

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

**180 | 2006**

**Rendre visible**

---

## Idéal du mariage et plaisanterie

Jean-Louis Siran

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24726>

DOI : 10.4000/lhomme.24726

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2006

Pagination : 73-96

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Jean-Louis Siran, « Idéal du mariage et plaisanterie », *L'Homme* [En ligne], 180 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24726> ; DOI : 10.4000/lhomme.24726

---

# Idéal du mariage et plaisanterie

Jean-Louis Siran

**L** FUT UN TEMPS, pas si lointain, où l'on s'imaginait que les sociétés « fonctionnaient », les « systèmes » se maintenant ou se reproduisant à l'identique dans une plénitude, une sorte d'égalité à soi par rapport à quoi le mouvement ne pouvait être que perturbation, effet d'une agression externe. L'in-cohérence ne pouvait être qu'exogène. L'agent perturbateur le plus évident étant la domination coloniale, l'idée même de changement ne pouvait manquer d'avoir quelque chose d'indécents.

Et lorsqu'en France Georges Balandier chercha à en finir avec ce déni pour montrer comment les choses *bougeaient*, ce fut néanmoins sous le schème selon lequel des sociétés « traditionnelles » « répondaient » à la situation coloniale. Il fallait donc bien arrêter de faire comme si nous autres, ethnologues, avions affaire à des sociétés intactes, inviolées, il fallait prendre en compte la « dynamique » dans laquelle elles étaient prises, mais il n'était nullement dit, autant qu'il m'en souviennent, que cette « dynamique » ne se réduisait pas à « l'acculturation », c'est-à-dire à la réponse qu'il leur fallait trouver à l'agression externe. Restait donc, en amont, le présupposé non élucidé selon lequel, si cette perturbation n'avait pas eu lieu, ce qui se trouvait avoir à « répondre » aurait simplement perduré. Tandis qu'en Angleterre, Max Gluckman attirait l'attention sur la non-résolution de contradictions entre différents sous-systèmes, mais pour inviter simplement à décrire la manière dont cela pouvait être mis en scène dans des « rituels de rébellion » qui, finalement, ne changeaient rien à rien et ne faisaient, encore une fois, même si de manière plus subtile, que contribuer à l'éternelle reproduction à l'identique d'un éternel en-soi.

L'idée dominante était donc, finalement, de part et d'autre du Channel, et pas seulement chez les structuralistes, que les sociétés auxquelles les ethnologues avaient affaire (ou auraient eu affaire si, par absurde, ils étaient arrivés avant les « commandants ») étaient bien, en effet, « froides » : les relations extérieures (commerciales, guerrières) n'étaient nullement ignorées ni sous-estimées, mais il restait présupposé que ces sociétés n'avaient aucune raison *interne* de changer.

## Une “erreur ethnographique” ?

Je reprends aujourd'hui une analyse ébauchée voici maintenant bien des années (c'était en 1974 chez les Vouté) et qui n'aurait été reçue, à l'époque, que comme l'aveu d'un échec, à tout le moins d'un manque, car rien jamais ne s'y referme, rien n'y fait jamais Un. Il s'agit d'alliance et de filiation, de résidence et de pouvoir. Thèmes fort classiques, en effet. Sauf que là, ça ne « fonctionne » pas. Et ça ne « structure » guère qu'en un sens parfaitement métaphorique bien qu'originnaire (géologique en l'occurrence) du terme : comme superposition de couches hétérogènes, traversées de multiples failles.

Le pays vouté<sup>1</sup> est en effet traversé par une contradiction majeure : entre les règles de filiation (matrilinéaire) et de résidence (patri-virilocale). Erreur ethnographique ? C'est l'expression qu'emploie Edmund Leach : « des sociétés matrilineaires et patrilocales sont signalées, mais il s'agit probablement d'erreurs ethnographiques », écrit-il (1968 : 101), sans qu'on sache très bien s'il désigne par là une aberration de l'histoire (*Geschichte*) ou l'incompétence de ceux qui la racontent (*Historie*). De telles sociétés, matrilineaires et patrilocales, sont-elles en elles-mêmes monstrueuses ou simplement mal décrites ? Leach laisse assez clairement entendre, sans nuance excessive, que la seconde hypothèse est très probablement la bonne, ce qui n'est pas très gentil pour Audrey Richards – même s'il qualifie son travail (1951) de classique à mettre entre les mains

1. Les Vouté occupent, au centre du Cameroun, une région de savanes coupées de galeries forestières : celles des affluents de la Sanaga, qui la limite au sud. Ils ont pour voisins les Gbaya à l'est (avec lesquels ils n'ont aucun rapport : tout juste croisent-ils en brousse, à l'occasion, quelques chasseurs) et les Tikar à l'ouest, auxquels les lie une très ancienne alliance et qui sont tout comme eux régis par un principe de filiation matrilinéaire (cf. Annaud 2000 et Siran 1981b). Mais c'est avec les Peuls, au nord, et les commerçants Haoussa, que se jouent, depuis la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les affaires sérieuses ; ainsi qu'avec les gens du Sud depuis la colonisation, et encore plus depuis l'Indépendance puisque les administrateurs en sont originaires, du sous-préfet au simple moniteur agricole, et que c'est uniquement vers Yaoundé et Douala que se dirigent le cacao, qu'ils produisent pour payer l'impôt, et le gibier, qu'ils tuent pour leur profit personnel. C'est aussi vers les villes du Sud que se dirigent principalement ceux qui quittent les villages, sans perdre contact pour autant. Ils sont aujourd'hui majoritairement chrétiens, même si les familles des chefs sont pour la plupart musulmanes. Région de « contact » donc, c'est-à-dire d'influences souvent contradictoires.

de tous les étudiants – ni pour Meyer Fortes (1949, 1951), auxquels il se réfère explicitement : « Les Ila et les Ashanti, par exemple, ont été, les uns et les autres, présentés comme matrilineaires et patrilocaux, mais dans ces deux sociétés il y a un élément de double filiation [*double descent*] et les Ashanti n'ont pas un agencement normal de la résidence [*normal pattern of residence*] » (Leach 1968 : 101).

Il serait facile de polémiquer avec Leach en lui demandant ce qu'il entend, au juste, par « élément de double filiation », mais cela ne nous avancerait guère que dans l'exploration de la rhétorique de la discipline : qu'en est-il donc de la « *descent* », et qu'en est-il de ce « *double* » ? Leach étant l'un de ceux qui se sont essayés à ne pas se laisser prendre au jeu du dire là où il faudrait bien plutôt penser, nous ne lui chercherons certainement pas noise de ce côté-là.

Nous annoncerons simplement, j'annoncerai la couleur : les Vouté sont matrilineaires, et patrilocaux. Pour ce qui est de la localité : c'est comme ça ! Les Vouté se déplacent beaucoup, ne fût-ce que pour échapper à l'emprise supposée d'un sorcier. Et rares sont ceux qui ne sont pas passés, au moins pour un temps, quelques années peut-être, d'un village à un autre au cours de leur vie. Toutes sortes d'arrangements sont alors possibles et pratiqués. Il ne s'en déduit nullement qu'il n'y ait pas un « agencement normal de la résidence », et à la question « de quel village es-tu ? », la réponse est toujours et sans ambiguïté : « le village de mon père est... ». Quant à la filiation, il est tout à fait clair que la transmission des interdits (alimentaires le plus souvent) en ligne paternelle fournissait l'ossature autour de laquelle des groupes auraient pu se constituer (cf. Siran 1981a). Il n'en a rien été : c'est au clan de sa mère qu'on appartient, et du clan de son père (du matri-clan de son père) on est « fils », « enfant », mais on n'appartient là à aucune espèce de groupe. Et cela même si c'est du côté du père qu'il est possible et qu'il convient de se connecter au divin et d'implorer bénédiction pour tout et pour n'importe quoi. On est en ligne du côté du père, en groupe du côté de la mère. *Double descent* ? Non. Tissage et entrecroisements, oui, bien sûr. Mais comme partout.

Néanmoins c'est bien Leach, au fond, qui a raison. Et mieux vaut sans doute parler avec lui d'« erreur ethnographique » que de « dysharmonie » comme faisait l'anthropologie classique, dans le naïf irénisme dont elle était coutumière. Je préfère, quant à moi, parler de contradiction. Car un homme qui a passé sa vie auprès de son père, défriché avec lui tout un pan de forêt pour y créer une plantation de cacao et attendu plusieurs années avant de pouvoir commencer à récolter les premiers fruits du travail investi, ne va pas simplement trouver peu harmonieux qu'à la mort de son père ce soit le neveu utérin de ce dernier qui reçoive la jouissance de cette

plantation, c'est-à-dire d'un capital qu'il a lui-même accumulé par un travail auquel le neveu utérin n'a aucunement pris part. Et le conflit qui oppose à ce moment-là les deux hommes n'est en rien personnel mais bien structurel en effet. Les choses ne peuvent donc pas rester simplement en l'état. Mais comment bougent-elles ?

