

JEAN-PIERRE DOZON

## La parenté mise à nu, ou Pandore chez les Bete de Côte d'Ivoire

Risquons-nous à un difficile débat. L'ethnie Bete<sup>1</sup> appartient à la série des sociétés lignagères et segmentaires. Cette première définition fournit en apparence deux déterminations complémentaires : l'une dominante, positive, inscrit et distribue les femmes et les hommes de cette population du Centre-Ouest ivoirien en collectifs de parenté dont le plus manifeste et le plus fonctionnel est le patrilineage (en bete *grigbe*) ; la seconde, subordonnée et négative, désigne quelque chose comme un mécanisme ou une modalité de reproduction sociale. Le segment est toujours un segment de lignage, lequel ne réfère à rien d'autre qu'à un processus de répétition de l'identique. Les scissions et les séparations qu'engendre l'activité segmentaire constituent les seules réponses possibles à des seuils critiques (d'ordre la plupart du temps démographique) atteints par la structure lignagère. Autrement dit, l'attribut « segmentaire », aussi déterminant soit-il, ne peut jamais donner lieu à l'élaboration d'un modèle anthropologique ; le seul modèle concevable est bien évidemment celui qui dicte les règles du social, à savoir le lignager, et non ses formes négatives, qui n'expriment simplement que ses déconstructions provisoires.

Le segment et le lignage suscitent un jeu auquel il est toujours permis de se livrer. A l'instar de la poule et l'œuf, lequel des deux principes s'instaure comme bon premier ? Question d'origine, question nécessairement aporétique. Faute de pouvoir nous plonger dans la nuit des temps bete, reconnaissons que ce jeu soulève à sa façon un problème régulièrement éludé : celui du temps. Non point le temps originaire où la parenté serait enfin appréhendée dans sa constitution primordiale, mais le temps de l'histoire où ce qui advient comme formes sociales n'est pas nécessairement réductible aux principes institutionnels ou structurels dont elles procèdent néanmoins. Subtil distinguo dira-t-on, mais qu'il faut absolument tenir si l'on veut échapper au cruel dilemme du commencement. Le segment est certes un moment d'une structure, ou un mécanisme de reproduction sociale, mais n'est-il pas aussi ce à partir de quoi l'univers

1. L'ethnie Bete se trouve dans le Centre-Ouest ivoirien et est composée actuellement d'environ 350 000 personnes. Nos recherches ont été exclusivement consacrées aux Bete occupant la zone de Gagnoa.

*Cahiers d'Études africaines*, 73-76, XIX-1-4, pp. 101-110. C. N. S. T. O. M. Fonds Documentaire

7 MAI 1985

N° : 17484

Côte : B

17484

précolonial bete peut être saisi comme formation (dans le double sens de configuration et de processus), et non simplement comme système social dont l'ordre requiert au premier chef l'analyse des formes et des règles de la parenté.

En effet, la pratique segmentaire, pour peu qu'on y prête un intérêt soutenu, donne de l'univers précolonial bete une vision assez différente de celle qui se dégage d'une analyse anthropologique classique. Non pas un sujet, l'ethnie Bete, dont les principaux prédicats ordonnent une organisation de la parenté et de l'alliance de type omaha, c'est-à-dire un système où l'arbitraire patrilinéaire n'engendre que des interdits de mariage, où l'échange matrimonial métamorphose les alliés d'une génération en parents de la seconde ; mais un ensemble flou de groupes sociaux, de groupes tribaux, qu'une image accélérée de l'histoire restitue sous la forme d'un « mouvement brownien ». Pas de point fixe, donc, à partir duquel se déploient les emboîtements lignagers de la parenté<sup>2</sup>, mais une série de conjonctions et de disjonctions sociales traduisant des parcours migratoires et une logique du déplacement résidentiel. A suivre les récits d'origine et les récits de peuplement à la lettre, l'on découvre pour chaque groupement villageois et pour certaines unités patrilignagères une pluralité de cheminements résidentiels et d'histoires segmentaires<sup>3</sup>. Ainsi, par cette mise à nu d'une véritable diaspora à rebours, les formations lignagères n'apparaissent-elles pas uniquement comme une donnée exigeant décryptage et analyse, mais comme des phénomènes socialement construits.

