

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000

Question de parenté

L'union endogame en Afrique et à Madagascar

Laurent S. Barry



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22>

DOI : 10.4000/lhomme.22

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 67-100

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Laurent S. Barry, « L'union endogame en Afrique et à Madagascar », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22> ; DOI : 10.4000/lhomme.22

L'union endogame en Afrique et à Madagascar

Laurent S. Barry

S'IL EST UN CONCEPT anthropologique qu'on peut légitimement qualifier de fondamental, c'est bien celui de filiation (*descent*). Avant même qu'on envisage d'inscrire l'examen des « propriétés » spécifiques des groupes de filiation (*descent groups*) et surtout des multiples usages (politiques, économiques, etc.) que les acteurs en font sous l'intitulé générique de « théorie des groupes de filiation », l'importance sociologique de telles institutions était suffisamment avérée et les principes de recrutement et de constitution qui les sous-tendaient bien mis en évidence¹. La définition même du concept n'avait pourtant pas été sans susciter les réserves et précautions d'usage. Citons un passage de l'ouvrage de Francis Zimmermann, *Enquête sur la parenté*, qui illustre bien les interrogations de l'époque.

« De 1861 à 1907-1915, l'anthropologie se constitue sur la base de deux distinctions se doublant l'une l'autre : consanguinité/parenté, puis parenté/filiation. Opposant la consanguinité (biologie) à la parenté (sociologie), Durkheim fait de celle-ci une institution sociale. [...] Durkheim clarifie [...] le statut épistémologique de la sociologie naissante par rapport à la biologie, en distinguant de façon très nette les “liens physiques” (consanguinité) et les “obligations juridiques et morales” (parenté). Mais Rivers détourne ensuite le sens de cette distinction initiale. Il n'exclut pas les liens physiques et sentimentaux du champ de l'anthropologie mais les *refoule*, si j'ose dire, au cœur du noyau familial, dans la sphère domestique, dans un registre particulier que Fortes appellera plus tard *the web of kinship*, “le réseau de liens de parenté [interpersonnelle]” centrés sur Ego. [...]. Mais ce refoulement de la parenté dans la sphère domestique permet de déployer, sur un autre registre, les dimensions *politico-jural* de la filiation, les règles juridiques et le jeu politique entre les clans ou groupes de filiation constitués sur la base des liens de parenté officiels. L'anthropologie, finalement,

1. Si pour Rivers la filiation (*descent*) se résume à la transmission de la qualité de membre d'un groupe, pour Radcliffe-Brown (1950) cette notion est déjà directement subordonnée à la perpétuation de l'unité sociale agissant comme personne morale (*corporate group*), exerçant donc un contrôle tant sur les biens (*in rem*) que sur les personnes (*in personam*).

restera divisée entre deux postulats simultanés, l'une vers le juridique – Rivers et son école – et l'autre vers le psychologique » (Zimmermann 1993 : 29-30).

Si la première distinction parenté/consanguinité est un acquis incontesté de l'anthropologie, on sait le peu d'incidence qu'aura dans la suite des débats cette seconde dichotomie parenté/filiation. L'apport de William H. R. Rivers sur ce point, ainsi que le remarque Francis Zimmermann, se limite à « quelques textes jusqu'ici peu connus »² et la réflexion de Meyer Fortes, qui devait l'amener à élaborer la notion de « filiation complémentaire »³, de même que le concept de « rapport de descendance » d'Edmund Leach⁴, ne trouvent plus guère d'échos dans les écrits récents. Les travaux de l'anthropologie anglo-saxonne, Radcliffe-Brown et Evans-Pritchard en tête, allaient bientôt faire oublier ces turbulences séminales et contribuer à forger, pour paraphraser un vers d'Horace (*Odes*) « un monument plus durable que l'airain », appelé à traverser les siècles.

Dans un autre registre – du moins en apparence –, la « théorie de l'alliance » développée par Claude Lévi-Strauss et Louis Dumont en France, ou Rodney Needham et Edmund Leach pour le monde anglophone, allait d'emblée, elle aussi, repousser à la marge certaines « questions » dont elle avait du mal à rendre compte, même si ces dernières relevaient pourtant visiblement de sa problématique. L'une d'elles a, de prime abord, intrigué historiens et juristes, avant d'être abordée d'un point de vue plus systématique par Claude Lévi-Strauss (1983). Elle a trait à l'existence de certains interdits et possibilités d'unions qui ne font

2. Le plus significatif étant sans conteste son « Mother-Right », paru en 1915.

3. C'est essentiellement l'aspect *jural* que M. Fortes va reprendre à son compte, en distinguant deux aspects du groupe de filiation : externe, relatif à la politique « institutionnelle » du groupe lignager ; interne, lié aux expressions pertinentes au sein de l'univers domestique. Ainsi, à l'incorporation « formelle » de chaque individu dans un groupe de filiation par l'intermédiaire de l'un de ses parents (incorporation « politique », « légale » et « institutionnelle » ; Fortes 1953a : 34), répond un réseau de relations interpersonnelles (dont l'expression symbolique concerne davantage l'aspect « magique », « religieux », « émotionnel ») sur l'autre versant du groupe familial : ce que M. Fortes désignera sous l'expression « descendance complémentaire ».

4. Critiquant la notion de « descendance complémentaire », Leach aborde la question non plus typologiquement mais algébriquement. Son analyse envisage le rapport entre p (descendance maternelle) et q (descendance paternelle). Dans la majorité des cas p et q prennent une valeur quelconque. Les cas extrêmes – ceux où la valeur de p ou de q est nulle – décrivent ceux où l'on considère que l'un des parents n'a aucune part dans l'acte de procréation (Trobriandais ou Lakher selon l'auteur). Ces relations p et q « correspondent, à un niveau ethnographique, aux variations dans l'idéologie de l'héritage génétique » (Leach 1968 : 39). La pérennité des relations d'alliance s'exprime ici par l'idée d'une « influence mystique » (*ibid.* : 42) qui se superpose à la relation « opposée » au principe de filiation dominant (mère/enfant en situation patrilinéaire, père/enfant dans l'autre). Novatrice à plus d'un titre, on voit pourtant réapparaître dans la formulation proposée par E. Leach, ce qu'il critiquait chez M. Fortes, *i.e.* l'évocation d'une relation parents/enfants de nature peu explicite. Si, en effet, les valeurs de p et q sont susceptibles de variations d'« intensité » relative, elles sont implicitement de même nature ; d'où deux uniques interprétations : 1) soit l'une des relations p ou q correspond à la ligne d'unifiliation et il s'ensuit nécessairement que l'autre relation est une relation de filiation « secondaire », ce qui réintroduit la notion de « descendance complémentaire » ; 2) soit la nature des relations p et q diffère d'un quelconque principe de filiation ou de descendance (Leach emploie le terme de relation « d'incorporation » ; *ibid.* : 44). Cette dernière interprétation est alors bien plus intéressante pour ce bref aperçu historique de la distinction parenté/filiation, mais, par contre, le principe de « descendance complémentaire » élaboré par Meyer Fortes n'étant compréhensible qu'en référence à la notion de filiation, il va de soi que la critique de E. Leach ne peut s'y appliquer, les deux auteurs ne traitant plus du même objet.

guère sens si on les envisage du point de vue d'une théorie de l'échange matrimonial. Il s'agit de ces cas – rassemblés à juste titre par cet auteur dans un même essai (« Du mariage dans un degré rapproché » ; *ibid.*, chap. VI) – qui, autorisant l'union avec certains parents, l'interdisent avec d'autres sans que la règle de filiation n'intervienne, voire alors même que la logique qu'on lui suppose va à l'encontre de telles pratiques. Pour ne citer qu'un exemple, pourquoi nombre de sociétés patrilineaires permettent-elles d'épouser une sœur de même père, mais pas de même mère ? Ces cas apparaissent d'autant plus intrigants qu'on en relevait de nombreuses occurrences, tant dans la littérature ethnographique contemporaine que dans les travaux historiques et juridiques portant sur les époques anciennes, et que, sans parvenir à en saisir les soubassements logiques, on voyait bien qu'ils se répondaient l'un l'autre ou, pour emprunter à la phraséologie sociologique, qu'ils « formaient système ».

Les « anthropologues de la parenté » se gardèrent bien de s'engager trop avant dans la brèche ouverte par Claude Lévi-Strauss, et ce fut donc dans un cadre plus « régional » que « thématique » – dans les travaux d'ethnologues spécialistes du monde arabe et de l'Islam pour l'essentiel –, qu'il fut débattu d'une autre question, intimement liée au problème précédent, à savoir celle que posait le « mariage arabe » : l'union des enfants de frères. Comment justifier un tel mutisme de la part des « théoriciens » de la parenté, notamment du plus célèbre d'entre eux, Claude Lévi-Strauss, sur cette dernière pratique ? Claude Lefébure nous en propose une fort intéressante lecture :

« Tard constitué en discipline scientifique, avec *Les structures élémentaires de la parenté* (1949) de Cl. Lévi-Strauss essentiellement, l'anthropologie sociale de la parenté s'est presque aussitôt trouvée créditée d'un rôle pionnier, fondateur, exemplaire, ce qui est abusif pour une raison au moins : cette anthropologie-là ne nous parle pas bien du monde de l'endogamie. Elle a su se constituer de n'en pas parler – et *Les structures élémentaires de la parenté* sont à cet égard celles du monde de l'exogamie seulement ; elle n'a pu ensuite s'efforcer d'en dire quelque chose qu'au moyen d'outils de discours forcément assez inadéquats puisque élaborés à propos d'un autre univers [...] » Et, assurément, « l'extension géographique et le poids historique considérable de ces sociétés [pratiquant l'union agnatique], comme la relative fréquence avec laquelle s'y trouve réalisé le type de mariage endogamique qui leur est propre, auraient opposé à la théorie des *Structures élémentaires de la parenté*, beaucoup plus sûrement que les quelques *curiosa* cités [*i.e.* les mariages des germains et demi-germains que Claude Lévi-Strauss évoquait déjà en 1949], le défi d'un monde dont les règles de mariage ne sont pas régies par l'obligation de l'échange ? » (Lefébure 1976 : 195-196).

Je m'en tiendrai là de cet inventaire à la Prévert ; de cette énumération de quelques-uns des problèmes supposés marginaux qui, pour reprendre le titre d'un article de David Schneider, suscitent jusqu'à présent certaines « confusions dans les modèles » (« Some Muddles in the Models »). Quels rapports peuvent bien entretenir des questions liées à la définition d'un objet, la *filiation* d'une part, et à l'application d'une théorie, celle de *l'alliance de mariage* de l'autre ? Selon moi elles ont précisément tout à voir, et leur éviction du cœur des débats, du « noyau

dur » des thématiques privilégiées par l'ethnologie, participa du mouvement qui vit cette même anthropologie triomphante du milieu du siècle s'enfermer dans une controverse scolastique, si bien décrite par Louis Dumont (1971), opposant tenants de la « théorie des groupes de filiation » et zélateurs de la « théorie de l'alliance », et incita nombre d'anthropologues – peu enclins à entrer dans de telles querelles byzantines – à se détourner peu à peu des études de parenté.

“Groupe de filiation” versus “groupe de parenté”

Je présenterai ici les premiers éléments d'une réflexion envisageant une alternative aux interprétations classiques des systèmes matrimoniaux fondées sur une logique de l'échange ou de la filiation. Ce texte se limitera à l'examen d'un type de système d'alliance – le mariage agnatique endogame –, étendant l'analyse que j'en avais proposé à partir des pratiques et normes matrimoniales des Peuls du Cameroun (Barry 1996, 1998b, 2000) à un ensemble comparatif d'exemples africains et malgaches. Je conclurai par une comparaison incluant la majeure partie des cas ethnographiques recensés – indépendamment de leur localisation géographique – faisant état de données fiables relatives aux pratiques matrimoniales, ajoutant donc à cette documentation des exemples proche et moyen orientaux. Les principes mis en jeu ici serviront par la suite, *mutatis mutandis*, de substrat à une analyse beaucoup plus large, *i.e.* abordant divers types de systèmes d'alliance, auquel sera consacré un ouvrage.

Avant d'entreprendre cet examen, il convient de rappeler succinctement les hypothèses sur lesquelles il se fonde (on en trouvera une discussion plus approfondie dans Barry 1998b), et de s'interroger sur la question du seuil de pertinence et de la valeur opératoire des types de données ethnographiques utilisés dans l'argumentation et la validation des hypothèses.

Les hypothèses

Les hypothèses développées ici découlent toutes d'un postulat unique : celui d'une dissociation entre « groupe de filiation » (*descent group*) et « groupe de parenté » (*kinship group*), dichotomie incluant, bien évidemment, leurs modalités de recrutement spécifiques. En effet, j'ai eu recours précédemment à une opposition du même type que celle suggérée par Rivers, mais en lui accordant une acception bien plus étendue que cet auteur n'envisageait de le faire à l'époque. Pour Rivers le problème consistait essentiellement, comme le souligne Francis Zimmermann, à débarrasser le concept de filiation des « turbulences » qui en perturbaient l'harmonie, et ce en créant une catégorie *ad hoc* où les ranger... et les oublier aussitôt. Je situe a contrario cette distinction parenté/filiation au cœur des problèmes que nous rencontrons lorsque nous parlons de « systèmes d'alliance ». Dans la perspective adoptée ici, les pratiques matrimoniales reposent fondamentalement sur une perspective *négative* – on n'épouse pas dans son *groupe de parenté* – et non sur la lecture *positive* que nous en propose l'analyse structuraliste, pour laquelle l'interdiction de certains partenaires n'a pour autre

« fonction » que l'établissement de réseaux d'échange entre « groupes », *i.e.* entre « groupes de filiation ». Cette hypothèse ne vise pas a priori une relecture critique de la théorie lévi-straussienne, la seule à s'être essayée à un réel effort de synthèse dans le domaine des études de parenté, mais part du constat selon lequel celle-ci s'est construite à une époque où l'on s'attachait surtout à rendre compte du fonctionnement de sociétés « lignagères », pour lesquelles du moins on discernait l'existence d'unités discrètes exogames.

Or, les travaux ethnographiques ont depuis lors largement mis l'accent sur l'importance – sociologique et quantitative – d'autres modes d'organisation sociale. Nous ne pouvons plus guère ignorer le fait que dans nombre de sociétés *il n'existe pas d'unités échangistes clairement identifiables et donc de relations d'échange possibles entre groupes* : faute de termes, *quid* de la notion de relations entre termes⁵? En revanche, l'idée selon laquelle *toutes* les sociétés interdisent certains « proches » comme partenaires possibles reste d'actualité. Ce « cercle des proches », quelle que puisse être sa définition taxinomique locale, correspond à ce que je désigne par l'expression « groupe de parenté », et son universalité même – et le caractère plus « exceptionnel » des modes de regroupements exogames – le rend naturellement plus susceptible de fournir un socle explicatif commun aux diverses formes matrimoniales que nous recensons, que les notions de « groupe de filiation » ou « d'unités échangistes ».