La terre ne manque pas en pays vouté. Venez-vous d'un autre village, ou même d'un lointain ailleurs, il suffit d'aller voir le chef : il vous indiquera l'endroit où défricher pour cultiver. La terre n'a donc qu'une valeur d'usage, comme l'air que vous respirez : indispensable à la vie (valeur d'usage maximale), il n'en est pas moins parfaitement gratuit (valeur d'échange minimale) puisqu'il ne cristallise en lui aucun travail et qu'il n'est nullement (jusqu'ici en tout cas) un bien rare que quelques-uns auraient accaparé et dont ils pourraient monnayer l'accès. Il en va de la terre en pays vouté comme de l'air ici. Ce qui a toujours fait l'objet d'une appropriation, en revanche, c'est le fruit du travail. Vous pourrez donc toujours défricher, débroussailler, brûler telle ou telle part de forêt : libre à vous de l'ensemencer, et la récolte sera bien évidemment tout entière pour vous. Mais s'il se trouve là quelque palmier résultant du fait qu'une génération avant, ou deux, ou trois, l'un de mes ancêtres avait déjà cultivé cet endroit, les régimes de noix de palme me reviendront, et vous n'auriez en aucun cas le droit d'abattre ce palmier pour en tirer le vin qu'il vous plairait de partager avec vos amis. Aucune appropriation foncière donc, mais du végétal, oui. Pourquoi du végétal ? De ce type de végétal ? Parce qu'il résulte d'un travail.

Tant qu'on n'héritait, en pays vouté, que de pipes, de machettes... ou de femmes (lesquelles choisissaient, en fait, celui qui les reprendrait en refusant les uns après les autres tous les cadets de leurs époux défunts venus se présenter selon leur rang de naissance, jusqu'à ce qu'arrive celui qu'elles agréeraient)<sup>2</sup>, la patri-orientation de la résidence n'entraînait aucunement en conflit avec l'utéro-germano-matri-orientation de l'héritage, laquelle « orientation » n'était là que *descent* telle qu'en elle-même affirmée. Mais dès lors qu'à côté de pipes ou de machettes on hérite aussi de cacaoyères il en va autrement, car celles-ci ne sont pas simplement (comme les palmiers) les témoins plus ou moins hasardeux d'une présence ancienne, mais bien le produit d'un projet mis en œuvre par un groupe d'hommes, père et fils, qui ont ensemble travaillé là, le travail des seconds

2. Lors de la cérémonie de lever de deuil, les veuves s'asseyaient par terre, jambes écartées. Les frères cadets du défunt se présentaient par rang d'âge. Le premier à désirer reprendre la femme de son aîné tirait une flèche qui venait se ficher au sol, dans le triangle dessiné par les jambes de la femme. Si la femme était d'accord, elle restait simplement ainsi, marquant de la sorte son acquiescement. Sinon, elle soulevait l'une de ses jambes pour la placer le long de l'autre. Le triangle ainsi effacé, la flèche restait perdue dans le vide. C'était alors au frère suivant de jouer.

devenant lui-même une composante essentielle, originaire, de la plantation dont il s'agira d'hériter. La règle ancienne (transmission des biens et des femmes de frère aîné à frère cadet puis, après épuisement d'une génération, aux neveux utérins) a donc fini par céder. Chaque héritage appelle aujourd'hui une réunion de famille qui, le plus souvent, trouve une solution de compromis : tel homme reprendra la plantation du père, mais remettra chaque année une partie du produit de la récolte aux utérins, ou bien il se chargera de la scolarité de leurs enfants, ou bien on partagera la plantation entre les fils et les neveux, ou bien les fils hériteront de la plantation et les neveux d'un bien meuble (fusil, machine à coudre, vélo, machettes, etc.). On partage donc, finalement, entre consanguins, entre tous les consanguins, en quelque ligne que s'établisse la parenté<sup>3</sup>.

Peut-on pour autant parler d'héritage indifférencié ? Le fils est nettement privilégié, car c'est lui qui reçoit le bien le plus précieux, mais parce qu'il était déjà, en partie, son bien : la plantation. On voit donc le sens du changement : beaucoup moins, finalement, de la matrilinearité vers une autre uni(patri)linéarité qui s'instaurerait en « harmonie » à la règle de résidence, que de l'uni-linéarité en général (matri- ou patri-) vers la prise en compte, cognatique, de tous les liens de parenté. Mais c'est en réponse aux exigences du fils qu'émerge cette prise en compte, et cela se laisse voir dans le compromis auquel on arrive.

L'« erreur ethnographique » est donc aujourd'hui en cours de résolution. Mais comment peut-on la penser ? En dire l'origine ? En trouver la raison ? On ne saurait éluder la question, car si « erreur » il y eut bien, sans doute, cette « erreur » était dans les faits, non dans leur description. Il nous faut maintenant parler de pouvoir et de succession.

Prenons d'abord les choses à plat, et comptons. Eldridge Mohammadou (1967) a consigné la liste des différents chefs qui se sont succédé dans l'ensemble des chefferies indépendantes (c'est-à-dire à l'exclusion de celles qui avaient été conquises et absorbées par les royaumes peuls de Tibati et de Banyo). À quelques exceptions près, dues au fait qu'il a mené son enquête en français et ne disposait donc pas des termes de parenté précis, mon travail confirme le sien. Dans chacune des vingt-et-une chefferies vouté actuelles

3. Chez les Ashanti, qu'évoquait Leach à partir des travaux de Fortes, on note le même glissement pour les mêmes raisons : « l'important revenu qu'apporte une plantation de cacao qui, pendant quelques dizaines d'années se maintient au même niveau sans nouvel investissement. [...] Il n'y avait aucun inconvénient à renoncer à l'héritage du terrain paternel, qui assurait tout juste la subsistance annuelle, pour entrer en possession de la terre de l'oncle maternel, qui donnait exactement la même subsistance annuelle. Mais il était certes plus difficile, sinon impossible, de renoncer à la plantation où l'on avait peiné depuis l'enfance, plantation assurant un revenu régulier » (Zajackowski 1960 : 103-104).

(auxquelles il convient d'ajouter celle de Foufweïn, hameau dépendant aujourd'hui de Fouy, mais qui fut autrefois une chefferie), il a été possible de recueillir la liste de tous les chefs à partir du fondateur et d'établir avec précision les liens généalogiques entre ses successeurs, sauf à Sengbé où l'accord n'a pu se faire entre les vieux du village sur les liens de parenté unissant les trois premiers chefs. D'où vient qu'on ne tiendra pas compte ici de Sengbé, ni de Yangba où, la famille régnante s'étant éteinte, c'est l'ancien *capita* d'un hameau dépendant qui a repris la chefferie. C'est donc pour un ensemble de vingt chefferies qu'une séquence continue a pu être établie depuis le fondateur (dans le troisième quart du XIX<sup>e</sup> siècle, cf. Siran 1980) jusqu'au chef en exercice lors de l'enquête (dans les années 1970).

On se demande seulement s'il y a eu modification de la règle de succession, et si oui dans quel sens. Il suffira donc de noter pour chaque chefferie en quelle ligne (paternelle ou maternelle) se sont opérées la première succession d'une part, et la dernière d'autre part. Chacune d'entre elles sera caractérisée par un couple de symboles (M, M) (M, P) (P, M) ou (P, P) montrant si et comment la règle de succession a évolué :

(M, M) : 3	(P, P) : 9
(M, P) : 8	(P, M) : 0

Soit :

- 1) chefferies ayant conservé la même règle de succession depuis leur fondation ..... 60 %
- 2) chefferies l'ayant modifiée ..... 40 %

Quand il y a eu changement, celui-ci s'est opéré dans le sens :

- 1) passage de la ligne maternelle à la ligne paternelle ..... 100 %
- 2) passage de la ligne paternelle à la ligne maternelle ..... 0 %

Mais il faut maintenant tenir compte du fait que ces différentes chefferies ne sont pas toutes du même âge, car la fondation de Nguila et Linté (vers 1870) marque un tournant radical dont je dirai plus loin la nature et l'importance. Et cinq des chefferies recensées ci-dessus sont issues de Linté, dont elles n'étaient au début que des avant-postes chargés de surveiller les frontières. On s'aperçoit alors que dans *toutes* les chefferies

dont il est sûr qu'elles sont plus anciennes que Linté et Nguila – Doumé, Guéré, Yoko, Matiari et Yamyaré (Foufweïn) –, dans *chacune* de ces cinq chefferies les premières successions se sont opérées en ligne maternelle.