Avant d'aller plus loin dans la réflexion, précisons quelques points. Il ne s'agit pas ici de relancer ce vieux débat qui oppose régulièrement les partisans de la structure et ceux de l'histoire. Le lignager et le segmentaire rejoignant respectivement chacun des deux camps. Convenons du reste qu'à cette petite guerre les seconds, moins organisés et trop enclins à l'escarmouche, sont la plupart du temps battus. C. Lévi-Strauss, dans sa réponse à Sartre<sup>4</sup>, en fournit le plus prestigieux témoignage ; à force de revendiquer l'histoire au nom d'une plus haute intelligibilité, ne risque-t-on pas de voir sombrer l'étude des sociétés (y compris de leurs transformations) dans une fluidité inconsistante, qu'aucune transcription au bout du compte ne parvient, sous peine de trahison, à restituer ?

L'enjeu que nous nous proposons d'exposer est quelque peu différent.

2. Nous évoquons ici la théorie classique du lignage, consignée par E. E. Evans-Pritchard dans *Les Nuer* (Paris, Gallimard, 1968), où les lignages se succèdent du minimal au maximal.

3. Ces récits mériteraient bien sûr une plus ample analyse. Signalons simplement que nos enquêtes ont porté sur une quarantaine de villages et une bonne centaine de patrilignages. A l'intérieur d'une même unité, il n'était pas rare d'obtenir non seulement des parcours dépassant la dizaine d'étapes migratoires, mais également des divergences dans le détail du jalonnement, y compris au sein d'un même *grigbe* (cf. J.-P. DOZON, *Les leçons de l'histoire ou l'ethnologie dans tous ses états*, Abidjan, ORSTOM, 1977, 78 p. multigr.).

4. C. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, chap. « Histoire et dialectique ».

Les ré  
recons  
l'inve  
En re  
comm  
ces ré  
qu'ell  
et a-t  
La  
paren  
ment  
de sa  
celui  
symb  
d'ord  
l'activ  
immo  
comm  
organ  
d'élu  
social  
avoir  
confr  
E  
tures  
cham  
la me  
ginai  
P  
explic  
ment  
l'enco  
produ  
conve  
l'aliér  
tions.  
on un  
des fo  
pours  
peupl  
paren  
perd  
taine  
nyme

Les récits d'origine que nous évoquons ne permettent en aucune façon de reconstituer l'histoire de la parenté chez les Bete de Côte d'Ivoire. A l'inverse, ils suggèrent l'impossibilité d'énoncer quoi que ce soit à ce sujet. En retraçant uniquement l'itinéraire des parcours résidentiels, sans commentaire aucun sur la structure sociale des groupes qui les effectuaient, ces récits présupposent toujours déjà l'organisation de la parenté telle qu'elle s'offre à l'analyse anthropologique de manière à la fois cohérente et a-temporelle.

La configuration patrilinéaire, patrilocale et virilocale, ainsi que cette parenté engendrée par l'échange matrimonial interdisant tout redoublement de l'alliance dans cinq patrilignages principaux (celui d'Ego, celui de sa mère, celui de la mère de son père, celui de la mère de sa mère et celui de la mère du père de son père) constituent un système juridique et symbolique foncièrement arbitraire qui n'appelle aucune explication d'ordre génétique ou historique. Ce point acquis, ces récits, et partant l'activité segmentaire, nous convient, tout en reconnaissant le caractère immotivé des institutions, à interroger l'arbitraire non sur ce qu'il institue comme élaboration positive du social, c'est-à-dire en l'occurrence comme organisation de la parenté, mais sur ce qu'il est contraint de masquer ou d'éluider pour se produire. Retrouver donc, sous le tissu des structures sociales, la trace d'un rapport à partir duquel l'institué n'aurait jamais pu avoir lieu, mais surtout grâce auquel la logique qu'il élabore est toujours confrontée à ce qu'il élimine ou à ce qu'il soumet.

En bref, nous n'espérons pas amorcer une analyse critique des structures de parenté, au nom de leur a-temporalité, mais repérer dans le champ des représentations locales un point d'ancrage où le social prend la mesure de ses propres structures pour dévoiler, même sous forme imaginaire, leur site de production.

