

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000

Question de parenté

De l'alliance matrimoniale en Afrique

Une autre approche

Charles-Henry Pradelles de Latour



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/26>

DOI : 10.4000/lhomme.26

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 145-158

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Charles-Henry Pradelles de Latour, « De l'alliance matrimoniale en Afrique », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/26> ; DOI : 10.4000/lhomme.26

De l'alliance matrimoniale en Afrique

Une autre approche

Charles-Henry Pradelles de Latour

DANS de nombreux systèmes de parenté patrilineaires, dispersés sur le continent africain, le neveu utérin bénéficie d'un droit rituel qui l'autorise à voler occasionnellement des biens vivriers dans la résidence de son oncle maternel. Cette coutume assez surprenante pour un esprit occidental a suscité diverses interprétations, dont l'argumentation se fonde sur le principe de la filiation. Or, en examinant les données ethnographiques relatives à cette pratique, nous montrerons que le comportement subversif du neveu utérin relève en fait de l'alliance matrimoniale contractée entre son père et son oncle maternel. Cette relation matrimoniale, relevant d'une dette inextinguible, ne répond pas à la logique de l'échange réciproque qui est au fondement des structures élémentaires de la parenté définies par Claude Lévi-Strauss. Pour rendre compte de la dette particulière qui sous-tend, dans plusieurs sociétés africaines, la relation oncle maternel-neveu utérin ou grand-père maternel-petit-fils, cet article a pour but de proposer une autre approche de l'alliance matrimoniale fondée non pas sur l'échange des femmes, mais sur un échange portant sur leurs statuts de consanguine et d'alliée. Cette démarche, dont la validité est limitée aux systèmes de parenté unilineaires, ne s'oppose pas à la théorie lévi-straussienne qui, à travers les choix prescrits ou préférentiels du conjoint, a su mettre en valeur la récurrence de certains types de mariage et les structures relationnelles que celles-ci déterminent, elle propose seulement d'envisager les relations d'alliance matrimoniale sous un autre angle de vue. L'intérêt est de faire ressortir d'une part les phases de développement propres aux différents systèmes matrimoniaux et d'autre part les fonctions novatrices et pacificatrices de la relation oncle maternel-neveu utérin, « alliés généalogiques » selon Louis Dumont (1975 : 51). Ainsi, à la suite de Lévi-Strauss, mais dans une interprétation différente, nous soutiendrons que l'ordre de l'alliance matrimoniale prime celui de la filiation.

L'ÉCHANGE EN QUESTION

Le pillage rituel du neveu utérin

146

Chez les Thonga du Zimbabwe, connus depuis le début du siècle par les travaux d'Henri Junod, le neveu utérin a un statut particulier défini par des comportements codés et des actes ritualisés dont nous reprendrons tout d'abord l'ethnographie, puis nous présenterons les théories auxquelles ce statut a donné lieu. Selon Henri Junod (1936 : 259), l'oncle maternel manifeste beaucoup de sollicitude envers le fils de sa sœur. Jamais il ne le bat, jamais il ne le maudit. Si le neveu est malade, son oncle prend soin d'offrir à ses ancêtres un sacrifice en sa faveur, et s'il n'a pas le droit d'hériter des propriétés appartenant au lignage de son oncle maternel, il peut recevoir après sa mort ses objets les plus usuels, tels sa sagaie, son poignard, sa pipe (*ibid.* : 199). Cette relation est affective et personnelle, mais le neveu a aussi le devoir de prendre des vivres dans les greniers de son oncle maternel sans lui demander la permission. Si le frère de sa mère lui fait remarquer gentiment : « Tu nous as fait mourir de faim l'autre jour », le fils de la sœur réplique à la grande joie des présents : « Y a-t-il encore de la nourriture pour que je puisse manger ? » L'oncle maternel renchérit alors en lui désignant son épouse : « Voilà ta femme, qu'elle te régale. » L'épouse de l'oncle maternel, appelée *mukonwana* « grande femme », lui indique la cachette où sont rangées les provisions de bouche qu'il peut emporter sans vergogne. Le neveu utérin, qui entretient avec cette femme une relation privilégiée, peut se permettre de critiquer en public ses seins trop longs ou son laisser-aller, et déclarer dans la foulée à son oncle maternel : « Dépêche-toi de mourir, que je puisse l'épouser. » Chez les Thonga du Zimbabwe et les LoWiili du Ghana, le neveu utérin a effectivement le droit d'épouser, après la mort de son oncle maternel, la *mukonwana* sans avoir à payer le prix de la fiancée. Mais ce mariage ne peut avoir lieu que sous deux conditions : (1) le neveu utérin et cette femme doivent donner leur consentement mutuel pour ratifier leur union, (2) le neveu pourra se marier légitimement avec cette femme, mais les enfants à naître seront non pas les siens, mais ceux de l'oncle maternel défunt (*ibid.* : 197-222 ; Goody 1969 : 57).

