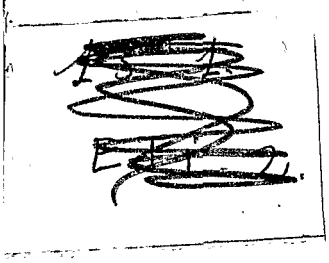
13. 1 ETI. 2.

Pierre ETIENNE
(O.R.S.T.O.M.)
ABIDJAN - B.P. 42-93
(Rep. C.I.)

BIBLIOTHÈQUE PETIT-BASSAM ORSTOM - Sc/Hs
BB 4752



ESSAI DE REPRESENTATION GRAPHIQUE DES RAPPORTS ENTRE BEAUX-FRERESS

Les schémas ci-joints constituent un essai de représentation graphique des rapports entre beaux-frères dont il importerait de savoir si, et dans quelles limites, le modèle est généralisable et peut devenir un instrument d'analyse et de comparaison (1).

Le modèle initial a été élaboré pour rendre compte d'une contradiction qui est apparue au cours d'une enquête chez les Kodè, Baoulé patrilinéaires de la région de Béoumi (Côte d'Ivoire): en effet, un homme y hérite des biens de son père, mais peut être mis en gage par le frère de sa mère. Le rapport de parallélisme entre règles de succession et capacité de mettre en gage, tel qu'il se manifeste le plus souvent, n'est donc pas une relation de nécessité immédiate, mais est fonction des rapports de dépendance entre beaux-frères tels qu'ils se définissent par référence aux qualités attachées

(1) Ces schémas ont été élaborés avec le concours de J-P. TROUCHAUD, géographe à l' O.R.S.T.O.M.

Fonds Documentaire IRD
010023789

Fonds Documentaire IRD
Cote : B*23789 Ex : unique

à la femme en tant qu'épouse et en tant que soeur et par référence aux services qu'elle peut rendre dans les domaines de la compensation matrimoniale, de l'attribution de droits sur la descendance, de la coopération économique et domestique, et enfin dans celui des relations sexuelles.

Ce modèle appelle quelques commentaires.

1º- La compensation matrimoniale. Le plus souvent, c'est une femme, en tant que soeur qui la donne à un homme en tant que frère. Ce n'est guère que dans le contexte du mariage occidental classique qu'une femme, en tant qu'épouse, apporte une compensation matrimoniale à un homme en tant qu'époux - ou, réciproquement, pour conserver la structure du modèle, qu'un homme, en tant que frère, pourvoie de moyens de se marier une femme, en tant que soeur; lui donne une dot.

On pourrait nous objecter que dans la plupart des cas c'est le "père" qui donne la dot pour sa "fille" ou la compensation matrimoniale pour marier ses "fils". Toutefois, dans ce cas le "père" (qu'il s'agisse d'un père classificatoire, d'un père utérin, etc...) agit dans la relation père-fille comme le subrogé du fils par référence à la relation frère-soeur.

Il faut signaler enfin que dans la notion de compensation matrimoniale on aurait intérêt à n'inclure que le numéraire ou des biens durables et/ou spécialisés dans l'échange des femmes, et à considérer qu'il n'y a pas de compensation matrimoniale, lorsque celle-ci se réduit à des prestations de services ou à des transferts de biens de consommation utilisés tout de suite par les donataires.

2º- Les droits sur la descendance. Le modèle, en ce qui concerne ce point, demanderait certes à être amélioré au niveau de l'analyse graphique. Mais on risque alors de l'alourdir et de le rendre peu maniable et peu lisible. Il convient toutefois de signaler qu'on peut distinguer au moins trois secteurs d'intérêts différents à

l'égard de la descendance agnatique ou utérine qui peuvent être dissociés ou cumulés: la succession, le droit à la force de travail, le droit de mettre en gage.

3º- Les services économiques et domestiques. Ici aussi le modèle pourrait être affiné. En ce domaine la situation d'une femme peul, par exemple, n'est pas la même que celle d'une femme bété. Ce rapport est rarement d'équilibre rigoureux tel qu'il est représenté ici. Ce qui importe plutôt ici - comme en ce qui concerne l'attribution des droits sur la descendance - c'est de savoir si en l'occurence une soeur peut rendre les mêmes services qu'une épouse. Chez les Baoulé, dans ces deux domaines, la soeur apparaît comme l'équivalente d'une épouse; alors que chez les Guéré, l'épouse est indispensable.