Le sens du changement est donc tout aussi clair en ce qui concerne la règle de succession qu'en ce qui concerne la règle de l'héritage. Nous pouvons maintenant dresser un tableau synoptique de l'évolution des quatre règles de la filiation, de l'héritage, de la résidence et de la succession, en opposant pour chacune d'entre elles un état antérieur à l'état actuel :

	État antérieur	État actuel
Filiation	M	M
Résidence	?	P
Succession	M	P
Héritage	M	P

Nous sera-t-il également possible de lever le seul point d'interrogation qui figure dans ce tableau ? Il semble bien, en tout cas, que par rapport au glissement vers une patri-orientation généralisée la règle de filiation *retarde*. De fait les choses ne sont peut-être plus d'une évidence absolue. Quand on demande à un jeune, en effet, à quel clan il appartient, il nomme bien encore le clan de sa mère, mais il emploie le plus souvent pour ce faire une expression (« je suis fils de ») qui désigne normalement la relation à celui du père ! De ces « erreurs » les adultes se moquent, mais ne sont-elles pas le signe de ce que quelque chose a commencé à bouger ?

En conclusion de son *cross-cultural survey*, George P. Murdock pense pouvoir affirmer que « lorsqu'un système social quelconque qui a atteint un équilibre relativement stable commence à changer, un tel changement commence normalement par une modification dans la règle de résidence » (1949 : 221), laquelle modification entraîne ensuite l'altération des groupes de parenté locaux (*localized aggregations of kinsmen*), puis des groupes de parenté (*consanguineal kin groups*), et enfin de la terminologie de parenté. Claude Meillassoux ajouterait sans doute, et avec raison, que cette « règle de résidence » n'a rien d'une norme abstraite descendue de quelque empyrée mais résume au plus court la manière dont se constituent les groupes qui coopèrent dans la production. Quand ça commence à changer c'est là, et le reste suit. C'est d'ailleurs aussi le point de vue d'un anthropologue issu de la meilleure tradition britannique : Robin Fox. On est donc tout à fait tenté

de se demander si, à la place du point d'interrogation qui figure en deuxième ligne de notre tableau, on n'aurait pas quelque indice de ce qu'il y aurait pu avoir, là aussi, quelque chose comme un « M ».

C'est ici qu'il nous faut revenir à l'histoire, et plus précisément à ce qui s'est passé aux alentours de 1870 quand deux frères, Gueng et Voukto, chasseurs de leur état, grands pourvoyeurs de viandes qu'ils redistribuent largement tissant par là même autour d'eux tout un réseau de dépendants et d'affidés, amants émérites par surcroît qui avaient obtenu des épouses des chefs en place qu'elles leur dérobent secrètement le *ndoung*, le sac où se cachaient leurs « pouvoirs », Gueng et Voukto, donc proclament : « nous sommes les *mwi-nyè* » (litt. : « les enfants méchants », mais aussi bien « les fils méchants », et ce dans une société matrilineaire, ne l'oublions pas, où la succession s'opérait d'oncle maternel à neveu et où les « fils » sont, quant à eux, d'un autre clan). Gueng et Voukto mettent à mort les *oncles* (c'est ce que dit, littéralement, la tradition) pour rassembler autour d'eux les différents groupes de réfugiés qu'étaient encore alors les Vouté (chassés de l'Adamaoua par les Peuls une génération plus tôt), les organiser en légions, et se lancer dans l'aventure des grandes principautés qu'ils fonderont à Linté et Nguila : machines de guerre de type zoulou qui pratiqueront de manière systématique la chasse à l'esclave de l'autre côté de la Sanaga et qui ne céderont finalement que devant l'armée allemande dans les toutes dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle. J'ai analysé cette affaire ailleurs (Siran 1980), je n'y reviendrai pas davantage ici. Je rappelle simplement ce que nous venons de noter : toutes les chefferies issues de Linté et de Nguila se sont instituées en ligne paternelle, alors que dans toutes celles qui les avaient précédées la succession s'opérait d'oncle maternel à neveu. C'est par la mise à mort des oncles que Gueng et Voukto s'instaurent comme fondateurs : des deux grandes principautés guerrières, et d'un lignage, d'un patri-lignage, celui des princes, des *mwi-nyè*, au sein duquel seront choisis leurs successeurs. Lesquels appartiennent donc au (matri)clan de leur mère et au (patri)lignage de leur père. Il y a bien là, mais pour ceux-là seulement, les princes, les « enfants méchants », *double descent*.

Qu'en était-il de la règle de résidence avant Gueng et Voukto ? Aucune certitude ici. Un indice toutefois, on vient de le dire : les chefs des groupes locaux étaient les oncles maternels. Un autre encore, venu tout à fait par la bande et que je ne notai qu'après coup : chacun appartient encore aujourd'hui au clan (*gbang*) de sa mère. Il ne s'agit plus guère là que d'un nom (les *tchoop*, les *yeep*, les *genip*...) et de la certitude que l'on a d'être hébergé chez quelqu'un du même nom dans quelque village que ce soit où l'on pourrait être amené à passer la nuit. Ceux du même *gbang* que

vous, vous y accueillerez et vous protégeront. Mais ces clans sont eux-mêmes des agrégats de lignages (*yo*), lesquels sont bien autrement « corporate » puisque si, par exemple, l'un de leurs membres était accusé d'être un *toung* (un *witch* suceur de sang et dont l'autopsie montrerait, exactement comme chez les Azandé, une marque particulière de l'intestin), tous les membres du même lignage étaient du même coup accusés, puisque tous partagent la même substance corporelle, plus précisément le même intestin. L'oncle aîné, le chef du lignage, était en droit – pour les laver tous de l'accusation – de mettre à mort l'un quelconque des enfants du lignage, dont on examinerait alors l'intestin. « Corporate », donc, ô combien, ces lignages ! Or il s'avère que ces derniers, qui ne comptent plus guère aujourd'hui, sont nommés. On parle par exemple des *tchoop mbimbimni*, les *tchoop* de *mbimbim*, du nom d'une forêt, des *yeep laini* (du nom d'une autre forêt). Mais comment des groupes de filiation pourraient-ils être nommés d'un lieu si, à un moment ou à un autre, il n'y avait pas eu « harmonie » de la résidence à la filiation, si la résidence n'avait pas été, en l'occurrence, matri- ou avuncu-locale ?

Claude Tardits était mon tuteur de recherche pendant mes premières années de terrain. Si changement il y a eu d'une uxori-localité vers une viri-localité, si l'épouse, donc, est venue habiter chez son mari alors que l'inverse avait prévalu antérieurement, il a dû y avoir, me dit-il : « une élévation tout à fait considérable de la “dot” ». Il s'est avéré impossible d'apprécier s'il y a eu ou non une telle augmentation. Mais les plus vieux Vouté que j'aie connus, nés vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, étaient tous d'accord : ils avaient entendu dire qu'« autrefois » (dans la période précédente, c'est-à-dire vraisemblablement à l'époque des bouleversements politiques dont j'ai parlé) pour épouser une femme il fallait « travailler comme un esclave », afin d'accumuler une quantité de minerai considérable dont la fonte donnerait une masse de fer suffisante pour fabriquer toutes sortes d'armes. Pourquoi un prix de la fiancée aussi élevé dans une société matrilineaire, c'est-à-dire une société où les droits sur les enfants ne sont nullement transférés du groupe de la femme à celui du mari ? Si quelque chose se voit transférer là, dont ce travail « d'esclave » serait le prix, il est tout à fait raisonnable de penser, conformément à la corrélation évoquée par Tardits, que c'est bien le rapport au sol : le droit pour le nouvel époux d'emmener sa femme chez lui plutôt que de venir lui-même résider dans le groupe de sa femme.

Pour ce qui est de l'« harmonie » il y a donc problème, et ça n'est pas nouveau, chez les Vouté. C'est de ce point de vue, me semble-t-il, qu'il convient d'aborder la relation de parenté à plaisanterie qui unit, chez les Vouté, tous les membres d'un clan aux enfants de ce clan, c'est-à-dire aux enfants des hommes de ce clan (matriclan, rappelons-le).

