usage pratique, surtout sous forme verbale.

futurs alliés) sont multiples. Leur multiplicité permet qu'il y ait un assez grand nombre de prétendants pour la même femme, une compétition aiguë entre eux en conséquence, ainsi que la nécessité pour chacun de veiller à ses bonnes relations avec ses aînés (les "pères" et les "oncles") par qui passe la reconnaissance officielle d'un prétendant. Mais nous nous intéressons ici au système symbolique et pratique qui commande le processus d'alliance, une fois celui-ci instauré. Ce système est centré sur le circuit des dots.

Avant de rentrer dans le détail des alliances, situons donc la nature de ce circuit. Celui-ci met en relation, pour chaque épouse donnée, trois matrilignages : le matrilignage qui verse la dot (celui du futur mari ou celui de son père si celui-ci fournit la dot à son fils) ; le matrilignage qui avait versé la dot pour la mère de l'actuelle épouse (père de celle-ci ou père de son père, pour les mêmes raisons que *supra*) ; le matrilignage de l'épouse enfin, bien évidemment. Pour simplifier, nous supposerons dans ce qui suit qu'aux deux générations c'est un membre du lignage de l'époux (lui-même ou un oncle maternel *-nalyɔ-* réel ou classificatoire) qui a fourni *les* diverses compensations. Trois types de versements sont en effet effectués. Au matrilignage de l'épouse, on verse le *cegbayara* et le *paari* (ou *nerbe wu lɔɔ* : la richesse des utérins) ; au matrilignage du père de l'épouse, on verse le *ceɔrlɔɔ* au sens strict¹¹ (ou *tu fe wu lɔɔ* : la richesse des paternels) (voir figure 1).

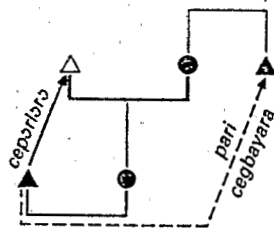


Figure 1

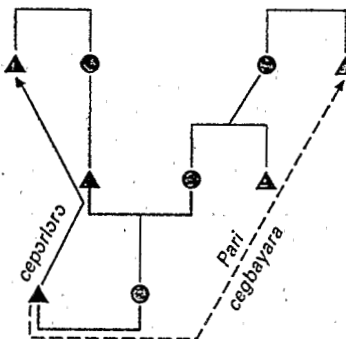


Figure 2

Pari = Paari

Ces trois versements comportent des cauris. Ces cauris, dont on examinera plus loin le circuit, sont toujours transmis par le receveur au chef du matrilignage concerné. Dans le cas du *paari* et du

11. Le terme peut aussi désigner l'ensemble des prestations : *ceɔrlɔɔ* plus *paari*, ce qui se comprend puisque souvent le tout est remis au père de l'épouse qui renvoie leur part à ses alliés.

cegbayara, ils sont transmis au chef du matrilignage de l'épouse, même s'ils ont été initialement versés à un utérin plus jeune. Dans le cas du *cepərləɔ*, le père de l'épouse les transmet (d'une façon ou d'une autre, *cf. infra*) à son chef de matrilignage, ou au chef de matrilignage de son père (par l'intermédiaire de ce dernier)¹² si c'est son père qui avait "doté" sa propre épouse. Le principe est que le matrilignage du doteur de la mère recevra le *cepərləɔ* pour la fille. Ce renvoi aux chefs de lignage est représenté dans la figure 2 par un renvoi aux générations antérieures, ce qui est généralement le cas¹³. Les chefs de lignage sont représentés par commodité comme des oncles utérins.

Comme il n'est naturellement pas question de constituer des dots avec un trésor de matrilignage, celles-ci sont versées par des particuliers (un père, un oncle) mais *au nom d'un lignage* puis reçues par des particuliers *au nom d'un lignage* au chef duquel ils la transmettent. Chaque receveur sait que "moi et ma dot, nous appartenons au *nergbafəɔ*, parce qu'il est assis sur les morts". Examinons maintenant la nature et le devenir de ces différentes prestations et les processus dans lesquels elles s'insèrent. L'examen de "la part des maternels" permettra de définir d'abord la symbolique de la reproduction sur la base de laquelle s'articulera l'alliance.

La "part des maternels" : *paari* et *cegbayara*

Le *cegbayara*

Tout usage sexuel d'une femme, pré- ou post-"nuptial", implique le versement, par le partenaire, au chef de matrilignage de cette femme, du *cegbayara* ("chose de la case utérine" ; *cf. supra*), constitué d'un mouton ou d'une poule à égorger¹⁴ et d'un nombre variable de cauris dont une partie fixe : 4x20 cauris + 4. Les quatre derniers cauris, "tête de la chose", sont "balayés" à l'autel *sis élégé*. En les balayant, on "balaye le *fuənrə*" qui est une chaleur dangereuse "dans" laquelle se trouve le matrilignage à la suite de l'acte sexuel et qui, sinon "chaufferait" le corps de ses

12. Ce renvoi est plus long et moins systématique dans le cas du *cepərləɔ* ; *cf. infra*.

13. Les hommes se marient vers la trentaine, les femmes vers quinze-dix-sept ans, mais les prestations dotales peuvent commencer lorsqu'elles ont cinq ans. Le chef de matrilignage de leurs pères appartient alors en général à la génération aînée de celui-ci. Mais il peut s'agir d'un utérin plus âgé de la même génération, pour les benjamines notamment.

14. Comme le montant des dots, celui du *cegbayara* peut varier de lignage à lignage ; l'important est qu'il soit constant pour toutes les femmes du même matrilignage.

femmes¹⁵, (c'est-à-dire aussi bien la "responsable" que les femmes du même matrilignage lequel peut être désigné par l'expression "la corde des seins") ou de leurs enfants en cours d'allaitement. Cette chaleur aurait pour effet certain la stérilisation des victimes, moins fréquemment leur mort (si leur principe vital est affaibli). Le *cegbayara* est donc au sens strict une "réparation" à apporter à un lignage mis en péril. Précisons ces notions.