Le neveu utérin a aussi le privilège de jouer le rôle de sacrificateur lorsque son oncle maternel s'adresse à ses ancêtres. C'est lui qui perce le cœur de la chèvre et égorge le poulet, offerts en sacrifice (Junod 1936 : 363). Lorsque l'oncle adresse une longue prière à ses ancêtres (les pères de son lignage), le neveu a le droit de lui « couper la salive » (la parole) assez brutalement en lui versant de la bière de maïs dans la bouche, et, comble du sacrilège, il s'enfuit en emportant l'épaule de l'animal sacrifié sous le regard de ses parents maternels hilares. En outre, chez les Thonga, le fils de la sœur bénéficie de quelques préséances. Le neveu utérin du chef initiatique, qui est le premier des novices à être circoncis, occupe la place d'honneur dans le dortoir. De même, lors du grand rituel clôturant un deuil, il est purifié le premier afin que les autres membres du lignage de son oncle maternel puissent l'être à leur tour. Au palais, seuls le souverain et son neveu peuvent voir et toucher la pierre sacrée du clan, possédée depuis les temps immémoriaux (*ibid.* : 366). Enfin, le fils de la sœur fait office de média-

teur après la mort de sa mère. Mandaté par son père, il a pour charge de convaincre ses oncles maternels que son père n'a pas tué sa mère par sorcellerie. Les oncles, qui accusent systématiquement leur beau-frère d'avoir tué leur sœur par la sorcellerie, cèdent sous la pression affectueuse de leur neveu. Dès que celui-ci se met à pleurer, ils oublient leurs récriminations et le consolent (*ibid.* : 203). Grâce à cette médiation, les oncles maternels acceptent de mettre un terme aux funérailles de leur sœur en offrant à leurs ancêtres une chèvre dont leurs neveux viennent encore dérober impunément une partie qu'ils emportent chez eux en détalant.

Radcliffe-Brown a proposé successivement deux interprétations complémentaires de la relation oncle maternel-neveu utérin. Dans un premier article, publié en 1924, il montre que la sollicitude du frère de la sœur vis-à-vis du fils de cette dernière, qu'on note dans de nombreuses sociétés à travers le monde, est simplement une extension du comportement affectif de la mère envers ses enfants aux membres de son groupe de filiation (Radcliffe-Brown 1968a : 83-102). De même que le père et les oncles paternels, appelés « pères », qui ont charge d'éducation, sont tous respectés et craints par leurs enfants, la mère et ses sœurs, appelées « mères », ont en commun d'être protectrices et indulgentes. Or, si l'oncle maternel, qualifié par les Thonga de « mère mâle », affecte le comportement d'une mère clémente, il est aussi un homme plus distant que la mère. C'est pourquoi, dans un article plus tardif (1940), Radcliffe-Brown (1968b : 169-185) a soutenu que le double statut de l'oncle maternel vis-à-vis de son neveu est fondé sur une équivoque (intimité et respectabilité) qui répond à la définition même de la relation à plaisanterie. « Ce chevauchement entre une conjonction et une disjonction », que l'on retrouve partiellement entre les grands-parents et leurs petits-enfants (proches par leur dépendance et éloignés par les générations), inverse symboliquement les relations usuelles entre aînés et cadets. Selon Radcliffe-Brown, la relation à plaisanterie est de fait, par son aspect subversif, à l'opposé d'une relation contractuelle actualisée et maintenue par les obligations réciproques auxquelles les deux parties doivent souscrire : elle en inverse les termes en autorisant une licence dont la seule contrainte consiste à ne pas dépasser les limites assignées par la coutume. Donc si, dans un contrat familial, la supériorité des pères et des aînés s'exprime par le sacrifice qu'ils offrent régulièrement à leurs ancêtres, dans la relation à plaisanterie la supériorité du neveu sur son oncle est marquée par un vol rituel qui consiste à ne pas respecter l'offrande que cet oncle destine à ses ancêtres (*ibid.* : 179). Le vol n'est-il pas l'envers du don ?

Jack Goody, qui appartient à l'école de Radcliffe-Brown, a critiqué l'explication du maître. Il remarque que la mère, décrite habituellement comme aimante, est aussi souvent à la fois accaparante et rejetante (Goody 1969 : 41). De même, le vol du neveu n'exprime pas tant la familiarité que l'agressivité. Les sentiments ne sont donc pas aussi clairs qu'on veut bien le dire. Quant à l'extension des sentiments de la mère ou du père aux membres de leur groupe de filiation, elle doit être sérieusement nuancée, car pourquoi le vol rituel qui affecte l'oncle maternel n'atteint-il pas le grand-père maternel ? Enfin, Radcliffe-