Précisons encore un point. Le repérage d'un tel site n'a pas valeur explicative, au sens où les formes de la parenté se déduiraient mécaniquement d'une production sociale originaire. Sa mise en évidence vise, à l'encontre de tout déterminisme, à étayer l'hypothèse selon laquelle cette production n'en a jamais fini de se manifester à l'intérieur de ce qu'il est convenu d'appeler les « systèmes symboliques ». Elle exprime aussi bien l'aliénation que certaines formes de désaliénation à l'égard des institutions. Si bien que la logique de la parenté, quand bien même lui donnerait-on un contenu plus substantiel ou plus matérialiste, n'épuise pas le champ des formes sociales précoloniales (à tout le moins est-elle toujours à leur poursuite). La logique résidentielle signifiée par les récits d'origine et de peuplement constitue un ensemble de lignes de fuite au sein duquel la parenté, bien que paraissant toujours redessiner ses figures spécifiques, perd au fil des parcours sa fonction prédicative. Qui désigne-t-elle ? Certainement pas la population bete dont les contours territoriaux et l'ethnonyme sont contemporains de la colonisation française<sup>5</sup> ; bien plutôt une

5. Il conviendrait, là aussi, d'examiner les choses en détail. Dans un texte

mosaïque d'ensembles tribaux, aux dimensions inégales et aux origines diverses<sup>6</sup>, dont les différents procès de formation obéissent plus à la série toponymique (nom des lieux d'habitation) qu'à la série éponymique (nom de l'ancêtre agnatique). Le désignatif de lieu ou de résidence commune se substitue ainsi au nom de l'ancêtre.

Ce qui se brise ici, ce n'est pas l'analyse ethnologique en tant que telle, et notamment celle des structures de parenté, mais le sujet auquel elle réfère. Le « segmentaire » et le « résidentiel » cessent par conséquent de faire corps avec le lignager, pour introduire une rupture, ou une impossibilité de fermeture de la société précoloniale bête sur elle-même. En congédiant de la sorte la totalité sociale, ils invitent l'analyse à une beaucoup plus large extension. Non pas simplement celle qui décrit et formalise les institutions de la société, comme s'il s'agissait des prédicats d'une substance toujours identique à soi-même, mais comme des élaborations effectivement symboliques dont le contenu et l'arbitraire sont toujours problématiques au social qu'elles engendrent. Ce qui est exclu par leurs procédures de découpage s'inclut sous des formes variables, masquées ou explicites ; ainsi, la configuration patrilinéaire-patrilocale, arbitraire principal, se conjugue chez les Bête avec des formes matricentriques : les segments de lignage sont la plupart du temps des matri-segments (*noyokosuyoko*), et certains groupes tribaux ont instauré de vastes matriclans (*lele*) qui traversent et redistribuent les patrilignages en lignées purement utérines<sup>7</sup>. Un premier examen, soucieux de conserver à tout prix l'intégrité du sujet (en l'occurrence l'ethnie Bête), y verrait des formes sociales spécifiques, remplissant des fonctions secondaires eu égard au rôle dominant des structures patrilinéaires. Une telle démarche ne peut être discutée, aussi longtemps que la totalité sociale à laquelle elle se rapporte demeure présumée. Quand bien même réduirait-on le sujet de l'ethnie au groupe tribal afin d'adapter la démarche aux variations culturelles, l'invariant qui résulterait de l'opération maintiendrait encore un écart, un espace lacunaire entre ce qui s'énonce comme arbitraire ou comme règles, et ce qui apparaît comme inversions sociales (patrilinéaire  $\neq$  matrilinéaire) locales ou circonstanciées.

Ce hiatus, pensons-nous, permet de mettre en évidence la différence entre les figures instituées et le mouvement du social. Dans cette perspec-

futur, nous tenterons de montrer comment le phénomène ethnique bête s'est constitué : économiquement par une dégradation des conditions de reproduction de l'économie de plantation locale, politiquement par une mauvaise intégration à l'appareil d'État ivoirien.

6. Parmi les groupes chez qui nous avons enquêté, citons pour mémoire : les Niabre, les Zabia, les Paccolo, les Grebo, les Gbasi, etc. Certains, à la veille de la colonisation, regroupaient plusieurs dizaines de villages (cas des Niabre ou des Paccolo), d'autres simplement quelques unités (cas des Grebo ou des Gbasi). Les origines de ces groupes sont totalement hétéroclites. Certains disent venir du sud-ouest, d'autres de l'est et du sud-est, d'autres encore du nord, citant également des pays voisins comme le Liberia ou le Ghana.