- Le *fuɔnrɔ* est une chaleur qui résulte de tout acte sexuel en général et qui s'élimine partiellement par des ablutions, tout en laissant des traces pendant vingt-quatre heures¹⁶. Ces traces semblent en fait ne jamais disparaître vraiment, puisque deux femmes ayant "connu" le même homme ou deux hommes ayant "connu" la même femme vivent, en cas de maladie de l'un d'entre eux, un risque s'il y a contact. Celui qui est sain "apporterait le *fuɔnrɔ*" à l'autre qui, déjà affaibli, en mourrait¹⁷. Pour expliquer cette permanence du danger, les informateurs ont recours à l'idée des "traces" laissées par l'acte sexuel. Il semble que quelque chose des identités respectives se soit mêlé (on dit du reste de deux hommes mis dans ce type de rapport qu'ils se sont "mêlés") dans la "chaleur" de l'acte sexuel et que le pouvoir d'attraction qui s'ensuit dans cet autre état de "chaleur" qu'est la maladie, soit fatal au malade dont le principe vital est déjà affaibli.

Reprenons le cas particulier du *fuɔnrɔ* dans lequel est plongé le matrilignage :

- Le *fuɔnrɔ* attaquerait ici ceux qui sont "nés ensemble" indépendamment de tout contact particulier avec la "responsable".

- Si un homme et une femme du même matrilignage avaient des relations sexuelles, il est dit que le versement du *cegbayara* aurait peu de chances d'empêcher l'un des deux de mourir, "celui qui a le principe vital le plus faible". Si l'un ou l'autre en réchappait, il ne serait pas à même plus tard de devenir chef de matrilignage - incapacité qu'auraient également deux hommes ou deux femmes du même matrilignage qui auraient partagé le même partenaire sexuel, et qui se sont donc "mêlés".

15. Des faits similaires sont exposés, chez les Sénoufo Fodonon, par N. Sindzingre.

16. D'où l'interdiction des rapports sexuels vingt-quatre heures avant une cérémonie initiatique ou un culte. La chaleur du *fuɔnrɔ* cumulée avec d'autres (une morsure de serpent également) provoquerait des ravages.

17. Il en va de même si un homme va enterrer un autre qui a "connu" la même femme, mais, rapports de force faisant loi, c'est le "*fuɔnrɔ*" du mort ou son "*nyama*" qui tuerait le vivant. La chaleur du mort joue ici le même rôle que précédemment, la chaleur de la maladie. Les notions de *nyama*, de *fuɔnrɔ* "sexuel" et de *fuɔnrɔ* "mortuaire", non équivalentes malgré l'homonymie, mais prises dans une logique de la contagion et de l'attraction autour de la "personne", sont explicitées dans Fay.

- Le chef du matrilineage "balaye" le *fuɔnrɔ* en balayant effectivement les quatre cauris devant l'autel et en égorgeant le mouton. Ce mouton n'est pas consommable par les membres du lignage et l'on ajoute qu'un non-membre *pourrait* en manger, mais qu'on l'évite, car on ne sait s'il ne "connaîtra" pas un jour une femme du lignage, qui pourrait alors en pâtir.

Comme dans le cas "élémentaire" du *fuɔnrɔ* qui attaque l'un des hommes ayant partagé le même objet sexuel, on a affaire à une problématique de l'identique et du cumul de l'identique, telle que l'a conceptualisée F. Héritier.

Le cumul d'identique est dangereux *pour soi-même* dans le cas "élémentaire" ; il l'est aussi, dans le cas "complexe" du matrilineage, en raison de cette identité qui unit les "nés ensemble"¹⁸. Un principe "échauffé" se communique immédiatement par "contagion dans l'identique" à tout le matrilineage et provoque un effet général de cumul. Dans le cas "élémentaire", un homme ne le reçoit d'un autre que s'il est malade et si l'autre vient lui rendre visite (nécessité d'un *contact*). C'est cette forme chaude et dangereuse de l'identité qui risque d'être mortelle dans un cas d'inceste au sein du matrilineage et qui, présente dans l'animal sacrificiel, mettrait en danger la future partenaire de celui qui le consommerait. Le *nergbafɔlɔ*, lui, traite ces "traces" et les renvoie aux ancêtres,¹⁹ ce que permet son statut de "presqu'ancêtre" : un sacrificateur qui ne serait pas réellement le plus vieux du matrilineage se verrait en danger de mort. Il est donc logique que quelqu'un qui aurait commis dans le passé une transgression ne puisse pas devenir, son tour venu, *nergbafɔlɔ*. Lorsque meurt un *nergbafɔlɔ*, le successeur procède à un balayage de *fuɔnrɔ* : "celui qui est mort est pourri, tu dois balayer le *fuɔnrɔ*, ses saletés doivent quitter l'endroit où l'on doit dire les vraies choses, il faut laver le lignage de ce *fuɔnrɔ*, il faut lui renvoyer ses saletés". Le "balayage de *fuɔnrɔ*" ne se fait en ce sens que dans deux autres occasions : la réparation *cegbayara* et lors d'un décès féminin attribué au non-paiement de cette réparation.

Ce principe "échauffé" et "chauffant" doit logiquement être, après toute pratique sexuelle, renvoyé aux ancêtres -instances "chaudes"- parce qu'ils sont la source de l'identité en question, source du pouvoir génésique qui se transmet dans le matrilineage et auquel ils peuvent attenter directement, si le *nergbafɔlɔ* suspen-

18. Les enfants de soeurs (réelles ou classificatoires) utérines sont nommés "*pinyemɛ*" : "enfants ensemble", les enfants de frères agnatiques sont du "même intestin" (*losinyemɛ*), les membres d'un matrilineage de même génération sont "nés ensemble" (*shiyemɛ*).

19. Pour reprendre la métaphore électrique de F. Héritier, on pourrait dire qu'il évite le "court-circuit" en instaurant une "dérivation", c'est-à-dire un retour à la source.

duit les sacrifices annuels de santé et de fécondité. Les cauris du *cegbayara* qui ne sont pas "balayés" servent à acheter des pagnes funéraires qui enrouleront le corps du chef de matrilignage défunt. Si lors du décès il n'en reste pas assez pour acheter un nouveau pagne, une partie en sera versée silencieusement sur le corps et l'autre déposée près de lui dans un emballage de feuilles d'arbre de brousse (*fufu*), lors de la "dernière étape" avant le départ au cimetière. Cette procédure contraste fortement avec les joyeux lancers de cauris, accompagnés de danses des parents et alliés lors de la séance d'enroulement du mort qui précède au village.