Une telle opposition joue donc *in fine* entre la norme organisant le recrutement sociologique du groupe – la « filiation » – qui se réduit à un impératif d'appartenance institutionnelle, et la construction socialement définie d'une identité supposée « naturelle » – la « parenté » – qui circonscrit des zones de consubstantialité jugées pertinentes par une culture donnée⁶.

Si la référence à un support biologique a pu souvent, pour des raisons empiriques évidentes, servir de base idéologique à cette dernière, elle n'est cependant que l'une des formes possibles de l'idée de transmission entre générations présidant à la constitution d'un « groupe de parenté ». Il convient donc de distinguer les deux éléments récurrents dans tout processus de ce type⁷.

- *L'idée d'un principe transmis*, qu'il s'exprime sous celle de « substance » ou de toute autre notion supposant un concept « d'identité ». Ce principe peut alors être pensé comme sexué (plus particulièrement attribué à l'homme ou à la femme) ou comme neutre⁸;

5. Je pense aux systèmes complexes à recrutement cognatique, à ceux privilégiant les pratiques endogames, voire aux sociétés (Cai 1997 ; Zempléni 1991) où l'idée même de « lien matrimonial » est absente.

6. Une conséquence immédiate de cette dichotomie est la possible dissociation – voire parfois l'opposition relative – des principes de recrutement organisant ces deux entités, « groupe de parenté » *versus* « groupe de filiation ». Si l'on peut toujours supposer, à partir de l'idée d'une économie de principe, que le plus souvent ces deux modes d'affiliation se recouperont largement (autrement dit que l'incorporation au *groupe de parenté* utilisera les vecteurs mêmes définissant la qualité de membre du *groupe de filiation*), néanmoins des « écarts révélateurs » récurrents entre la configuration des interdits matrimoniaux et celle qui devrait résulter de l'application exclusive du principe exogamique sont généralement là pour nous convaincre – même dans les situations les plus « harmoniques » – que nous sommes bien en présence de deux ensembles hétérogènes.

7. La suite de ce paragraphe résume les principes exposés plus en détail précédemment (Barry 1998b).

- *L'idée d'un mode de transmission sexuel de ce principe.* Ce point, indissociable du précédent, souligne simplement le fait que le sexe auquel un principe est plus particulièrement rattaché a une meilleure capacité à le transmettre (une femme véhiculera plus facilement et « intégralement » un principe supposé « féminin », un homme un principe « masculin », les deux sexes disposant d'une égale capacité vis-à-vis d'un principe « neutre »).

L'extension latérale – symétrique ou asymétrique – et la profondeur généalogique d'un « groupe de parenté » dépendront donc intimement du mode de transmission envisagé ; ce dernier peut alors, comme c'est le cas des sociétés « endogames », se dissocier largement de celui organisant le groupe de filiation. Fort de cette hypothèse, et pour en rester à l'idée d'une transmission « verticale » entre générations⁹, nous constatons que seuls quatre principaux types d'arrangements sont formellement envisageables : (1) la transmission repose, sur un support féminin : le « lait » par exemple, la meilleure ligne sera alors utérine, même si les hommes peuvent également servir de vecteur « secondaire » ; (2) le support fondamental de la « parenté » est plus spécifiquement masculin (le sperme par exemple) ; la transmission la plus « complète » se fera alors du père aux enfants, la mère jouant au mieux un rôle mineur en tant que vecteur « secondaire » ; (3) chaque sexe transmet de façon dominante un élément qui lui est spécifique, et éventuellement secondairement celui qui est propre à l'autre sexe ; (4) le principe de parenté repose sur un élément neutre ou n'est pas identifié à un support physiologique, et les deux sexes ont dès lors une même capacité de transmission¹⁰.

Dans le cas (1), la ligne utérine – celle qui lie les plus proches parents – sera prohibée, les chaînes comprenant des individus des deux sexes sont éventuellement autorisées, la ligne unisexuée agnatique est disponible. Dans le cas (2) la ligne agnatique est celle des « parents », les lignes croisées sont, ou non, permises, la ligne utérine est disponible. Dans le cas (3), les deux lignes parallèles sont proscrites, les lignes croisées sont possibles. Dans le dernier cas enfin (4), les lignes parallèles et croisées sont toutes interdites, et seule l'idée d'« éloignement » peut permettre de contracter à nouveau une alliance.

8. Si nous pensons à la conception « populaire » que nos sociétés ont de la procréation, nous retrouvons l'idée d'un « principe de parenté » sexuellement indifférencié dans la notion de « patrimoine génétique » transmis des parents aux enfants. Ce « principe », considéré comme résultant de l'apport des deux parents, n'est pas dans son essence même, attribué à un sexe particulier, il peut donc être qualifié de « neutre ».

9. De profitables discussions avec Enric Porqueres et Jérôme Wilgaux, que je remercie ici, m'ont convaincu de la nécessité d'une plus grande prise en compte de la dimension « horizontale » (affinale) de ce modèle. Semblable développement dépasse toutefois le cadre de cet article et je me contenterai d'en faire simplement mention ici.

10. Je parle ici des quatre *principaux* types logiques. Il existe d'autres possibilités : transmission principale d'un principe féminin par les hommes, secondaire par les femmes ; transmission principale d'un principe masculin par les femmes, secondaire par les hommes ; transmission « parallèle » combinant les deux dernières figures ; transmission exclusive par un seul sexe, etc. Mais, il s'agit soit d'un « raffinement » de l'un de ces arrangements, soit de combinatoires, pour les premiers exemples cités, fort improbables : l'attribution d'un principe à un sexe particulier découlant de sa « meilleure » capacité de transmission. Il résulte de cette dernière proposition que, même lorsqu'un principe n'est pas identifié à un support matériel (substance, humeur), comme cela est parfois le cas, on peut toujours en postuler l'existence : une relation de parenté considérée comme plus « forte », plus « immédiate », entraînant une plus grande consubstantialité entre les générations « dévoile » le vecteur privilégié et l'affiliation sexuelle (ou le caractère « neutre ») du principe correspondant.

Remarquons que le cas (1) correspond, nous le verrons plus précisément par la suite, à la pratique du mariage arabe, que le cas (3) suppose le mariage préférentiel des cousins croisés (et l'interdiction des *deux* cousines parallèles, prohibition qui demeure le point d'achoppement de l'interprétation de ces systèmes à partir de la notion d'échange et donc d'« exogamie » du groupe unilinéaire) alors que le dernier cas (4) répond à la définition des systèmes complexes.

Ces variantes logiques couvrent ainsi, à partir d'une hypothèse unique, *les trois principales formes de systèmes matrimoniaux existants* (mariage des cousins croisés, mariage endogame, interdits cognatiques), là où la théorie de l'alliance de mariage – sauf adjonction d'hypothèses *ad hoc* – ne vise que la première d'entre elles. Il est également intéressant de constater que *la seule possibilité pratiquement jamais actualisée* (il en existe au moins deux exemples : lakher et han) correspond au cas (2) et au mariage préférentiel avec MZD ; système *qui n'est pas même nommé* dans la littérature ethnologique et qui impliquerait la reconnaissance *exclusive* d'un principe transmis par les hommes, comme élément fondateur de la parenté, d'une identité « biologique » commune.

Les éléments d'administration de la preuve

J'explorerai ici trois thèmes complémentaires : les pratiques, le discours sur les préférences et les interdits, et enfin, lorsque nous disposons d'informations sur ce point, l'idéologie de l'identité. Je précise immédiatement que j'accorde une priorité dans l'« administration de la preuve » aux deux premiers aspects qui me semblent les véritables « marqueurs », ou du moins les « marqueurs » les plus objectifs de tels systèmes. Si l'approche ethnosociologique qui consiste à relever l'expression des théories locales de l'identité est particulièrement intéressante, et si cet aspect paraît bien lié aux deux autres, il n'en est pas moins également fort « sensible » à une multiplicité de facteurs et reste donc d'interprétation plus délicate. Dans les exemples que je vais décrire, et de façon générale, les conceptions de l'identité s'avèrent congruentes tant avec les pratiques qu'avec le discours, mais il existe cependant d'autres cas où il est plus difficile de se prononcer¹¹. Si toutefois on se place à un niveau strictement analytique, celui que je privilégie, *tout se passe alors comme si* la notion d'« identité », qui interdit toute relation sexuelle ou matrimoniale, suivait partout l'une de ces grandes variantes logiques de constitution de la parenté.

Les pratiques endogames agnatiques

Pour aborder à présent la configuration qui retiendra notre attention ici, à savoir le modèle de représentation qui sous-tend la pratique du « mariage arabe », nous constaterons que les sociétés privilégiant ces formes d'alliances agnatiques – lors même qu'elles connaissent souvent une inflexion patrilineaire (on verra qu'il ne s'agit

11. Que ce dernier aspect soit susceptible de plus amples variations n'est pas pour nous étonner si l'on se demande de quoi parle cette idéologie : de « parenté » ou de « filiation » ? d'« identité » ou de « statut » ?

nullement d'un corollaire systématique) – valorisent de façon évidente les femmes en tant que principaux vecteurs de transmission d'un principe identitaire commun.

J'ai ainsi pu montrer comment seule la prééminence des relations utérines permettait de rendre compte de *l'ensemble* des préférences et évitements matrimoniaux (et non du seul mariage des cousins) chez les Peuls du Nord-Cameroun (Barry 1998b), et comment le discours normatif des acteurs ne pouvait s'interpréter que selon cette même grille de lecture (Barry 2000). Dans le cas des communautés peules camerounaises, on a pu déjà constater que les pratiques de mariages agnatiques sont beaucoup plus significatives qu'on ne le suppose généralement au seul examen des mariages des cousins germains (4^e degré civil). Surtout – à l'opposé de la lecture ethnologique dominante de ces systèmes qui se réduit souvent à une paraphrase savante de la vision agnatique officielle que ces sociétés ont d'elles-mêmes – que la clé de voûte de cette forme d'alliance repose non pas sur une vision *positive* des pratiques mais bien sur une vision *négative* : autrement dit le « mariage arabe » est fondamentalement basé sur un interdit (ou du moins sur un fort évitement), celui des liens utérins. Ainsi, chez les Peuls du Cameroun comme dans les autres communautés peules d'Afrique centrale ou occidentale, le rattachement d'un individu à un groupe de filiation dépend de son appartenance agnatique. Mais c'est, au contraire, la transmission du lait (*enDam*) par la mère qui est très généralement perçue comme constituant le lien le plus important entre générations, bien plus prégnant en l'occurrence que le sang (*YiiYam*) que les hommes sont censés léguer à leurs progénitures. C'est ce dernier apport, dont les femmes sont les vecteurs privilégiés, qui définit pour l'essentiel l'identité de l'enfant – l'idée de la consubstantialité des générations –, et qui servira de base à la constitution d'un champ de relations prohibées autour d'Ego. La relation avec la cousine parallèle patrilatérale, reposant exclusivement sur des intermédiaires masculins, implique dans cette perspective peu ou pas d'identité commune et devient dès lors préférentielle, alors que celle avec les cousines croisées demeure plus ambivalente¹². Au contraire, la relation avec la cousine parallèle matrilatérale, fondée sur un lien utérin ininterrompu, est (après la relation avec la mère, la sœur, la tante ou la nièce utérine) celle qui suppose le plus de « parenté » et qui sera donc la moins aisément transformée en relation d'alliance. Cet « ordre des préférences » qui rend compte des unions entre cousins germains se retrouve à tous les niveaux : ainsi les fréquences respectives des seize formes de mariages possibles entre cousins classificatoires au 6^e degré suivent précisément cette même logique qui veut que *la fréquence des unions est inversement proportionnelle à l'importance des liens utérins existant entre les conjoints*.

12. Il convient de rappeler un point sans quoi nous échapperions certains aspects des systèmes que nous allons examiner. Dans ce dernier ensemble constitué par les cousins croisés, les deux relations (mariage avec MBD ou FZD) ne supposent pas un même degré de « parenté ». Cela tient à que j'ai appelé un « effet de latéralité », *i. e.* si les conjoints partagent un même degré d'« identité » (étant lié dans les deux cas par une relation via une femme et un homme à un couple d'ancêtres), ces relations n'ont plus le même statut pour la descendance du couple. Dans le premier cas (union avec MBD), la « part » utérine héritée lui a été transmise par un homme et la « part » agnatique par une femme, donc chaque fois par le « vecteur » le moins approprié. Dans le second (union avec FZD), le principe utérin hérité a été transmis par une femme, et le principe masculin véhiculé par un homme, dans chaque cas les meilleurs vecteurs possibles. Le degré de proximité des quatre types de relations entre cousins doit donc s'exprimer ainsi : MZD > FZD > MBD > FBD, et cet ordonnancement traduit aussi un degré d'évitement d'alliance. Cf. Barry 1998b pour une discussion plus approfondie à ce sujet.

La démonstration de la pertinence de ce modèle ne relèvera donc pas de la seule prise en considération des unions agnatiques, mais d'un *ordre des préférences*, notamment de l'opposition des attitudes qui doit logiquement en découler vis-à-vis des deux relations parallèles. Si cette hypothèse atteint un certain niveau de réalité, nous devrions constater un relatif « rééquilibrage » : à une valorisation du mariage avec la FBD devrait correspondre une dévalorisation simultanée de l'union avec la MZD. Mieux encore, nous pouvons postuler que *plus* l'une de ces formes d'alliance sera valorisée *plus* la figure inverse sera évitée. Ajoutons que si plusieurs hypothèses peuvent concurremment rendre compte de la valorisation du mariage avec la FBD, le constat d'un tel effet de « vases communicants » ne laisserait place qu'à une explication univoque de ce système : celle de l'évitement des liens utérins.

Dans le Coran

J'emprunterai mes exemples au monde africain et malgache. Comme, toutefois, ces formes de mariages endogames furent souvent associées au monde arabe et à l'Islam, j'ouvrirai une brève parenthèse sur les conceptions musulmanes de la parenté. Rappelons tout d'abord que le Coran permet l'union avec toutes les cousines, croisées ou parallèles, ce même si les « parents de lait » sont totalement prohibés. Parallèlement, cependant, diverses traditions mettent à part la MZD, ainsi que le remarque Claude Lefébure :

«[S]elon Ibn Saad cependant (*Tabaqat*, VIII), Mohammed aurait dit “la tante maternelle est une mère”, ce qui pourrait constituer, outre la prohibition du mariage avec cette parente, confirmée par la sourate des femmes (IV, 27), une justification religieuse du désaveu du mariage avec sa fille, en sorte une sœur, la cousine parallèle matrilatérale (J. Chelhod, qui cite Ibn Saad, relève ce dit syrien : “à cause de son caractère impur il a épousé la fille de la sœur de sa mère” [...]) » (Lefébure 1976 : 199 ; cf. aussi Chelhod 1965 : 130,139 et 152).