7. J.-P. DOZON, « Économie marchande et structures sociales », *Cahiers d'Études africaines*, XVII (4), 68, 1977 : 463-483.

tive, l  
cesse  
d'elle.  
social  
le seu  
dire co  
et stra  
soient  
par le  
et d'e  
leitmo  
grant  
social  
Ma  
un tra  
logiqu  
social  
patrili  
groupe  
règles  
groupe  
déclare  
parvie  
l'origin  
L'écart  
symbol  
système  
dance  
process

Cet  
reprodu  
duction  
mythe  
dions q  
recours

8. En  
soient lig  
comment  
tous les  
l'ancêtre  
des versi  
mais de l

9. La  
sa prohib  
Gallimar  
identité e  
symboliq

tive, la parenté, quelle que soit la rigidité de ses partages, franchit sans cesse le tracé de ses propres limites, pour signifier ce qui se passe en dehors d'elle. Par sa capacité représentative, elle tend à occuper tout le champ du social, et par là même se pose comme totalité, et devient en quelque sorte le seul sujet possible. Plutôt que d'apparaître comme arbitraire, c'est-à-dire comme institution produite, la parenté fait dériver toutes les pratiques et stratégies sociales de sa mythique nécessité. Dans sa logique, quelles que soient les dimensions du collectif, de l'ethnie au patrilignage en passant par le groupe tribal<sup>8</sup>, c'est toujours le lien parental qui tient lieu de moteur et d'explication. « A l'origine, on est tous parents, tous identiques »<sup>9</sup> : ce leitmotiv formule symboliquement le seul invariant concevable, en intégrant les acquis du temps (c'est-à-dire la formation concrète des groupes sociaux) dans sa raison généalogique.

Mais ce travail de la parenté, qui semble régler le jeu de l'identité, est un travail de re-présentation, c'est-à-dire en propre une opération idéologique. Il a fallu se rassembler en un même lieu et tisser des rapports sociaux a-symétriques (la parenté les nomme aîné/cadet) pour former un patrilignage ; il a fallu simultanément échanger des femmes avec des groupes voisins, pour produire une « parenté complémentaire » dont les règles prohibitives relancent le mouvement de l'échange. Il a fallu que des groupes et des individus se séparent pour pouvoir au bout du compte se déclarer « parents ». Bref, la parenté se nourrit toujours du social, qu'elle parvient à signifier (et souvent à mythifier : mythe de l'ancêtre et de l'origine) sans jamais en épuiser les réserves et la capacité productive. L'écart se joue ici, et souligne que la vocation oblatrice des systèmes symboliques (abandonnant parfois leur propre arbitraire), notamment des systèmes de parenté, est le signe non d'une maîtrise, mais d'une dépendance à l'égard de ce qui pratiquement advient, c'est-à-dire à l'égard de processus sociaux non nécessairement répétitifs.

Cet écart, grâce auquel l'analyse cesse d'être prise dans le jeu de la reproduction pour retrouver, sous la chose ou l'institution, celui de la production sociale, nous croyons l'entrevoir à travers l'interprétation d'un mythe bête. Il peut sembler contradictoire, alors même que nous prétendions quitter le terrain du symbolique et de la représentation, d'avoir recours au langage mythique pour renouer avec le mouvement du réel.

8. En dépit de souches multiples, d'incertitudes ou de contradictions, qu'ils soient lignagers, tribaux, ethniques, les groupes sociaux maintiennent l'identité du commencement : tous les Bete viennent du Liberia, ou tous les Bete du Ghana ; tous les Niabre viennent d'une résidence archaïque, Tutuku ; tous les Mahidio, de l'ancêtre Ouraga Zuku. La parenté nie le temps et la contradiction, pour opposer des versions inconciliables mais qui chaque fois disent la vérité non d'une fraction, mais de l'ensemble du groupe.

9. La problématique proposée par F. HÉRITIER (« Symbolique de l'inceste et de sa prohibition », in P. SMITH & M. IZARD, eds., *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979 : 203-243 [« Bibliothèque des sciences humaines »]), opposant identité et différence, nous a paru fort éclairante ; peut-être déborde-t-elle la pensée symbolique pour renouer avec le mouvement du social.