4º- Les services sexuels. Il semble préférable d'aborder en premier lieu le préalable des relations incestueuses, car cela peut arriver qu'on épouse, sinon sa propre soeur, tout au moins sa soeur classificatoire. Dans ce cas, le schéma initial se modifie et se manifeste, de même que lorsqu'on épouse sa propre captive, comme la suppression de l'alliance matrimoniale (cf. les schémas baoulé).

Ce qu'il convient de souligner, c'est que le rapport sexuel peut être soit réciproque ($\longleftrightarrow$), soit à sens unique, la femme rendant service à son partenaire masculin, ou, inversement comme chez les Guéré, l'homme rendant service à la femme. En effet, chez les Guéré, une femme qui reste longtemps sans entretenir de rapports sexuels est censée tomber malade; une femme baoulé, en revanche, prétend toujours qu'elle peut "dormir seule" pendant de longues périodes et que ce sont

"les garçons qui la fatiguent". Certes, tout cela relève d'une idéologie au second degré qui demanderait à être analysée, mais qui n'en est pas moins significative.

C'est en partie ce qui justifie que le Guéré insulte son oncle utérin et se livre à des comportements prédateurs à l'égard de ses biens. Car, même en ce domaine, le frère est l'obligé de l'époux. Non seulement le père d'EGO a donné la compensation matrimoniale qui a permis à l'oncle utérin de se marier à son tour, non seulement, il ne prive ce dernier d'aucun service dans le domaine de la descendance et de la coopération économique, mais encore, en entretenant des rapports sexuels avec la soeur de l'oncle utérin, il maintient celle-ci en bonne santé.

De cette façon, la relation frère-soeur apparaît comme une ralation de priorité absolue, alors que les relations père-fils et mère-fils sont des relations de priorités à la fois équivalentes et concurrentielles: équivalentes, parce que leur ipséïté 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.

Il est vrai que le rapport d'alliance n'est pas toujours nécessairement un rapport de déséquilibre. On en a ici deux exemples: le mariage <u>atô-vlè</u> du Baoulé classique qui annule la capacité de mettre en gage le neveu utérin, ne suscite pas pour autant des comportements

d'insultes et de prédation vis à vis de l'oncle utérin. Dans le cas du mariage kékurugu (Nafara, Sénoufo de Sinématiali) n'apparaissent ni la mise en gage ni la parenté à plaisanterie. C'est que dans ces deux cas les rapports entre beaux-frères sont des rapports d'équilibre.

Il convient maintenant de souligner les limites d'application de ce modèle, telles qu'elles nous apparaissent a priori.

Tout d'abord, ce modèle ne saurait s'appliquer que dans des sociétés ou la descendance est un des principaux supports de la richesse et non pas une charge.

En second lieu, il ne peut s'appliquer, tel qu'il est actuellement conçu, que dans des cas d'isogamie. C'est ainsi que dans le mariage "paragamique" des femmes agwa (Baoulé ancien) qui reproduit sensiblement la structure du mariage kékurugu (Nafara) dans un contexte d'hypogamie féminine, l'époux reste l'obligé du frère en raison du haut statut de ce dernier.

MARIAGES BAOULE

Source de l'information = Pierre et Mona ETIENNE

Iº- BAOULE CLASSIQUE. Le mariage ordinaire.

- Compensation matrimoniale. Elle consiste essentiellement en prestations de travail qui débutent avec les fiançailles (lorsque les relations sexuelles entre les partenaires sont rendues publiques à l'occasion d'un constat de grossesse) 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 miè bè (la natte de l'urine) ou de produits immédiatement consommables, comme le sel, et généralement redistribués dans l'ensemble de la parenté de l'épouse. Les prestations de poudre d'or n'étaient guère importantes et, de toutes façons, l'or n'était en aucun cas une monnaie spécialisée dans les échanges matrimoniaux; l'or qu'on recevait d'un mariage pouvait être réutilisé immédiatement à d'autres fins.