C'est cette même prééminence du lien féminin qu'interroge Édouard Conte, lorsqu'il écrit :

« Les débats récents sur les représentations et pratiques de la parenté et de l'alliance dans le monde arabe (cf. notamment Bonte, ed., *Épouser au plus proche*) insistent à juste titre sur l'“agnatisme” dont celles-ci seraient empreintes. Cependant peu de cas est fait des conceptions musulmanes “premières” du lien de parenté dont la force inhérente, désignée comme féminine, est constitutive de tout rapport social. Une série non négligeable de traditions prophétiques classiques formule cette préséance de la “parenté matricielle” sous forme de songes de Prophète, d'un mythe fondateur de la société qui nous ramène au jour de la création. Aujourd'hui les prédicateurs musulmans du Moyen-Orient accordent une place de choix dans leurs prêches à ces sources pour légitimer en dernière instance l'application qu'ils font de la charia en matière de droit personnel. Dans ces récits, Dieu, ayant créé l'univers, s'entretient sur un ton ferme mais non dénué d'accents passionnels avec une entité féminine, douée de raison et, à quelque degré, de libre arbitre à sa *Rahim* (= Matrice). Dieu lui demande sa volonté, la satisfait. Dans la version de ce récit rapporté par Ibn Hanbal, un compa-

gnon du Prophète, nous lisons sans quelque surprise : “En vérité lorsqu’Allah créa la création, la Parenté [ou la Matrice] se dressa et s’empara de la taille du Tout-Miséricordieux, et dit : ‘Voici la station de celui qui se protège contre la rupture {des liens du sang}’ ”. La *rahim*, quelle que soit sa nature et son rapport avec Allah, lie entre eux tous les hommes qui ne la rejettent pas. Aussi lie-t-elle chacun d’entre eux individuellement au Créateur placé à un point apical de toute vision généalogique. Car rapporte Ibn Manzûr, “la parenté, qui est un rameau suspendu au Trône, dit : ‘Oh, mon Dieu ! Lie-toi à celui qui se lie à moi !’ ”» (Conte 1996 : 1).

La mosaïque peule (Sénégal, Cameroun, Guinée, Niger)

Ces conceptions que nous rapportent ces spécialistes du monde musulman, nous les retrouverons comme leitmotiv de notre parcours en terre africaine.

Je ne reviendrai pas en détail sur les données matrimoniales et les conceptions peules dont j’ai discuté ailleurs (Barry 1996, 1998b, 2000). Rappelons seulement que ces différentes communautés privilégient largement le mariage avec FBD, puis celui des cousins croisés (préférant MBD à FZD), et enfin évitent – ou interdisent – la MZD. Ce constat est toujours valable pour les unions entre parents classificatoires. Dans l’ensemble des mariages de cousins issus de germains, la cousine parallèle patrilatérale classificatoire (FFBSD) est la plus épousée, les relations croisées occupent une position médiane, et il n’apparaît *aucun* mariage avec la cousine parallèle matrilatérale classificatoire (MMZDD). L’ordre de préférence des réalisations matrimoniales – que nous allons retrouver constamment par la suite – s’exprime donc : FBD > MBD > FZD > MZD. Le discours peul recoupe ces pratiques. Si l’énoncé des interdits varie sensiblement selon les groupes (cf. Barry 2000), il se rapporte *toujours* à la présence d’une relation utérine : certaines communautés peules interdisent ainsi le mariage avec la MZD, voire avec la MZD classificatoire ; d’autres ne le permettent que si les deux mères sont des demi-sœurs agnatiques et l’interdisent si elles ont une aïeule commune ; certains groupes étendent enfin cette désapprobation au mariage des cousins croisés *du simple fait de la présence d’un lien féminin dans ce type de relation*¹³.

Ce discours, qui impute la raison d’être des empêchements matrimoniaux à l’apport féminin se retrouve, *mutatis mutandis*, dans toutes les communautés peules (cf. Barry 1996, Dupire 1970)¹⁴, et, significativement, leurs pratiques suivent *toujours* l’ordre de préférence précédent, comme le montre le tableau ci-contre :

13. Toutes ces communautés interdisent évidemment les individus ayant été allaités par une même femme.

14. Ainsi, dans tous les groupes peuls qui interdisent l’union entre cousins issus de demi-germains d’un certain type, agnatique *versus* utérin, en permettant l’autre cas de figure, le mariage des descendants de demi-germains utérins sera toujours prohibé, et son pendant agnatique possible.

| <i>Pour 100 mariages de cousins</i> | FBD | MBD | FZD | MZD | Total | N = |
|---|-------|-------|-------|-------|-------|-----|
| Peuls Bandé du Sénégal oriental (Pison 1982) | 38,20 | 34,83 | 13,48 | 13,48 | 100 % | 89 |
| Foulbés Cameroun (Barry 1996, 1998b) | 50,00 | 26,32 | 11,84 | 11,84 | 100 % | 76 |
| Peuls Bandé d'Ibel (Dupire 1963) | 50,00 | 40,00 | 10,00 | 0,00 | 100 % | 40 |
| Mbororos Cameroun (Barry 1996, 1998b) | 52,38 | 22,22 | 19,05 | 6,35 | 100 % | 189 |
| Foula de Tarambali et Dantari en Guinée (Dupire 1970) | 53,33 | 36,67 | 8,33 | 1,67 | 100 % | 120 |
| WoDaaBe jijiru du Niger (Dupire 1970) | 54,29 | 26,67 | 18,10 | 0,95 | 100 % | 105 |
| Peuls du Fouta-Djallon (Cantrelle & Dupire 1964) | 54,61 | 35,46 | 8,51 | 1,42 | 100 % | 141 |

On constate que dans tous les cas de « mariage arabe », *i.e.* ceux où l'union avec FBD est la forme préférentielle – ce qui inclut l'ensemble des Peuls à l'exception des Latyé et des Toucouleurs qui privilégient l'union avec MBD comme l'ont observé Cantrelle (1960) et Dupire (1970) –, on retrouve cet évitement pour MZD (toujours la moins épousée¹⁵) et les cousins croisés en position intermédiaire avec une constante préférence relative pour MBD. Le modèle d'ordre de préférence matrimonial *commun* à l'ensemble de ces communautés peut donc s'écrire : FBD > MBD > FZD > MZD.

Nigeria et Tchad (Kanouri, Kanembou et Haddad Rea)

Demeurons dans cette même aire géographique et examinons un second exemple, issu des enquêtes que Ronald Cohen (1967 et 1971) consacra aux Kanouri. Agriculteurs et commerçants du nord-est Nigeria ayant adopté l'islam entre le XI^e et le XIII^e siècle, ces derniers sont organisés en groupes largement cognatiques¹⁶ et se réfèrent plus volontiers à leur village ou région d'origine¹⁷ qu'à leur appartenance lignagère. Les Kanouri distinguent relations « incest-

15. À égalité avec FZD dans deux des six corpus. Gilles Pison (1982 et 1986), dans son étude des Peuls Bandé, interprète leurs unions à partir du modèle démographique établi par John Hajnal (1963) fondé sur la différence d'âge au mariage selon le sexe. Il ne peut que constater lui aussi que, si les mariages des cousins croisés (préférence pour MBD au détriment de FZD) peuvent s'inscrire dans une explication de ce type, ce raisonnement n'est plus satisfaisant pour rendre compte des alliances avec les cousines parallèles : pour 100 mariages il calcule qu'il devrait y avoir 27 unions avec FBD et 25 avec MZD, or il y en a beaucoup moins que prévue avec MZD (15) et beaucoup plus avec FBD (37). « Les fréquences théoriques sont en accord avec les fréquences observées pour les mariages entre cousins croisés, elles ne le sont pas pour les mariages entre cousins parallèles » (Pison 1986 : 118). Pison remarque d'ailleurs que les enquêtes pour lesquelles la fréquence des mariages avec MZD sont les plus faibles, sont celles là même où les occurrences de mariages avec FBD sont les plus fortes (1982 : 209), point *essentiel* sur lequel nous reviendrons.

16. Les apparentés bilatéraux sont appelés *dur* et on distingue *dur bube* (famille du sang, les paternels) et *dur chambe* (parents du lait, les maternels).

17. On constate une accentuation (*emphasis*) agnatique en certaines occasions ; lors d'une comparution devant les tribunaux, le groupe des agnats est solidaire pour tout fait reproché à l'un des siens ; de même l'héritage, inspiré de la pratique islamique, accorde les deux tiers des biens aux hommes (Cohen 1967 : 34-35).

tueuses » (*haram* « interdites »)¹⁸ et relations « honteuses » (*nungu*) qui sont également prohibées. Ces dernières concernent le seul mariage ou rapport sexuel avec MZD – car la sœur de la mère est du « même sein » que la mère – et l'union avec un « païen ». L'essai de Cohen (1971) porte sur l'instabilité matrimoniale des Kanouri et ne fournit pas toujours de chiffres précis sur les mariages consanguins. L'auteur précise toutefois que l'alliance des cousins parallèles agnatiques est l'union préférentielle, et, plus généralement, que le mariage des cousins est une « bonne chose »¹⁹. En pratique, sur 741 mariages recensés par Cohen, on ne relève qu'un cas d'« inceste » (un père avec la femme de son fils), et moins de 1 % de cas de mariage « honteux » ; ces derniers ne concernant que des mariages avec MZD, ce dont nous reparlerons bien entendu. La plupart des mariages de cousins concernaient des parents au 4^e degré civil (29 des 37 mariages). Il s'agissait le plus souvent d'unions entre enfants de germains complets. Cependant, dans le cas d'unions entre enfants de demi-germains, toutes – à une exception près – eurent lieu entre demi-germains agnatiques. Cette seule exception concerne le mariage d'un homme avec la fille du demi-frère utérin de sa mère. Certains informateurs de Cohen soutinrent que cette relation était licite car le lien *passait en dernière instance par un homme* (le frère de la mère), alors que d'autres considérèrent qu'elle n'aurait pas dû advenir du fait de cette commune origine féminine.

Cohen remarque judicieusement que cette logique d'évitement des liens utérins est plus frappante encore dans le cas de ce 1 % d'unions « honteuses ». Il précise en effet qu'en examinant plus attentivement ces unions on voit qu'elles se rangent *toutes* dans deux catégories :

- soit il s'agit de cousins parallèles matrilatéraux « classificatoires » où le lien s'établit *in fine* par deux hommes, ou via un homme et une femme (1.a) ;
- soit il s'agit de la fille de la demi-sœur agnatique de la mère d'Ego masculin (1.b) ;
- mais dans *aucun cas* il ne s'agit d'une des cousines parallèles matrilatérales représentées à la figure 1.c, autrement dit d'une femme liée à un homme par un lien *strictement* utérin.

Les informateurs de Cohen insistèrent sur le fait que les deux premiers types d'unions (1.a et 1.b) sont possibles car les conjoints ne sont pas liés par un « sein commun », même s'ils sont de la même catégorie terminologique que les cousins en 1.c. Seuls ces derniers sont réellement interdits²⁰ et, nous le constatons plus haut, *aucune* union de ce type n'apparaît dans cet échantillon de 741 mariages²¹.

18. Les relations *haram* portent sur les germains et demi-germains, les parents et leurs germains, les grands-parents et leurs germains, les enfants des germains des grands-parents et leurs conjoints, les enfants, petits-enfants et leurs conjoints. On ne peut épouser un individu qui a été allaité par la mère d'Ego. La polygynie sororale ou la polyandrie fraternelle sont interdites, mais le lévirat ou le sororat sont autorisés après veuvage.

19. Partant de données recueillies dans les années 60, l'auteur précise que pour 216 individus qui ont pratiqués 741 mariages, l'union avec des cousins représente 5 % de tous les mariages, mais que 17 % des personnes l'ont pratiquée. Un corpus recueilli dans les années 50 donnait également environ 5 % des mariages, mais 20 à 25 % des personnes étaient impliquées. Il est toutefois mal vu qu'un homme épouse plus d'une de ses cousines.

20. Cohen insiste sur le fait que les Kanouri pensent en termes de relations et non de classes terminologiques.

21. Cohen n'aborde pas la question de la justification de cet interdit des liens utérins. Les seules remarques à ce sujet interviennent dans la discussion de la terminologie. Les germains complets .../...

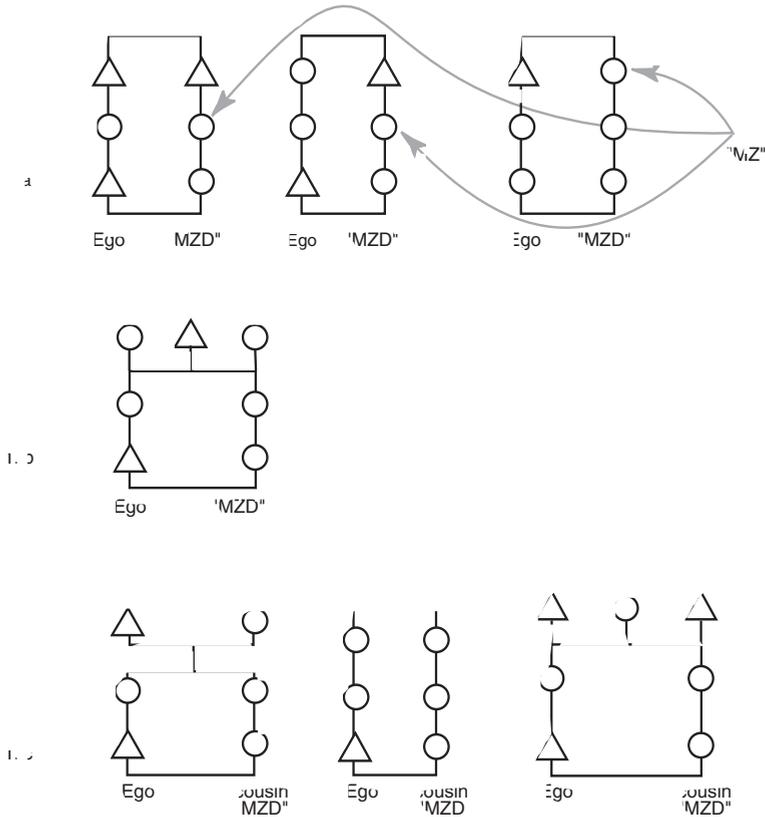


Fig. 1

Intéressons nous maintenant aux Kanembou étudiés par Édouard Conte (1979 et 1983). Ces derniers privilégient le modèle arabo-islamique du mariage avec FBD, considèrent celui avec l'un ou l'autre des cousins croisés comme « acceptable » et « condamne » ouvertement l'union avec MZD. Ce mariage est « définitivement déprécié », le pire étant l'union où il n'existe qu'une relation utérine et pas d'autres cheminements généalogiques possible²².