## Le jeu du *maani*

82

*Joking relationship* : voilà bien encore un exemple de ces pseudo-concepts dont s'encombre souvent le discours anthropologique. Marie-Aude Fouéré le montrait récemment en analysant la manière dont différents auteurs utilisent le mot swahili *utani* pour regrouper abusivement sous cette étiquette tout un ensemble de pratiques hétérogènes (cf. Fouéré 2004). Déjà Marcel Griaule avait fait remarquer le caractère fallacieux d'une telle caractérisation (1948 : 242) :

« On a donné le nom de "Parenté à plaisanterie" à des institutions et manifestations diverses qui ne sont peut-être pas de même nature [...] on a donné de l'importance à un facteur apparent, la plaisanterie injurieuse, qui se retrouve dans des occasions nombreuses et sans rapports les unes avec les autres. [...] retenir l'aspect "plaisanterie" de plusieurs phénomènes risque de lier les choses les plus hétéroclites. Une cloche sonne le glas et les mariages. Il ne viendrait à l'idée de personne de prétendre que les funérailles et les noces se rencontrent dans une série dite "cérémonies à cloches". »

Ainsi, chez les Vouté, il est d'usage de plaisanter, c'est le moins qu'on puisse dire, avec les cadets du conjoint. On se taquine, on rit, et les choses vont assez loin puisqu'en l'absence de son épouse (on se déplace beaucoup, je l'ai dit, en pays vouté) un homme peut user de la sœur cadette de celle-ci tant qu'elle n'est pas mariée sans que quiconque y trouve à redire. De la même manière, une femme peut partager la couche du jeune frère de son mari sans que son époux en titre puisse gravement s'en offenser. Certains même favorisent une telle relation. Mais j'ai montré ailleurs que ce jeu des *nya*, pour être compris, doit être référé à la règle de l'héritage qui veut qu'une veuve soit reprise par un frère cadet du mari – alors que les aînés du conjoint, au contraire, sont totalement interdits puisque d'emblée en amont du mariage et non en aval : au point qu'ils sont nommés beau-père et belle-mère (Siran 1981a : 63-67). Ce jeu des *nya* n'a rien à voir, même s'il s'agit aussi d'alliance, avec celui du *maani* dont je vais maintenant traiter.

Le jeu (*sog*) du *maani*, en effet, consiste essentiellement en provocations, en insultes de toutes sortes que l'on se lance en riant, et auxquelles on ne saurait répondre que par une autre insulte, toujours sur le même mode enjoué. Entre hommes et femmes, les provocations sont le plus souvent d'ordre sexuel.

« Une femme *genip* de Linté descend du petit car qui monte le courrier à Yoko. Sa sœur est avec elle. Elle entre chez moi saluer le chef, Bwatcheng (lui-même fils d'un homme *genip*) : "Ah ! Le chef a trop envie de ma sœur, mais moi je ne veux pas la lui amener !" – Réponse de Bwatcheng (en riant) : "Va-t-en, toi qui vagabondes partout, ne viens pas m'apporter les maladies que tu as attrapées. Une vieille comme toi [elle a une bonne vingtaine d'années de moins que lui], non je ne veux pas de toi !" » (22 février 1971).

« Une femme de Dong, *genip* elle aussi, est en visite chez mon voisin d'en face. D'une bonne dizaine de mètres elle lance à Bwatcheng : "Qu'est-ce que tu fais encore chez le Blanc alors que moi j'ai envie de coucher avec un homme?" – Réponse de Bwatcheng (en riant) : "Moi je ne veux pas de toi dans la journée. Faire ça dans la journée, non, c'est une mauvaise chose!" » (29 mars 1971).

La règle n'est pas tout à fait claire, de savoir si ce sont les *genip*, par exemple, qui provoquent leurs « enfants » (c'est-à-dire tous ceux dont le père est ou était lui-même *genip*), ou l'inverse ; ou bien encore si les uns comme les autres peuvent prendre l'initiative des insultes.

Pour Sindja Pascal (né en 1927), il ne semble pas y avoir de problème. Il est *fongnip* et enfant-de-*nyonip* (*mwinyonibi*), il joue donc le *maani* avec les *nyonip* d'une part, et les enfants-de-*fongnip* (*mwinfongnibi*) d'autre part.

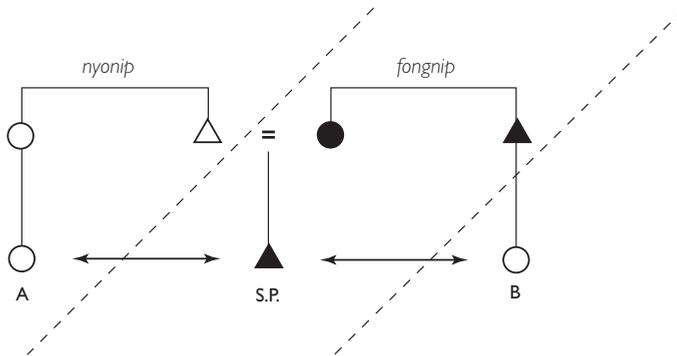


Figure 1

« Si la femme me voit arriver, elle dit : "Oh ! Je ne vais pas coucher seule ce soir, voilà, mon mari est arrivé" – Et cela quelle que soit celle des deux positions, A ou B, qu'elle occupe par rapport à lui » (Sindja Pascal, 25 juin 1970).

Mais ce jeu qui paraît symétrique à Sindja ne l'est absolument pas aux yeux de Bwatcheng (né en 1910), dont le souci de respecter les traditions est unanimement reconnu, même si diversement apprécié : « Moi j'insulte les *genip*, ce sont les enfants de *yeep* qui m'insultent » (à Mangaï, 30 mars 1971). Et pourtant dans les deux exemples que j'ai mentionnés ci-dessus, c'est bien lui qui se fait provoquer par des femmes *genip*. Que veut dire alors Bwatcheng par « Moi j'insulte les *genip* » ?

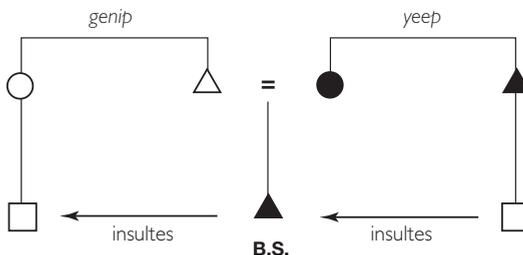


Figure 2

Lors d'une veillée funèbre, on s'attend à ce que les membres du clan dont le défunt est fils ou fille fassent quelque plaisanterie sur l'odeur, nauséabonde, du cadavre ou bien, tout au contraire, sur la fraîcheur de cette viande, et l'appétit qu'ils en ont. Quand Bwatcheng lui-même mourra, ce sont les *genip* qui parleront ainsi de son cadavre. Faut-il donc penser que les uns et les autres peuvent indifféremment prendre l'initiative de commentaires aussi agressifs ? – « Non », répond Bwatcheng :

« C'est parce que ce sont les *genip* qui lavent le cadavre, même s'il est très sale, même s'il sent mauvais. Au temps de la guerre, auparavant, le cadavre pouvait rester comme ça longtemps. Ça sentait très mauvais. Ce sont eux qui doivent m'enterrer, parce que ce sont mes esclaves ».

Cathartique, ce rire des « esclaves » ? Peut-être. Sauf que ce n'est pas d'un ressentiment personnel qu'il s'agit. Mais pourquoi ce terme d'« esclave »<sup>4</sup> ? Deux interprétations ont été proposées, l'une par Bwatcheng, l'autre par moi-même. Comme je l'ai déjà dit, c'est l'oncle maternel qui a l'autorité sur les enfants du lignage, au point de pouvoir mettre à mort l'un quelconque de ses neveux pour laver le lignage entier d'une accusation de sorcellerie (*toung*). Mais si, comme il en a le droit, le même « oncle » veut se saisir de l'un de ses « neveux » pour le vendre en esclavage afin de payer une dette, le père de l'enfant pourra à son tour user de sa puissance avunculaire pour substituer l'un de ses propres neveux à son fils menacé. Si, aux yeux de Bwatcheng, les *genip* sont ses « esclaves », c'est parce que si l'un des *yeep* veut se saisir de lui, son père (*genip*) pourra lui-même prendre l'un de ses propres neveux utérins (un *genip*, donc) pour le livrer à sa place.