Tout cela permet de comprendre pourquoi on peut dire que "le *cegbayara* donne le dos" (*kadogo*, c'est-à-dire la fécondité) et pourquoi les décès dus au non-paiement peuvent être expliqués aussi bien en termes "mécaniques" (le *fuɔnrɔ* se déchaîne dans le lignage) qu'en termes "agonistiques" (les ancêtres attaquent et l'on sent la "chaleur de leur peau")²⁰ : mécanique du cumul de l'identique, agonistique d'une répression ancestrale au nom du contrôle de l'être lignager. Lorsqu'il s'agira du versement des autres prestations, plus directement représentées comme un paiement aux ancêtres, le second modèle, avec quelques nuances, deviendra dominant.

On pourrait avancer qu'ici les ancêtres, source et garants de l'identité (aux deux sens) du corps lignager, perçoivent la réparation pour tout contact de ce corps lignager avec des corps moins métaphoriques, interdisent le cumul incestueux et tout contact des identiques au sein du lignage sauf par leur intermédiaire au cours des rituels, et recyclent en quelque sorte les "restes" de l'activité sexuelle dangereuse pourtant essentielle à sa reproduction. Les cauris balayés et l'animal égorgé désarmorcent les risques immédiats ; les autres cauris sont transformés en pagnes qui rejoindront les ancêtres avec ceux de la prestation matrimoniale *paari*. Il va sans dire que le versement du *cegbayara* est le versement le plus urgent à accomplir par le futur époux en tant que consommateur sexuel parmi d'autres éventuels (mais il ne verse naturellement qu'une fois).

20. Les deux représentations se confondent dans le cas de la vieille sorcière chef de lignage qui arrose de sang humain l'autel des ancêtres, "chauffant" ceux-ci et provoquant des morts dans le lignage. Les ancêtres sont d'ailleurs *a priori* une instance "chaude", peut-être "chauffée" par le *fuɔnrɔ* et "chauffant" en retour, s'il n'y a pas le désamorçage par le *cegbayara*.

Le *paari*

Le *paari* est la compensation que verse l'époux au matrilignage de la femme, et qui varie également selon les villages et les lignages ; il est fixe pour toutes les femmes d'un même lignage²¹.

Analysons, là aussi, le circuit des cauris.

Ils sont remis au chef de matrilignage soit directement par un émissaire de l'époux, soit, le plus souvent, indirectement, par l'intermédiaire du père de la femme à qui l'on verse d'abord l'ensemble (*paari* plus *cep ɔrl ɔ ɔ*). Le *nergbafɔlɔ* les présente d'abord aux ancêtres, en leur demandant de "donner le dos" (soit la fécondité) à la femme. Ces cauris sont exclusivement destinés à acheter des pagnes funéraires. Lors du décès du *nergbafɔlɔ*, avant de procéder à la cérémonie de sortie du corps pour l'emmenner à la séance publique d'enroulement dans un pagne, qui se fait sur la place cérémonielle, les membres du matrilignage l'enveloppent d'abord secrètement dans ces pagnes funéraires dits *fanbiyi* ("mauvais pagnes"), qui sont ensuite recouverts d'un pagne ordinaire. En effet, si une femme du matrilignage voyait les pagnes achetés avec les cauris de sa dot (ou si une de ses filles les voyait) elle mourrait ou deviendrait stérile ; de même si elle touchait, lors de l'enterrement du *nergbafɔlɔ*, au reste des cauris qui ont servi à acheter des pagnes avant qu'ils aient été "désarmorcés" par le traitement funéraire.

Comme pour le *cegbayara*, ces cauris sont versés sur le corps ou déposés près de lui dans le *fufu*. Une partie en est également distribuée à divers agents funéraires : les fossoyeurs, les musiciens du rituel du *pɔrɔ*, les balafonistes ordinaires qui remplacent les premiers²² à certaines étapes des cérémonies.

Les "mauvais pagnes" sont emportés par le *nergbafɔlɔ* défunt pour être remis aux ancêtres du matrilignage : "voilà, ceux qui sont nés derrière vous, c'est leur charge (*tugoro*) que j'ai ici". Et l'informateur commente : "les pagnes sont pour les ancêtres, celui de cette fille, celui de cette autre ; les morts n'ont pas laissé les enfants pour toi, tu dois leur remettre, s'il en manquait un seul, tu aurais chaud". Notons que la valeur de base du *paari* pour une fille est de 3200 cauris et correspondait exactement, il y a quelques dizaines d'années, au prix d'un pagne funéraire. Mais l'équi-

21. A titre indicatif la part des maternels se monte à 3200 cauris, la part des paternels (*i.e* du matrilignage du père) à 6000 cauris. Seulement chez les Tuunbé, les deux parts sont égales.

22. Nous n'invoquons ici les cérémonies funéraires que pour éclairer la symbolique du circuit des prestations matrimoniales.

valence a été modifiée et certains chefs de lignage peuvent demander plus, et le demandent notamment dans le cas particulier d'une fille de captive.

Avant d'être transmis au *nergbafɔɔ* et transformés en pagnes, les cauris du *paari* sont dits, comme le seront les pagnes eux-mêmes, être "le prix du sexe" des femmes (*nafyelilɔɔ*). Ils sont déjà dangereux pour les femmes du lignage et sont porteurs d'une instance mystique chaude nommée *nyama*²³. Le *nyama* attaquerait mortellement un intermédiaire qui tenterait de les détourner.

Les cauris qui restent après la mort du chef du matrilignage, ceux donnés aux musiciens et ceux versés sur le corps ou déposés dans le *jufu*, partent également au village des ancêtres: "tu les retrouveras là-bas", dit-on au mort. Les musiciens et les fossoyeurs ne peuvent les utiliser qu'à des usages improductifs, de consommation immédiate (vêtements, bière de mil, cola, tabac). Toute tentative de les faire fructifier, de les investir, entraînerait la destruction de l'objet investi (le bœuf mourrait, par exemple). C'est le *nyama* qui agirait de la sorte.

On se trouve ici à l'articulation de deux ordres de représentations, qui trouvent leur cohérence dans la fonction ancestrale :

- d'une part le caractère stérilisant du contact d'une femme du lignage avec ces cauris ou ces pagnes, "prix de son sexe", renvoie à la problématique du cumul d'identique. Les cauris, les pagnes du *paari*, sont manifestement porteurs de l'identité chaude déjà évoquée.