Brown n'explique ni pourquoi il n'y a pas de vol rituel dans toutes les sociétés patrilinéaires, ni pourquoi le fils ne vole pas son père dans les sociétés matrili-néaires, alors que leur relation d'alliance équivaut à la relation oncle maternel-neveu utérin dans les sociétés patrilinéaires. Pour répondre à ces questions, Jack Goody adopte un point de vue différent de celui de son prédécesseur. Au lieu de considérer des sentiments internes à la famille, qui sont recréés à chaque génération, il s'appuie sur les juridictions externes qui confèrent aux groupes de filiation leur caractère inamovible de *corporate group* à travers les générations. Ainsi, pour le disciple de Meyer Fortes, les groupes de filiation unilinéaires sont essentiellement structurés en fonction des terres et des biens possédés collectivement et transmis par dévolution successorale, en ligne masculine, de père en fils chez les patrilinéaires, et d'oncle maternel à neveu utérin chez les matrili-néaires. Cette propriété comprend non seulement les biens mais aussi les personnes, puisque autrefois, selon le régime considéré, le père ou l'oncle maternel pouvait en cas de nécessité vendre respectivement comme esclaves leurs fils et leurs neveux. Or, de ces droits portant sur la propriété, les femmes sont exclues dans les systèmes de filiation patrilinéaire. Ainsi, « la sœur qui n'hérite pas est un résidu de germain » (*ibid.* : 15). De même, le fils de la sœur, qui n'appartient pas au lignage de son oncle maternel, n'a aucun droit juridique sur les biens de ce groupe. Par conséquent, en volant des vivres, il témoigne d'un droit résiduel sur la propriété, dont sa mère a été privée par son statut de femme. D'où le caractère agressif de sa revendication. En outre, comme le neveu est extérieur au lignage de son oncle, il peut effectuer sans aucun risque les sacrifices requis par les ancêtres de ce lignage. Chez les LoWiili du Ghana, auxquels Jack Goody se réfère, le neveu *sacrifie* aussi la chèvre destinée aux ancêtres et dérobe la patte avant gauche du cabri (*ibid.* : 65). Par ailleurs, il est envoyé comme ambassadeur du groupe de son oncle auprès d'autres lignages afin d'instaurer des médiations et est en ce sens un *peace-maker*, « un homme qui peut refroidir [apaiser] les affaires chaudes » (*ibid.* : 67-68). Si le vol rituel n'existe pas dans toutes les sociétés patrilinéaires, c'est que la propriété du groupe de filiation est juridiquement ou matériellement mal établie, le neveu n'a alors aucune nécessité de faire respecter son droit résiduel. Dernier argument : si, dans les sociétés matrili-néaires, le fils qui n'appartient pas au matrilineage de son père ne pratique pas le vol rituel, cela tient au fait que la relation père-fils n'est pas symétrique de la relation mère-fils. Comme ce sont les hommes qui détiennent la propriété du lignage, un père peut transmettre de son vivant une partie des biens de son groupe à son fils. La revendication de ce dernier est donc neutralisée par l'obtention de nombreux biens.

La théorie de Goody qui, à première vue, paraît très cohérente, est tout aussi contestable que celle de Radcliffe-Brown. En effet, chez les Thonga, l'oncle maternel donne des biens résiduels à son neveu pour l'aider à se marier. Chez les LoWiili, c'est encore plus manifeste : l'oncle peut donner plusieurs vaches à son neveu afin que celui-ci prélève un veau pour lui, toutes les deux naissances (*ibid.* : 64). La propriété résiduelle n'est donc pas le seul apanage du fils en société matrili-néaire, elle existe aussi en régime patrilinéaire. Par ailleurs, le vol

rituel du neveu est fonction non pas de la propriété du lignage, mais du prix de la fiancée reçu par l'oncle pour pouvoir se marier. À ce propos, Élisabeth Copet-Rougier (1998 : 10) fait remarquer que, chez les Kako du Cameroun, l'oncle que le neveu peut piller, n'est jamais un frère direct de la mère, le propriétaire des biens du lignage, mais le consanguin éloigné qui a réutilisé le prix de la fiancée de sa mère pour se marier à son tour. Autrement dit, la dette résiduelle que le neveu fait valoir auprès de son oncle maternel est directement liée non pas à un héritage de biens transmis au sein du groupe de filiation, mais à la prestation matrimoniale que ce dernier a versée pour acquérir son épouse. Pour rendre compte de la différence entre les statuts d'épouse et de mère, qui définit la relation sexuée que le neveu utérin entretient avec la *mukonwana*, nous allons prendre en considération les statuts des femmes mariées par rapport aux prestations matrimoniales versées par leur mari.

L'alliance matrimoniale et les statuts des femmes

Chez les Thonga, le prix de la fiancée, *lobola*, était autrefois composé d'une dizaine de bœufs ou d'une centaine de houes en fer. Lorsque le *lobola* était reçu par un lignage, il était réutilisé par celui-ci pour que le frère de la fiancée cédée puisse à son tour acquérir une épouse. Dans ces conditions, le mariage par achat ne serait-il pas autre chose qu'une forme détournée et évoluée de l'échange généralisé (Lévi-Strauss 1967 : 539) ? Non pas exactement, car le *lobola* ne correspond pas toujours aux règles matrimoniales des Thonga. On verra que chez les Bamiléké, le prix de la fiancée est consommé et non réutilisé, et que le fiancé doit verser des prestations matrimoniales non seulement au père de la promise, mais aussi à son grand-père maternel. C'est ainsi que les « mariages par achat » des Thonga et des Bamiléké, qui relèvent tous deux des structures semi-complexes de la parenté selon la théorie de Claude Lévi-Strauss (1967) et de Françoise Héritier (1981), sont en fait très différents du point de vue des statuts qu'ils mettent en jeu.