Édouard Conte fournit le détail des alliances pour cinq communautés kanembou des clans Kogona et N'gijim (1983 : 378 sq.). Pour 134 mariages recensés, il rapporte 32 unions consanguines (24 %), lesquelles se répartissent classificatoirement en 14 mariages avec une FBD, 9 avec une MBD, 8 avec une FZD et 1 avec une MZD. Si l'on se reporte toutefois au détail des mariages entre cousins non classificatoires (Table 51, p. 388), on

(*shakik*) sont considérés comme plus « proches », surtout s'ils sont de même sexe, que les demi-germains. Parmi ces derniers (qui ne sont pas distingués terminologiquement), Cohen (1971 : 45) relève que le lien le plus « intime » et le plus « fort » est entre enfants d'une même mère et que les demi-germains agnatiques sont les moins « proches » germains possible.

22. Un même terme, *ayana*, désigne les demi-germains utérins et les cousins parallèles matrilatéraux vrais et classificatoires, et on condamne ces unions où mères ou grands-mères maternelles ont été allaitées au même sein, tout en reconnaissant que ces dispositions ne correspondent pas à la lettre de la loi coranique.

s'aperçoit qu'il y eut en fait 11 mariages avec une FBD « réelle », 8 avec une MBD, 4 avec une FZD et aucune union avec MZD. Si l'on s'avise par ailleurs de regrouper unions classificatoires et non classificatoires en suivant une logique fondée sur la nature sexuelle des liens – la seule véritablement pertinente dans le cadre de l'hypothèse testée ici –, et non une logique terminologique (qui inclut des relations « discontinues » dans ces catégories, classant, par exemple, FMBD ou FMBSD comme FZD classificatoires), on obtient désormais : 14 FBD classificatoires (relations ne comprenant que des liens agnatiques), 9 MBD (exclusivement des maillons utérins pour les ascendants d'Ego masculin, agnatiques pour Alter), 5 FZD (seulement des liens agnatiques pour Ego masculin, utérins pour Alter) et 1 MZD (uniquement des liens utérins : en l'occurrence une union avec MZDD). Soit un ordre de préférence pour les cousines « vraies » ou classificatoires : FBD > MBD > FZD > MZD.

Cette configuration se retrouve presque à l'identique chez les Haddad Rea du Kanem.

31 % des alliances y sont contractés entre cousins, et pour 1357 mariages, Édouard Conte recense 57 % des unions avec une FBD, 16 % avec FZD, 15 % avec MBD et 12 % avec MZD. Dans le discours, les Haddad Rea, comme les Kanembou, disent ne pas apprécier le mariage avec MZD, alors que si l'on en juge d'après ces pourcentages, ils semblent le pratiquer plus que ces derniers. Or, si l'on examine en détail ces alliances, on s'aperçoit (Tables 30-33) que pour les mariages des cousins au 4^e degré (non classificatoires), on obtient : 43 mariages avec FBD, 18 avec MBD, 15 avec FZD et seulement 2 avec MZD (soit 2, 56 % des 78 unions). Si maintenant on totalise les relations de tout degré comprenant exclusivement des hommes (FBD, FBSD, FFBSD, etc.), on obtient 95 des 210 mariages (soit 45, 24 %). Si l'on fait de même avec celles ne comprenant que des femmes on obtient 3 mariages (les 2 avec MZD et 1 avec MMZDD, soit 1, 43 % des 210 unions (à comparer aux 12 % que donnait la logique terminologique). En revanche, on ne constate pas de nette différence entre FZD et MBD classificatoires : 22 unions avec une MBD (relations ne comprenant que des hommes du côté du mari, que des femmes parmi les ascendants de l'épouse) et 21 avec une FZD classificatoire (que des femmes du côté du mari, que des hommes de celui de l'épouse). La logique d'opposition des parallèles patrilatéraux *versus* matrilatéraux est donc ici très forte, et l'on retrouve, comme pour les Kanembou, les préférences relatives suivantes : FBD > MBD > FZD > MZD.

Les sociétés soudanaises (Beja, Funj-Hamaj, Ahāmda et Beri)

Comme l'ont remarqué plusieurs auteurs, dans les sociétés soudanaises qui privilégient l'alliance endogame, le mariage le plus fréquemment conclu est celui avec FBD, suivi de l'union avec MBD « placée en deuxième rang par les populations arabes ou arabisées du Soudan central, avant la cousine croisée patrilatérale (*bint al-amma*) et la cousine parallèle matrilatérale (*bint al-hāla*) » (Delmet 1994 : 401), soit l'ordre que nous avons trouvé dans tous les autres cas : FBD > (MBD > FZD) > MZD. Étudiant les agriculteurs Funj-Hamaj du Jabal Guli (Blue Nil Province), islamisés au début du xx^e siècle, Christian Delmet note ainsi que pour 248 mariages recensés, 47 furent contractés avec une FBD classificatoire (28 avec la FBD « vraie »), 19 avec une MBD classificatoire (15 avec MBD « vraie »), 16 avec

une FZD classificatoire (14 avec FZD « vraie ») et 2 avec une MZD (*ibid.* : 404-405). Soulignant que ces pratiques se conforment bien au discours de ses informateurs, l'auteur ajoute que ce modèle « d'ordre préférentiel » de mariage des cousins n'est nullement particulier aux Funj-Hamaj, mais peut être étendu aux autres groupes de la région. Et, en effet, c'est bien cette configuration que nous retrouvons à l'identique chez les chameliers Beja du nord-est Soudan²³ (Hjort af Ornäs & Dahl 1991), ou encore chez les pasteurs Añanda (Casciari 1997). Christian Delmet parvient ainsi, dans son analyse des sociétés soudanaises, aux conclusions que j'étends à cet ensemble de sociétés africaines, lorsqu'il relève que « [l]a distribution des mariages chez les Berti [du Darfour, étudiés par Ladislav Holy 1974], comme chez les Funj-Hamaj [...], évoque une quête concentrique des partenaires, dans le respect de la hiérarchie FBD > MBD > FZD > MZD » (Delmet 1994 : 401).

Nous ne disposons pas pour les Zaghawa et les Bideyat décrits par Marie-José Tubiana – ces deux groupes agro-pastoraux de la frontière Tchad-Soudan²⁴ se nomment eux même Beri – de données quantitatives nous permettant de vérifier si cet ordre de préférence est en tout point respecté. M.-J. Tubiana précise cependant que la FBD est la plus épousée, que les cousines croisés sont épousables et que la MZD est totalement prohibée, soit : FBD > (MBD ou FZD) > MZD. Cette très belle monographie fourmille en revanche de faits riches d'enseignement pour notre problématique, lesquels rappellent à bien des égards, les conceptions et catégories kanouri.

Les Beri se répartissent encore en un certain nombre de confédérations claniques : Kobé, Kabka, Kigé, Gala, etc., dont certaines étaient autrefois exogames.

Ainsi, un membre du clan Angu du groupement kobé, par exemple, ne pouvait épouser une femme angu²⁵. Jusque vers 1960 étaient interdits – du moins pour les Kobé – les parents avec qui on entretenait une relation distante de moins de trois générations. Dans la seconde moitié du siècle, on assista à un resserrement drastique des prohibitions, et les mariages furent désormais possibles entre cousins. Le prosélytisme de Hagggar, sultan des Kobé de 1912 à 1939, ayant suscité l'adoption de nombre de conceptions islamiques en matière de mariage et de conception du lait²⁶.

Actuellement, les Zaghawa, mesurent la parenté à partir d'Ego, et elle « décroît » suivant le nombre de degré (M.-J. Tubiana y voit une analogie avec nos notions de « parents éloignés »). De plus, ils distinguent les parents par les hommes « par le sang », et par les femmes « par le lait » (*ibid.* : 207), et, comme pour les Peuls,

23. Organisés en confédérations rivales, groupes idéalement patrilinéaires, mais « in practice with many aberrations of bilateral consanguinity » (Hjort af Ornäs & Dahl 1991 : 5), les Beja expriment leurs préférences en incluant les relations tant parallèles que croisées. Selon ces derniers il est mieux pour un homme d'épouser, par ordre de préférence, FBD, MBD, FZD puis MZD (*ibid.* : 93).

24. Au nord-est de la république du Tchad et au nord-ouest du Soudan, ils occupent les marches septentrionales des anciens royaumes rivaux du Wadday et du Darfour (Tubiana 1985 : 17).

25. Un mariage était envisageable si la relation était très éloignée. D'autres confédérations, tels les Gala, considèrent qu'une telle exogamie clanique n'a jamais été en vigueur chez eux (*ibid.* : 201-204).

26. L'islam s'est répandue en pays zaghawa au début du XVII^e siècle et demeura longtemps une « islamisation superficielle et sporadique » (*ibid.* : 26).

ces parents « par le lait », les utérins, sont plus « proches » que ceux liés à Ego par une relation agnatique. Citons Marie-Josée Tubiana :

« Selon la loi islamique, les quatre cousines sont des conjointes permises, à la seule condition que le garçon qui désire en épouser une n'ait pas sucé le même sein qu'elle (auquel cas il serait devenu son frère de lait). Les Zaghawa [...] comprennent la parenté par le lait d'une manière plus large et plus stricte. *Pour eux le lien qui unit deux sœurs est plus fort que celui qui unit deux frères et peut-être même que celui qui unit une sœur à son frère* » [mes italiques, L.B.]. [Ainsi,] le mariage avec la cousine parallèle, fille de la tante maternelle est resté prohibé : *hala tele, dolo!* « (c'est) la fille de ta tante maternelle, tu n'épouses pas ! », disent les Tuèr [un groupe Zaghawa]. Paradoxalement ce sera la cousine parallèle patrilatérale – pourtant frappée du double interdit de la filiation et de l'appartenance clanique – qui sera rendue disponible par une certaine conception de l'Islam, et transformée en épouse la plus désirable sinon imposée » (*ibid.* : 209-210).

Certaines restrictions vis-à-vis des cousins parallèles patrilatéraux sont pourtant demeurées de l'ancienne exogamie clanique, en particulier chez les Kobé. Ainsi ces derniers ont-ils restreint leurs possibilités d'alliance : il ne peut y avoir deux mariages de suite avec FBD, ni de mariage avec deux sœurs, les co-épouses ne devant pas être apparentées²⁷. De plus, et cela intéresse particulièrement notre propos, le mariage entre enfants de frères n'est possible que pour les enfants de deux demi-germains *agnatiques* exclusivement mais demeure inconcevable si les époux *partagent une même grand-mère en commun*. On retrouve ici les conceptions kanouri et peules transposées au sein même de la sphère agnatique. Là encore, quand un *distinguo* s'établit dans le traitement des demi-germains ou d'un lien d'apparentement quelconque, l'empêchement dirimant porte *toujours* sur la seule présence d'une relation utérine.

L'Afrique australe (Tswana et Pedi)

Avec les Sotho (Tswana et Pedi) nous abordons une *terra incognita* de l'anthropologie du « mariage arabe ». Communautés non musulmanes, elles ne cadrent pas avec les présupposées théoriques des spécialistes de la question²⁸. Et pourtant, ces sociétés d'Afrique australe font figure de véritable « cas d'école », puisqu'elles présentent *de facto* les plus fortes fréquences de mariages agnatiques attestées à ce jour.

27. La polygynie sororale ou le sororat sont interdits, ainsi que le mariage de deux frères avec deux sœurs, mais pas le lévirat. Selon Marie-Josée Tubiana « dans un cas les relations de parenté prohibent le remariage [avec la sœur de la défunte], dans l'autre [lévirat] elles y incitent. Cela prouve bien que la parenté "par le lait" est bien plus forte que la parenté "par le sang". Il n'y a pas de symétrie » (*ibid.* : 249). L'auteur ajoute à sa démonstration des arguments terminologiques. Comme la nomenclature arabe ou peule, la terminologie beri est descriptive en G + 1 avec une tendance iroquoise (possibilité d'appeler les FB comme F = *aba* et terme pour MZ = *kirak* dérivé de M = *kira*). En G 0 deux systèmes sont présents : soit on distingue FBCh et FZCh comme « enfants de mon père » et MBCh et MZCh comme « enfants de ma mère », soit elle est partiellement iroquoise pour les parallèles matrilatéraux seuls, les patrilatéraux « sortent du système », alors que les « cousins et cousines matrilatéraux parallèles avec qui l'alliance est impossible restent fortement marqués en tant que "enfants de ma mère" » (*ibid.* : 233), les croisés, assimilés entre eux, sont rangés dans une classe à part.

28. Anciens zéloteurs d'un polythéisme « traditionnel », les locuteurs sotho se sont largement christianisés, et ce seul exemple (il en est bien d'autres) suffit déjà à nous convaincre que la présence de l'islam n'est une raison ni nécessaire ni suffisante pour rendre compte de ces systèmes endogames. .../...

Les Tswana comptent parmi les groupes sotho les mieux connus grâce aux magistrales descriptions qu'en a proposé Isaac Schapera. Nous demeurons ici dans un cadre patrilinéaire²⁹ même si le critère résidentiel est aussi pris en compte, le « quartier » (ward) regroupant alors agnats et cognats. Ces communautés déclarent préférer le mariage des cousins croisés, MBD en premier lieu, puis FZD. L'union avec FBD n'apparaît qu'en préférence secondaire, tandis que celle avec MZD est – à l'instar de tous les exemples évoqués jusqu'ici – idéologiquement dévalorisée, « parce que la fille de la sœur de votre mère ressemble beaucoup à votre propre sœur »³⁰. Comme le remarque d'emblée Schapera, cependant, les pratiques ne suivent guère le discours. Ainsi, pour 265 mariages entre proches (extraits de 2574 mariages), il recense 84 unions (31, 7 %) avec FBD, 83 (31, 3 %) avec MBD, 34 (11, 8 %) avec BD, seulement 32 (12, 1 %) avec FZD et 23 (8, 7 %) avec MZD³¹ ; unions auxquelles il convient d'ajouter 4 mariages (1, 5 %) avec la sœur, 3 (1,1 %) avec ZD et 2 (0, 8 %) avec MZ, (*ibid.* : 200, tabl. II). Il est déjà intéressant de noter deux points :

- seule la réalisation de l'union avec MBD se rapproche de celle avec FBD, alors que le mariage avec FZD, idéologiquement « préférentiel », est de facto très peu pratiqué (le mariage avec la fille du frère étant même plus fréquent que ce dernier) ;
- de manière très symptomatique, eu égard aux *distinguos* de même ordre déjà rencontrés, il apparaît que les mariages avec une sœur concernaient tous *une demi-sœur paternelle* et que « les mariages avec la sœur de la mère et la fille de la sœur ne se trouvaient que chez les Ngwaketse et là encore, *dans chaque cas, le lien de parenté était établi par l'intermédiaire, non d'une sœur, mais d'une demi-sœur paternelle* » (*ibid.* : 201 ; mes italiques)³².