Dans le contexte actuel, les frais de mariage n'ont guère subi d'inflation. Lorsque les prestations de 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 les 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 le 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 porter 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 soeur est le strict équivalent de l'épouse. On fait un champ pour elle, on tisse pour elle; en contrepartie, elle aide aux travaux agricoles, va chercher l'eau et le bois, prépare la cuisine.

- Services sexuels. En ce domaine, c'est la femme qui est une donneuse de service. Non pas qu'elle soit supposée être passive ou ne pas prendre de plaisir au commerce sexuel; mais, cela ne lui est pas indispensable comme à l'homme.

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 <u>in personae</u> sur les enfants de sa soeur.

II°- BAOULE ANCIEN. Le mariage atô vlè

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). La famille qui cédait la femme renonçait, en contrepartie, à tous ses droits sue celle-ci et sa descendance. Un homme dont la soeur 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 soeur. 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 alors comme un rapport d'égalité. En acceptant une compensation matrimoniale élevée, le frère de l'atô vlè bla (épouse atô vlè) se prive irrémidiablement des service de sa soeur en ce qui concerne la descendance et la coopération économique et 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 soeur pour la descendance et la coopération économique; car, si en l'occurence, il s'agit de virtualités abolies définitivement, elles ne sont pas moins présentes et agissantes pour l'ensemble de la société.

III º- 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 - soeur et captive - qui ne se manifestent pas d'elles-mêmes comme analogues. En effet, le deux schémas qont fondamentalement identiques et montrent ainsi que, par delà les différences qui existent entre soeur 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 équivalentes. 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 soeur classificatoire est le simulacre du mariage ordinaire, le mariage avec sa propre captive est le simulacre du mariage atô vlè.

Le mariage incestueux (ploplo) 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 cérémonies ils absorbaient le remède ploplo qui les protègerait 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 réparer une fois que l'enfant issu de cette union serait élevé, ou encore, lorsque l'un des deux conjoints est malade, on invoque leur statut matrimonial incestueux; mais, en fait, les mariages ploplo semblent tout aussi stables que les mariages ordinaires.

Ploplo, en fait, est un amwê (2) spécialisé dans la protection des personnes qui commettent l'inceste. La cérémonie qui sanctionne

(2) L'amwê 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 ploplo. Ils n'emploient pas l'expression courant chez les Akan : bé fla mögya (on mélange le sang).

le mariage incestueux, outre sa valeur lustrale, constituait une sorte d'alliance matrimoniale avec le surnaturel. De même que le blo lo biâ (blo lo = l'au-delà; biâ = homme époux) et la blo lo bla (bla = femme, épouse) sont des conjoints mystiques, objets d'un culte, et auxquels on offre des sacrifices pour apaiser leur jalousie à l'égard du conjoint terrestre, ploplo 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 du gros bétail) peut être considérée comme un simulacre du mariage atô vlè et le prix payé pour la captive comme l'équivalent de la compensation matrimoniale.

Alors la femme devenait "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 atô vlè .

Ajoutons que ce type de mariage semble avoir été encore plus rare que la mariage ploplo. C'est que le rapport de captivité était assimilé à un rapport de filiation et non pas à un rapport de captivité. 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 biâ , mais en disant mi si (mon père). Si on éprouve encore plus de répugnance à épouser sa fille que sa soeur 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 soeurs. Ceci est une indication de plus que le père dans la relation père-fille est le subrogé de fils par référence à la relation frère-soeur.

IVº- 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 apousait des femmes agwa en atô vlè et mariait une partie de ses soeurs en atô vlè; une autre partie des soeurs servit de vecteur d'alliance politique avec les populations déjà en

place au moment de l'arrivée des Assabou (vers 1730); ces échanges matrimoniaux inter-groupes contribuèrent fortement à leur fusion; enfin une autre partie des soeurs pouvait se marier avec des hommes de statut inférieur. Mais dans ce cas, il était très rare qu'elles rejoingnent la maison de leur époux. Elles restaient chez leur frère et y élevaient leurs enfants qui étaient acqüis à ce dernier. L'époux, en revanche, faisait un champ pour la femme et celle-ci préparait la cuisine pour lui.

