

L'ambiguïté structurale du fosterage dans une société matri-virilocale (Sereer Ndut, Sénégal)

Marguerite Dupire

Volume 12, Number 2, 1988

Les enfants nomades

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015020ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015020ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Dupire, M. (1988). L'ambiguïté structurale du fosterage dans une société matri-virilocale (Sereer Ndut, Sénégal). *Anthropologie et Sociétés*, 12(2), 7–24. <https://doi.org/10.7202/015020ar>

Article abstract

The Structural Ambiguity of Fosterage in a Matri-Virilocal Society (Sereer Ndut, Senegal)

The temporary lending out of children, in the matrilineal and virilocal Ndut society, helps to compensate for the demographic imbalances between the segments of a lineage and between the cognatic descendants of a household. The ambiguity of this institution resides in the guardian's contradictory roles; for this person, whose ward could become his heir, acts both as a substitute father and as a representative of his lineage.

The author demonstrates how the Ndut model of child manpower redistribution complements demographic reality. As well, the fission model of the household group is shown to concord with the segmentary model of matrilineage.

Adoption and fosterage, a social context favourable for elaborating strategies, provoke ambiguous and conflicting reactions in the persons concerned, particularly so in African societies where the positions in society - from slave to chief of the lineage and including, of course, the adopted child - encompass a continuum of relationships.

L'AMBIGUÏTÉ STRUCTURALE DU FOSTERAGE DANS UNE SOCIÉTÉ MATRI-VIRILOCALE (Sereer Ndut, Sénégal)



Marguerite Dupire

Un prêt temporaire d'enfant aussi bien qu'une adoption plénière et définitive implique un transfert spatial. Ce changement d'unité sociale et résidentielle peut se réduire au minimum dans une société harmonique, matrilineaire et matrilocale ou patrilineaire et patrilocale. Les Mossi présentent un bon exemple de cette seconde situation (Lallemand 1976).

On verra, par contre, que le fonctionnement du fosterage dans une société dysharmonique pose des problèmes aussi bien psychologiques que structureaux¹. Comment le jeune enfant, transféré dans une autre habitation et souvent même un autre village, réagira-t-il à son nouvel environnement ? Lui qui coulait des jours heureux auprès d'une mère attentive et d'un père libéral, le voilà devenu le plus jeune des bergers d'un oncle ou d'un grand-oncle maternel ou la dernière des filles d'une « sœur » de sa mère. Figure d'autorité, l'oncle utérin, devenu père de substitution, est appelé à jouer un double rôle parental envers son neveu et, si les conditions sont favorables, à le faire accéder au statut d'héritier. Quelles solutions la société ndut a-t-elle prévu pour résoudre cette ambiguïté structurale, qui ne concerne en fait que le garçon ?

☐ Une société matrilineaire dysharmonique

Les Sereer Ndut, au nombre de 15 000 environ, se sont fixés entre le XIIIe et le XVe siècle sous la falaise de Thiès, à 70 km de Dakar. Des cinq groupes sereer de cette région (Palor, Ndut, Saafen, Non, Lala), qui parlent au moins trois langues apparentées, les Ndut et les Saafen (25 000 personnes) ont le mieux conservé l'organisation matrilineaire qui fut celle de tous les groupes sereer, devenus les uns bilinéaires (Sereer du Sine et du Saloum), les autres quasi patrilineaires (Non, Lala).

¹ Les données ethnographiques utilisées dans cet article ont été rassemblées, entre 1979 et 1984, au cours de plusieurs séjours sur le terrain subventionnés par le C.N.R.S. Je remercie Chantal Collard, Ariane Deluz, Marie-José Tubiana pour les remarques et commentaires apportés au manuscrit.

Bien que la société ndut subisse de profondes transformations (Aleong 1976: 84), ses institutions demeurent imprégnées de matrilinearité, même dans les villages très islamisés, tandis que le caractère gérontocratique de l'organisation socio-politique villageoise n'a pas été partout supplanté par le système électif des « communautés rurales », d'origine gouvernementale.

La nomenclature de parenté, plus ou moins wolofisée selon les villages, reste typiquement *crow* (Aleong 1970: 21-24; Dupire 1988), et le système matrimonial visait, il y a encore deux générations, à la diversification et à la dispersion des alliances à travers tout le pays, par le moyen d'interdictions lignagères, cognatiques et résidentielles (Dupire 1988).