Une étrange inversion de problématique s'est pourtant subrepticement produite dans cette étude. Élaborée pour décrire une *pratique* matrimoniale (le mariage des enfants de frères), et rapidement assortie du constat de sa fréquente association à l'islam, on assista bientôt à un glissement de la logique des propositions qui en vint à considérer que les populations non musulmanes, même pratiquant ces alliances, ne pouvaient entrer dans le cadre d'une telle étude. Certains auteurs ont même interverti complètement l'énoncé du problème et incluent globalement dans l'étude du « mariage arabe » l'ensemble des sociétés musulmanes, qu'elles pratiquent ou non préférentiellement ces mariages endogames. Il convient donc de rappeler ce qui eût dû apparaître comme un fait d'évidence, à savoir qu'on peut en effet *toujours* parler de « mariage arabe » pour des sociétés engagées dans une pratique préférentielle d'alliance avec des parents agnatiques (« préférence » étant entendue relativement aux autres formes d'unions présentes), quelle que soit l'obédience religieuse dont elles se réclament, mais *seulement* dans ce cas.

29. Héritage et succession suivent la ligne masculine et les communauté locales se désignent à partir du nom d'un ancêtre agnatique du chef (Schapera 1953 : 182).

30. Certains Ngwato (un des clans tswana) disent même de ces mariages qu'ils sont « inconvenants » (*go a rona*).

31. Au sein de cet ensemble les préférences varient selon qu'il s'agit de généalogies « nobles » ou « bourgeoises ». Ainsi un extrait du corpus de Schapera indique que dans les premiers (142 mariages) la proportion des unions agnatiques est beaucoup plus importante : FBD : 68 (47, 9 %), MBD 43 (30, 3 %), FZD 20 (14, 1 %) et MZD 11 (7, 7 %), alors que dans les seconds (80 mariages proches) la préférence revient, en accord avec le discours, à la MBD, la FBD apparaissant en second choix : MBD 40 unions (50 %), FBD 16 (20 %), FZD 12 (15 %) et MZD 12 (15 %) (*ibid.* : 202, tabl. III).

32. Schapera ne nous livre des données concernant les mariages des cousins germains *et* ceux avec des parents plus « éloignés » que dans les généalogies des « nobles ». Ces données renforcent considérablement les conclusions précédentes. Sur 1 546 unions recensées, 177 furent conclues entre cousins ou plus proches parents, 200 entre personnes ayant un arrière-grand-parent commun, 408 où existait une .../...

En 1963, Schapera revient sur ses données, corrigées par de nouvelles enquêtes au Bechuanaland³³. Ici, 73 % des hommes ont fait un mariage consanguin et 63,06 % des unions sont consanguines³⁴. Le taux de consanguinité est donc bien plus fort que celui rapporté précédemment (55 %). L'auteur détaille ces mariages (1963a : 105, tabl. II)³⁵, distinguant groupes de l'ouest (considérés « as more typical » ; *ibid.* : 103) : Rolong, Ngwaketse, Kwena, Ngwato et Tawana, et groupes de l'est : Maleté, Tlokwa et Kgatla.

Ces données confortent les conclusions précédentes (union avec la nièce agnatique prenant le pas sur celle avec FZD ou MZD, mariage avec la sœur conclu *exclusivement* avec une demi-sœur *agnatique*, etc.). Mais de plus, si dans les premières enquêtes le mariage avec MBD était presque autant pratiqué que le « mariage arabe », les résultats de 1963 font désormais apparaître que ce dernier est largement préféré à toutes les autres formes d'alliance : *trois fois plus réalisé* que

| N=490 | FBD | MBD | BD | FZD | FZ | ZD | MZD | Z | MZ |
|-------|-------|-------|-------|-------|------|------|------|------|------|
| Ouest | 166 | 54 | 47 | 30 | 14 | 11 | 10 | 3 | 3 |
| Est | 83 | 23 | 7 | 22 | 12 | 3 | 2 | 0 | 0 |
| Total | 249 | 77 | 54 | 52 | 26 | 14 | 12 | 3 | 3 |
| % | 50,82 | 15,71 | 11,02 | 10,61 | 5,31 | 2,86 | 2,45 | 0,61 | 0,61 |

Mariages tswana d'après Schapera (1963a : 105, tabl. II)

relation plus lointaine, et 761 où la parenté ne put être retracée. Sur les 200 mariages où il existe un arrière-grand-parent commun (la traduction du texte en français donne fautivement un « grand-parent commun », *ibid.* : 203), 112 (56 %) furent alors conclus avec de stricts agnats.

33. Sur les Rolong, Kwena, Ngwato, Tawana, Ngwaketse, Tlokwa, Kgatla et Maleté (cf. Schapera 1963a).

34. Le nouveau corpus comprend 485 hommes ayant contracté 777 mariages. 490 femmes entretiennent des liens consanguins avec leurs époux et 352 hommes avec une ou plusieurs de leurs femmes (254 avec une, 71 avec 2, 19 avec 3, 3 avec 4 et 5 avec 5 épouses).

35. Assimilant parents classificatoires et réels : FZ est aussi FFBD, MZ aussi MFBD et ZD aussi FBDD ; Z concerne *exclusivement* la demi-sœur agnatique, jamais une sœur germaine ou utérine.

36. Schapera précise que, parmi les partenaires classés comme cousins croisés, nombre sont en fait des agnats par une relation généalogique plus éloignée : plus de la moitié des conjoints dans l'ouest (47 des 84 « cousins croisés » sont également des parents agnatiques), et environ un tiers (14 des 45 « cousins croisés ») dans l'est. On retrouve donc ici un modèle de « composition d'alliance » identique à celui des Peuls (Barry 1998b).

37. Des informateurs de Schapera évoquant un inceste avec la fille comparent celui-ci au fait de « manger son propre placenta », *go ija motblana* (ce qui n'est pas sans rappeler la qualification grecque de l'inceste, telle qu'elle apparaît dans le mythe de Térée, l'« oiseau qui mange chair d'oiseau »). La catégorie *botlhodi* s'applique à d'autres actes, notamment à des comportements animaux atypiques : poule chantant comme un coq ou mangeant ses propres œufs, taupe apparaissant en plein jour ou vache buvant son urine (*ibid.* : 112).

38. Autrefois l'union des demi-germains *agnatiques* était autorisée chez les Ngwaketse et Rolong (*ibid.* : 193).

39. Schapera ne précise pas, pour l'union avec la fille d'un demi-germain, si le lien est agnatique ou utérin.

40. Ces prohibitions s'appliquent à des relations généalogiques et non à des classes terminologiques.

celui avec MBD, il *représente à lui seul plus de la moitié de tous les mariages* ; l'union avec MZD concernant moins de 3% des alliances³⁶. On retrouve donc la formule habituelle : FBD > MBD > FZD > MZD, qu'on pourrait même écrire ici FBD [> BD] > MBD > FZD [> FZ > ZD] > MZD.

Les données matrimoniales tswana sont particulièrement convaincantes et témoignent amplement du fait que le mariage endogame résulte non pas d'une recherche de l'endogamie agnatique, mais, a contrario, d'un évitement des liens utérins. Nous disposons d'ailleurs ici d'une seconde approche à l'appui de cette démonstration, celle relative à l'énoncé des prohibitions matrimoniales et sexuelles, sujet auquel Schapera consacra un très beau texte (1963b [1949]).

Le terme pour « inceste » est *botlhodi* ou *setlhodi* chez les Tswana, ce qui signifie « une chose de mauvaise augure », un signe annonciateur du mal³⁷. Les interdits de cette nature sont très peu nombreux, concernant les seuls ascendants et descendants directs, les germains des parents, les germains et, actuellement, les demi-germains³⁸. On ne peut non plus épouser une fille de la sœur, même si, chez les Ngwaketse, on pouvait épouser la fille de sa demi-sœur (*ibid.* : 193). Le mariage avec la fille du frère est, par contre, la plupart du temps, autorisé : les Kwena, Ngwato, Tawana, Maletse et les Tlôkwa le permettent, et les Ngwaketse et les Khurutshe l'autorisent avec la fille d'un demi-frère (*ibid.* : 193)³⁹, alors que les Rolong et les Kgatla l'interdisent dans les deux cas. Enfin, un homme ne peut épouser sa marâtre ou sa bru, ni cohabiter avec elle⁴⁰.

Schapera ne discute ni des conceptions « physiologiques » tswana ni de l'étiologie de leurs interdits. En revanche, usant d'une méthodologie novatrice, il développe une discussion fort intéressante sur les apparentements multiples. Il

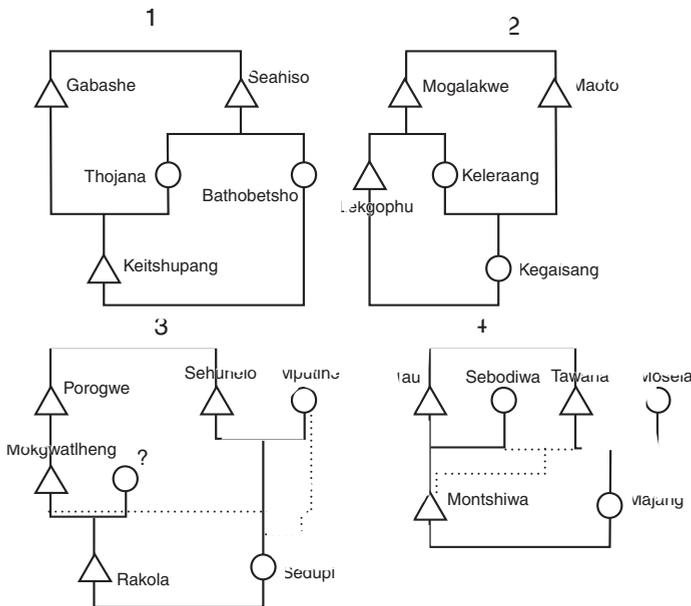


Fig. 2

montre ainsi que la présence d'un lien agnatique, même « lointain », permet de caractériser comme agnat un parent avec lequel existe aussi un apparentement utérin proche qui suffirait autrement à prohiber toute union. Schapera détaille quatre exemples que je reproduis ici (cf. Fig. 2).

Les deux premiers mariages (1 et 2) sont possibles car ils comprennent une relation agnatique (entre cousins parallèles patrilatéraux), bien qu'ils soient dans le même temps des unions avec une tante maternelle et une nièce utérine, parentes normalement strictement prohibées. Schapera en conclut – un peu vite comme nous allons le voir – que seule la parenté « sociale » prévaut ici, l'emportant définitivement sur la prise en compte des relations généalogiques. Les deux autres exemples (3 et 4) se rapportent à des situations où un homme « apporte la graine » pour le compte d'un de ses parents mort *ab intestat*. Ils sont également autorisés car conclus entre agnats (avec une FFBD pour 3 et une FBD pour 4).

Pourtant, dans le mariage 3 Mokgwathleng avait épousé en lévirat Mputlhe (union indiquée en pointillés), la veuve de son oncle paternel Sehunelo, mariage qui avait donné naissance à Sedupi dont le *pater* était bien Sehunelo, mais dont le géniteur était Mokgwathleng. Celle-ci allait épouser par la suite Rakola le fils de son géniteur, soit « biologiquement » parlant son demi-frère agnatique. Dans le mariage 4 nous retrouvons cette même situation : Tawana avait « apporté la graine » (union indiquée en pointillés) pour le compte de Tau mort *ab intestat*, union qui avait donné naissance à Montshiwa, lequel épousera Majang, la fille que son géniteur avait eue d'un autre mariage. Les deux derniers mariages eurent donc lieu entre demi-germains agnatiques, unions normalement interdites de nos jours.

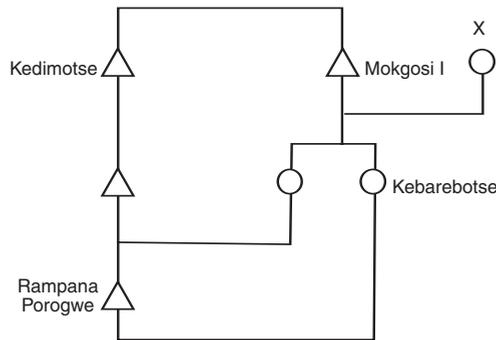


Fig. 3

Mais ce sont moins ces deux derniers mariages qui m'intéressent ici, lesquels ne sont que de très bons exemples de différenciation *pater/genitor* et concernent des unions entre proches agnats, que les deux premiers (1 et 2) qui, du fait d'un apparentement multiple, semblent pouvoir transcender la logique de stricte interdiction des liens utérins. La tolérance vis-à-vis de ces deux alliances semble en fait d'autant plus étrange que nous retrouvons un cas de figure – à première vue – parfaitement identique au cas 1 (lien agnatique doublant celui avec une tante maternelle) plus loin dans le texte, mais que cette fois le mariage se voit

interdit. Alors que Schapera passe en revue les sanctions qui accompagnent les transgressions aux prohibitions, il mentionne, en effet, une union où l'infraction survient justement en présence d'un double apparentement, et où le mariage fut invalidé et non « couvert » par ce dernier (cf. Fig. 3).

Dans cette union, Kebarebotse, la fille du chef Mokgosi I (1830-1886) des Maleté, épouse Rampana Porogwe : « On the paternal side she was his father's father's brother's daughter, but she was also his mother's younger sister. His father (son of Mokgosi's younger brother Kedimotse) refused to allow the marriage. Rampana thereupon eloped with the girl to his cattle-post, where he cohabited with her. The couple were brought back and separated, but no other punishment was inflicted upon them. *It will be noticed, incidentally, that in this particular instance the matrilineal relationship was held to be more important than the remoter patrilineal one* » (*ibid.* : 114 ; mes italiques).

Schapera est donc conscient que cet exemple contredit ses précédentes affirmations sur l'effacement social des liens utérins en présence d'un double apparentement, mais il ne cherche pas à rendre compte de ce hiatus. Il me semble pourtant que nous devons aller plus loin et ne pas accepter d'emblée l'idée qu'un tel paradoxe ne témoignerait, somme toute, que de « l'élasticité des normes sociales » ; pas sans avoir, du moins, minutieusement examiné si des opinions divergentes ne recouvrent pas en effet des cas de figure différents. Il convient alors d'expliquer en quoi ce mariage se différencie du précédent qui repose également sur un lien agnatique doublant une relation avec une sœur de la mère. Les données de Schapera sont heureusement suffisamment détaillées pour nous permettre d'apporter des éléments de réponse à une question qu'il ne formule pas lui-même. Dans ce dernier mariage, qui vit la séparation des époux, la femme était la sœur germaine de la mère de son mari⁴¹. Or, ce que Schapera n'avait pas graphiquement représenté pour le premier mariage autorisé (cf. Fig. 2, mariage 1), mais qui apparaît bien dans le texte, c'est que la femme est ici *la demi-sœur agnatique de la mère de l'homme* (*ibid.* : 107-108). Ce qui ne figurait pas non plus dans les schémas de Schapera, mais qui est bien présent dans ses commentaires, c'est que le second des deux mariages utérins (avec ZD ; mariage 2 de la Fig. 2) repose aussi sur une relation avec *la fille d'une demi-sœur agnatique* (*ibid.* : 108). Ces mariages sont donc certes contractés *tous deux* avec une parente maternelle, mais à l'importante nuance près qu'ils le sont, soit avec une demi-sœur agnatique de la mère, soit avec la fille d'une demi-sœur agnatique. Cela rend désormais compte de la tolérance vis-à-vis de ces unions et du refus du mariage avec une tante ayant la même mère que la mère d'Ego, interdit maintenu même en présence d'un apparentement agnatique doublant cette relation.