Comme disent les Baoulé (agwa bla bé di ma adja), les femmes agwa ne se marient pas. La structure de la constellation d'alliance reproduit sensiblement celle du mariage kékurugu des Nafara. 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.

Ceci montre deux choses: d'une part, les limites structurelles du modèle, puisque dans deux cas où les structures formelles sont très sensiblement analogues en ce qui concerne les rapports frère-soeur et époux-épouse, les rapports entre beaux-frères ne sont pas identiques; d'autre part, que le modèle ne perd pas nécessairement sa valeur heuristique, puisque, si l'on conserve l'hypothèse de sa généralisation, il faut rendre compte des contradictions qu'il manifeste en faisant appel à d'autres aspects des rapports sociaux qui ne sont pas inhé-

rents à sa structure. Dans 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'alliance isogamique contractée par ailleurs.

MARIAGES GUERE

Source d'information : Alfred SCHWARTZ.
(Sociologue à l'O.R.S.T.O.M.) Ziombli : l'organisation sociale d'un village Guéré-Nidrou - (Côte d'Ivoire). O.R.S.T.O.M. 119 p. ronéo - Oct. 1965.

Iº- Le mariage classique

- Compensation matrimoniale. Elle est très importante. Elle comprend en général au moins un boeuf, des gros bracelets de cuivre spécialisés dans l'échange matrimonial, fusils, pagnes, cuvettes en cuivre, machettes. A l'heure actuelle, la compensation matrimoniale est fréquemment versée en espèces et son taux moyen est de l'ordre d'une soixantaine de milliers de francs CFA; elle peut parfois atteindre plusieurs centaines de milliers de francs.

- Droits sur la descendance. Sauf exception, elle est acquise au patrilignage de l'époux.

- Coopération économique et domestique. Elle implique nécessairement le rapport conjugal.

- Services sexuels. Un homme rend service à son épouse en l'honorant de ses attentions, puisque l'abstinence sexuelle peut être pour la femme une cause de maladie.

Dans tous les domaines l'époux rend service au frère de son épouse. En lui donnant la compensation matrimoniale, il lui permet de se marier à son tour; il ne le prive de rien en ce qui concerne la descendance et la coopération économique; enfin, il maintien sa soeur en bonne santé en faisant l'amour avec elle. Aussi le frère est-il constamment l'obligé de l'époux de sa soeur. C'est pour cette raison que je peux insulter le frère de ma mère ou lui voler de

menues choses, parce qu'il reste l'obligé de mon père.

II°- Cas où la compensation matrimoniale est fournie par les utérins.

Il peut arriver qu'un homme paie la compensation matrimoniale pour un des fils de sa soeur. Dans ce cas, la descendance du bénéficiaire revient au patrilignage de sa mère.

Si à la mort du bénéficiaire, ses paternels ont pu rembourser le montant de la compensation matrimoniale, les enfants reviennent au patrilignage de leur père.

NAFARA (SENOUFO de Sinématiali).

MARIAGE KEKURUGU

Source de l'information : Louis ROUSSEL, Chargé d'études à la S.E.D.E.S.; cf. in République de Côte d'Ivoire. Ministère du Plan. et : S.E.D.E.S. (1966). Région de Korhogo. Etude de développement socio-économique. "Rapport sociologique". 101 p.

Cette forme de mariage est la plus répandue chez les Nafara et tend, actuellement à se propager chez leurs voisins Kiembara.

- Compensation matrimoniale. Elle est réduite à quelques journées de travail sur les champs du beau-frère.

- Droits sur la descendance. Ils sont entièrement acquis au frère de la femme; cette dernière ne quitte jamais la domicile de son frère.

- Services économiques et domestiques. Dans leur grande majorité ils sont acquis au frère. La femme ne prépare la nourriture pour son époux que les soirs où celui-ci vient lui rendre visite.

- Services sexuels. En ce domaine, la femme est donneuse de services.