- Mais on ne parle pas ici de *fusnrɔ*, on parle par contre du *nyama* des cauris, avant leur transformation en pagnes funéraires. Le *nyama* est invoqué dans des contextes semblables comme l'instance mystique dont sont porteurs des biens avant d'être remis à ceux qui ont mis en œuvre les conditions pratiques ou symboliques de leur production, donc leurs propriétaires légitimes. Ainsi, si le père paye les frais d'apprentissage du balafon pour son fils, celui-ci doit lui remettre le résultat de cet apprentissage, c'est-à-dire les cauris qu'il gagnera en jouant, sinon, leur *nyama* l'attaquerait. Ainsi également, lors du circuit des cauris donnés par les cadets aux aînés du *pɔɔ* lors de différentes cérémonies, le *nyama* punirait toute tentative de détournement. Ainsi enfin, c'est le *nyama* des grandes houes, achetées par le *dalfɔɔ* défunt de son vivant qui attaquerait ses "fils" à sa mort si elles n'étaient soit restituées au matrilignage du défunt soit "rafraîchies" par son chef qui recommande de cultiver à sa place. De même, les ancêtres n'ont "pas laissé les enfants" pour les autres, et le résultat, c'est-à-dire le "croît" du principe génésique qu'ils contrôlent, sous

23. Notion qui, dans son extension maximale, peut nommer toute rencontre ou apparition de "chaleurs" dangereuses.

forme des pagnes et des cauris matrimoniaux et funéraires, doit leur être transmis.

Dans la remise du *paari*, à la menace du cumul d'identique pour les femmes du lignage, se superpose en cas de détournement du circuit, la menace d'une attaque des ancêtres du lignage ou de la sanction par le *nyama*, pour tout manquement à cette "réciprocité" d'un type particulier. Les ancêtres gèrent la chaîne *réglée* de la reproduction et les signes du "croît" doivent leur être renvoyés par les alliés, de façon également *réglée et constante*, conformément à l'équivalence des femmes du lignage dans le cycle génésique où la seule distinction est *générationnelle*.

Cela explique pourquoi l'équivalence de la dot d'une mère et de sa fille est une nécessité absolue. Si l'on demande plus pour la fille, elle sera stérile et éventuellement mourra. Dans le cas d'une fille enlevée avant le *cepɔrɔgo*, on fera tout pour régulariser la situation *a posteriori*, fût-ce par une série de prestations du mari juste après le décès de sa femme ; sinon, "elle serait d'une autre sorte, d'une autre lignée que sa mère", et probablement serait exclue par les ancêtres. "Ce serait trop grave pour elle". Notons cependant qu'une fille enlevée avant le *cepɔrɔgo* et dont la situation n'est pas encore régularisée ne mourrait pas pour autant et ne créerait pas d'échauffements dans le lignage, si le *cegbayara* a bien été payé, lequel a permis de traiter les "traces" chaudes résultant de l'acte sexuel. La logique du *paari* met en avant l'échange/restitution, du point de vue de la reproduction, avec les ancêtres du matrilignage. La femme serait simplement en rupture avec l'ordre réglé ancestral ; on ne s'étonnerait pas, éventuellement, d'une baisse de sa fécondité. En revanche, si le *nergbafɔlɔ* décide d'exclure une fille et sa descendance du matrilignage pour non-paiement de la dot, toute tentative par des chefs de lignages successifs de réintégrer une femme de cette lignée dans le processus du *cepɔrɔgo* aboutirait à la stérilité ou la mort de cette femme.

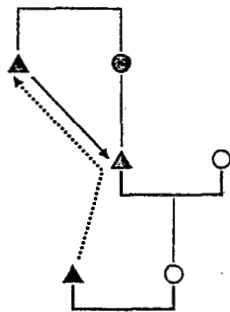
Enfin, tous les pagnes et cauris de la dot doivent rejoindre les ancêtres avec le défunt chef de lignage, son successeur ne pouvant que repartir à zéro. Nous observons donc une succession *réglée* des "croûts du lignage" et de la retransmission aux ancêtres de leurs signes, signes substantiels et dangereux de l'identique, ainsi qu'une succession réglée des "presqu'ancêtres" à qui seule cette position permet la transmission : le chef de lignage apporte les pagnes des dots des filles qu'"il a mariées".

Voyons ce qu'il en est maintenant de la compensation versée aux paternels de l'épouse.

La "part des paternels" : *tufɛwulɔɔ, cepɔrlɔɔ*

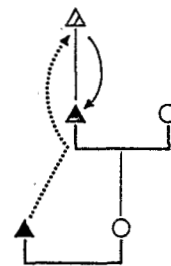
La part des maternels, le *paari* et le *cegbayara*, se rapportait à la gestion par un matrilineage de sa reproduction, et à ses relations, de ce point de vue, avec ses partenaires (les époux des femmes de ce matrilineage). Les deux versements sont effectués dans la phase finale de l'alliance, lors de la cérémonie qui précède immédiatement le départ de la femme pour le *dala* de son époux. Mais c'est autour de la part des paternels, *cepɔrlɔɔ* à proprement parler, que se noue véritablement l'alliance, en plusieurs phases qui seront rapidement évoquées. Repérons tout d'abord, le circuit qu'emprunte le *cepɔrlɔɔ*.

Traditionnellement, "ce n'est pas une seule personne qui fait un mariage". Même si un homme pouvait payer tout seul le *cepɔrlɔɔ* pour sa femme, il ne le faisait pas pour ne pas faire de l'union un "*ma ya ye nagin solo*", une "chose seulement pour soi-même", ce qui l'eût réduit à sa solitude lors de tout problème ultérieur. La dot lui est donc fournie par son père (ou son *dalfɔɔ*) ou, dans le cas le plus fréquent, par un oncle utérin classificatoire, ou un utérin plus âgé. Celui-ci est le véritable responsable de l'alliance ; c'est lui qu'on consultera pour toute question d'ordre matrimonial. C'est à lui que reviendront les dots *cepɔrlɔɔ* des filles nées de l'union. Ces filles et leurs frères sont "les enfants du *cepɔrlɔɔ*", disent les Sénoufo ; ils sont les "enfants" de la dot, effectivement, plus que les enfants de leur père à proprement parler. Lorsqu'un fils "jure" sur son père défunt (procédure extrême pour cas extrêmes), le début de la formule est : "si tu es bien mon père, si c'est bien toi qui a versé les quarante cauris pour ma mère".