En dépit de la présence, dans la plupart des habitations, de patrisegments transmettant des droits fonciers en ligne agnatique, il n'existe pas de patrilignage solidaire. Par exemple, le « changement d'héritage » qu'a voté l'assemblée des anciens du village de Mont-Roland (Tivigne - Tanghor), émanation de la communauté rurale, n'a pas eu d'effet réel jusqu'à aujourd'hui, car les parents utérins continuent d'assumer la plupart des charges et des responsabilités traditionnelles, ainsi que les frais funéraires.

Le mode de résidence, toujours virilocal pour l'épouse, est tantôt patrilocal, tantôt avunculocal pour l'homme marié, selon qu'il reste avec son père ou qu'il aille vivre chez un parent utérin. Les villages de ces cultivateurs-éleveurs très sédentarisés sont denses et les vieilles habitations (*faam*) comprennent parfois jusqu'à 100 personnes (une cinquantaine en moyenne pour le village de Palo; voir le tableau 1). La formation d'une habitation ndut ressemble beaucoup à celle d'un village ndembu de Zambie. Les plus anciennes furent créées par des parents utérins, le plus souvent des frères, au centre d'une terre de culture se transmettant en ligne utérine. Elles rassemblent des parents utérins, des agnats, des cognats et des alliés. Une partie plus ou moins importante de la population recensée dans ces habitations travaille à l'extérieur en saison sèche. Néanmoins ces migrants, sans excepter ceux qui ont un emploi stable hors du village, y conservent une case et se font enterrer dans le cimetière villageois.

Le lignage exogame (*ta/*) – qui compte en moyenne 50 hommes et femmes mariés ou l'ayant été (Dupire 1988) – se segmente en trois niveaux (*Biib*, les maximal, les minimal). Il possédait des terres inaliénables et du bétail dont tous ses membres étaient co-usagers, ainsi que de la force de travail des enfants des femmes. Son doyen (*kilifa ta/*) décidait des mariages, des transferts d'enfants et prend encore en charge aujourd'hui les funérailles de ses membres adultes, assisté de leurs segments. Ce lignage s'intègre dans un groupe de trois lignages autonomes, apparentés et associés aux funérailles (Dupire 1988), et aux niveaux non généalogiques dans un clan minimal (*cidiim*, *het*), puis maximal (*soogu*).

Le village est le centre de la vie socio-politique et religieuse. Chacune des trois régions (*feey*), qui s'étaient formées à partir d'un village et de ses excroissances, rendait un culte à son grand ancêtre protecteur (*yul*), en principe celui du premier matrilignage installé sur les lieux. Le conseil villageois réunissait les quatre catégories d'âge, se divisant en classes d'âge (*morom*) espacées de trois ans environ. Cet espacement correspond à l'intervalle intergénésiq ue moyen constaté au Sénégal par les démographes² et, sur le

² « Une fois le début de la vie féconde acquise, les Sénégalaises espacent de façon naturelle leurs enfants d'un peu moins de trois ans (33,4 mois). Cet intervalle relativement long est dû principalement à une durée d'allaitement prolongée (18,5 mois) qui induit une aménorrhée post-partum d'un peu plus d'un an (12,2 mois) » (I.N.E.D. 1985: 126).

plan social, à l'interdiction rigoureuse, pour deux enfants de même sexe et de même mère, d'appartenir à la même classe d'âge, à l'exception des jumeaux. Ce système reflétait la hiérarchie lignagère basée sur la séniorité, car seules les deux catégories aînées, comprenant les chefs de lignages, leurs successeurs ainsi que leurs camarades de *morom* respectifs, prenaient les décisions dans les conseils.

Le mariage est accompagné d'une compensation matrimoniale remboursable en cas de divorce. Il donne au mari des droits *in uxorem* importants, dont hérite (*lam*) un « frère » cadet utérin en versant une compensation moins importante aux parents de la veuve. Par contre, le père n'exerce de droits limités sur ses enfants que jusqu'à leur mariage. Responsable des cérémonies d'initiation de ses fils, mais non de leurs mariages, il ne reçoit que le dixième des compensations versées aux mariages de chacune de ses filles. Ce même pourcentage récompense les services non obligatoires que peuvent se rendre père et enfants et le dernier règlement de ces échanges biens – services, très codifiés, a lieu aux funérailles du père entre leurs matrilignages respectifs. Les orphelins sont normalement pris en charge par l'héritier du père ou par un parent utérin.