Cette structure, dans un contexte d'isogamie, correspond à des rapports d'égalité entre beaux-frères (ni mise en gage, ni relations de parenté à plaisanterie systématiques).

MARIAGE DIDA

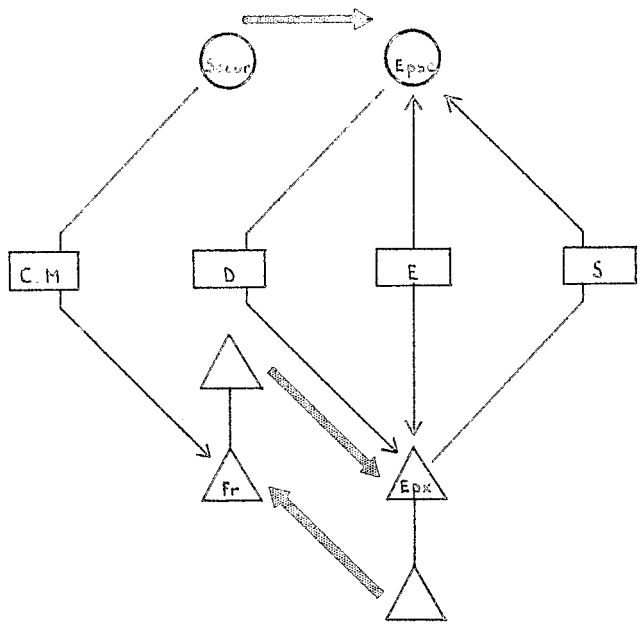
66

Source de l'information : Emmanuel TERRAY:
L'Organisation sociale des Dida. Essai sur un village Dida de ma région de Lakota. 366 p. ronéo. Université d'Abidjan.1966.

- La compensation matrimoniale. Elle est très élevée surtout chez les Dida les plus occidentaux (Lakota). Autrefois, elle comprenait "un boeuf, un fusil, deux grands pagnes, trente à quarante paquets de manilles" (p. 208). Si les pagnes entrent dans le rituel des funérailles "le bétail et les manilles sont dans une large mesure des biens spécialisés qui....ne circulent pas en dehors de la sphère des échanges matrimoniaux" (p. 209). Toutefois il convient de noter que les boeufs pouvaient être abattus pour les funérailles d'un homme important et que les manilles pouvaient être utilisées pour acheter des captifs. Actuellement la compensation matrimoniales consiste surtout en numéraire auquel s'ajoutent du petit bétail (moutons et cabris) et/des boissons (vin et gin). Le montant des sommes exigées est assez variable: à Divo, vingt à quarante mille francs; plus à l'ouest, à Lakota, soixante dix à cent mille francs. Il est assuré qu'un homme "se marie grâce à la dot reçue pour le mariage de sa soeur, réelle ou classificatoire" (p. 211).

- Les droits sur la descendance. "La filiation est patrilinéaire, la résidence patrilocale et le mariage virilocal" (p. 166). Bien plus le paiement de la dot "confère au mari... un droit exclusif sur les enfants que la femme met au monde, quelque soit le géniteur..." (p. 167).

Mariage Dido



- Les services économiques et domestiques. Le mariage donne au mari "un droit partiel sur le travail de la femme: elle doit nourrir son mari et ses enfants, mais elle dispose librement de l'excédent de sa production" (p. 167). Il ne semble pas que les rôles de frère et d'époux soient interchangeables au niveau des rapports économiques.

- Les services sexuels. Il semble que, comme dans le cas des Guéré, l'homme rende service à son épouse dans les relations sexuelles. Certes cela n'est pas dit explicitement, mais lorsqu'un homme a deux épouses, il "passe une semaine avec l'une et une semaine avec l'autre. Cette période est réduite à quatre jours si le mari a trois femmes, car, nous a-t-on dit, une femme ne saurait attendre son tour pendant deux semaines" (p. 200). Par ailleurs, la période de viduité des femmes est très réduite: quatre ou cinq jours. La seule période d'abstinence de longue durée est déterminée par le fait que l'enfant ne marche et ne parle pas encore. Il serait sans doute intéressant d'analyser la façon dont les Dida justifient cette pratique. (Cf Georges DEVEREUX "Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté", L'Homme. Juillet-Décembre 1965. p. 224-247. qui montre qu'une femme ne saurait être en même temps une épouse et une mère, recevoir le sperme et donner du lait).