Cette interprétation a le mérite de rendre compte immédiatement du terme « esclave », mais elle m'a tout à fait l'air d'une simple élaboration secondaire. Car l'oncle avait effectivement le droit de vendre son neveu en esclavage, mais la chose était sans doute très rare et fort peu praticable : on voit mal quel genre d'autorité réelle aurait pu conserver l'oncle sur son lignage si un acte aussi extrême, bien loin de correspondre aux intérêts ultimes et collectifs de ce groupe, n'était que la mise en œuvre d'un

4. À l'appui de ce terme d'« esclave », on peut noter que le jour du nettoyage des tombeaux, par exemple, une fois la cérémonie terminée tout le monde rentre au village en file indienne derrière le chef et trois tambours de guerre. On s'assemble alors devant la chefferie pour entendre sa parole qui est à ce moment une parole de pouvoir (même s'il s'agit essentiellement aujourd'hui d'un rappel des obligations vis-à-vis de l'administration et des sanctions qu'elle pourrait prendre). L'important, pour ce qui nous concerne ici, est que pendant toute la durée de son discours deux femmes *genip*, non pas simplement inclinées mais étendues à terre, ne cessent de lui essuyer les chevilles et les pieds, balayant le sol devant lui avec le foulard dont elles cachaient leurs cheveux. Certes Bwatcheng n'emploie ce terme qu'en un sens métaphorique, mais que ce soient les « esclaves » qui « plaisantent » ici surprendra moins quand on aura lu l'article de Robert Launay sur les relations à plaisanterie chez les Dyula : « any *woroso* [descendant d'esclave] could joke at the expense of any free man, and never vice versa » (1977 : 416). L'interprétation qu'il en donne (l'esclave rappellerait ainsi à l'homme libre ses obligations à son égard) semble en revanche un peu courte.

sentiment personnel. On voit mal par surcroît qu'un tel jeu soit encore aussi largement pratiqué s'il ne trouvait son origine que dans une virtualité aussi marginale et dont il est certain qu'elle n'a plus été réalisée depuis longtemps, si elle l'a jamais été. Il faut donc bien, me semble-t-il, chercher ailleurs la raison de ce « jeu ».

On remarquera tout d'abord que la relation *maani* s'établit entre un groupe d'une part (un clan) et des individus d'autre part (l'ensemble des enfants des hommes de ce clan, lesquels ne constituent pas eux-mêmes un groupe, mais appartiennent à différents matriclans). Or, qu'est-ce qui fonde la relation au clan *genip* de l'individu Bwatcheng, membre du clan *yeep*, si ce n'est qu'à la génération précédente un homme des *genip* a reçu une femme des *yeep*, et que cet individu-là, Bwatcheng Salihou, est issu de leur union ?

Tout se passe donc comme si (j'y vais là quelque peu, je sais, « à la française » : mais pourquoi pas ? cela n'est pour l'instant qu'une hypothèse et nous verrons bien ce qu'il en viendra), comme si l'on attendait des *genip*, preneurs de femmes chez les *yeep* à la génération précédente, qu'ils leur en rendent une autre à la génération suivante, l'homme issu de la première union étant le bénéficiaire attendu de cette créance.

Une telle hypothèse semble avoir quelque chose d'excessif, compte tenu du fait que la valeur génésique de la femme prise/donnée à la génération précédente n'a nullement été aliénée par les « donneurs » (ses enfants restant membres de son propre clan). Elle a néanmoins pour elle d'être cohérente avec la théorie de l'alliance dont elle s'inspire, telle que formulée par Claude Lévi-Strauss (1949) : théorie désormais établie, même si plusieurs des contributions au numéro spécial de *L'Homme* consacré à la parenté (2000, 154-155 : *Question de parenté*) cherchaient légitimement à l'amender. Elle est d'autant plus séduisante qu'elle permet à la fois de rendre compte de la soumission des « preneurs de femmes » aux « fils » issus de leurs unions (c'est à mes « pères » – débiteurs de mon propre clan – de laver mon cadavre, ce sont bien « mes esclaves ») et de la charge sexuelle qui apparaît entre des hommes et des femmes qui sont en position de cousins croisés (ce dernier terme étant pris au sens classificatoire).

Le fait que pour les personnes de la génération de Sindja Pascal la relation *maani* apparaisse comme symétrique ne constitue pas une difficulté majeure : la décomposition en cours de l'organisation lignagère ne peut bien évidemment qu'entraîner l'adultération d'une telle institution. Mais que pour des dépositaires reconnus d'une tradition plus ancienne comme Bwatcheng Salihou à Mangaï ou Toung-Niri Mama à Nguila, ce soient les « fils », les « enfants » qui occupent une position dominante dans ce jeu est une garantie suffisante de l'asymétrie fondamentale de la relation.

Mon interprétation soulève cependant deux objections :

- 1) Comment se fait-il que ce soient les femmes du clan du père qui provoquent les « fils » de ce clan ?
- 2) Pourquoi ce jeu ne cesse-t-il pas après le mariage d'un homme avec une femme appartenant au clan de son père, bien que la dette contractée à la génération précédente se trouve là remboursée ?

Essayons tout de même de voir si cette interprétation n'est pas défendable, car elle semble bien être la seule à pouvoir rendre compte de l'ensemble des faits rapportés plus haut.

On peut répondre à la première objection que si jeu il y a dans l'évocation d'une éventuelle union sexuelle (et l'hilarité immédiate et réciproque témoigne suffisamment de la dimension ludique de ces petites scènes), il n'en reste pas moins que ce sont bien les « fils » qui insultent les femmes en repoussant grossièrement leurs invites. Quant à la seconde objection, il n'est pas interdit de penser que le mariage, en privant un groupe de l'une de ses femmes, lui ouvre une créance au profit d'un de ses membres (le fils de la femme cédée) qui acquiert par là même une option sur toutes les femmes du groupe preneur ; et que la réalisation de cette créance par le mariage de celui-ci avec une femme du clan du père (mais non de son lignage) ne lèverait pas pour autant l'option prise sur les autres. Bien que court, un tel cycle ne se refermerait, en effet, jamais : le second mariage n'épuisant pas la créance ouverte par le premier mais en ouvrant, au contraire, une seconde, de sens inverse, au profit des fils de la femme reçue. Si les hommes du clan du père sont mes « esclaves », comme le dit Bwatcheng, ce n'est donc pas parce que mon père pouvait prendre l'un d'eux pour le vendre en esclavage, mais bien parce qu'ils sont globalement débiteurs vis-à-vis de moi, et dans l'impossibilité structurelle de rembourser cette dette.

L'interprétation reste donc défendable, elle n'est nullement vérifiée pour autant. Aurons-nous moyen de la confirmer ?

La totalité des femmes de Mangai a accepté (non sans réticence pour quelques-unes) de répondre à un questionnaire où l'on demandait, entre autres choses, quels étaient les clans de la mère, du père, du père de la mère, et du père du père, ainsi que ceux de leur premier mari et du père de ce dernier. Bien qu'aucun type de mariage ne soit consciemment proposé comme préférentiel, il était, en effet, intéressant de voir si le mariage d'une femme était totalement indépendant des mariages intervenus à la génération précédente, ou bien si les données statistiques feraient apparaître que certains courants étaient privilégiés par rapport à

d'autres. À fin de contrôle, des questions similaires ont été posées concernant les interdits, alimentaires ou autres, qui se transmettent, comme je l'ai dit, en ligne paternelle : interdits du père, du père de la mère, de la mère du père et de la mère de la mère. Ce dernier groupe de questions s'est révélé parfaitement stérile, car à part ses interdits propres (ceux du père), c'est à peine si l'on se souvient de ceux de la mère, et ceux des femmes de la génération précédente ne sont pratiquement jamais connus. On a toujours su répondre, en revanche, aux questions concernant l'appartenance clanique, et la conclusion est tout à fait nette : le mariage d'une femme est, de ce point de vue, totalement indépendant des mariages intervenus dans les deux générations précédentes.

Voilà donc bien qui fragilise considérablement mon interprétation, « à la française », du *maani* comme mise en scène d'une relation créanciers/débiteurs dans le registre de l'alliance ! Et pourtant... Qu'aucun type de mariage ne soit consciemment proposé comme préférentiel est cependant, peut-être, un peu vite dit.

### Le mariage *mam noo*

Lors de l'intronisation d'un chef, il est d'usage qu'au moins une jeune femme du clan de son père lui soit donnée : elle sera sa *mam noo*, « sa première femme de chefferie ». Ce n'est pas sa première épouse : à la différence de cette dernière, elle n'a aucune autorité sur les autres. Mais c'est en elle que le chef aura confiance : c'est elle qui gardera ses affaires, et c'est elle, aussi bien, qui goûtera sa nourriture pour s'assurer qu'elle n'est pas empoisonnée. Par la suite, d'autres femmes du même clan pourront encore lui être données, à l'occasion d'une fête ou d'un événement heureux, qui seront aussi ses *mam noo*. Pour en revenir à Bwatcheng Salihou, depuis son intronisation en 1927, quatre femmes *genip* lui ont été données comme *mam noo* (cf. figure 3).