Le père partage ses droits avec les parents utérins de ses enfants, qui travaillent la moitié du temps avec leur mère et dont la force de travail peut aussi être réclamée par les aîné(s) du matrilignage. C'est précisément là que s'insère l'institution du fosterage, à la jointure des droits des représentants des deux lignages, celui du père, d'une part, et celui de la mère, de ses frères et de son chef de lignage d'autre part. Un autre rapport de force s'instaure parfois à l'intérieur de la hiérarchie lignagère, entre le garçon confié (*foster-child*), son tuteur (*foster-parent*) et les héritiers potentiels de celui-ci.

Dans son principe, l'institution du fosterage limite les droits de transfert de main-d'œuvre enfantine à l'intérieur du lignage, puisqu'un adulte ne peut demander qu'un enfant de même sexe que lui et appartenant à une fratrie utérine d'au moins trois filles ou trois garçons. De toute façon, la demande, faite d'abord au père et à la mère de l'enfant, nécessite l'accord du chef de lignage. Certains hommes, adoptés à des âges divers, prétendent qu'ils se rendirent chez leur oncle maternel « pour surveiller leur héritage ». La réalité apparaît plus complexe, car la succession directe d'une terre utérine au neveu nécessite qu'elle ait été acquise avec un bien personnel³.

Les faits correspondent-ils à un modèle, qui ne tiendrait compte que des droits lignagers en omettant les obligations, causées également de transferts d'enfants? Un examen des raisons qui ont motivé les déplacements d'enfants ne vivant pas avec leur père et leur mère naturels permettra de répondre à cette question. Soulignons aussi que les déplacements d'enfants ne constituent qu'un des aspects de la circulation des hommes et des femmes, nécessairement importante dans une société de type dysharmonique.

³ Le système actuel de dévolution des terres selon leur mode d'acquisition est le suivant : 1) Terre provenant d'une mise à feu (*day*, *ḥḥḥḥ*) et héritée : succession utérine adelphique du chef de terre, usage indivis aux descendants utérins de l'ancêtre fondateur. 2) Terre acquise ou prise en gage avec un bien personnel, un bovidé le plus souvent (*mey taan*) : succession utérine directe (neveu) à la première génération. 3) Terre défrichée par soi-même, en dehors des terres utérines, ou héritée d'un ancêtre agnatique : usage indivis aux descendants agnatiques de l'acquéreur (*jipil baap*). Sur la part du père, un champ individuel à chaque fils marié (*mey bis*) et, en l'absence de fils, au neveu utérin qui le remplace (*mey yaay*). La proportion de ces diverses catégories foncières varie considérablement d'un village ndut à l'autre.

▣ Idéologie ndut de la procréation. Pater : genitor : : avunculus : genitrix

En régime matrilineaire, quel rôle reconnaît-on au père, tant biologique que social ? Trois solutions théoriques sont possibles : l'une et/ou l'autre paternité sont ignorées ou rejetées par la société ou alors l'une et l'autre doivent nécessairement se conjuguer. Vu l'incertitude de la paternité biologique, J.A. Barnes dénomme « male chauvinism » (1973: 70) ce que j'appellerai androcentrisme, c'est-à-dire la revendication masculine du rôle de procréation dans la paternité sociale. Cette revendication de la conjonction des rôles biologique et social dans la paternité trouve son équivalent dans l'accaparement symbolique, par le frère et les aînés du matrilignage, du pouvoir génésique de leurs sœurs, que l'on pourrait exprimer par la formule *pater : genitor : : avunculus : genitrix*.

Le père social ndut donne à l'enfant son patronyme, qu'il lui refuse s'il pense ne pas en être le géniteur. Cette attitude diffère de celle qui prévaut dans la plupart des sociétés africaines où l'on considère que tous les enfants nés dans les liens du mariage appartiennent au mari de la mère. La question se pose chez les Ndut, animistes ou catholiques, lorsqu'un homme marié ou fiancé croit qu'un tiers a engrossé la femme dont il est ou doit devenir le mari. En témoigne l'histoire de l'apparition d'un patronyme maure dans un matrilignage, il y a trois générations. Une femme mariée fut emmenée à Saint-Louis pour y travailler jusqu'à extinction d'une dette qu'elle avait contractée envers un commerçant maure. Lorsqu'elle revint un an plus tard, elle était enceinte et mit au monde un garçon que ni son mari ni son frère ne voulurent reconnaître. On lui donna donc le patronyme Fal de son maître et géniteur supposé, le Maure esclavagiste, qui se transmet à ses descendants. La mère, menacée d'expulsion parce qu'elle avait eu des relations adultères et surtout « impures » avec un étranger⁴, se suicida.