Précisons que le terme « consanguin » désigne ici, dans un sens strictement anthropologique (i.e. indépendamment des interprétations locales), tous les individus appartenant au même lignage qu'Ego, et que ce statut peut être donné à une femme lorsque celle-ci, après son mariage, devient mère. Le statut de mère, est toujours associée à la consanguinité et à la filiation, tandis que celui d'épouse peut être selon le cas attribué à l'alliance matrimoniale ou être confondu avec celui de mère. Le terme « allié » désigne, quant à lui, le groupe de filiation de la mère en régime patrilinéaire ou celui du père en régime matrilinéaire. La coupure alliance matrimoniale/filiation, qui ne doit rien à la biologie, change de nature selon les statuts requis par les systèmes d'alliance matrimoniale.

Dans le système de parenté des Thonga, l'alliance matrimoniale se déroule en trois temps. Au départ, les statuts de consanguine et d'alliée de la fiancée ne sont pas perçus de la même manière par les deux parties contractantes. En effet, pour un frère, donneur de femme, la fiancée est une consanguine en tant qu'elle est sa sœur, et une alliée en tant qu'elle est destinée à devenir épouse et mère en

dehors de son lignage. En revanche, pour le fiancé, preneur de femme, sa fiancée est une alliée en tant qu'elle est sœur dans un autre groupe de filiation que le sien, et une consanguine en tant qu'elle va devenir mère de ses enfants. Les statuts de consanguine et d'alliée sont donc strictement inversés selon que la famille cède une femme ou qu'elle la reçoit.

<i>Statuts de la fiancée</i>	<i>Pour le frère</i>	<i>Pour le fiancé</i>
Alliée	Épouse échangeable	Sœur échangeable
Consanguine	Sœur non échangeable	Épouse-mère non échangeable

Tableau 1. Statuts initiaux de la fiancée dans l'alliance matrimoniale chez les Thonga

Pour dépasser cette contradiction, source de malentendus, une médiation doit être établie entre les deux lignages. C'est ainsi que, dans un deuxième temps, les deux protagonistes sortent de l'impasse initiale par le biais d'un échange à trois, selon lequel un homme donne à un tiers parti le *lobola* reçu pour sa sœur cédée en mariage, afin d'acquérir pour lui-même une épouse (cf. fig. 1). Le *lobola*, qui établit une équivalence entre deux épouses échangeables, celle qui quitte sa famille d'origine et celle qui arrive dans la famille maritale, atteste que l'accord passé repose pour les donneurs et les receveurs de femme sur le statut médiateur d'épouse.

<i>Statuts de la fiancée</i>	<i>Pour le frère</i>	<i>Pour le fiancé</i>
Alliée	Épouse échangeable	
Consanguine	Sœur non échangeable	—

Tableau 2. Statuts de la fiancée après médiation

Enfin, dans un troisième temps, l'alliance matrimoniale est conclue, lorsque l'épouse devient mère. Si la femme est stérile, elle reste effectivement une épouse échangeable, que son mari demande à sa belle-famille de remplacer par une de ses sœurs. Ainsi, tant qu'un enfant n'est pas né, l'alliance n'est pas définitivement scellée.

<i>Statuts de la fiancée</i>	<i>Pour le frère</i>	<i>Pour le fiancé</i>
Alliée	Épouse échangeable	
Consanguine	Sœur non échangeable	Mère non échangeable

Tableau 3. Statuts de la femme mariée

À l'issue de ses phases, l'alliance matrimoniale repose donc sur trois statuts féminins, deux de consanguines (sœur et mère) et un statut intermédiaire d'alliée (épouse). Ce statut tiers est ainsi non seulement médiateur mais aussi séparateur, il empêche que les statuts de sœur et de mère ne soient rapprochés.

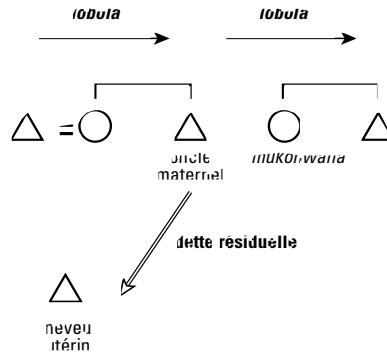


Fig. 1. Dette résiduelle d'alliance matrimoniale chez les Thonga

À la fin de cette transaction matrimoniale, si un homme garde toujours une sœur et obtient une mère pour son lignage, il reste néanmoins débiteur envers sa sœur du *lobola* qu'elle lui a donné pour acquérir son épouse. Comme cette dette porte uniquement sur le statut d'épouse échangeable, qui est sexué et dissocié de la procréation, sa valeur ne relève pas d'une comptabilité. C'est une dette indéfinie, un résidu de dette, dont un homme marié est redevable non pas directement à sa sœur, mais indirectement à son neveu utérin dont la naissance a scellé l'alliance matrimoniale de cette dernière. C'est ce qui explique que le crédit de cette dette résiduelle ne peut être récupéré par un neveu utérin que sous une forme ambiguë (transgression et permission) en volant de la nourriture à son oncle maternel, avec la complicité de la *mukonwana*, soit justement l'épouse acquise grâce au *lobola* versé par son père pour acquérir sa mère. C'est ce qui explique aussi que le neveu utérin puisse épouser, après la mort de son oncle maternel, la *mukonwana* sans payer le prix de la fiancée.