Moukou Fatima lui a été donnée par Méné, Pem par Pangkida, Kéti Mérou par Ngaktché et Mamfoui Fatimatou par Nanga. L'homme qui donne la femme est à chaque fois quelqu'un que cette dernière appelle *la* : c'est donc toujours l'un de ses oncles maternels, c'est-à-dire l'un des hommes de son lignage dans la première génération ascendante.

Moukou Fatima lui a été donnée le jour même de son intronisation (il n'y a pas d'intronisation possible sans le don d'une jeune fille par le clan du père : on ne peut « nouer la corde » autour du poignet du nouveau chef que si, assise à ses côtés sur le même lit, se trouve une *mam noo* pour subir le même rite en même temps que lui), et Mamfoui le jour où l'on

avait nettoyé le tombeau de Kpongkpong (fils du fondateur du village et père de Bwatcheng), l'année où l'on avait « sorti le village sur la route » (c'est-à-dire construit, à la demande de l'administration coloniale, un nouveau village sur la route, alors que l'ancien ne se trouvait qu'à quelques centaines de mètres...). Les deux autres lui ont été données sans occasion particulière.

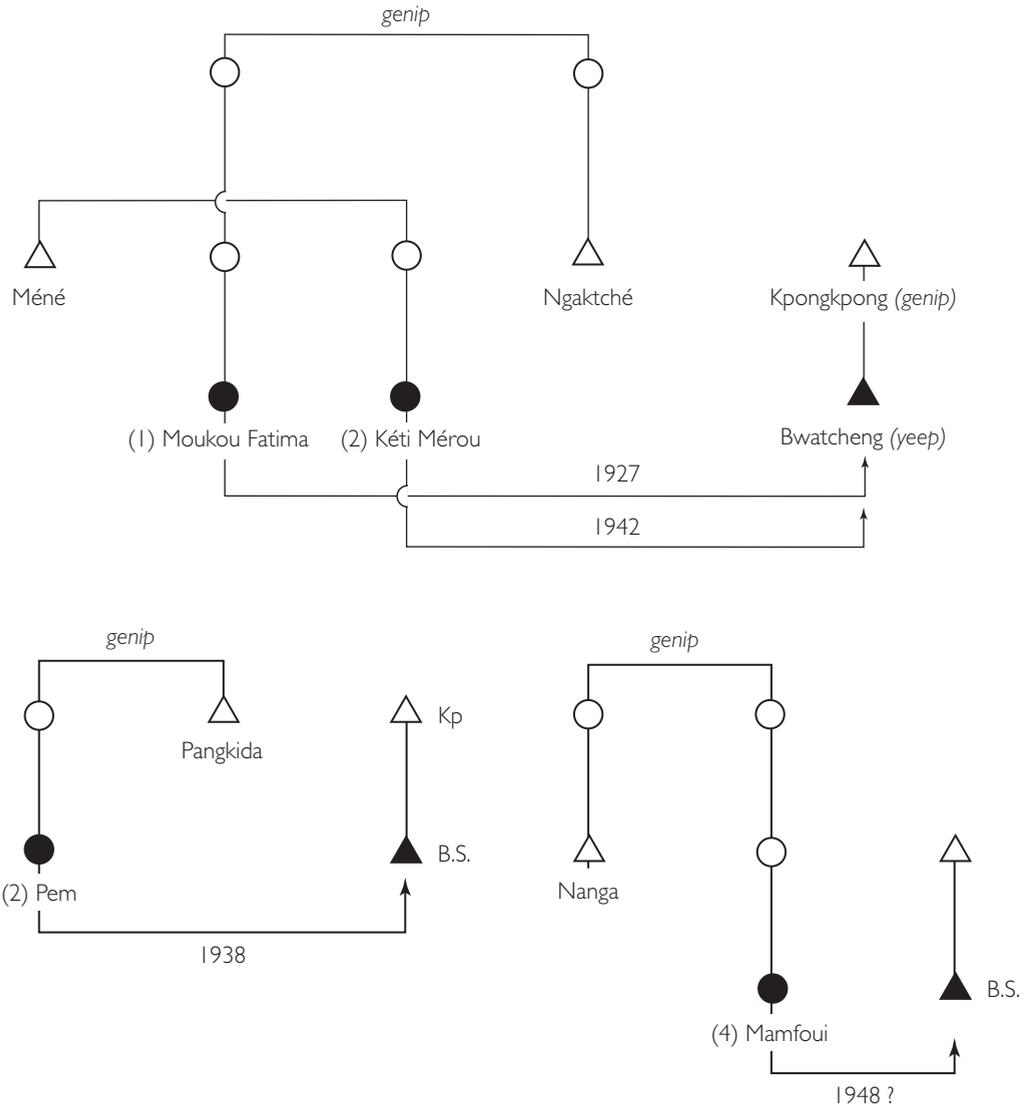


Figure 3

Chaque fois, donc, c'est l'oncle maternel de la femme qui décide de lui-même, sans avoir à lui demander son avis semble-t-il, de la donner au chef. La chose est remarquable, car la jeune fille jouit en pays vouté, depuis aussi longtemps qu'on s'en souvienne (il n'y faut voir aucune trace d'une quelconque « modernité »), d'une grande liberté dans le choix de son époux. En aucun cas ni son père, ni sa mère, ni aucun de ses oncles ne sauraient lui imposer un prétendant, sauf, précisément, dans le cadre de ce mariage *mam noo*.

Quand il fait don de l'une de ses nièces utérines à l'un de ses « fils », l'oncle maternel se comporte donc (par rapport à la norme vouté de libre choix du conjoint) avec une violence égale à celle dont il use (dont il usait) en décidant de mettre à mort l'un de ses neveux utérins pour qu'on puisse en pratiquer l'autopsie. En ce sens, une épouse *mam noo* a bien été donnée « comme une esclave », même si elle est loin d'être traitée comme telle à la chefferie. Mais sans doute est-ce qu'ici le pouvoir est en jeu, et une autre norme apparaît, devant laquelle celle de libre choix du conjoint doit céder : l'intérêt supérieur du groupe clanique.

« La famille paternelle [du chef] se dit : “Voilà notre fils qui est chef, donnons-lui notre fille, comme ça peut-être il va faire un fils avec cette fille-là, et le [prochain] chef sera encore dans notre famille” » (Bwatcheng, 20 juin 1970).

« Si cette femme donne un fils au chef, c'est lui qui succédera comme chef. Là, la richesse ne sort pas de la famille » (Yatchong Mamadou, 3 mai 1970).

En fait, c'est uniquement pour ses qualités personnelles de meneur d'hommes, et en fonction des succès militaires qu'on attendait de lui, que le successeur était choisi par les dignitaires de la chefferie. Parmi les frères agnatiques ou les fils du défunt certes (dans le patrilineage des *mwi-nyè*), mais indépendamment de son appartenance (matri)clanique. On voit bien cependant à quel espoir obéit l'homme qui donne l'une des jeunes filles de son clan à son « fils » chef : il s'agit de faire revenir chez soi le pouvoir qu'on a dû laisser partir à la mort du chef précédent, ce pouvoir que la combinaison des deux règles, de filiation matrilineaire et de succession agnatique, fait circuler de clan en clan. Et l'on ne perd pas de temps : c'est le jour même de l'intronisation du successeur (c'est-à-dire dès que l'on sait lequel des successeurs possibles a été choisi) que le clan du chef défunt, son père, lui offre une épouse *mam noo*.

On notera toutefois que le nouveau chef a déjà, et aura, d'autres épouses que celles que lui offre le clan de son père : il aura donc nombre de fils qui ne seront aucunement membres du clan qui lui offre là des *mam noo*. Seule la valeur différentielle de chacun de ses propres fils étant supposée entrer en ligne de compte, il n'y a pas de raison particulière pour que

son successeur soit lui-même issu d'une de ces femmes. Il est d'autant plus remarquable que le don d'une *mam noo* par le clan qui vient de se voir dépossédé de la chefferie soit une composante nécessaire du rite d'intro-nisation : un peu comme si l'on offrait au clan du chef défunt l'occasion de faire ainsi le deuil des bénéfiques du pouvoir en lui laissant agir l'espoir que le pouvoir n'est peut-être pas définitivement perdu, seulement différé. Mais il est bien certain qu'en lui donnant ainsi l'occasion d'exprimer un tel espoir plutôt que de le refouler dans un non-dit dont on ne sait à quelle pratique occulte il pourrait donner lieu, c'est la reconnaissance publique de sa perte actuelle que le rite obtient là du clan du chef défunt.