Si l'on reprend donc ces schémas en indiquant cette fois l'ensemble des liens (cf. Fig. 4), on voit *qu'aucune* des relations rendues possibles par un double apparentement ne relève d'un lien utérin. Quand la double relation comporte effec-

41. L'auteur ne le dit pas explicitement, mais comme il signale toujours dans les autres cas s'il s'agit d'une relation de demi-germanité, l'absence de précision indique que ce sont des germains complets.

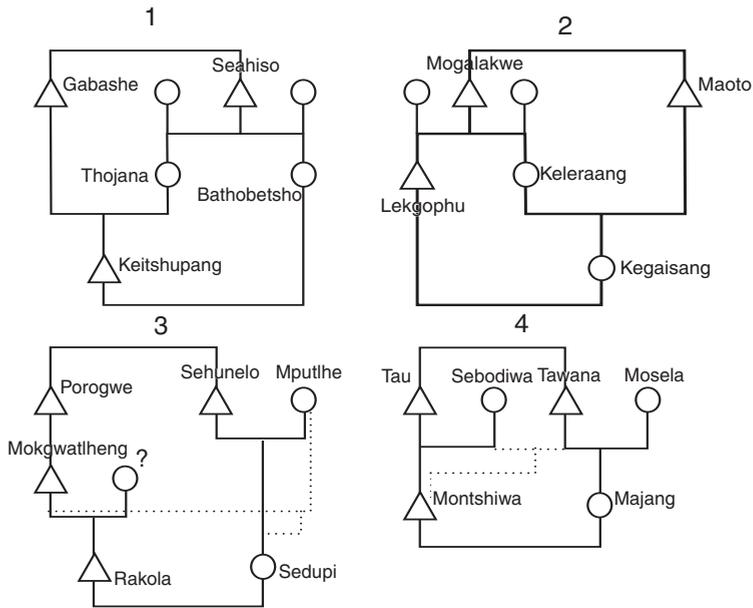


Fig. 4

tivement un lien féminin ininterrompu, comme ce fut le cas du mariage avorté de Rampana, c'est l'aspect que Schapera qualifierait de « généalogique » qui prime l'aspect « classificatoire », non le contraire. Les apparentements multiples peuvent permettre un mariage avec des agnats autrement interdits (même avec la demi-sœur), mais ce n'est plus vrai lorsqu'il s'agit de parents utérins. La symétrie n'est jamais poussée à son terme, et de telles unions demeurent impensables.

Nous retrouvons, dans l'étude que Herman O. Mönnig (1967) consacra à un autre groupe sotho, les Pedi, des conceptions fort semblables.

Comme les Tswana, ceux-ci connaissent peu de restrictions. Ils interdisent M, Z, D, FZ, MZ, BD, ZD, les demi-germains des parents, les épouses divorcées du père et du frère du père, et enfin – contrairement aux Tswana qui se contentent de dévaloriser ce mariage – ils prohibent *totalemment* la MZD et la fille de la demi-sœur de la mère⁴². Hormis ces interdits, tous les autres « parents » sont a priori épousables, même si certains sont, comme chez les Tswana, nettement préférés. Les Pedi déclarent en effet privilégier le mariage des cousins croisés (si possible bilatéraux), puis la FBD, et interdisent la MZD. Ils font aussi montre d'une faveur particulière pour l'union des enfants de deux demi-germains. Toutefois, comme chez les Tswana, les pratiques ne suivent guère le discours et la FBD est bien plus épousée que toutes les autres cousines⁴³.

42. Le terme pedi pour « incest », *bohloa*, dérive du verbe *go hlola* « to create, predict or portend evil » (*ibid.* : 195). Il désigne aussi toute chose jugée « non naturelle », comme la naissance de jumeaux, l'homosexualité, etc. Parmi les unions interdites celles avec FZ, MZ, BD, ZD, M, Z ou D sont *bohloa*, mais non celles avec une épouse divorcée du père ou du frère. L'idée que l'interdiction de la mère découle du rapport d'alliance – interdisant au fils de renouer le lien que son père avait déjà tissé – n'est guère soutenable ici : les relations avec la mère et les épouses du père sont toutes interdites, mais seule celle avec la mère est incestueuse et non simplement adultérine, établissant, comme souvent, une distinction effective entre « mère » et « alliée du père ».

Le tableau suivant synthétise les données matrimoniales pedi (*ibid.* : 201)⁴⁴.

| | | |
|---|-----|--------|
| Fille du frère de la mère | 13 | 11,5 % |
| Fille du demi-frère de la mère | 14 | 12,4 % |
| Fille du frère aîné du père | 9 | 8 % |
| Fille du demi-frère aîné du père | 15 | 13,2 % |
| Fille du frère cadet du père | 18 | 16 % |
| Fille du demi-frère cadet du père | 33 | 29,1 % |
| Fille de la sœur du père | 9 | 9 % |
| Fille de la demi-sœur du père | 2 | 2 % |
| Fille de la sœur de la mère ⁴⁵ | 0 | 0 % |
| Total | 113 | 100 % |

Soit, si l'on regroupe les mariages des enfants de demi-germains et de germains complets :

| | | |
|-------|-----|--------|
| FBD | 75 | 66,4 % |
| MBD | 27 | 23,9 % |
| FZD | 11 | 9,7 % |
| MZD | 0 | 0 % |
| Total | 113 | 100 % |

La proportion de mariages avec FBD est ici réellement impressionnante, *représentant à elle seule les deux tiers des alliances*, alors que la catégorie idéologiquement la plus valorisée, avec MBD, *représente moins du tiers des mariages* et l'union avec FZD, elle aussi préférentielle, *moins d'un mariage de cousins sur dix*.

43. Cette fois ce sont les « roturiers » qui épousent le plus la FBD et non les nobles comme chez les Tswana.

44. Les données matrimoniales pedi portent sur 285 mariages. Parmi ceux-ci 49 furent du type « unions préférentielles » et 64 « with favoured partners » (avec des enfants de demi-germains des parents). Donc 113 unions (39,6 %) furent réalisées entre partenaires préférentiels ou préférés. Mönning ne précise pas si les autres mariages furent contractés avec des apparentés (on peut supposer qu'un certain nombre le furent).

45. Cette catégorie n'est pas détaillée par Mönning puisqu'il a signalé qu'elle est interdite. Je l'ajoute par souci de cohérence avec les tableaux établis pour d'autres cas où j'indique systématiquement les quatre types de cousins.

Mönnig ne détaille pas les conceptions ontogénétiques pedi, mais souligne que la paternité est étroitement dépendante du versement des prestations matrimoniales (*magadi*) et que, « biologiquement », elle n'est pas significative, contrairement à la maternité. Selon lui, la filiation est ici calculée « socialement » par les hommes et « biologiquement » par les femmes. Il remarque, par exemple, que dans les cas de *ghost marriage* l'important est que les enfants soient ceux de la première femme de l'homme décédé⁴⁶, peu importe qu'ils soient ou non ceux du défunt. De même, les enfants de deux sœurs mariées à un même homme ou ceux issus des remariages d'une femme seront assimilés à des germains complets, mais pas les enfants des différentes co-épouses d'un homme *considérés comme des demi-germains agnatiques* et perçus comme moins « proches » que les autres germains (*ibid.* : 238).

Madagascar (les Mérinas)

Je conclurai ce parcours par un dernier exemple particulièrement significatif. Nous nous trouvons en effet, avec l'ancien royaume mérina des hautes terres malgaches⁴⁷, en présence d'une société qui privilégie ce modèle endogame sans référence à l'islam (ce que nous constatons déjà avec les Tswana et les Pedi)⁴⁸, mais également en l'absence de groupements unilinéaires qui semblaient jusqu'alors étroitement associés à ce système d'alliance⁴⁹. L'accès d'un Mérina aux terres et aux tombeaux, sa participation aux rituels, etc., sont déterminés par son affiliation à un *teraky* donné. Or, ce dernier est un groupe de descendance cognatique comprenant trois générations⁵⁰. À un tel mode d'organisation répond fréquemment une extension bilatérale des interdits matrimoniaux. Ce n'était pas le cas dans l'ancien royaume mérina qui permettait – privilégiait même – un type d'alliance, dit *lova tsy mifindra* (« l'héritage qui ne change pas [de mains] »), entre consanguins proches⁵¹. Ce mariage concernait les « cousins croisés ou [les] cousins parallèles issus de deux frères [...] ». Les cousins issus de deux sœurs sont assimilés à des germains et ne peuvent pratiquer ce genre d'alliance » (Razafintsalama

46. Les enfants des épouses secondaires seront des « cadets », alors que ceux de la première femme, qui succéderont au père, seront toujours « aînés », même ceux nés de l'union d'un autre homme avec la veuve du père.

47. Le royaume mérina s'est constitué à la fin du XVIII^e siècle sous le règne du souverain Andrianampoinimerina (1787-1810). Sa domination fut effective sur la majeure partie de l'île dans le courant du XIX^e siècle, avant l'annexion de Madagascar par la France durant le règne de la dernière reine, Ranaivalona III (1883-1896).

48. L'influence arabe chez les Malgaches n'a guère marqué que le calendrier. Certains termes semblent aussi avoir été empruntés à l'arabe, comme celui pour diable (*bilisy*), autrement, comme le précise Louis Molet (1979 : 351), « l'influence arabe, telle que nous la pouvons déceler semble avoir été négligeable ».

49. De plus nous disposons ici des trois axes d'administration de la preuve « évoqués en début de texte.

50. « Avec l'apparition de la quatrième, celle des arrière-petits-enfants, le *teraky* descend, et les relations entre germains, leaders des nouveaux groupes, sont inversées, passant de la coopération à la concurrence. L'émergence des *teraky* entraîne le partage des biens et théoriquement la construction de nouveaux tombeaux » (Vogel 1982 : 39). « Le *teraky* descend et ses membres avec lui. Au début de sa vie, un individu est dans le *teraky* porté par son grand-père. Une fois ses enfants adultes, le *teraky* s'est déplacé et est porté par son père. À la fin de sa vie, ses petits-enfants font référence à lui et il « porte » le *teraky*. L'appartenance au *teraky* est donc destinée à évoluer au cours d'une vie, et elle conditionne la mémoire généalogique : les individus ne sont mémorisés qu'à l'intérieur du *teraky* existant » (*ibid.* : 97). Un *teraky* est donc circonscrit aux germains, cousins et cousins issus de germains. Pour se prévaloir d'un *teraky*, un individu doit, en outre, résider dans le groupe unilocal. Ce choix résidentiel est alors largement cognatique : pour 128 individus .../...

1981 : 243)⁵². Dans la législation traditionnelle, le mariage et les relations sexuelles avec des parents trop « proches » (ascendants et descendants directs, germains complets, oncle-nièce et tante-neveu) étaient interdits sous peine de provoquer le malheur (*loza*)⁵³. Mais cette définition du « proche » était asymétrique pour les collatéraux. Ainsi, dans le code mérina, «[l]a prohibition est absolue et totale pour les frères et sœurs utérins, les cousins parallèles matrilineaires [sic] (cousins par les mères) car les individus sont dits sortis du même ventre » (Molet 1979 : 156). De la sorte, non seulement les parallèles matrilatéraux sont inclus dans cette définition – et les cousins de même degré y échappe –, mais au sein même du groupe des germains, la précision selon laquelle l'interdit est « absolu et total » pour les demi-germains utérins, suppose, bien évidemment, qu'il ne l'était pas pour les demi-germains agnatiques.

Un tel biais dans la conception du rapport aux parents selon le sexe des individus inclus dans la relation (lien utérin perçu comme plus « proche » que ceux comprenant des individus des deux sexes ou seulement des hommes) se retrouve à tous les niveaux généalogiques. Nous en trouvons une parfaite illustration dans la terminologie mérina. Celle-ci est de type soudanais/descriptif, distinguant les diverses catégories de cousins. Or, parmi ces dernières, celle des cousins parallèles matrilatéraux (*zanak'olo-mpirahavavy*) doit, de l'avis des informateurs de Vogel (1982 : 224), être traitée séparément de celles désignant les autres cousins, d'où l'idée que dans ce système, la position « singulière » est bien celle qu'occupe MZD, et non FBD. Dans cette même logique, il n'existe que deux termes qualifiant les germains : *mpiray tam-po* (germains « complets ») et *mpiray kibo* (demi-germains utérins) ; mais aucun pour les demi-germains agnatiques qui se voient, en somme, expulsés « hors parenté ». D'ailleurs, selon Rasoarivivo (un informateur), les *mpiray tam-po* et les *mpiray kibo* sont germains car ils sont « au moins utérins »⁵⁴. Rasendra, un autre informateur de Vogel, propose une définition de cette opposition entre liens utérins et agnatiques particulièrement éclairante ; non seulement elle établit clairement le rapprochement qui est fait par les

recensés par Vogel, 35 ne résidaient pas avec leurs parents, 40 résidant dans le groupe de leur père, 29 dans celui de leur mère et 24 dans les deux groupes (*ibid.* : 100-101). Cet auteur montre aussi que le mode de résidence est subordonné à la conservation de droits dans l'une ou l'autre lignée, laquelle détermine à son tour l'accès au tombeau (*ibid.* : 104-109, 162). Le principe limitatif qui permet aux *tenaky* de conserver leur caractère exclusif repose donc sur une alternative d'affiliation découlant du choix résidentiel.

51. Ces mariages proches nécessitaient l'*ala ondrana*, la « levée de l'empêchement ».

52. Les mariages possibles sont le *lova tsy mifindra* entre cousins croisés ou parallèles patrilatéraux, celui entre *zafiafy* ou *zafindohalika*, cousins classificatoires au 6^e ou 8^e degré et entre gens du même *foko* (groupe résidentiel, quartier). « On exclut par contre le mariage entre cousins du premier degré issus de deux sœurs : ce sont dit-on des *zaza tsy omby kibo*, à savoir, des enfants qui auraient dû naître du même sein maternel : ils sont identifiés à des germains » (*ibid.* : 155).