Si donc Radcliffe-Brown et Goody ont raison de souligner chacun à leur façon que les identifications des enfants à leur père et à leur mère ne sont pas identiques, il faut surtout, selon notre approche, différencier les statuts d'épouse et de mère des femmes mariées pour faire avancer l'analyse de la relation généalogique d'alliance oncle maternel-neveu utérin. Tandis qu'une épouse se présente comme désirable et désirante, la mère peut être, au mieux, clémente et patiente, mais aussi, au pire, intransigeante et terrifiante. La relation mère-enfant, chargée de contradictions, peut engendrer des conflits donnant lieu à des accusations de sorcellerie. Or, la relation neveu utérin-oncle maternel, centrée sur la *mukonwana*, est purement sexuelle, car elle est extérieure à la relation mère-enfant. Le neveu utérin est de la sorte un étranger du dedans, à la fois

proche et autre. En étant extérieur aux relations ambivalentes mère-fils et aux relations d'autorité père-fils, le neveu peut exercer la fonction de médiateur entre le lignage de son père et celui de son oncle maternel à la mort de sa mère ; il occupe la première place et manipule les objets sacrés sans craindre d'être en proie à la jalousie et à la haine des membres du lignage de son oncle maternel. De plus, de par son extériorité, le vol des offrandes sacrificielles qui est sacrilège pour ses parents maternels, ne l'est pas pour lui, puisque les ancêtres de son oncle maternel ne sont pas les siens. Enfin, comme le neveu utérin sépare, à l'instar de l'interdit de l'inceste, la sexualité de la consanguinité, l'alliance de la filiation, il peut se permettre au nom de la loi des actes apparemment transgressifs qui ne sont, dans le fond, qu'une mise en ordre des statuts¹. La restitution partielle et rituelle, dans l'après-coup, d'une dette portant sur la sexualité, fait apparaître que l'alliance matrimoniale repose en dernière instance sur un statut tiers d'allié, médiateur et séparateur, dont nous allons voir qu'il revêt une forme différente dans une autre société africaine.

Les dettes d'alliance matrimoniale chez les Bamiléké

Dans la chefferie bamiléké appelée Bangoua, située dans la région Centre-ouest du Cameroun, l'alliance matrimoniale est aussi contractée en trois temps et entre trois lignages, qui sont, ici, celui du fiancé, preneur de femme, et ceux du père et du grand-père maternel de la fiancée, les donneurs. Le fiancé doit tout d'abord payer au père de la fiancée un prix en nature et en espèces évalué en fonction de la richesse de son groupe de filiation, et offrir ensuite un présent conventionnel au grand-père maternel de la fiancée sans l'accord duquel l'alliance matrimoniale ne saurait être scellée. Enfin, il est astreint aux échanges de biens que se doivent mutuellement les époux. Trois temps, trois types de dettes.

L'alliance matrimoniale repose au départ, comme chez les Thonga, sur une incompatibilité d'ordre statutaire, la fiancée étant pour son père en tant qu'alliée une épouse-mère échangeable et en tant que consanguine une fille non échangeable, alors que, pour son fiancé, ces statuts sont inversés. C'est pourquoi, dans un premier temps, un père demande pour sa fille à marier un prix exorbitant que le lignage du preneur de femme ne peut payer ; le fiancé a beau offrir de nombreux présents en nature et en espèces à son futur beau-père et aux membres de son lignage, il est toujours considéré comme leur débiteur. Cette prestation matrimoniale débouche ainsi sur une dette infinie, dont le caractère contraignant est persécuteur pour le fiancé de par son insolvabilité. Quoi qu'il offre, le payeur n'obtient rien. Pour sortir de cette contradiction, source de ten-

1. Nous ne référons pas ici aux analyses de Griaule (1948 : 242-325) et d'Adler & Cartry (1971 : 5-63), qui prennent leur origine dans la mythologie des Dogons. Selon cette source, les statuts de la mère d'un enfant et celui de l'épouse de son oncle maternel seraient mal différenciés, c'est pourquoi la seconde peut être mise à la place de la première. Dans cette conjecture, le vol du neveu est interprété comme un geste incestueux. Si cette lecture locale, qui inverse l'ordre social comme le fait souvent le mythe, est recevable en pays dogon, elle ne saurait être généralisable ; les données ethnographiques recueillies chez les Thonga et les LoWiili l'infirmement.

sions, l'alliance matrimoniale fait l'objet, dans cette société, d'une seconde transaction menée par le grand-père maternel de la fiancée.

<i>Statuts de la fiancée</i>	<i>Pour le père</i>	<i>Pour le fiancé</i>
Alliée	Épouse-mère échangeable	Fille échangeable
Consanguine	Fille non échangeable	Épouse-mère non échangeable

Tableau 4. Statuts initiaux de la fiancée chez les Bamiléké

Comme dans toutes les sociétés patrilineaires, le grand-père maternel n'appartient pas au lignage de sa petite-fille, il apparaît donc, dans le deuxième temps de l'alliance, en tant que tiers par rapport aux parties contractantes (père et fiancé). Et la fille de sa fille étant, pour lui, une alliée, le statut de petite-fille utérine constitue à cet égard un statut médiateur commun.