Lorsqu'on découvre des patronymes non ndut dans les généalogies lignagères⁵, on considère a priori qu'ils sont ceux d'esclaves, tandis qu'un bâtard né d'une femme ndut célibataire portera le matronyme et le patronyme de sa mère. Aujourd'hui certains fiancés, qui revendiquent leur droit à la paternité biologique, prétendent utiliser le test du groupe sanguin afin de prouver, de manière scientifique, qu'ils sont ou non le géniteur de l'enfant que leur fiancée a mis au monde. Si l'exclusion de paternité est prouvée, ils refusent de l'épouser ou de reconnaître l'enfant (voir aussi Dupire 1978: 112).

Au père-géniteur fait pendant la figure métaphorique de l'oncle maternel-« génitrice », à l'intérieur du matrilignage. Dans les chants de louanges qui célèbrent, aux funérailles, la valeur d'un chef de lignage, on est étonné de voir apparaître, pour le désigner, le terme « mère », là où est attendu celui d'oncle maternel, ou encore l'expression « mère du tas de mil », qui l'assimile à l'aînée des femmes fécondes du lignage. À l'accaparement métaphorique du pouvoir de procréation féminin correspond, dans la vie sociale, le contrôle des biens accumulés par les femmes mariées et leurs enfants et leur utilisation collective par le chef du matrilignage.

⁴ Les contacts sexuels avec des étrangers et des individus castés étaient considérés comme polluants. On traitait rituellement les nombreux maux contaminants et les maladies rentrant dans cette catégorie à l'aide du palissandre du Sénégal (*Pterocarpus erinaceus*), symbole dominant de purification dans toutes ces sociétés sereer refoulées du Nord-Ouest (Dupire 1985b: 130-131).

⁵ On en a identifié environ 25 %.

Une enquête généalogique pratiquée sur un échantillon de neuf matrilignages (545 mariages, Dupire 1988) atteste l'ancienneté de cette attitude envers la paternité. Elle reflète en partie la crainte de métiages forcés avec des étrangers ou des esclaves, incorporés dans les matrilignages mais avec un statut inférieur. Par contre, on pourrait se demander si le désir masculin de cumuler les rôles sociaux et biologiques ne s'inscrit pas dans une optique androcentrique plus générale, indépendante du mode de filiation.

La représentation de la procréation fait intervenir, à côté de ce quadruple apparemment bio-social, un ou parfois deux agents spirituels. Avant que la mère et son frère accordent à l'enfant, par la naissance, son statut matrilignager, le géniteur fait de lui un Ndut ou un non-Ndut, tandis que le mariage lui attribue ensuite un *pater*. Mais c'est d'un agent spirituel, l'ancêtre de même sexe que l'enfant réincarne et que découvre le devin (Dupire 1982 et 1987: 17-18), que dépend la transmission du type de tempérament « doux » ou « amer ». On évoque enfin un échange de fœtus entre un génie femelle et une femme mariée pour expliquer les malformations congénitales. Le bébé indésirable était autrefois déposé sur une fourmilière, habitat supposé des génies de la brousse, et sa mort interprétée comme le signe de sa reprise par les génies auxquels il appartenait.

Les Ndut prennent donc toutes les précautions possibles pour ne garder, parmi leurs descendants, que des individus normaux et de condition libre. Ainsi la personne humaine résulte-t-elle de la conjonction d'une mère à la fois biologique et sociale, d'un père-géniteur, et d'un ancêtre recherché parmi les ascendants bilatéraux, le géniteur supposé remplaçant le père en son absence⁶.

☐ Esclavage, mise en gage et fosterage

On découvre, dans les généalogies matrilignagères, des segments issus d'aïeules dites esclaves (*nyaam*) ou gagées (*taille*) dont les statuts sont aujourd'hui confondus, comme dans bien d'autres sociétés d'Afrique noire (Miers et Kopytoff 1977: 23). Les Ndut invoquent cette différence de statut pour justifier, à tort ou à raison, certaines scissions à l'intérieur du lignage. La plus grave des insultes que l'on puisse adresser à un parent utérin fait allusion à son origine servile : « Ne te moque pas de moi, la touffe de cheveux (ou la corde) de ton aïeule se trouve encore dans la jatte de bois de ma mère ».