Je ne serais aucunement surpris que quelques-uns de mes lecteurs croient me prendre ici en flagrant délit de fonctionnalisme inavoué. Eh bien, non. Je ne crois aucunement à l'existence de quelque chose qui s'appellerait « La Société » et qui veillerait (du lieu d'on ne sait quelle transcendance), au moyen de petits bricolages institutionnels, à assurer sa propre reproduction en rusant, se jouant des désirs ou projets de ses membres. Il n'est pas nécessaire pour autant de supposer que les acteurs sociaux aient une claire conscience de ce qu'ils (se) font (mutuellement) pour penser que dans ce genre de « rites » quelque chose comme une négociation (pré-consciente) se joue entre bénéficiaires et perdants d'un événement (prévisible mais aléatoire) comme la mort d'un homme. Que le point d'équilibre où les uns et les autres atteignent à quelque bénéfice donne lieu à publication sous la forme d'une mise en scène reconnue par tous, et que les effets d'une telle théâtralité s'avèrent suffisamment heureux aux uns et aux autres pour qu'ils aient tendance, et sans même y penser, à la reproduire autant qu'il se peut quand le même genre de situation quelque peu difficile se présentera, voilà ce qu'il me semble raisonnable d'appeler « rite ».

Mais revenons précisément au rite du mariage *mam noo*. Il est bien clair que celui qui offre au nouveau chef une femme *mam noo* espère, ce faisant, court-circuiter le cycle « long » de circulation du pouvoir de clan en clan en essayant de le limiter à l'alternance de deux groupes A-B-A<sup>5</sup> (cf. figure 4).

5. Ce que réussirent à faire à différentes époques, en pays ashanti, des « maisons patrilinéaires » qui accaparèrent à deux, sur plusieurs générations, la royauté. Car si pour être roi il faut bien que soit établie l'ascendance utérine jusqu'aux fondateurs, « le facteur patrilinéaire est également déterminant dans le choix du souverain », mais il relève d'une politique, c'est-à-dire d'un champ « qui est le lieu de stratégies, d'arrangements, etc. » (cf. Pescheux 2003 : 403-527).

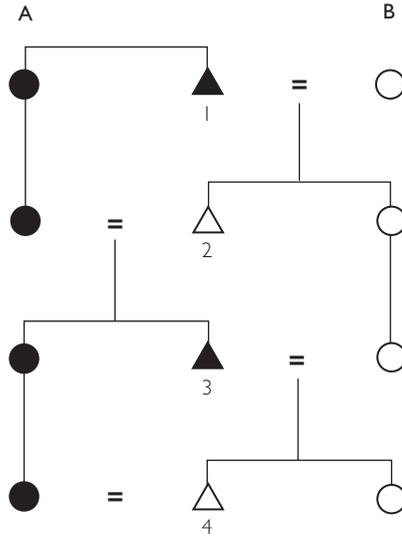


Figure 4

## L'idéal du mariage

La logique de cette stratégie voudrait que ce soit sa véritable cousine croisée patrilatérale qui soit donnée au chef. Le cycle serait alors le plus court possible, et ce sont deux lignages qui se partageraient le pouvoir en alternance. Mais le lignage du père est frappé d'interdit : c'est un autre lignage du même clan qui fournira un substitut de cette épouse idéale (idéale dans les termes de la logique implicite de cette perspective).

En ce qui concerne le pouvoir et les femmes, le jeu du *maani* et le mariage *mam noo* font donc apparaître un même compromis (soit encore : le conflit latent) entre le désir de raccourcir au maximum les cycles d'échange et le souci de ne jamais les laisser s'achever. Le cycle idéal, dont témoignent à la fois ce rite et ce jeu, est donc le plus court possible au niveau des clans (désir d'échange restreint des femmes comme du pouvoir), mais sans qu'il puisse jamais s'achever, puisqu'à chaque génération c'est un nouveau lignage qui entre dans le cycle en rendant la femme reçue par un *autre* lignage du *même* clan, ou en donnant une femme qu'on espère féconde à celui des « fils », encore une fois d'un *autre* lignage du *même* clan, qui accède à la chefferie.

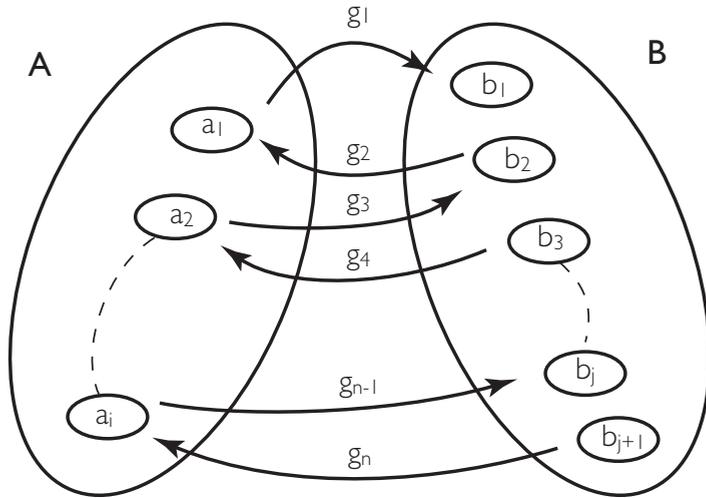


Figure 5

Le mariage avec une femme du propre lignage du père, en revanche, qui était le mariage idéal chez les Ashanti, ne peut être qu'un « Idéal du Mariage » chez les Vouté, car frappé d'interdit majeur. Et cela aussi bien parce que c'est en ligne paternelle que s'instaure le rapport au divin. Lors du nettoyage des tombeaux, au tout début de la saison sèche, après qu'on a soigneusement sarclé le sol du cimetière, unealebasse emplies d'eau où l'on a dilué de la farine de maïs ou de manioc est installée au centre de l'espace. Un premier cercle se forme autour de cettealebasse, chacune des personnes de ce premier cercle y trempant un doigt tandis que le chef implore les ancêtres de bénir le village et les villageois, serrés autour de lui les uns contre les autres en cercles concentriques. Pour se connecter à l'eau de laalebasse dont on s'aspergera mutuellement après la prière et qui ira finalement se répandre dans la terre où sont les ancêtres, les personnes du deuxième cercle posent la main sur l'épaule de quelqu'un du premier cercle à qui elles sont reliées en ligne paternelle et derrière qui elles ont pris soin de se placer. Ainsi de suite jusqu'au dernier cercle. Tout le village est là, compact, dans le bonheur d'un côté à côté où s'éprouve physiquement,

pendant le temps de la prière que dit le chef, le sentiment de faire corps. Mais c'est selon les axes perpendiculaires à ces cercles que chacun se connecte personnellement à l'eau de farine blanche que boiront les ancêtres, et ces axes sont autant de lignes paternelles. De même que c'est en ligne paternelle que se transmettent les interdits, dont la violation vous ferait lépreux. Et si mon père me maudit, c'est sa sœur, ma tante paternelle, qui seule pourra lever la malédiction, en « faisant la farine » : c'est-à-dire en implorant pour moi les ancêtres comme le chef avait fait, pour tout le village, au cimetière. S'il m'arrive de ne pas respecter un serment, ou un interdit, c'est à elle que je demanderai d'intercéder. C'est à elle que j'offrirai quelques prémices de mes récoltes pour lui demander sa bénédiction.

Cet Idéal du Mariage que je postule ici (le mariage au plus court dans le lignage du père) n'est donc qu'une vue de l'esprit, mais d'un esprit beaucoup moins inconscient en l'occurrence que préconscient, puisqu'il me fut dit, une seule fois, certes, mais ce me fut dit. Par Yatchong Mamadou, un petit homme déjà âgé, mais très vif et léger de corps comme d'esprit, chez qui le rire fusait volontiers et qui avait vu du pays puisqu'il avait participé à la Seconde Guerre mondiale avec le grade de sergent dans un régiment de « tirailleurs sénégalais » – appellation qui lui semblait doublement désobligeante puisqu'il n'était pas Sénégalais, et qu'il ne tirait nullement « ailleurs »... Que me dit le sergent Yatchong, avec sa fantaisie habituelle ?

« Dommage que mon fils ne puisse pas épouser sa *tagwi* [sa tante paternelle, c'est-à-dire sa sœur à lui, Yatchong], parce que si c'était possible, c'est mon petit-fils [en ligne paternelle] qui serait mon *la* [neveu utérin]. »

Et la contradiction fondamentale, qui fait que les sociétés matrilineaires/patrilocales sont des « erreurs ethnographiques » aux yeux de Leach, cette contradiction serait là surmontée. Yatchong en rit, parce que c'est tellement impossible, tellement impensable ! Mais dans son rire se dit le non-dit du *maani*.