<i>Statuts de la fiancée</i>	<i>Pour le grand-père maternel</i>	<i>Pour le fiancé</i>
Alliée	Petite-fille échangeable	
Consanguine	—	Épouse-mère non échangeable

Tableau 5. Statuts de la fiancée après médiation chez les Bamiléké

C'est ainsi que traditionnellement le grand-père maternel demande pour sa petite-fille un prix conventionnel, une chèvre et une calebasse d'huile de palme. Lorsque le fiancé lui remet ces présents, il est quitte pour la petite-fille cédée ; mais, comme il acquiert en outre une épouse-future mère dont la valeur est incommensurable, il contracte une dette irrécouvrable, mais sans contenu, puisque le grand-père maternel, qui a été légalement rétribué, ne demande plus rien. La seconde transaction matrimoniale ouvre une dette symbolique, qui remplit trois fonctions : (1) mettre un terme aux effets persécuteurs de la dette infinie intrinsèque à la première transaction ; (2) subordonner le preneur de femme au donneur. Le créateur n'est pas celui qui reçoit une femme, mais celui qui la cède. Ainsi, le mari qui est soumis de façon coutumière à ses beaux-parents ne peut ni répudier la femme impunément, ni divorcer facilement ; (3) instaurer in fine une coupure franche selon laquelle la valeur de la petite-fille alliée (payée en nature par une chèvre et une calebasse d'huile de palme) n'a aucun rapport avec la valeur incommensurable de l'épouse-mère consanguine. Or, si la dette symbolique maintient séparés les statuts d'alliée et de consanguine d'une femme mariée, cela revient à dire que cette redevance exerce une fonction homologue à celle de l'interdit de l'inceste. À ce stade, les deux derniers statuts de la femme échangée sont ainsi dissociés et reliés par une place manquante, voire un espace vide.

Enfin, dans un troisième temps, les époux sont liés leur vie durant par des obligations réciproques. Le mari défriche les nouveaux champs, plante les arbres, élève les chèvres et s'adonne au commerce, afin qu'il puisse donner en principe le sel, l'huile de palme et la viande à son épouse. En contrepartie, celle-ci cultive les champs et prépare les repas pour son mari et ses enfants. L'épouse remet en sus 15 % à 20 % de sa récolte de maïs à son mari qui doit assurer la soudure avant les prochaines récoltes et faire face aux impondérables, fêtes ou deuils.

L'ordre de l'alliance est mis en place grâce à trois types de dettes (dette infinie, dette symbolique et dette de réciprocité) qui déterminent l'ordre parental. L'impossibilité initiale d'échanger une fiancée, qui est inhérente à l'alliance matrimoniale en régime patrilineaire, est levée par une tierce partie, représentée dans cette société par le père de la mère de la fiancée, soit un allié d'allié (le beau-père du beau-père du fiancé). Le grand-père maternel de la fiancée opère toutefois une médiation, qui diffère de celle du neveu utérin chez les Thonga, car les statuts féminins mis en jeu dans les deux cas sont différents. Comme le statut d'épouse étroitement conjoint à celui de mère est non échangeable, les jeunes filles bamiléké sont beaucoup moins libres sexuellement dans leur jeunesse que leurs homologues boubu et éwondo du sud Cameroun, qui, soumises au régime matrimonial thonga, se présentent habituellement au mariage en ayant déjà eu un ou deux enfants avec des amants. De plus, comme les femmes mariées bangoua sont beaucoup plus intégrées au lignage de leur mari que les femmes boubu et éwondo, leurs maris ne peuvent pas les renvoyer dans leur famille d'origine pour cause de stérilité afin qu'elles soient remplacées par une de leurs sœurs. Cette pratique, largement répandue dans les systèmes d'alliance thonga, est inconcevable en pays bamiléké, car une épouse même stérile n'est pas échangeable ; c'est une épouse-mère en puissance. L'alliance scellée, les statuts de la fiancée sont irréversibles. Les femmes mariées étant pour leur grand-père maternel à titre de petite-fille une alliée et à titre d'épouse-mère une alliée d'alliée, elles sont uniquement consanguines pour le lignage de leur mari. Il s'ensuit que lorsqu'une femme bamiléké meurt, les rites funéraires sont totalement pris en charge par son mari et ses enfants. Ses frères n'effectuent pas de rites spéciaux. Enfin, le statut de petite-fille utérine étant non sexué, il n'y a pas de dette résiduelle à réclamer comme chez les Thonga, mais une dette symbolique qui sépare et relie. La dette d'alliance matrimoniale empêche ainsi, à l'instar de l'interdit de l'inceste, que les statuts d'alliée (petite-fille) et de consanguine (épouse-mère) soient confondus ou superposés. Si l'alliance matrimoniale repose sur une dette symbolique qui ne doit rien à la réciprocité, la relation conjugale, centrée sur la place exclusive que l'épouse-mère occupe dans les rapports de consanguinité, implique en revanche des devoirs réciproques, identiques à ceux qui président à la relation de filiation.