Le schéma dida est donc très semblable au shéma guéré. Mais pour rendre compte des rapports entre beaux-frères, il faut faire intervenir un autre facteur: les différences de générations.

"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 soeurs de sa femme..." (p. 205). Un homme apparaît toujours comme le débiteur des parents de son épouse bien que grâce à la compensation matrimoniale qu'il a versée le frère de son épouse ait pu se marier à son tour, bien qu'il ne le prive ni de droits sur la descendance, puisque la filiation est strictement patrilinéaire, ni de services économiques ou 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 ce soit la femme, semble-t-il, qui soit débitrice dans le rapport sexuel.

Pour expliquer cela, il ne suffit pas d'invoquer le fait que "Ego vit constamment sous la menace d'une confiscation de sa femme par ses alliés, qui jouent un rôle important dans la préparation des divorces" (p. 206). Car si le rapport entre beaux-frères est de dominance du frère sur l'époux, d'une part, le rapport entre belles-soeurs est de dominance de la soeur sur l'épouse et, d'autre part, le rapport d'oncle à neveu utérin est de dominance du neveu sur l'oncle, ainsi que sur les enfants de ce dernier.

"Tandis qu'Ego peut se permettre toutes sortes de familiarités avec son oncle maternel, dont il est en quelque sorte le créancier, il est le débiteur du père de sa femme, et garde devant lui une attitude toute de réserve et de respect" (p. 180). En effet entre <u>guréyo</u> (fils de la soeur) et <u>nogrö</u> (frère de la mère) il existe une relation de parenté à plaisanterie en faveur du <u>guréyo</u>; en outre, "il peut, lorsqu'il se rend

chez son nogrö, mettre la main sur les objets qui lui plaisent sans s'attirer aucune protestation" (p. 139). Autre renversement du rapport qui existe entre beaux-frères: "Le guréyo peut demander aux enfants de son nogrö de venir débrousser sa plantation" (ibid). "Les privilèges du guréyo sont en quelque sorte le règlement d'une dette. Si le nogrö a pu se marier, c'est grâce à la dot reçue pour sa soeur, c'est-à-dire la mère du guréyo. Le guréyo est donc en droit de considérer que c'est la dot versée par son père qui a permis à son nogrö de fonder une famille" (p. 140).

On peut se demander pourquoi cette dialectique qui logiquement devrait se manifester de cette manière entre les beaux-frères est assumée par le fils de l'époux à l'égard du frère de l'épouse du père. D'ailleurs, le même type d'arguments est invoqué pour justifier la domination de la soeur sur l'épouse, et en particulier de la soeur dont la compensation matrimoniale a été utilisée pour procurer à son frère l'épouse en question. Cette dernière est désignée d'une façon spécifique comme la léziñono de celle-là. "En cas de dispute, je prendrai le plus souvent le parti de ma soeur et dirai à ma femme: "C'est par sa dot que tu es là, tu sais bien qu'elle te commande" " (p. 205).

Quelle que soit la pertinence de la constatation que la compensation matrimoniale n'est jamais le strict équivalent d'une femme, qu'elle est seulement "l'espérance ou la promesse d'une femme", qu'"une dot ne peut...jamais compenser tout à fait la perte d'une femme" (p. 207), elle ne suffit pas à expliquer que le rapport de dominance des donneurs de femmes sur les preneurs, qui se manifeste au niveau des rapports entre

l'époux d'une part, et le père et le frère de son épouse d'autre part, se trouve inversé au niveau des rapports entre les belles-soeurs et, surtout, au niveau des rapports entre neveu et oncle utérin.