—→ dot pour la mère
● dot pour la fille

Figure 3



■ □ ■ ▨
 matrilineages

Figure 4

On a deux cas de figure selon que la dot est payée par l'oncle ou le père (voir figures 3 et 4). Notons que si ceux-ci sont morts au moment où il faudrait leur "retourner" la dot de la fille née de l'union, on la transmettra à l'un de leurs utérins respectifs : il s'agit donc bien d'une affaire de lignages. Notons également que si le père verse la dot, le fils n'est que le support d'une alliance entre deux matrilignages étrangers. A sa mort, son épouse restera dans le *dala* au lieu d'être héritée par un de ses utérins. En revanche, le "père" d'un homme (son *dalfǫlǫ*) n'est jamais totalement absent de l'alliance, puisque dans tous les cas il procède au premier versement des cauris²⁴. Nous considérerons dans ce qui suit le cas le plus simple, correspondant à la figure 3 (versement par un oncle).

L'alliance *cepǫrǫgo* implique donc trois relations. La première est une relation entre le matrilignage du doteur et celui de la femme ; la seconde est une relation entre les matrilignages respectifs des verseurs de dots pour la mère et pour la fille (pour simplifier, époux de la mère et époux de la fille) ; la troisième est une relation à l'intérieur du matrilignage doteur, entre l'aîné qui verse la dot et le cadet qui lui renvoie celle de sa fille. La troisième relation ne concerne pas directement le matrilignage des donneurs de femme.

Du point de vue des preneurs, les deux dernières relations se conditionnent mutuellement. Je n'acquies une femme que par la dot que me verse un aîné avec qui s'ouvre une relation de dette. Plus tard je ne reçois une dot, en tant que père d'une fille, que pour la retransmettre à mon aîné créancier en lui disant "voilà, le trou dans lequel j'avais mis ma fille, son mari l'a rempli ; comme c'était ton œuvre, voilà ce qui en est revenu". Je ne peux conserver les cauris pour moi-même. C'est mon aîné qui était jusque-là le véritable père social de mes enfants parce qu'il avait pris le *cepǫrlǫrǫ* à son compte et qui, notamment, a usé au premier chef du droit qu'a le doteur de la mère de décider de l'alliance de la fille. Les membres d'un matrilignage sont d'ailleurs les "époux" collectifs des femmes de leurs membres masculins et les "pères" de leurs enfants, tout comme un *dalfǫlǫ* est "père" de tous les membres du *dala*.

L'alliance ne se contracte que par une dette dans la filiation, qui ne se rembourse que par une nouvelle alliance. Comme le remarque A. Adler : "si l'alliance crée de la parenté... il faut s'attendre à ce que cette parenté soit complètement traversée et,

24. Celui-ci n'est pas négligeable (plus de la moitié du total). Rappelons que la résidence et l'activité de production, sont patrilocales et patrivirilocales. Chaque femme est donc fixée dans un *dala*.

sans doute, dominée, par la logique de l'alliance"²⁵ (Adler : 177). C'est en quelque sorte en mariant ses filles qu'un homme devient véritablement le père de ses enfants, en se dégageant d'une dette que va contracter à son tour le mari de sa fille dans son propre lignage.

La plupart du temps, le *cepɔrlɔɔ* d'une femme se verse en plusieurs fois, à l'occasion du décès des membres du matrilignage doteur de sa mère, c'est-à-dire d'un "oncle utérin" du père de cette femme. C'est à l'occasion d'un décès que commence le versement. Avant l'enterrement, on demande au prétendant de fournir un crédit de 12x400 cauris, accompagné d'une queue de cheval et d'un cache-sexe. Ces cauris, premier versement du *cepɔrlɔɔ*, seront employés à acheter des pagnes pour couvrir le mort ou seront versés sur la dépouille.

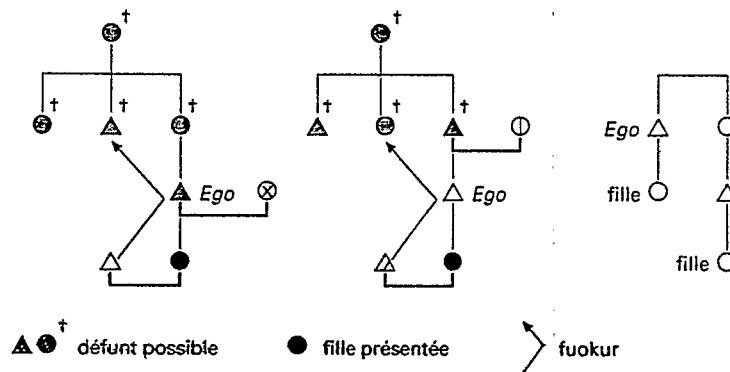


Figure 5

Figure 6

Figure 7

A la suite de ce premier versement, lors des funérailles qui s'ensuivent²⁶, on organise le *cepɔgɔ* ou *pipwɔgɔ* ("attachement de la femme", "attachement de l'enfant"), qui en est une des dernières cérémonies et constitue la première du processus d'alliance. Elle se déroule en deux temps.

- Premier temps : les filles réelles ou classificatoires du défunt ou de la défunte viennent danser sur la place cérémonielle, devant une natte représentant le mort. Leurs époux leur versent des cauris qu'elles remettent d'abord aux balafonistes, puis qui sont jetés sur la natte mortuaire. Ces cauris font partie de ceux que retrouvera le

25. A propos d'un cas patrilinéaire, les Moundang du Tchad, l'auteur considère la chaîne de créances et de dettes qui se crée dans un lignage autour des compensations matrimoniales entre aînés et cadets, et remarque que "la paternité légitime n'est jamais donnée immédiatement mais repoussée d'une génération et, à la limite, rejetée hors du champ des vivants"; (p. 177).