Encore une fois, et bien que nous disposions des récits d'origine et de peuplement pour dessiner les contours d'une histoire précoloniale, les structures et les institutions sociales, telles qu'elles se sont offertes à nous à travers l'observation et la tradition orale, constituent un horizon toujours déjà là — la formation des groupes sociaux et la logique résidentielle s'intégrant bon gré mal gré à la logique advenue de la parenté et de l'organisation lignagère. L'intérêt du mythe en question (à l'écart de tout antagonisme entre histoire et structure) réside dans une opération de mise à nu, ou de mise entre parenthèses de toute institution ; opération dont le résultat n'est pas le récit de leur genèse effective, mais la trace d'un rapport sans lequel jamais ces institutions n'auraient pu voir le jour.

La trame centrale du mythe se présente ainsi :

Au début des temps, les hommes et les femmes vivaient séparément, chaque sexe habitant regroupé dans son propre village. Les seules relations qu'ils entretenaient étaient de nature conflictuelle et guerrière ; mais à ce jeu de la violence, les hommes étaient régulièrement battus, car les femmes détenaient jalousement les armes.

Un jour, sur les conseils d'un féticheur, les hommes décidèrent de mettre un terme à leur éternelle défaite en tendant un piège à ces redoutables guerrières, gourmandes insatiables. Il suffisait de disposer tout le long du sentier des régimes de graines de palme et d'attendre, tapis dans la forêt, qu'elles déposent leurs armes. Ce qui fut recommandé fut aussitôt exécuté ; tout arriva comme prévu, les hommes s'emparèrent des armes, mais quelque guerrier zélé tua au passage celle dont le nom, à travers l'anonymat des sexes, reste encore dans bon nombre de mémoires, et qui incarnait l'autorité guerrière : Zikai<sup>10</sup>.

Après quoi, chacun et chacune rentra dans son village.

Quelque temps plus tard, après en avoir délibéré entre elles, les femmes décidèrent de pactiser avec leurs nouveaux vainqueurs. Elles allèrent donc au village des hommes, et ceux-ci quelque peu étonnés virent déambuler une cohorte d'ennemies plutôt soumises et séduisantes. La guerre des sexes prit fin ; les femmes s'installèrent au village des hommes, et la paix ainsi trouvée se traduisit aussitôt par le mariage de chaque homme avec chaque femme.

Ce récit ne s'achève pas là. Un épilogue moins heureux transforme le mythe en conte moral. Le pacte des femmes n'était qu'une ruse, et la victoire des hommes qu'un leurre. Le monde, tel qu'il est advenu depuis, est un monde dur ; désormais les hommes ne cessent de rivaliser, de se jalouser, de s'affronter jusqu'à la mort. Cette situation est l'œuvre secrète des femmes : adultère, sorcellerie, guerre, séparation brisent la fraternité des hommes et témoignent de l'éternelle vengeance que celles-ci accomplissent

10. Il existe d'autres noms, tel Mahié : cf. Bernard ZADI (« Rites funéraires et intégration nationale du pays Bete-Sud », *Kasa bya kasa*, 3, 1974 : 5-67 [Université d'Abidjan, Institut d'ethno-sociologie]), qui relate une variante très proche de ce mythe.

au nom de  
sexes devi

En pré  
déconstruc  
paraissent  
tivement  
simple exp  
de l'affron  
degré mini  
qui oppos  
de retomb  
défaite de  
l'un s'inc  
et d'agress  
ciaux du r  
velle divin  
féminine,  
comme da  
valente ; c  
contrepart  
du travail

Ce qu'  
constitutio  
mythe ne  
imposée q  
toute inst  
production  
échange m  
femme.

Fort d  
Le mythe  
victoire de  
femmes, le  
infinie. Ce  
la filiation  
d'expressi  
hommes, c  
tion du so  
entre les  
partant le  
Mais, à l'é  
lence, que  
division, c

11. Hés  
(« Le chant

au nom de leur défaite et du meurtre de Zikai. La mythique guerre des sexes devient ainsi rêve d'un paradis perdu.