On est très tenté de dire que les comptes entre alliés mâles, c'est-à-dire à part entière, se règlent par minorités interposées. En effet, si je laisse le père de mon épouse me "racketter" impunément, c'est que je sais bien que, par la suite, c'est mon fils qui va "racketter" le sien. De même, je laisse le frère de mon épouse avoir le pas sur moi parce que ma soeur peut maintenir la sienne dans une situation d'infériorité définitive et permanente. On ne dialogue avec ses alliés que par la médiation des êtres qu'on a en commun avec eux. Certes, c'est une banalité de le dire, mais encore faut-il montrer comment, et pourquoi on le fait de telle ou telle façon plutôt que d'une autre. Il semble que chez les Dida, si ces comptes ne se règlent pas d'homme à homme de même génération, c'est en raison de la primauté absolue de la séniorité, du pouvoir que les vieux exercent - ou sont censés exercer sur les jeunes. En même temps apparaît clairement l'ambigüité fondamentale des rapports père-fils. On a dit au début de cet exposé que l'ipséité du rapport père-fils était irréductible tout autant que celle du rapport mère-fils. On a dit aussi que le père, dans le rapport père-fille, se donnait comme le subrogé du fils par référence au rapport frère-soeur. Mais en ce qui concerne les Dida, une autre ambigüité se manifeste au niveau de l'identification du père au fils; en effet, j'identifie le frère de mon épouse / à son père / d'une manière radicalement inverse de celle dont je m'identifie à mon fils. Je supporte les brimades du frère de mon épouse parce que c'est le fils du père de mon épouse, c'est-à-dire que je laisse bénéficier mon

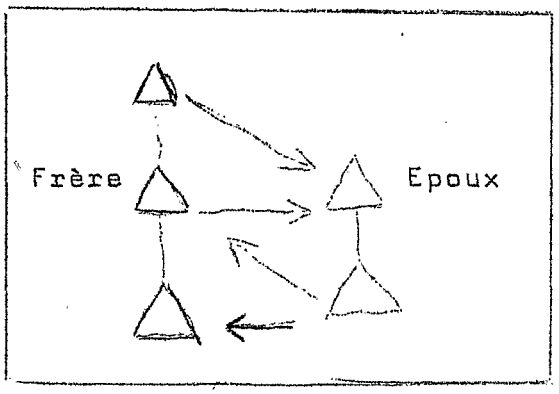
beau-frère des prérogatives liées à l'âge de son père. En revanche, je me laisse brimer par le fils de ma soeur, en contradiction avec le principe de la primauté du niveau généalogique, parce que je sais très bien que je suis débiteur de ses parents.

Générations	EGO est dominé par	EGO domine
- 1	le père de l'épouse	le frère de la mère
0	le frère de l'épouse le fils de la soeur du père	l'époux de la soeur le fils du frère de la mère
+ 1	le fils de la soeur	l'époux de la fille

Tout homme a deux catégories de créanciers et de débiteurs; j'ai comme créanciers: d'une part, les parents de ma femme de même niveau généalogique que cette dernière ou de niveau supérieur (c'est-à-dire le frère et le père de son épouse) et, d'autre part, les enfants de mes soeurs et les enfants des soeurs de mon père (c'est-à-dire des personnes de même niveau généalogique ou de 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 soeurs et de mes filles.

La priorité de l'âge est donc attestée en un premier temps et contestée dans un second temps. La signification profonde des rapports entre alliés ne peut se saisir que si on étale l'ensemble de ces rapports sur trois générations. Alors apparaît clairement la dominance de l'époux sur le frère.

En effet, la réciprocité qui se manifeste dans le schéma suivant est toute d'apparence. Il n'est même pas besoin d'invoquer la dominance de la soeur sur l'épouse qui déséquilibre ce schéma de réciprocité en faveur de l'époux. Il suffit de constater que le principe de la priorité du niveau généalogique des pères est