53. Posséder une même nourrice était, comme dans les autres exemples évoqués, un empêchement dirimant au mariage (Molet 1979 : 248). De même, le pacte de sang (*fati-dra*, consommation de quelques gouttes de sang des partenaires déposées sur des foies de poulets) créait un lien de fraternité spirituel prohibant les relations sexuelles et matrimoniales. Il était interdit à un homme de se marier avec une femme de caste inférieure, sauf à voir les enfants tomber dans la plus basse caste (*ibid.* : 324). Parmi les descendants d'un noble, seuls l'étaient ceux qui descendaient d'une femme noble (le royaume d'Imerina comportait trois ordres : les *andriana* « nobles », les *hova* « plébéiens » et les *mainity*, serviteurs dépendants du souverain). Les demi-germains de même père nés d'une co-épouse plébéienne étaient *hova* (roturiers). Cette règle fut adoptée légalement par le roi Andriamanelo : « N'est pas noble l'enfant qu'une roturière a eu d'un noble » (*ibid.* : 138). Épouser dans une caste inférieure « c'était déroger et l'interdiction était absolue pour les femmes » (*ibid.* : 141).

acteurs entre les notions de « proximité » et « d'interdit matrimonial »⁵⁵, mais encore elle réaffirme la primauté de l'interdit de la MZD sur la préférence agnatique. Cette dernière résulte en effet ici d'une catégorisation secondaire de la FBD et des cousins croisés en parents « plus éloignés » et donc épousables, mais en aucune manière d'une valorisation du mariage agnatique *sui generis*. La déclaration de Rasendra condense ainsi divers arguments évoqués jusqu'ici : « La famille de la mère est proche. La famille du père n'est pas aussi proche qu'elle. Parce qu'on ne peut pas se marier avec les enfants de la mère, alors qu'on le peut avec les enfants du père. Le frère de la mère, c'est comme la famille du père. Par exemple, Rakotovao est le fils du frère de ma mère. On peut se marier avec lui si on fait le "*lova tsy mifindra*". C'est exactement comme la famille du père » (*ibid.* : 276). Rasendra précise encore que si les cousins au 6^e degré sont tous « éloignés », les MZCh classificatoires (*zafin'ny mpirahavavy*) sont « un peu plus proches » que les autres, et on ne se marie pas avec eux, bien qu'ils ne soient légalement pas inclus dans la sphère des parents prohibés. Les cousins classificatoires croisés ou parallèles patrilatéraux, « déjà éloignés », sont, quant à eux, épousables.

Sous l'influence du christianisme les mariages de cousins ont pratiquement disparu. Nous pouvons pourtant encore nous faire une idée de leur fréquence passée dans l'analyse que Louis Molet consacre à la généalogie d'Andriantsilavo (un conseiller d'Andrianampoinimerina). Celle-ci comporte une écrasante majorité de mariages de cousins agnatiques, quelques unions avec des tantes et nièces agnatiques ou des cousins croisés, et on n'y relève – conformément à la norme – aucune alliance de cousins parallèles matrilatéraux (Molet 1979 : 158-161). Les pratiques et interdits mérinas apparaissent très semblables à ceux rencontrés chez les Pedi : forte occurrence des mariages agnatiques, interdiction de la MZD (et absence effective de telles unions), interdiction du mariage des demi-germains utérins *versus* possibilité (du moins non-prohibition) de l'union des demi-germains agnatiques. Ce rapprochement est aussi envisageable dans les conceptions pedi et mérinas de la personne. Comme pour les Pedi, le droit traditionnel malgache ne reconnaît la paternité qu'en raison du versement de la dot. Il ne peut y avoir de désaveu car *seul* le lien matrimonial importe, le rapport « biologique » au géniteur n'est pas pris en compte⁵⁶. La conception est conçue comme la réincarnation d'un défunt dans le ventre maternel, aussi l'acte sexuel est ici sans conséquence⁵⁷. Molet cite d'ailleurs, à l'appui de ce constat, les travaux d'une psychologue, Louise Marx (1959), qui étudie la « psychologie mérina » :

Laquelle remarque que « dans le dessin d'un arbre, des différences très nettes apparaissent dans l'expression graphique, suivant qu'il s'agit de garçons ou de filles. Les arbres dessinés par les garçons sont représentés avec une extrême fréquence avec une

54. Ce même informateur ajoute : « Pour moi les *iray kibo* et les *iray tam-po* sont identiques, c'est-à-dire qu'ils n'ont qu'une seule mère. Ceux qui ont un père différent ne sont pas *mpiray tam-po* » (*ibid.* : 273).

55. Ce qui nous place dans un tout autre monde que celui de « l'alliance de mariage » où les interdits matrimoniaux résultent *in fine* de la volonté d'établir un réseau de relations entre groupes.

56. Les enfants n'étaient reconnus par le père qu'à la première coupe de cheveux, et de plus, pour les garçons, à la circoncision : celui qui versait la taxe pour cette cérémonie « devenait le père de l'enfant, qu'il fût le géniteur ou le père adoptif » (*ibid.* : 95 ; cf. la comparaison des rituels de circoncision et de naissance, *ibid.* : 103-108).

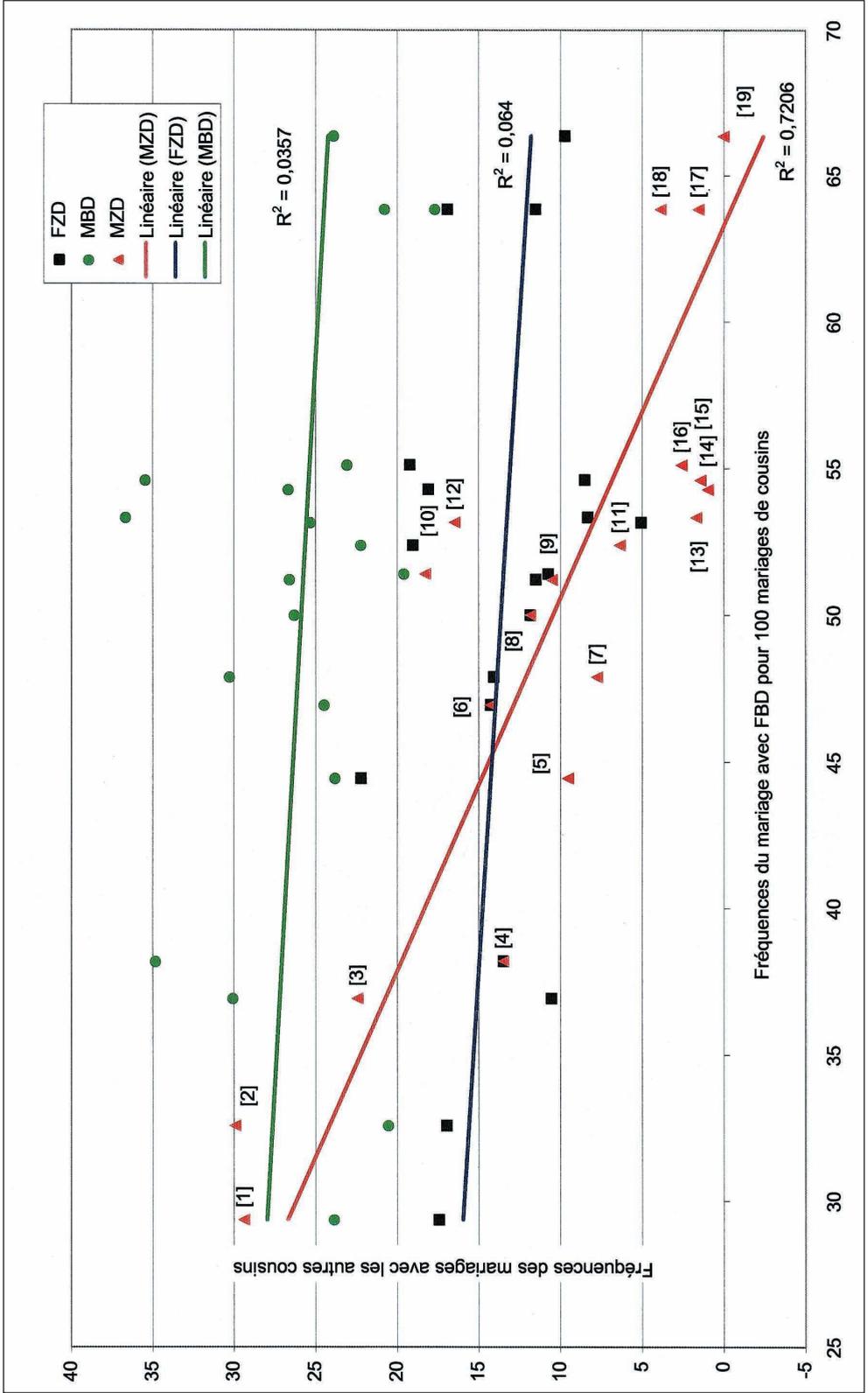
branche sectionnée (dans un cas la hache qui sectionnait la branche était même figurée). Les mêmes sujets amputaient fréquemment dans le dessin du bonhomme, leur sujet des bras, des mains ou des pieds. Tout autre est l'allure des arbres dessinés par les filles [...] ils peuvent être qualifiés d'arbres femelles. D'après leur structure quasi utérine, ils sont complets, sauf de très rares exceptions et portent des fruits. Parfois même, ils sont dessinés avec un oiseau dans un nid, symbole on ne peut plus clair de la fonction maternelle » (Molet 1979 : 125).

Une approche comparative des pratiques agnatiques endogames

Nous avons examiné dans ce texte comment un modèle élaboré à l'origine pour rendre compte des pratiques matrimoniales peules embrassait en fait un large ensemble de sociétés privilégiant une même forme d'alliance. L'échantillon, constitué sur le seul critère de données suffisantes relatives à l'un des trois éléments d'« administration de la preuve » précités : pratiques, normes et conception du lien parental, peut sans doute légitimement être tenu pour représentatif de tels systèmes. Avant de conclure, j'esquisserai pourtant une comparaison d'ensemble qui confortera la portée et la validité de ce modèle.

Celle-ci ne sera pas limitée à une aire géographique donnée, mais envisagera – le point est important – *la majeure partie des sociétés pratiquant ces formes d'alliances où il existe des données représentatives*. Le graphique 1, pour inclure un nombre suffisant de sociétés, se limite donc aux contraintes suivantes : (a) ne sont retenues que les sociétés où l'union des cousins parallèles patrilatéraux est la forme de mariage des cousins la plus fréquemment pratiquée (même si elle l'est à hauteur d'une des trois autres) ; (b) ne sont incluses que les sociétés où nous disposons de corpus portant sur au moins 50 mariages de cousins.

57. « Pour celle-ci [la « mentalité malgache »] le coût reste en quelque sorte facultatif et la naissance ne met en jeu que la mère et l'enfant. Le père reste, lui aussi, facultatif et tout à fait marginal [...] La mentalité méridionale reste, à propos de la naissance, à ce point gynocentrique, sans qu'on puisse parler de parthénogenèse puisqu'il y a intervention extérieure surnaturelle » (*ibid.* : 18-21). Les travaux abordant la société méridionale sont unanimes sur ce point, et à partir de considérations semblables Vogel conclura que « [l]e rôle de la femme semble donc être plus déterminant que celui de l'homme dans la procréation. [...] Nous rejoignons [...] ici Bloch : "la parenté impliquant une filiation à travers les femmes est plus forte qu'à travers les hommes. Ceci est relié à une conception générale de la parenté. Quand les Merinas disent qu'ils sont étroitement parents, ils disent 'nous sommes issus d'un corps, en se frappant le ventre (*womb*)' (1971 [...] : 170) » (Vogel 1982 : 273). Vogel met en relation les conceptions méridionales et celles de nombre de populations de l'île. Il cite ainsi un exemple rapporté par A. Southall : « dans le village du Nord Betsileo de Fizinana [...] on disait que la mère, et non le père transmettait le *ra* (sang) aux enfants, *et que pour cette raison* les enfants de deux sœurs ne pouvaient pas se marier, leur *ra* (sang) étant le même, alors que les enfants de deux frères (ou d'un frère et d'une sœur) le pouvaient, ayant des *ra* (sang) différents de leurs mères respectives » (Southall 1971 : 150 ; Vogel 1982 : 276-277, note 33).



Plusieurs commentaires s'imposent immédiatement :

1) le premier a trait à une question de méthode. Même en se satisfaisant d'un seuil de représentativité statistique *particulièrement bas* (50 mariages entre cousins), seul un très petit nombre de travaux remplissent cette condition (19 corpus). Cela en dit long sur la base empirique de nos réflexions ; surtout si l'on met en balance la rareté des données disponibles et le volume impressionnant de textes publiés chaque année sur cette question du « mariage arabe » ;

2) par ailleurs, il apparaît qu'il existe bien, comme prévu, une relation *extrêmement forte* liant pratiques endogames et évitement des liens utérins : la *corrélation négative* entre la fréquence de mariages parallèles patri- et matrilatéraux est, ici, quasi parfaite (-0,85)⁵⁸. Autrement dit, *plus, dans une société donnée, l'on privilégie le mariage avec FBD moins on épouse MZD*. Ce « prélèvement » s'opère significativement *au seul détriment* de l'union avec la MZD : si le mariage avec MBD est partout plus pratiqué que celui avec FZD, les proportions *relatives* de ces unions demeurent quasi insensibles aux variations du mariage avec FBD.

Ce constat – fondé, je le rappelle, sur un échantillon recensant la majeure partie des corpus un tant soit peu représentatifs – selon lequel il existe une *relation inversement proportionnelle* entre unions *agnatiques* versus *utérines* (qui aboutit à la prohibition totale du mariage avec MZD pour les plus fortes fréquences de mariages agnatiques), constitue une donnée objective décisive. Cette relation négative stricte ne trouve en fait plus aucun écho dans les modèles qui privilégient une vision *positive* du « mariage arabe », où la « préférence endogame » est l'élément pertinent du système, celui dont il convient de rendre compte. Elle

← Graphique I : relations entre le mariage avec FBD et celui des autres cousins de même degré (pour des corpus où le mariage des cousins germains est supérieur à 50)

| Graphique I | FBD/FZD | FBD/MBD | FBD/MZD |
|------------------------------|---------|---------|---------|
| Coefficient de corrélation | -0,25 | -0,19 | -0,85 |
| Coefficient de détermination | 0,06 | 0,04 | 0,72 |

Sources : [1] Zikri Baluch du Pakistan (Pastner 1979) ; [2] Banlieue de Beyrouth : chrétiens (Khuri 1970) ; [3] Beyrouth (Khlat 1989) ; [4] Peuls Bandé du Sénégal oriental (Pison 1982) ; [5] Funj-Hamaj du Soudan (Delmet 1994) ; [6] Musulmans du sud Liban (McCabe 1983) ; [7] Tswana nobles (Schapera 1953) ; [8] Foulbés du Cameroun (Barry 1996, 1998b) ; [9] Ahanda du Soudan (Casciari 1997) ; [10] Banlieue de Beyrouth : musulmans (Khuri 1970) ; [11] Mbororos du Cameroun (Barry 1996, 1998b) ; [12] Berti du Darfour (Holy 1974) ; [13] Foula de Tarambali et Dantari (Dupire 1970) ; [14] WoDaaBe jijiru (Dupire 1970) ; [15] Peuls du Fouta-Djallon (Dupire & Cantrelle 1964) ; [16] Duu Rea (Conte 1983) ; [17] Tswana orientaux (Schapera 1963a) ; [18] Tswana occidentaux (Schapera 1963a) ; [19] Pedi (Mönnig 1967).