26. Les funérailles se déroulent généralement quelques mois après l'enterrement. Elles étaient autrefois conjointes.

défunt au village des ancêtres. Les femmes sont habillées en homme et le mythe d'origine de la cérémonie invoque un couple qui n'avait eu qu'une fille, laquelle valait un fils, et qui honora ainsi ses parents. La cérémonie est obligatoire pour tout époux d'une "fille" d'un défunt, et y manquer serait s'exposer à se voir retirer son épouse.

- Deuxième temps : une seconde vague de femmes habillées en hommes envahissent la place, en compagnie de petites filles tenues par la main ou portées sur la tête. Ce sont les femmes qui ont été dotées par le défunt ou par un membre de son matrilignage et qui présentent, "attachent", leurs filles, à cette occasion, aux prétendants de celles-ci. C'est ainsi que dans la figure 5, Ego fait présenter sa fille par sa femme à l'occasion du décès d'un de ses utérins²⁷. Les fillettes, qui peuvent avoir entre deux et dix ans tiennent en main la queue de cheval et le cache-sexe. Les prétendants entrent alors dans la danse et remettent, comme dans la première phase, des cauris à leur fiancée. C'est à partir de cette cérémonie que la fillette est promise et que les diverses prestations, notamment agricoles, aux beaux-parents deviennent obligatoires. Ces cauris sont indépendants de ceux du *cepɔrlɔɔ*, déjà transformés en pagnes et utilisés lors de l'enterrement.

Notons que les deux parties de la cérémonie concernent des "filles" du défunt puisque les filles d'un homme du matrilignage sont les filles classificatoires de tous les membres du lignage (figure 7). La fille d'Ego (figure 5), lors de la mort de son père, participera à la première partie du rituel en tant que fille directe cette fois, ce qui bouclera le cycle de ses *cepogo* pour le matrilignage de ce dernier. Par ailleurs, dans la première phase, les époux honorent également les défunts du matrilignage de leur femme.

Puisque le *cepɔrlɔɔ* est parfois versé lors de plusieurs funérailles, sur plusieurs années (entre le premier versement et le mariage, une dizaine d'années peut s'écouler), un père utilise virtuellement tous les cauris de la dot de sa fille pour les funérailles de ses utérins de génération supérieure, soit de la génération de celui qui avait avancé une dot pour sa femme. C'est d'ailleurs surtout lors du décès du doteur de la mère qu'on demandera au prétendant de la fille soit un premier versement soit le règlement final, lors de la cérémonie de mariage à proprement parler.

Idéalement, un homme règle sa dette intraligagère en entermant son oncle, qui avait doté pour lui sa femme, avec la dot de sa fille, donnée par son gendre. Encore idéalement, puisqu'un homme a plusieurs filles et qu'il y a plusieurs funérailles, il achève

27. Si Ego avait reçu la dot pour sa femme de son père, il présenterait sa fille à l'occasion du décès d'un utérin de ce dernier (figure 6).

à cette occasion le processus d'alliance avec le matrilineage de son épouse en lui remettant sa part de la dot de sa fille.

Lors du décès d'un homme, le chef de matrilineage de son épouse remettra pour lui à cette dernière le *naleyara* constitué d'un cache-sexe, d'une natte mortuaire pour déposer le corps dans la tombe et d'un canari pour recouvrir celle-ci. Contrairement à la relation entre époux de la mère et époux de la fille qui est, logiquement, strictement unilatérale, la relation entre un lignage et les époux de ses femmes manifeste un élément de réciprocité symbolique, eu égard au rôle joué par ces époux dans la reproduction génésique d'une part, la reproduction des alliances destinées à la reconduire, d'autre part.

Les maris des filles d'un défunt sont, par excellence, les donneurs de pagnes funéraires lors de son enterrement et déversent sur son corps les cauris lors de la cérémonie d'enroulement dans une natte et en l'accompagnant au cimetière. A la fin des funérailles, les filles d'un homme, vêtues d'habits masculins, viendront lui apporter les derniers cauris offerts par leurs époux. Si la fille joue un tel rôle dans le positionnement, avec une génération de décalage, de son père dans le circuit matrimonial, (et corollairement de son statut à l'intérieur de son lignage propre), on ne s'étonne pas de l'importance rituelle qui est la sienne dans plusieurs phases du cycle funéraire. Elle soutient la tête de son père lors de la cérémonie d'enroulement ; bardée de cauris (coiffure, canne), elle participe à une phase des rituels par lesquels les hommes de l'institution initiatique du *pɔɔ* "traitent" le défunt. Il va de soi que les femmes sont généralement exclues de toute manifestation du *pɔɔ*.

Du point de vue des donneurs de femmes, les funérailles du défunt sont l'occasion de solder une ancienne alliance et d'en nouer une nouvelle. Cette nouvelle alliance introduit un rapport entre deux alliés successifs du même matrilineage, entre alliés d'alliés, puisque c'est à l'occasion d'un décès dans le matrilineage des "époux" d'une mère que les futurs "époux" de ses filles versent le *fuɔkur* aux premiers. Les alliés d'alliés, en quelque sorte, se transmettent l'alliance avec le matrilineage donneur, l'allié de génération antérieure (époux de la mère) recevant de l'allié de génération postérieure (époux de la fille) l'équivalent de la dot qu'il avait versée. Le matrilineage donneur de femmes reconnaît cette transmission en concédant au mari d'une de ses femmes la possibilité de choisir le futur mari de sa fille. Mais le matrilineage donneur peut organiser lui-même cette relation transitive, et choisir son futur allié, ce qui est le cas dans l'institution du *canvari*. Il s'agit d'une amitié pré-nuptiale qui exclue toute relation sexuelle et le mariage entre les deux partenaires. L'"ami" (*nanyilu*) d'une femme sera en revanche un prétendant privilégié à la main

d'une de ses filles. Or cet ami accède à ce rôle avec l'accord de la mère de son amie. Il pourra dire, lors du mariage de son amie, à l'époux de celle-ci, qui deviendra son beau-père.: "j'ai sarclé le champ que tu vas labourer".