En première lecture, le mythe se présente comme une opération de déconstruction : les structures sociales, l'organisation de la parenté disparaissent pour laisser place à un unique rapport, celui qui oppose collectivement les hommes et les femmes ; le social est donc réduit à sa plus simple expression : pas de filiation ni d'alliance mais la seule horizontalité de l'affrontement des sexes. Il s'agit bien d'une représentation, mais à son degré minimal, tout à la fois sans signification immédiate, si ce n'est celle qui oppose la force des femmes à la ruse des hommes, et grosse de retombées interprétatives futures. Ce qui advient en effet avec la défaite des femmes, c'est simultanément la loi (ou le contrat) et le mal ; l'un s'incarnant dans le mariage, l'autre dans toutes les formes de division et d'agressivité. Ce passage n'est pas sans évoquer l'un des moments cruciaux du mythe hésiodique<sup>11</sup>, où Zeus fait surgir, à l'âge de Fer, une nouvelle divinité : Pandora. Comme dans le mythe bete, Pandora, incarnation féminine, est l'instauration du mal dans la société des hommes mais, comme dans ce mythe, la figure ainsi représentée est ambiguë et ambivalente ; car ce mal désormais enraciné dans la société des hommes est la contrepartie d'un bien qui n'est autre que l'instauration du social à partir du travail et de la reproduction de la vie.

Ce qu'indique d'une façon plus spécifique ce mythe, c'est qu'avant la constitution de tout système social et symbolique (sur lequel du reste le mythe ne dit rien), une première loi, une première domination, s'est imposée qui n'est autre que la loi masculine, dévoilant ainsi, en deçà de toute institution et de toute structure de parenté, leur premier site de production. Pour qu'il y ait formation lignagère, interdits de mariage, échange matrimonial, il faut qu'il y ait eu maîtrise du rapport homme/femme.

Fort de cet acquis, franchissons un second niveau d'interprétation. Le mythe, dans sa deuxième partie, transforme le positif en négatif. La victoire des hommes doit se payer car, par leur naïveté et l'ultime ruse des femmes, le pacte de mariage n'est que la porte ouverte à une vengeance infinie. Ce qui est mis en évidence ici, c'est simultanément l'émergence de la filiation et l'apparition de la division sociale : division dont les formes d'expression peuvent être l'adultère, la sorcellerie, la guerre (entre hommes, cette fois) et la segmentation. Il y a corrélation entre l'organisation du social et l'émergence de la violence interne. La guerre inaugurale entre les sexes n'était que la manifestation d'une violence externe, et partant le signe d'une entente parfaite au sein de chacun des deux camps. Mais, à l'écart de cette représentation de la division sociale et de la violence, quelque chose d'autre est signifié par ce mythe. L'ordre social et sa division, consécutifs au pacte entre les sexes, sont rabattus sur le groupe des

11. HÉSIODE, *Les travaux et les jours*, Lausanne, Éditions de l'Aire, 1979, 80 p. (« Le chant du monde »).

hommes. C'est dire aussi bien que toute élaboration symbolique — et au premier chef le patrilignage — n'est arbitraire que dans la mesure où elle est position et construction de soi par et pour le groupe des hommes.

Ce commentaire n'aurait rien que de très trivial si le mythe tout d'un coup ne mettait l'accent sur une différence majeure, différence entre les figures instituées et le site en amont de leur production, sur la nécessité donc de reconnaître sous la structure patrilignagère les contours d'un groupe strictement masculin (le *grigbe* est avant tout un groupe d'hommes).

Il est sans doute étrange d'abonder ainsi dans le sens du mythe, alors que cette structure fondamentale de la parenté se donne bien évidemment comme un ensemble d'hommes et de femmes unis par un ancêtre commun. Et pourtant, aussitôt que l'on quitte le terrain de l'institution *stricto sensu* pour en appréhender les activités concrètes, l'opération de réduction devient singulièrement heuristique ; en effet, chaque fois que le patrilignage devient un groupe en corps<sup>12</sup> dans l'ordre de l'économique, de l'idéologique ou du politique, il se décompose en différents groupes masculins : celui de l'échange matrimonial (le groupe est alors à la dimension d'un lignage mineur), celui des activités cynégétiques auxquelles le *grigbe* consacre ponctuellement ses moyens et sa force de travail (filets et chasseurs) au profit de l'unité résidentielle, celui de la guerre où le sexe féminin devient précisément l'enjeu, le mobile ou le prétexte des affrontements entre villages, celui des inscriptions strictement symboliques, tels les interdits alimentaires ou les lieux sacrés, grâce auxquelles l'univers masculin se règle en unités discrètes et partiellement solidaires. Il ne s'agit pas pour autant d'opposer en termes antagonistes, tel l'imaginaire au réel, le symbolique à la détermination ultime d'une société exclusivement masculine — à l'inverse celle-ci joue comme rêve proprement archaïque d'un monde sans code où seule la différence des sexes serait représentée — mais d'indiquer que l'arbitraire social s'étaye sur cette représentation première. C'est pourquoi celle-ci ne cesse de se manifester, et les systèmes symboliques de s'ajuster sur son clivage. Sans femmes, pas de division, d'inégalité ni de violence ; mais sans femmes également pas de filiation, ni d'élaboration possible de groupes d'hommes par la capitalisation des épouses et de leur progéniture.