Il est tout à fait remarquable que Yatchong évoque immédiatement la figure du petit-fils. Car c'est bien, là aussi, le souci dont témoigne la préférence des Ashanti pour le mariage avec la cousine croisée patrilatérale :

« [...] un tel mariage assure que le fils du fils du père [...] portera le nom du père et partagera son esprit *ntoro*, perpétuant ainsi sa patri-personnalité [...]. Qui plus est, il incorporera aussi le statut matri-personnel du père et héritera de sa propriété lignagère [...]. Ainsi le cercle sera bouclé. Ce sera comme si le père lui-même ressuscitait en tant que personne totale. Le père du père et le fils du fils sont alors étroitement identifiés » (Fortes 1969 : 214 ; cité par Pescheux 2003 : 228. Traduction J.-L. S.).

Il est même étonnant que Fortes corrobore, d'une certaine manière, l'énoncé de Yatchong quand il trouve nécessaire d'écrire ceci : « Le mariage avec la sœur du père est impensable. Ce serait un inceste » (1969 : 227). Comme si affleurait là, au point qu'il faille l'énoncer pour immédiatement le barrer, l'Idéal du Mariage que j'explique ici.



S'agissant, comme ici, d'une *joking relationship*, on ne peut, bien évidemment, ignorer Radcliffe-Brown. Mais se contenter d'expliquer une telle relation par la combinaison d'une « disjonction » (divergence d'intérêts, source éventuelle de conflit ou d'hostilité) et d'une « conjonction » (souci d'éviter la discorde) ne le mène pas bien loin, si ce n'est à se satisfaire de voir là « un moyen d'établir et de maintenir un équilibre social dans un type de situation structurelle qui, dans de nombreuses sociétés, résulte du mariage » (Radcliffe-Brown 1949). C'est toujours le même passe-partout téléologique, qui ne fait que dénier le problème en se contentant de le réexposer sous la forme apparente d'une solution. Comme s'il n'y avait jamais qu'à chanter la gloire du monde tel qu'il est – au moyen du modèle curieusement irénique et rigidement utopique qui lui est substitué, où chacune des parties est supposée contribuer à l'équilibre de l'ensemble et s'en voit du même coup justifiée.

Bien plus intéressante me semble être l'approche de Mary Douglas. Pour que ça « *joke* », argumente-t-elle, il faut que la forme dominante (*pattern*) des relations soit confrontée (*challenged*) à la critique d'un autre niveau, latent et méconnu : « une plaisanterie confronte un agencement accepté à un autre » (1968 : 371). C'est très exactement la problématique que je me suis essayé à développer ici : « Le message d'un rite ordinaire [*standard*] est que les agencements ordonnés de la vie sociale sont incontournables. Le message d'une plaisanterie [*joke*] est qu'ils sont contournables » (*ibid.* : 370). D'où la prégnance de l'obscénité, laquelle se caractérise immédiatement par son opposition à la « structure sociale » (*ibid.* : 372).

Nous voici donc avec Mary Douglas bien loin de ces discours à jamais positifs qui ne cessent de célébrer l'heureuse contribution de chacun des moments du social à l'éternelle reproduction d'un éternel présent. Voilà qu'enfin travaille le négatif ! Et je dirai volontiers, sans aucun doute avec elle, que si les Vouté *jouent* au *maani*, c'est parce qu'il y a du jeu dans la « structure sociale ». Parce qu'il y a dys-harmonie. Parce qu'une logique vient butter sur une autre qui la barre sans l'annihiler. Parce que ça ne cohère pas. Que ça ne fait jamais Un.

Pour emprunter à une discipline voisine « sans doute assez fondée ici », comme il est arrivé à Mauss de le dire, il semble bien que la théâtralité du jeu (le *maani*) comme la mise en scène du rite (*mam noo*) puissent être caractérisées comme des *formations de compromis*. Une telle expression me semble avoir ceci d'heureux qu'elle nous invite, nous autres sociologues, à envisager que telle ou telle institution, fort loin de « fonctionner », pourrait bien n'être qu'un symptôme, au sens où un Marx, bien plus anarchiste que « marxiste » en cette occurrence comme en beaucoup d'autres, considérerait que l'existence d'un État était le symptôme même de l'incapacité où une société pouvait être de prendre soin d'elle-même.

*Laboratoire d'anthropologie urbaine, Ivry-sur-Seine*  
*Centre national de la recherche scientifique*  
 siran@wanadoo.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS: « relations à plaisanteries » / « *joking relationship* » – mariage/marriage – filiation/descent – matrilinearité/matriléineal descent – patrilocalité/patrilocality – Vouté – Cameroun/Cameroon.

#### BIBLIOGRAPHIE

**Annaud, Mathilde**

2000 « De l'intestin aux testicules : substances, humeurs et alliance tikar (Cameroun central) », *L'Homme* 154-155 : *Question de parenté* : 357-372.

**Douglas, Mary**

1968 « The Social Control of Cognition : Some Factors in Joke Perception », *Man* (n.s.) 3 (3) : 361-376.

**Fortes, Meyer**

1949 « Time and Structure : An Ashanti Case Study », in Meyer Fortes, ed., *Social Structure : Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown*. Oxford, Clarendon.  
 1951 « Kinship and Marriage among the Ashanti », in Alfred R. Radcliffe-Brown & Daryll Forde, eds, *African Systems of Kinship and Marriage*. London, International African Institute – Oxford University Press.

1969 *Kinship and the Social Order : The Legacy of Lewis Henry Morgan*. London, Routledge & Kegan Paul.

**Fouéré, Marie-Aude**

2004 *L'Objet ethnologique "relations à plaisanteries" dans l'espace est-africain (Tanzanie) : de la construction savante d'une coutume à la restitution des situations sociales de l'utani*. Paris, Ehes, thèse de doctorat.

**Griaule, Marcel**

1948 « L'Alliance cathartique », *Africa* 18 : 242-258.

**Launay, Robert**

1977 « Joking Slavery », *Africa* 47 : 413-422.

**Leach, Edmund R.**

1968 [1961] *Critique de l'anthropologie*. Paris, PUF. [Trad. par D. Sperber et S. Thion.]

Lévi-Strauss, Claude

1949 *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris, PUF.

Mohammadou, Eldridge

1967 « Les Traditions orales des Vouté », *Abbia* 17.

Murdock, George P.

1949 *Social Structure*. New York, Macmillan.

Pescheux, Gérard

2003 *Le Royaume asante (Ghana) : parenté, pouvoir, histoire, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*. Paris, Karthala.

Radcliffe-Brown, Alfred R.

1949 « A Further Note on Joking Relationships », *Africa* 19 (2) : 133-140.

Richards, Audrey I.

1951 « Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu », in Alfred R. Radcliffe-Brown & Daryll Forde, eds,

*African Systems of Kinship and Marriage*. London, International African Institute – Oxford University Press.

Siran, Jean-Louis

1980 « Émergence et dissolution des principautés guerrières vouté (Cameroun central) », *Journal des Africanistes* 50 (1) : 25-58.

1981a « Appellations et attitudes : le système de parenté vouté », *L'Homme* 21 (3) : 39-70.

1981b « Éléments d'ethnographie vouté pour servir à l'histoire du Cameroun Central », in Claude Tardits, ed., *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*. Paris, Éd. du CNRS : I, 265-272.

Zajaczkowski, Andrzej

1960 « La famille, le lignage et la communauté villageoise chez les Ashanti de la période de transition », *Cahiers d'études africaines* 4 : 99-114.

#### RÉSUMÉ/ABSTRACT

Jean-Louis Siran, *Idéal du mariage et plaisanterie*. — La « dysharmonie » de la résidence (patrilocale) à la filiation (matrilinéaire) est attestée, ici ou là. Il ne s'agit nullement d'une erreur dans la description, mais bien d'une contradiction, laquelle ne peut qu'engendrer une dynamique historique dont il n'est nul besoin de chercher l'origine dans une causalité externe, accidentelle. Il arrive que les tensions générées par cette contradiction se donnent à voir dans le Jeu, saynètes amusantes de la vie quotidienne ou théâtralité du rite : des « relations à plaisanterie » comme on dit.

Jean-Louis Siran, *The Ideal of Marriage and Joking*. — A « dysharmony » of residence (patrilocal) and filiation (matrilineal) has been observed here or there. Such descriptions are not erroneous ; a contradiction is at work that can but set off a historical process with an origin that we do not need to look for in an external, accidental causality. The tensions generated by this contradiction can sometimes be seen in play, in the amusing scenes of everyday life or in the theater of ceremonies : « joking relations », as they have been called.