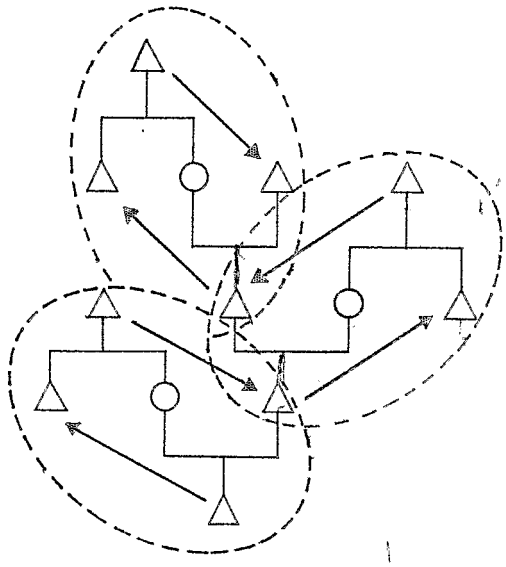


transgressé ouvertement per le comportement du neveu vis à vis de son oncle utérin. S'il en est ainsi, c'est parce que les parents de l'épouse sont en fin de compte, globalement, les obligés de la parenté de l'époux; autrement dit, les donneurs de femmes sont les obligés des preneurs, parce que la soeur 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 débarasser de ses soeurs pour acquérir des épouses. Bien plus, ce n'est pas en termes d'individus, de rapports frère-soeur, 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 suivant.

Ce schéma appelle un dernier commentaire. Il explique pourquoi sur le schéma précédent le père de l'époux n'est pas représenté. Celui-ci, en effet appartient à une autre configuration séquentielle. Emmanuel TERRAY a par ailleurs 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.

Mariage Dida

Médiatisation des rapports entre beaux-frères par les différences de niveaux généalogiques



Pierre ETIENNE
O.R.S.T.O.M.
ABIDJAN - B.P. 42-93

Communication à la réunion de la WASA
Abidjan, avril 1968.

ESSAI DE REPRESENTATION GRAPHIQUE DES RAPPORTS ENTRE BEAUX-FRERES

Nous avons été amené à élaborer ces schémas pour rendre compte d'une contradiction que nous avons rencontré chez les Kodé, Baoulé patrilinéaire de la région de Béoumi. On y hérite les biens de son père, mais on est mis en gage par son oncle utérin. C'est dire que le rapport de parallélisme entre succession et mise en gage, tel qu'il se manifeste le plus souvent, n'est pas un rapport de nécessité. Le pouvoir de mise en gage exercé par l'oncle utérin renvoie en l'occurence à la relation de domination du frère sur l'époux par référence aux qualités de la femme, en tant que soeur et en tant qu'épouse, dans les domaines suivants:

- compensation matrimoniale;
- attributions de droits sur la descendance;
- services domestiques et économiques;
- services sexuels.

Ce schéma a pu être appliqué aux cinq formes de mariage de la société baoulé. Nous avons pu l'appliquer aux mariages quéré, au mariage nafara (sénoufo de sinématiali) et, en introduisant une nouvelle variable (la profondeur du champ généalogique étalé sur trois générations), au mariage dida.

Toutefois, la question reste ouverte de la généralisation de ce modèle comme instrument d'analyse et de comparaison. Dans quelles limites et à quelles conditions peut-il être appliqué utilemant à d'autres sociétés.

Pierre ETIENNE
O.R.S.T.O.M.
ABIDJAN - B.P. 42-93

Communication à la réunion de la WASA.
Abidjan, avril 1968.

AN ATTEMPT TO REPRESENT GRAPHICALLY THE RELATIONS BETWEEN BROTHERS-IN-LAW

I have been induced to work out these diagrams by a contradiction encountered among the Kodé, patrilineal Baoulé of the Sous-Préfecture of Béoumi. A man inherits from his father, but can be pledged by his morther's brother. The correlation between succession and pawning, as it is most often attested, is not a relation of mere necessity. In the Kodé case, rights of pawning invested in the mother's brother, are related to the dominant position of the brother over the husband in the brothers-in-law connection, by reference to the qualities of the woman, as a sister and as a wife, in the following spheres:

- matrimonial compensation;
- attribution of rights over descent;
- domestic and economic services;
- sexual services.

This diagram has been applied to the five types of mariage of baoulé society; to guéré marriages, to nafara (Sénoufo) marriage; and, introducing in the diagram a new factor (a genealogical depth, extended over three generations), to dida marriage.

Howerer, a question remains open: can this pattern be generalized as a tool of analyse and comparison; within which limite and under which conditions can it be applied to other societies ?