Bien que les Ndut aient plus souvent subi les incursions des *cedo wolof* (Klein 1977: 343) qu'ils n'ont volé de jeunes enfants, le modèle de la société dominante s'est imposé, puisqu'on prétend qu'un lignage puissant cherchait à accroître son pouvoir démographique en se procurant des femmes esclaves ou gagées. La fillette étrangère volée était, dit-on, cachée et élevée dans le creux d'un baobab jusqu'à ce qu'elle soit assez grande pour être présentée aux membres du lignage. Son propriétaire, qui devenait son oncle maternel, essayait de faire croire qu'elle lui avait été confiée, de façon à la donner en mariage hypergamique à un garçon ndut d'un autre lignage. Si cette supercherie échouait, l'esclave était offerte à tous comme une prostituée. À la troisième génération, ses petits-enfants, considérés comme purs (*lan*), pouvaient épouser des Ndut. La branche issue d'une esclave n'héritait ni des biens des branches libres ni du titre de chef de lignage et acquérait son autonomie en se scindant dès que possible.

⁶ Les mères célibataires, dont le bébé présente les symptômes d'une des maladies qui « demande le nom de l'ancêtre » cherchant à se réincarner, s'adressent à des spécialistes de sexe féminin. Elles comptent en effet sur leur discrétion, car elles doivent avouer le nom du géniteur dont l'un des ascendants peut désirer « revenir » dans le bébé (Dupire 1982: 12 et n. 8).

Bien qu'avec le temps les Ndut aient volontairement confondu les descendants d'esclaves et de femmes gagées, ces deux institutions étaient fort différentes à l'origine, comme l'a souligné M. Klein pour la Sénégalie (1977: 343). Alors que les esclaves domestiques, peu nombreux, étaient volés par des individus, la mise en gage d'une personne dépendait de la décision du chef de lignage. Le terme *taille* désigne d'ailleurs toute valeur lignagère susceptible d'être gagée par lui : terre, bovidé, grenier de mil collectif, neveu paresseux et, en dernier recours, nièce.

Il est difficile, dans la plupart des cas, de distinguer l'esclavage pour dette de la mise en gage, car le type de contrat dépendait du partenaire créancier. Les trafiquants maures exigeaient souvent une jolie fille en paiement d'une dette, alors que les Wolof acceptaient des garçons et que les lignages ndut gageaient des filles. J'ai recueilli les deux versions suivantes sur l'origine d'un Maure, qui circulait d'un village ndut à l'autre avec sa caravane de sel et rendait visite sur place à ses parents utérins, dont il parlait la langue. Selon les uns, la mère de sa mère aurait été raziée par un Maure; selon d'autres – et cette version plus secrète semble plus véridique – son aïeule aurait été mise en gage pour payer une dette. Il existe encore quelques descendants de telles transactions, qui n'ont pas perdu tout contact avec leur famille maternelle ndut. Ainsi un vieillard impotent et perclus fut rendu, il y a quelques années, par son maître wolof à sa famille utérine ndut.

À la différence de l'esclavage, la mise en gage faisait partie du système d'échange lignager et, comme chez les Sereer du Sine, certains mariages cachaient des mises en gage (Geismar 1933: 75). De nombreux gages non repris, des terres surtout, sont aujourd'hui encore revendiqués comme des propriétés définitives.

Les Ndut ont conscience de la continuité du processus d'aliénation, puisqu'ils appellent « esclaves » les descendants des femmes gagées et même, dans certains contextes, le jeune garçon confié⁷. Comme un lignage riche se devait de posséder des esclaves, on prétend qu'un lignage sur les trois associés aux funérailles descendrait d'une femme étrangère, gagée ou esclave (fig. 1). Grâce à sa prolificité, ce segment étranger présentait un avantage démographique pour le lignage, qui disposait d'un nombre accru de femmes à offrir en mariage. Ces femmes esclaves ou gagées étaient cependant trop peu nombreuses pour qu'on puisse parler à leur sujet de politique matrimoniale, comme en Afrique centrale. Par ailleurs, à la différence des Pende bilinéaires chez lesquels la descendance d'une esclave se transmettait patrilinéairement (Douglas 1964: 305), les Ndut n'intégraient les étrangers et les esclaves que dans les matrilignages, la transmission de leurs patronymes marquant de manière indélébile leur altérité.

Leur statut demeurait inférieur à cause de l'attitude méfiante des Ndut envers les étrangers en général, trait de caractère que l'on rencontre souvent parmi les populations refoulées et raziées et qu'ont souligné quelques observateurs européens, dont l'abbé Boilat en 1853 (Becker 1985: 179, 181).