Le père selon la filiation et le père selon l'alliance matrimoniale

155

Le père, qui est relié à sa femme par un lien exclusif de consanguinité, est auprès de ses descendants le représentant unique et absolu de la relation de filiation, tandis que le grand-père maternel, appelé « père de derrière », occupe auprès des enfants de ses filles un statut tiers de pur allié, générateur de sécularisation. On abordera ces deux relations paternelles en soulignant d'abord leur différence sur le plan économique, afin de mieux comprendre en quoi elles sous-tendent des discours opposés.

Un père donne tout d'abord des biens à ses fils ; il les nourrit, les habille, les aide à se marier et, à sa mort, transmet son héritage à l'un d'entre eux. En contrepartie, les fils doivent lui obéir, lui offrir les prémices de leur récolte et subvenir à ses besoins dans ses vieux jours. Entre père et enfants, la relation est fondée sur la réciprocité. Un père, qui a pour charge de transmettre à ses enfants les interdits et les idéaux hérités du passé, peut en conséquence donner ou priver, récompenser ou punir. Ayant charge d'éducation, il apprend à ses fils ce qu'il faut faire ou ne pas faire, leur « montre le chemin » pour qu'ils puissent devenir cultivateurs et commerçants. Un père peut ainsi préférer un de ses fils aux autres, lui donner davantage, lui révéler l'endroit où il cache son argent, mais il peut aussi déposséder celui qui ne répond pas à son attente. Si un de ses fils le déshonore en se comportant mal, il a le pouvoir de le maudire en versant l'eau d'unealebasse neuve au pied de l'arbre sacré de sa maison, en présence des membres de son lignage. Leurs relations sont alors rompues aussi longtemps que le refus d'effacer rituellement sa malédiction est maintenue. Un père peut ainsi prendre à témoin ses ancêtres ou l'arbre sacré pour conférer à sa parole davantage d'autorité. Celle-ci alterne alors entre deux possibilités : soit elle s'autorise des dieux qui confèrent à sa malédiction son caractère sacré d'irréversibilité, soit elle garde un secret connu du père et d'un de ses fils seulement. Dans les deux cas, sa parole singulière est déterminante et exclusive. L'autorité paternelle non respectée conduit au rejet du groupe lignager, et le partage des confidences sépare ceux qui savent de ceux qui ne savent pas. Sa parole est partielle, elle est fondée sur un savoir et une mémoire, qui lui permet de bénir ou de maudire afin de maintenir sa descendance unie ; mais, de par son ambivalence, elle porte aussi le germe de l'exclusion. Un patrilignage renforcé par les croyances religieuses constitue de la sorte un ensemble fermé, centré sur la sacralité des statuts de père et de chef de lignage.

En revanche, le grand-père maternel, qui renvoie à la dette symbolique d'alliance, ne donne rien aux enfants de ses filles. Après sa mort, il ne leur transmet aucun patrimoine et, de son vivant, ne leur offre ni terre ni biens. Il peut à l'occasion leur prêter un outil, mais celui-ci doit lui être rendu rapidement afin que l'objet cédé ne devienne pas *juâ ndu* « cause de malédiction ». Le père de derrière ne peut donc sanctionner ni le bien ni le mal, ni confier un secret à son petit-fils, ni le rejeter. Sa parole est plus banale que la parole du père, mais elle est aussi plus libre. « Tout ce que je dis à mon petit-fils », me confiait un grand-

père maternel, « je peux le dire à n'importe qui [à des tiers]. C'est le père qui doit porter la main sur lui pour le corriger. Si je me fâche contre lui et s'il lui arrive ensuite un malheur, on me reprochera de l'avoir tué. » Père de derrière et enfants de fille ne partagent aucune intimité, mais ils ne peuvent pas non plus s'exclure. Ils sont à la fois proches et séparés. La parole d'un père de derrière, qui renvoie à une dette symbolique, ne peut se prévaloir ni d'un savoir mémorisé ni d'une vérité préétablie pour juger les enfants de ses filles. Le grand-père maternel ne peut pas non plus invoquer Dieu auprès de l'arbre sacré pour renforcer son dire. Sa parole est certes frappée d'incomplétude (le grand-père maternel ne peut pas prendre de décision), mais elle est dépourvue d'équivoque. Cette parole partielle touche ainsi à l'absence de sens d'où procède l'incroyance.