Le *cepɔrlɔɔ* n'est pas toujours intégralement versé lors des funérailles. Les cauris restants sont alors remis au père de l'épouse lors de la cérémonie finale du mariage. Il achètera avec ces cauris des pagnes funéraires. S'il n'est pas chef de lignage, ces pagnes seront nécessairement utilisés pour enterrer ses utérins plus âgés. S'il est chef de lignage, il les utilisera pour enterrer "tous ceux qui sont devant lui", qui peuvent comprendre cette fois des alliés ou des alliés d'alliés de génération antérieure (père, co-épouse de la mère). Il s'agit toujours d'une remontée aux ancêtres par les voies de l'alliance, mais plus souple que dans le cas du *paari*, conformément à la logique de la multiplicité des alliances successives et croisées qui caractérise le *cepɔɔgo*. Les cauris qui restent à la mort d'un receveur de dot seront versés sur son corps lors de la séance d'enroulement funéraire.

On peut noter que :

- Les cauris du *cepɔrlɔɔ* sont porteurs de *nyama*, qui attaquerait la fille dotée si elle était mise en contact avec le panier qui les a contenus. Ce *nyama* attaquerait aussi mortellement l'émissaire du prétendant s'il en gardait par mégarde quelques-uns dans sa poche, ou le père de la fille s'il les utilisait personnellement alors qu'il n'est pas chef de lignage.

- Si un homme demandait une dot plus forte pour sa fille que celle qu'il a versée pour son épouse, la fille deviendrait stérile ou ses enfants mourraient rapidement. Remarquons que personne ici n'est lésé, ni le matrilignage de l'épouse qui reçoit son *paari*, ni son époux qui pourrait idéalement demander plus tard l'équivalent du "prix majoré" pour sa fille. Il s'agit d'affirmer la nécessité de la reproduction dans l'identité du rapport entre alliés d'alliés (mari d'une femme, mari de sa fille), pivot de la reproduction des alliances du matrilignage donneur de femmes. C'est d'un rapport entre lignages qu'il s'agit et non d'un contrat entre individus.

La reproduction du lignage est au carrefour de ses relations avec ses alliés (maris des femmes) et de leurs relations mutuelles. Un défaut d'équivalence entre dot de la fille et dot de la mère, dans le cas du *cepɔrlɔɔ* comme dans celui du *paari*, compromet donc la reproduction réglée qui repose sur les deux relations, mari de la fille/mari de la mère et mari de la fille/utérins de la fille. On peut remarquer par contre qu'un manquement dans le cadre de la troisième relation qu'implique le mariage, mari d'une fille/aîné qui lui verse la dot, ne met en danger que la vie du coupable.

Les cauris du *cepɔrlɔɔ* acquièrent donc, métonymiquement pourrait-on dire, le même caractère dangereux pour les femmes

du lignage, stérilisateur et neutralisateur par cumul ou par "court-circuit", que ceux du *paari*. Mais on ne fait appel qu'à la notion de *nyama* qui connote, avons-nous vu, le détournement du circuit légitime d'appropriation du "croît". De même, la circulation se faisant ici entre différents lignages impliqués dans l'alliance, comme dans le *paari*, et au contraire du *cegbayara* (où le matrilignage gère pour lui-même le recyclage du pouvoir génésique), seule la femme impliquée dans l'alliance est menacée par le *nyama* ; il n'y a aucun risque de contagion dans son matrilignage. Mais on voit que son identification à la substance du lignage est impliquée aussi dans cette circulation, d'où le risque de "cumul" mortel en cas de contact avec le panier et d'autres biens spécifiques circulant dans le mariage.

Chaque femme, porteuse du pouvoir génésique de son matrilignage, est le support d'une alliance entre son matrilignage et celui de son époux, qui passe par une alliance entre celui de son époux et celui de son père. Les cauris du *paari* et du *cepɔrlɔɔ*, gages ou signes de ces alliances, renvoient à un échange entre les ancêtres auxquels ils sont transmis, parce que ces derniers sont à la source de toute reproduction²⁸. Ces signes circulent dans leurs directions respectives, porteurs de l'identité fragmentée de la femme. Tout contact d'une femme avec ces signes porteurs de son identité, tout ce qui affecte leur circulation réglée atteint directement la fécondité et l'existence même de celle-ci. A ses propres ancêtres maternels, aux ancêtres de son père, aux ancêtres du *dala* où elle sera "attachée", on demande respectivement de lui "donner le dos", c'est-à-dire la fécondité.

On dit du reste lorsque les circuits en question sont affectés, qu'on déclenche une "guerre des ancêtres" et toute relation sexuelle interdite, de type incestueux, entre parents, consiste à "entrer chez les morts". Le premier versement du *cepɔrlɔɔ* est constitué de 12x400 cauris. C'est la somme que l'on paye également au maître de la terre pour la réparation d'un crime, pour avoir ramassé indûment des fruits de l'arbre *nerɛ* qui lui appartiennent (en raison du pacte conclu entre ses ancêtres et les génies du territoire), pour avoir cultivé un jour interdit par les génies de terre, pour avoir "gâté" la terre par un rapport sexuel en brousse, pour toute transgression qui touche les instances mystiques supérieures qui règlent le monde des vivants.

A l'opposé du vrai mariage, les relations sexuelles épisodiques ou les unions "libres" du type *tamarcɔw* ("femme collée") tombent dans la catégorie du "mélange", déjà évoquée, et sont exposées à tous les risques du fait des charges mystiques (*nyama*, *fuɔnrɔ*) qui

28. Les ancêtres, sont censés avoir la même existence que celle des vivants à cela près qu'ils ne se reproduisent pas.

menacent l'identité individuelle hors du traitement institutionnel du mariage légitime. Par ailleurs, seuls les enfants nés d'un tel mariage, les hommes "nés de la dot", peuvent en droit devenir pleinement chef de lignage (même si ce privilège s'est largement estompé depuis quelques dizaines d'années), parce que seuls, ils peuvent sacrifier aux ancêtres paternels. Conformément à l'articulation entre matrilinearité et patrilocalité, dont on a déjà vu l'importance dans l'héritage utérin des biens du *dala*, c'est la régulation des biens entre matrilignages qui détermine les statuts nobles à l'intérieur du *dala*, toujours du point de vue des ancêtres. C'est peut-être pourquoi un informateur remarque que "le pouvoir vient de la famille de la mère, mais c'est la famille du père qui le donne". Cette articulation entre groupes domestiques patrilocal et matrilignage fait du reste, qu'à terme, tous les biens accumulés sont renvoyés aux ancêtres de ce dernier. Les bœufs n'étaient mis à mort qu'à l'occasion des funérailles.