Cette aporie sociologique fournit toute la substance des systèmes de parenté ; énonçant tout à la fois l'ordre social et sa division, ils sont aptes à toutes les inversions, jusqu'à la limite d'une totalité virtuellement cognatique. En l'occurrence, chez les Bete, nous l'avons évoqué plus haut, des formes « matrilinéaires » viennent coexister avec l'ordre agnatique. Outre les matriclans spécifiques à deux ou trois groupes tribaux<sup>13</sup>, les segments sont en fait des *matri-segments*, c'est-à-dire un ensemble d'hommes et de femmes unis par l'épouse d'un ancêtre assez proche,

12. Pour reprendre l'expression anglo-saxonne de « corporate group ».

13. En l'occurrence, dans l'unique région de Gagnoa, aux Zabias, aux Gbadi et aux Zedi.

bisaïeul ou  
patrilignage  
lignage no  
tème omal  
les interdits  
segment (l  
avancer q  
l'identité  
bitions cor  
mais bien  
matriligne  
pas que le  
peut être :

Peut-o  
deux regis  
pratique s  
propre ar  
contours c  
est toujou  
les stratég

On s'é  
devient aû  
turbulent,  
refuse lors  
matriclan  
individuell  
parenté n  
parenté di  
sion, mais  
rence des

A cet é  
de populat  
sont tout ;  
les conflits  
la métaph  
consécutiv  
culines, m  
l'intérieur  
bien le plu  
tantôt sou  
pour satis  
abusive, r  
vaincre s'il

14. D. P  
des sciences



bisaïeul ou trisaïeul. Leur solidarité est telle qu'elle signifie au reste du patrilignage une potentialité de séparation. Ce clivage matriligne/patrilignage nous laisse à penser que la production de parenté propre au système omaha mérite peut-être une hypothèse nouvelle. Dans la mesure où les interdits de mariage jouent essentiellement dans les limites de ce matrisegment (au-delà, le redoublement de l'alliance est possible), on peut avancer que ce n'est pas parce que ses membres accumulent les signes de l'identité (membres d'un même patrilignage obéissant à certaines prohibitions communes par l'alliance) que la segmentation est rendue possible, mais bien plutôt parce que la filiation agnatique est déjà clivée, que la matriligne est déjà dans la structure patrilignagère (la tradition ne dit-elle pas que le *grigbe* est un ancien *noyokosuyoko*), qu'une telle production peut être mise en œuvre.

Peut-on rendre compte par cette démarche, sans les séparer comme deux registres étrangers l'un à l'autre, des structures lignagères et de la pratique segmentaire ? La logique de la parenté ne suit pas le tracé de son propre arbitraire (ici la patrilinéarité), mais épouse au contraire les contours de ce qu'elle élimine et de ce qu'elle soumet. C'est pourquoi elle est toujours en représentation, prête à informer et à signifier les pratiques, les stratégies collectives ou individuelles.

On s'écarte du groupe lignager par liens maternels interposés ; on devient aîné par contrôle d'un matrisegment ; on « fait le neveu utérin » turbulent, alors qu'on ne peut guère contester l'autorité du père ; on refuse lors de guerres inter-villageoises d'affronter son « frère » de même matriclan pour signifier, à l'écart du tumulte, le poids des relations inter-individuelles ; on se sépare par segmentation, exprimant par là que la parenté n'en est que meilleure lorsqu'on n'habite plus ensemble : la parenté distribue donc ses cartes pour exprimer l'ordre social et sa division, mais à l'intérieur d'un rapport qui reste fondateur, celui de la différence des sexes.