Quand on demande à un Bangoua : « Quelle est la parole la plus importante, celle du père ou celle du père de derrière ? » Il répond sans hésitation : « La parole du père de derrière. — Pourquoi ? — Parce que, là, je ne serai jamais rejeté, même si je suis accusé du pire. » Grand-père maternel et petits-fils, qui se reconnaissent mutuellement dans leur altérité, ne sont reliés par aucune identification portant sur un nom ou sur une image ; en aucun cas ils ne peuvent se ressembler. En revanche, le chef de lignage et le père sont des figures unifiées et prestigieuses auxquelles tous leurs descendants cherchent à s'identifier sur le plan des idéaux et des images. C'est pourquoi les Bamiléké disent : « Les enfants ressemblent davantage à leur père. » Les identifications à l'idéal du lignage, qui relie les enfants au père, sont fondées sur la croyance au sacré et sur la tradition transmise, tandis que la relation banalisée et sans identifications, qui soutient la relation d'alliance père de derrière–enfants de filles, est fondée sur l'incroyance. L'absence de savoir dont témoigne le grand-père maternel n'est pas un signe d'ignorance, mais marque une rupture avec la transmission des malédictions et les préjugés de la tradition qui pèsent sur les relations de filiation. La relation d'alliance instaure ainsi de la discontinuité dans la continuité des générations non par des actes sacrilèges comme dans les sociétés de type thonga, mais par une place vide, génératrice d'altérité et de changement. En outre, le grand-père maternel et les enfants de ses filles, qui sont les uns pour les autres des altérités distinctes, n'appartiennent pas à un groupe défini. À la différence, donc, de la filiation unilinéaire qui implique automatiquement un groupe fermé centré sur un chef, l'ordre de l'alliance relève d'une « chaîne » qui, n'ayant ni bornes ni centre, ne commande aucune idéologie politico-religieuse, et par conséquent aucune exclusion. D'où le caractère pacifique et novateur des relations d'alliance, déjà relevé chez les Thonga, qui constitue, du moins en Afrique, la fonction sociale des relations dites généalogiques d'alliance matrimoniale.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: alliance matrimoniale/*matrimonial alliance* – statuts des femmes/*women's statuses* – prix de la fiancée/*bride price* – dette résiduelle/*residual debt* – dette symbolique/*symbolic debt*.

Adler Alfred & Michel Cartry

1971 « La transgression et sa dérision », *L'Homme* XI (3) : 5-63.

Copet-Rougier, Élisabeth

1998 « Tu ne traverseras pas le sang. Corps, parenté et pouvoirs chez les Kako du Cameroun », in Maurice Godelier & Michel Panoff, eds., *Le corps humain : supplicé, possédé, cannibalisé*. Amsterdam, Éditions des archives contemporaines (OPA) : 87-108.

Goody, Jack

1969 « The Mothers' Brother and the Sister's Son in West Africa », in Jack Goody, *Comparative Studies in Kinship*. Stanford, Stanford University Press.

Griaule, Marcel

1948 « L'alliance cathartique », *Africa* 39 : 242-258.

Héritier, Françoise

1981 *L'exercice de la parenté*. Paris, Hautes études, Gallimard-Le Seuil.

Junod, Henri A.

1936 *Mœurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine*. I. *La vie sociale*. Paris, Payot.

Lévi-Strauss, Claude

1967 *Les structures élémentaires de la parenté*. Nouvelle édition revue et corrigée, La Haye-Paris, Mouton. (1^{re} éd. Paris, PUF, 1949.)

Pradelles de Latour, Charles-Henry

1997 *Le crâne qui parle*. Deuxième édition d'*Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*. Paris, EPEL (« École lacanienne de psychanalyse »).

Radcliffe-Brown, Alfr ed R.

1968a « Le frère de la mère en Afrique du Sud », in Françoise Marin, ed., *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris, Éditions de Minuit. (Éd. orig. : « The Mother's Brother in South Africa », *South African Journal of Science*, 1924, XXI : 542-545.)

1968b « La relation à plaisanterie », in Françoise Marin, ed., *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris, Éditions de Minuit : 169-185. (Éd. orig. « The Joking Relation », *Africa*, 1940, XII : 83-192.)

Charles-Henry Pradelles de Latour, *De l'alliance matrimoniale en Afrique. Une autre approche.* — La relation neveu utérin-oncle maternel qui, dans les systèmes africains de parenté patrilinéaire, autorise le premier à piller occasionnellement les biens vivriers du second, procède en fait non de la filiation mais de l'alliance matrimoniale. Pour rendre compte de cette relation d'alliance ancrée dans une dette inextinguible, cet article propose une approche différente de l'alliance matrimoniale fondée non pas sur l'échange de femmes, mais sur un échange portant sur les statuts de consanguine et d'alliée de la fiancée. Elle présente, entre autres avantages, de différencier des systèmes d'alliance tels ceux des Thonga du Zimbabwe et des Bamiléké du Cameroun qui, dans la théorie de Claude Lévi-Strauss et de Françoise Héritier, relèvent des structures semi-complexes de la parenté. Cette démarche permet enfin de mettre en relief les aspects à la fois novateur et pacifique des relations d'alliance matrimoniale chez les Thonga, entre le neveu utérin et son oncle maternel et, chez les Bamiléké, entre le grand-père maternel et son petit-fils.

Charles-Henry Pradelles de Latour, *For Another Approach to Marriage Alliances in Africa.* — The uncle-nephew relation on the mother's side authorizes, in patrilineal kinship systems in Africa, the nephew to be the first person to steal the uncle's food supply on certain occasions. This uterine relation proceeds not from descent but from a marital alliance. To account for this affinal relation based on an everlasting debt, a different approach to alliances is proposed that has as its basis an exchange not of women but of the statuses of consanguine and of the bride's affine. Among other advantages, this approach makes a distinction between systems of marital alliances like the Thonga (Zimbabwe) and Bamileke (Cameroon) ones, systems that are semicomplex structures in Françoise Héritier and Claude Lévi-Strauss's theory. It also sheds light on the innovative, peaceful aspects of the affinal relation between the aforementioned nephew and uncle among the Thonga and between the maternal grandfather and his grandson among the Bamileke.