58. La corrélation négative eût été plus forte encore (-0,87) si nous avions renforcé le niveau de contrainte en ne retenant que les 13 corpus comprenant au moins 100 mariages de cousins.

devient, a contrario, hautement prévisible et significative dans le cadre de l'hypothèse exposée ici, selon laquelle cette forme d'alliance repose sur une perception *négative* du fait matrimonial ; perception qui, d'élément moteur du système, réduit *in fine* la figure du mariage agnatique à un simple produit de l'évitement de l'union avec les parents utérins.

Au terme de cet examen d'une configuration matrimoniale spécifique, il nous est désormais plus aisé d'entrevoir comment semblable inversion de perspective – où la forme particulière du groupe de parenté, régissant négativement les possibilités d'alliances et dévoilant du même coup le champ des unions possibles, apparaît comme l'élément structurant des réseaux matrimoniaux – permet d'intégrer sous un schème explicatif unique des systèmes des plus disparates. Nous n'avons bien entendu examiné ici qu'un arrangement particulier, celui du mariage endogame, mais l'extension de cette analyse à d'autres configurations spécifiques me paraît évidente. Cela est particulièrement limpide pour ce qui est du fonctionnement des systèmes complexes qui – au vu de l'échec des multiples tentatives pour en proposer une lecture positive – ne laisse précisément prise qu'à cette approche en termes de prohibition. Le recours à ce modèle à partir de l'idée d'une économie de principe s'avère tout aussi pertinent pour les sociétés prônant le mariage des cousins croisés. Remarquons ainsi que, même dans ce domaine de prédilection de la théorie de l'alliance, il permet d'élucider de nombreuses questions – pourquoi l'interdiction des *deux* cousins parallèles dans une perspective d'exogamie lignagère ? Pourquoi un affaiblissement général des interdits en fonction de la distance généalogique ?, etc. – laissées en suspens dans la perspective structuraliste. De ce point de vue, la notion « d'échange de femmes »⁵⁹ m'apparaît plus manifeste d'une réappropriation « positive » ponctuelle, d'une relecture « utilitariste » par les acteurs (ou l'observateur) de relations matrimoniales entre groupes discrets ; relecture *rendue possible* par cette configuration particulière, plutôt qu'à l'origine de cette dernière⁶⁰. Si donc, le concept d'échange ne s'applique de manière adéquate qu'à *certain*s systèmes – pour être plus précis, exclusivement en fait à ceux relevant des structures élémentaires –, il est a contrario un élément récurrent dans *toutes* les configurations recensées (mariage endogame, interdits cognatiques ou mariage des cousins croisés), celui du jeu de prohibitions matrimoniales résultant des différentes formes susceptibles d'être adoptées par cet ensemble que dessinent les individus se reconnaissant une certaine forme d'identité, de consubstantialité, *i.e.* par le « groupe de parenté ». Plus qu'un simple commun dénominateur, il semble alors raisonnable de voir en celui-ci le principe structurant en dernier recours l'ensemble de ces systèmes d'alliance, leur véritable « raison commune ».

59. Mais sans doute aussi d'autres clés idéologiques comme celle de « prédation » pour les sociétés amérindiennes par exemple.

60. Ce dont témoigne d'ailleurs amplement le fait que cette lecture échangiste n'est possible, au sein même de ce dernier système, que sous certaines conditions : exclusivement dans les cas où coexistent mariage des cousins croisés *et* groupes unilinéaires.

BIBLIOGRAPHIE

Barclay, Harold B.

1964 *Buurri al Lamaab. A Suburban Village in the Sudan*. Ithaca-New York, Cornell University Press.

Barry, Laurent S.

1996 *La parenté recomposée. Figures peul de l'alliance sur les hauts plateaux de l'Adamaoua (Nord Cameroun)*. Thèse de doctorat, Université Paris X-Nanterre.

1998a « Le tiers exclu », *L'Homme* 146 : 233-247.

1998b « Les modes de composition de l'alliance. Le "mariage arabe" », *L'Homme* 147 : 17-50.

2000 « L'invention de la norme. Essai sur une construction peule de l'identité » in Margarita Xanthakou, Jean-Luc Jamard & Emmanuel Terray, eds, *En Substances. Textes pour Françoise Héritier*. Paris, Fayard : 195-218.

Bloch, Maurice

1971 « The Implications of Marriage Rules and Descent : Categories for Merina Social Structure », in Aidan Southall, sub-ed., *Kinship, Descent and Residence in Madagascar*, *American Anthropologist* 73 (1) : 164-178.

Bonte, Pierre

1994 « Manière de dire ou manière de faire : peut-on parler d'un mariage "arabe" », in Pierre Bonte, ed., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris, Éditions de l'EHESS. : 371-398.

Cai, Hua

1997 *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*. Paris, PUF (« Ethnologies »).

Cantrelle, Pierre

1960 « L'endogamie des populations du Fouta sénégalais », *Population* 4 : 665-676.

Cantrelle, Pierre & Marguerite Dupire

1964 « L'endogamie des Peul du Fouta-Djallon », *Population* 3 : 529-557.

Casciari, Barbara

1997 *Les pasteurs abāmnda du Soudan central. Usages de la parenté arabe dans l'histoire d'une recomposition territoriale, politique et identitaire*. Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

Chelhod, Joseph

1965 « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe », *L'Homme* 5 (3-4) : 113-173.

Cohen, Ronald

1960 *The Structure of Kanuri Society*. Ph.D., University of Wisconsin, Madison.

1961 « Marriage Instability among the Kanuri of Northern Nigeria », *American anthropologist* 63 (6) : 1231-1249.

1967 *The Kanuri of Bornu*. New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc. (« Case Studies in Cultural Anthropology »).

1971 *Dominance and Defiance : A Study of Marital Instability in an Islamic African society*. Washington, American Anthropological Association, (« Anthropological Studies » 6).

Conte, Édouard

1979 « Politics and Marriage in South Kanem (Chad) : A Statistical Presentation of Endogamy from 1895 to 1975 », *Cahiers de l'Orstom, Série Sciences humaines* 4 : 262-275.

1983 *Marriage Patterns, Political Change and the Perpetuation of Social Inequality in South Kanem (Chad)*. Paris, Orstom.

1996 « La "parenté divine" dans les représentations arabes », document dactylographié.

Delmet, Christian

1994 « Endogamie et réciprocité dans les systèmes matrimoniaux soudanais », in Pierre Bonte, ed., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris, Éditions de l'EHESS : 399-417.

Dumont, Louis

1971 *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris-La Haye, Mouton.

Dupire, Marguerite

1963 « Matériaux pour l'étude de l'endogamie des Peul du Cercle de Kédougou (Sénégal oriental) », *Bulletin de la Société anthropologique de Paris* 5 (XI^e série) : 223-295.

1970 *Organisation sociale des Peul*. Paris, Plon.

Fortes, Meyer

1953a « The Structure of Unilineal Descent Groups », *American Anthropologist* 55 (1) : 17-41.

1953b « Parenté et mariage chez les Ashanti », in Alfred R. Radcliffe-Brown & Daryll Forde, eds., *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*. Paris, PUF (« Bibliothèque de sociologie contemporaine ») : 331-372.

1967 *The Web of Kinship among the Tallensi. The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*. Oosterhout, Anthropological Publications/ London, Oxford University Press. (1st ed. 1949.)

1969 *The Dynamics of Clanship among the Tallensi. Being the First Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*. Oosterhout, Anthropological Publications/ London, Oxford University Press. (1st ed. 1945.)

Hajnal, John

1963 « Concept of Random Mating and the Frequency of Consanguineous Marriages », in *A Discussion on Demography. Proceedings of the Royal Society*, B, 159 : 1-255.

Hjort af Ornäs, Anders & Gudrun Dahl

1991 *Responsible Man. The Atmaan Beja of North-Eastern Sudan*. Uppsala, Almqvist & Wiksell International (« Stockholm Studies in Social Anthropology/Nordiska Afrikainstitutet »).

Holy, Ladislav

1974 *Neighbours and Kinsmen : A Study of the Berti People of Darfur*. London, Hurst.

Khlat, Myriam

1989 *Les mariages consanguins à Beyrouth. Traditions matrimoniales et santé publique*. Paris, PUF/INED (« Travaux et documents » 125).

Khuri, Fuad I.

1970 « Parallel Cousin Marriage Reconsidered : A Middle Eastern Practice that Nullifies the Effects of Marriage on the Intensity of Family Relationships », *Man* 5 (4) : 597-618.

Leach, Edmund R.

1968 « Repenser l'anthropologie », in *Critique de l'anthropologie*. Paris, PUF (« Le sociologue ») : 11-54. [Éd. orig., *Rethinking Anthropology*. London, London School of Economics, 1961 (« Monographs on Social Anthropology 22 »).]

Lefebure, Claude

1976 « Le mariage des cousins parallèles patrilatéraux et l'endogamie de lignée agnatique : l'anthropologie de la parenté face à la question de l'endogamie », in *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen de Sumer à nos jours*. Actes du colloque organisé par l'ERA 357, CNRS/EHESS : 195-207.

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.)

1983 *Le regard éloigné*. Paris, Plon.

Marx, Louise

1959 « Éléments de psychologie méridionale », in *Recommandations et rapports de la réunion des spécialistes CSA sur la psychologie de base de l'Africain et du malgache*. Tananarive, CCTA/ CSA Publication 51, annexe IV : 1-17.

McCabe, Justine

1983 « FBD Marriage : Further Support for the Westermarck Hypothesis of the Incest Taboo ? », *American Anthropologist* 85 (1) : 51-69.

Molet, Louis

1979 *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina. 2. Anthropologie*. Paris, L'Harmattan.

Mönnig, Herman O.

1967 *The Pedi*. Pretoria, J. L. Van Schaik.

Pastner, Caroll McC.

1979 « Cousin Marriage Among the Zikri Baluch of Coastal Pakistan », *Ethnology* 18 (1) : 31-47.

Pison, Gilles

1982 *Dynamique d'une population traditionnelle. Démographie, apparemment et mariage dans une population d'effectif limité : les Peul Bandé (Sénégal oriental)*. Paris, PUF/INED (« Travaux et Documents », Cahier 99).

1986 « La démographie de la polygamie » *Population* 1 : 93-122.

Radcliffe-Brown Alfred R. & Daryll Forde, eds

1950 *African Systems of Kinship and Marriage*. London-New York, Oxford University Press.

Randolph, Richard R. & Allan Coult

1968 « A Computer Analysis of Bedouin Marriage », *Southwestern Journal of Anthropology* 24 (1) : 83-99.

Razafintsalama, Adolphe

1981 *Les Tsimahafotsy d'Ambohimanga. Organisation familiale et sociale en Imerina (Madagascar)*. Préface de Paul Ottino, Paris, SELAF/CNRS (« Langues et civilisations de l'Asie du Sud-Est et du monde insulindien. Langues, cultures et sociétés de l'océan Indien » 6).

Rivers, William H. R.

1915 « Mother-Right », *Encyclopædia of Religion and Ethics* 8, col. 851a.

Schapera, Isaac

1953 « Parenté et mariage chez les Tswana » in Alfred R. Radcliffe-Brown & Daryll Forde, eds., *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, PUF (« Bibliothèque de sociologie contemporaine ») : 178-212.

1963a « Agnatic Marriage in Tswana Royal Families », in Isaac Schapera, ed., *Studies in Kinship and Marriage*. London, The Royal Anthropological Institute of Great Britain & Ireland (« Occasional Paper 16 ») : 103-113.

1963b « The Tswana Conception of Incest » in Meyer Fortes, ed., *Social Structure*. New York, Russel & Russel : 104-120. (1st ed., London, 1949.)

Schneider, David M.

1968 « Some Muddles in the Models ; or, How the System Really Works », in Michael Banton, ed., *The Relevance of Models for Social Anthropology*. London, Tavistock Publications (« ASA Monographs » 1). [1st ed., 1965.]

Southall, Aidan

1971 « Ideology and Group Composition in Madagascar », *American Anthropologist* 73 (1) : 144-164. [Aidan Southall, sub-ed. of special section, « Kinship, Descent and Residence in Madagascar ».]

Tapper, Nancy

1981 « Direct Exchange and Brideprice : Alternative Forms in a Complex Marriage System », *Man* 16 (3) : 387-407.

1991 *Bartered Brides. Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society*. Cambridge, Cambridge University Press (« Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology » 74).

Tubiana, Marie-José

1985 *Des troupes et des femmes. Mariage et transfert de biens chez les Beri (Zaghawa et Bideyat) du Tchad et du Soudan*. Paris, L'Harmattan.

Vogel, Claude

1982 *Les quatre-mères d'Ambobibao. Étude d'une population régionale d'Imerina (Madagascar)*. Paris, SELAF/CNRS (« Langues et civilisations de l'Asie du Sud-Est et du monde insulindien. Langues, cultures et sociétés de l'océan Indien » 13).

Zempléni, András

1991 « L'amie et l'étranger », *Autrement. La fidélité* 57 (2) : 57-74.

Zimmermann, Francis

1993 *Enquête sur la parenté*. Paris, PUF.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Laurent S. Barry, *L'union endogame en Afrique et à Madagascar* — L'auteur propose de vérifier la validité du modèle qu'il avait élaboré pour rendre compte des pratiques agnatiques endogames peules en s'appuyant cette fois sur un vaste ensemble comparatif africain et malgache. Au terme de cette analyse, il apparaît, dans tous les exemples traités, que le « mariage arabe » traduit non pas une « préférence endogame », mais un évitement de l'union avec les parents utérins. L'auteur envisage également la manière dont ce modèle peut être étendu à d'autres types de systèmes matrimoniaux, et serait dès lors susceptible de fournir une alternative aux analyses anthropologiques des systèmes d'alliance fondées sur la théorie de l'alliance ou celle des groupes de filiation.

Laurent S. Barry, *Endogamous marriages in Africa and Madagascar*. — The author seeks to verify the validity of the model that he has worked out to account for endogamous agnatic practices among the Fulani by using a vast set of comparative data on Africa and Madagascar. In all the examples taken under consideration, this analysis shows that the marriage between patrilineal parallel cousins reflects not an « endogamous preference » but rather the avoidance of a marriage with uterines. The way this model can be extended to other types of marital systems is investigated. In this case, it would provide an alternative to anthropological analyses of marriage systems based on alliance or descent group theories.