Tout ce qui concerne la reproduction et en particulier l'alliance est pris dans ce cycle de la vie et de la mort, gouverné par les ancêtres dans un système plus large de rapports entre morts et vivants.

Dans le *paari* (part des maternels), les matrilignages donneurs renvoient aux ancêtres, enroulés autour de la dépouille de leur chef, les signes de leur reproduction et traitent par la réparation *cegbayara* les restes, les traces, de leur rencontre avec des corps étrangers. Cette reproduction passe par des relations entre alliés d'alliés. Tous ces alliés (maris des filles) donnent des cauris transformés en pagnes mortuaires pour le chef de lignage, donnent aussi des pagnes et versent des cauris pour l'enterrement des membres du lignage.

Du côté des preneurs, les hommes, par l'intermédiaire de leurs filles, aident à constituer en ancêtres leurs utérins aînés et leurs alliés de génération antérieure, deviennent eux-mêmes des aînés dans leur propre lignage, et gagnent plus tard avec éclat le village des ancêtres munis des pagnes et des cauris remis par leurs gendres. Entre beau-père et gendre existe une relation quasi-initiatique. Comme dans la société du *pɔrɔ*, à ce niveau *formel*, les cadets versent aux aînés pour donner aux ancêtres, et leurs cadets leur rendront la pareille : à l'intérieur d'un lignage, les cadets ancestralisent les aînés. C'est dans le cadre funéraire que le *pɔrɔ* et le système d'alliance révèlent toute leur importance : c'est le "grand système d'échanges" déjà évoqué. Lorsque le gendre contacte pour la première fois son beau-père, il lui remet quarante cauris. Or c'est la même somme que celle qui est versée lors de la première étape du processus initiatique, lors de "l'achat de la tombe" au maître de terre en cas de décès, lors de la première

étape de l'initiation particulière des musiciens. Enfin, le mariage légitime commande la logique de la reproduction sociale des statuts dans le groupe de résidence patrilocal.

En ce qui concerne les femmes, s'il y a eu circulation adéquate des diverses compensations, elles sont prises en charge par le groupe domestique patrilocal de leurs époux. Le crâne d'une jeune mariée est rasé, signe habituel de changement de statut, par exemple pour les hommes dans l'initiation ; il le sera à nouveau à la mort de son époux.

Lors des cérémonies du mariage (le *kaganalire*), les épouses sont présentées aux ancêtres paternels du mari à qui on demande également de leur donner la fécondité, mais s'ils peuvent contribuer à la donner, ils ne peuvent la mettre en danger. Les ancêtres du *dala* ne veillent qu'à la reproduction des biens et des forces de travail de celui-ci, et ne "gèrent" pas les personnes. La fixation des femmes dans le *dala* est manifestée par l'installation des trois pierres du foyer. Avant cette installation, dit-on, "elles sont là pour les vivants, mais les morts ne les considèrent pas". La troisième pierre, qui fait face à la sortie de la case-cuisine, a une valeur particulière : c'est "comme le *pɔɔ* pour les hommes", disent les informateurs. En cas de soupçon d'adultère, l'épouse peut prêter serment sur cette pierre et il faudra 12x400 cauris pour enlever les effets du serment. Le culte qu'elle rend à son *yilfolɔ*, l'instance (génie, fétiche, ancêtre) qui l'a fait naître, et qui est une composante essentielle de la personne, sera repris par son époux. Lors du décès d'une femme, des "sœurs" de son matrilignage viendront enlever la troisième pierre du foyer et la femme sera intégrée, aux ancêtres de son matrilignage bien sûr, mais aussi aux ancêtres paternels villageois de son époux.

Tout cela confirme bien la position paradoxale de la femme dans cette société matrilineaire. Support d'un pouvoir génésique dont l'efficacité est liée à un contrôle fragmenté entre les diverses instances de l'alliance, elle est transférée à terme d'un homme (son père) à un autre (son mari). Elle est "attachée" (c'est le sens de *cepogo*) à son foyer conjugal, ce qui est l'équivalent quelque peu dérisoire de l'initiation masculine²⁹. Elle est à la fois *valeur* (comme principe de fécondité), *signe* (complexe de signes échangeables selon les chemins de l'alliance, fondant la reproduction sociale et celle de la "valeur" fécondité) et *objet* d'un transfert entre hommes. "Tête" (*nyugo*) de l'homme qu'elle enfante, elle n'est en même temps à la "tête" de rien, sauf éventuellement à celle de son matrilignage. On peut dire d'une femme qu'elle "n'est pas

29. Notons que la condition pour célébrer des cérémonies complètes de funérailles est, pour un homme, d'avoir atteint un certain niveau dans le cycle initiatique *pɔɔ*, et pour une femme d'être mariée et, éventuellement, d'avoir des enfants.

son propre *folo*", qu'elle n'est pas "maître" d'elle même. Mais, homme ou femme, tout un chacun en pays sénoufo a un "maître" : le *kufolo*, "maître du mort", celui qui mènera ses funérailles, ce qui traduit bien la vérité des choses puisque "tous les chemins se ferment un jour, sauf ceux des cimetières". Et les "chemins de l'alliance" sont largement, on l'a vu, ceux des cimetières.

Bamako, février 1986.

BIBLIOGRAPHIE

ADLER, A.

1982 *La Mort est le masque du roi*, Paris, Payot.

FAY, C.

1983 *Biens, traces et ancêtres. La dynamique des pouvoirs chez les Sénoufo du Fologa*. Thèse de 3^e cycle, Paris, EHESS.

KIENTZ, A.

1979 "Approches de la parenté Sénoufo", *Journal des Africanistes* 49 (1) et 49 (2) : 9-70 et 9-28.

HÉRITIER, F.

1979 "Symbolique de l'inceste et de sa prohibition", in M. Izard et P. Smith éd. *La Fonction symbolique, essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard.

SINDZINGRE, N.

1981 *Organisation lignagère et représentations de l'infortune chez les Fodonon, Sénoufo de Côte d'Ivoire*. Thèse de 3^e cycle, Paris, EHESS.

Les complexités de l'alliance

Volume III

Economie, politique et fondements
symboliques (Afrique)

Textes rassemblés et présentés

par

Françoise HÉRITIER-AUGÉ

et

Elisabeth COPET-ROUGIER

Collège de France

éditions des archives contemporaines

(1993).