A cet égard, les contes (dont bon nombre sont d'origine bête ou issus de population proches des Bête) rapportés et analysés par Denise Paulme<sup>14</sup> sont tout à fait éclairants. On y trouve non seulement des récits relatant les conflits entre principe masculin et principe féminin — notamment sous la métaphore de la calebasse et du bélier — mais encore toute la trame consécutive à l'achèvement de la guerre des sexes. Victoire et loi masculines, mais en contrepartie toute l'ambiguïté de la figure féminine à l'intérieur du nouvel ordre social. Pandore se manifeste tantôt comme le bien le plus précieux, comme la source de tout pouvoir et de toute richesse, tantôt sous les traits d'une épouse insatiable prête à diviser les hommes pour satisfaire ses appétits, tantôt encore sous les traits d'une mère abusive, retenant dans son giron sa progéniture, et que l'homme doit vaincre s'il veut mettre fin au chaos.

14. D. PAULME, *La mère dévorante*, Paris, Gallimard, 1976, 323 p. (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Ainsi passe-t-on de l'affrontement des sexes à la nécessaire représentation de l'opposition matriligne/patrilignage. Contes et mythes bête opèrent donc une sorte de balancement perpétuel entre l'organisation de la parenté et le social qui renvoie toujours à la domination masculine. L'impossibilité de conjuguer à la fois la patrilinéarité et la domination mâle, sans division et sans violence, exige un retour au « réel », ou plus exactement à l'expression au niveau des représentations de ce qui est éliminé par la filiation agnatique.

Retrouvons en conclusion les prémisses de ce texte. Nous avons tenté d'appréhender et d'analyser la pratique segmentaire non simplement comme moment, ou comme modalité d'une structure fondamentalement lignagère, mais comme processus social, dont l'intelligibilité ne renforce pas la parenté dominante mais interroge et précise les limites de son exercice. Les récits d'origine, de peuplement, recouvrant la pratique segmentaire et la logique résidentielle, mettent en quelque sorte la parenté à nu pour ne restituer que les mouvements et les conjonctions des groupes sociaux. Le système de parenté lui-même dans son extension, avec ses aires d'interdits matrimoniaux, marque sa dépendance (telle est l'hypothèse émise) à l'égard des pratiques segmentaires.

En définitive, cet essai d'argumentation s'achève par l'unique recours aux représentations, par l'interprétation d'un mythe. L'impossibilité de restituer l'histoire précoloniale autrement que comme prologue à la mise en place des systèmes symboliques et de l'ethnie qu'ils définissent, c'est-à-dire comme histoire du peuplement, légitime en partie ce recours. Mais au-delà de cette légitimité forcée, et même s'il n'est que pure représentation, ce mythe explicite à sa façon l'écart entre les structures et le mouvement du social, entre l'institution et sa production. En effet, à l'instar des récits d'origine, il met à nu la parenté en ne restituant, comme unique image du social, que la différence des sexes. Rappelons que ces récits dessinent des lignes de fuite dans une parenté réduite à des ancêtres anonymes, et n'évoquent, outre le parcours résidentiel, que la construction et la déconstruction de groupements masculins. Ils indiquent ensuite que l'institution du social se joue sur la maîtrise de cette altérité première (victoire des hommes ou loi masculine) mais aussi, quelle que soit la symbolique mise en œuvre pour signifier cette maîtrise, qu'elle doit se payer de représentations complémentaires (parenté complémentaire ?) destinées à exprimer, à leur tour, les divisions et le mouvement du social.

Le mank désigner deux familles des Asie, en Am jeux extrême les *solo*, qu'une famille beaucoup d'un jeu simple renforce encore le joueur qui à initier les

Pour retrouver enrichissement et des combinaisons résulte, comme dont chacun

Ce schéma (Tanzanie du perfectionnée

1. Cf. A. I interdisciplinaire XVI (3-4), 63-

2. Ainsi la *katra fandatsak* (TOWNSHEND :

3. Les Suk la Tanzanie : des tribus d'agnaire ap. J.-C. Mieux organisés conflits lignage dirigeants du doit, principale qui font partie Inspirée, en pr sation politique Ainsi, par exer l'agriculture —