Certains étrangers, probablement des pêcheurs, n'ont obtenu un droit d'asile et de culture qu'à condition de jouer le rôle héréditaire de *mɔɔɔ*, dépeceur – griot casté (Dupire 1985a: 95-96), tandis que les Ndut supposés avoir eu des contacts sexuels avec des non-Ndut et qualifiés d'impurs ont été expulsés dans les villages frontaliers où vivaient les griots-*mɔɔɔ*. Si bien que l'on pourrait situer sur une échelle continue les divers statuts

⁷ Le terme *surga*, qui désigne le travailleur saisonnier étranger, est également employé en Sénégalie dans un sens péjoratif à l'adresse du cadet contrôlé lui aussi par un aîné.

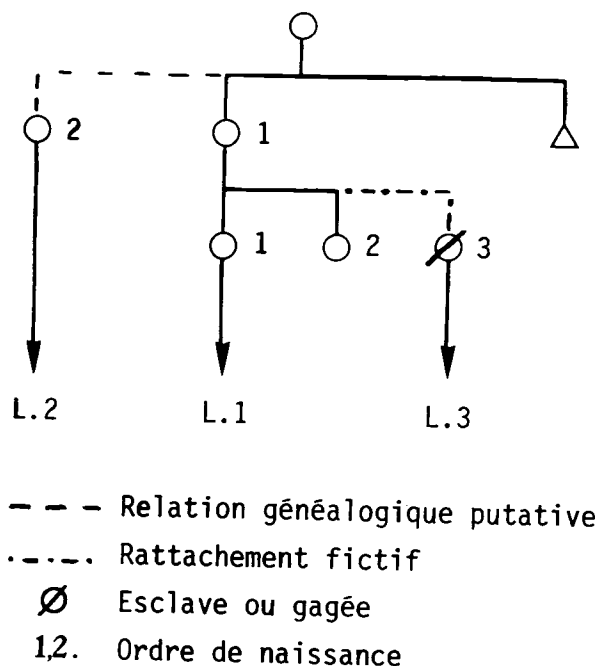


Fig. 1 – Configuration des trois lignages autonomes associés.

individuels, comme autant de pertes d'identité par rapport au statut idéal : Ndut libre et pur, Ndut impur dit « de la main gauche » et expulsé, Ndut descendant d'une aïeule gagée, Ndut descendant d'une esclave et enfin étranger mis en caste ou griot-*m*  ).  trange paradoxe que celui de cette société g rontocratique, dominée et razz e, ayant en partie adopté les modèles d'exclusion des sociétés dominantes voisines. On y retrouve le type de stratification sociale tripartite – libre, esclave, cast  – que les  tats wolof et sereer du Sine ont emprunté aux Mandingues. Cependant, à l'exception des cast s, très peu nombreux, tous les autres, y compris les esclaves et les expulsés, appartiennent à des matrilignages ndut et participent aux obligations funéraires réciproques. Enfin on ne réduisait en esclavage ni les Ndut accusés de sorcellerie ni les homicides, condamnés à donner en réparation à la famille de la victime « le champ du sang ».

Un matrilignage sur 3 descendrait théoriquement d'une aïeule esclave ou gagée, tandis que 2 villages sur 22 étaient habités par des Ndut expulsés et des griots-*m*   cast s. Ce n'est certes là qu'une faible copie d'un modèle dominant, mais assez fidèle, puisque la population servile du royaume du Sine-Saloum a été estimée au tiers de la population totale (Klein 1977: 338).

☐ La circulation des enfants. Les principes

Les principes qui régissent la circulation des enfants dans cette société dérivent de son organisation matrilineaire dysharmonique. Les enfants appartiennent toute leur vie au lignage de leur mère, alors que le père n'a de droits limités sur eux que jusqu'à leur mariage, bien que les fils puissent continuer à résider chez lui. En conséquence, au décès du père, ses enfants mineurs seront en principe pris en charge par son héritier qui épouse sa veuve. Si celle-ci refuse ce mariage, ce qui est de plus en plus fréquent, ses enfants iront vivre chez un parent utérin ou la suivront chez son nouveau mari.

Un autre principe, celui de la responsabilité du lignage envers tous ses membres, s'applique aussi bien aux enfants qu'aux adultes. C'est aux parents utérins qu'il incombe de prendre en charge un handicapé physique, mental ou social, quel que soit son sexe, son âge et son statut. Une maladie entraînant une incapacité quasi totale de travail est une cause normale de divorce. Cependant les mentalités évoluent et vieux comme jeunes considèrent que les enfants, les fils surtout, doivent contribuer, avec les nièces, à l'entretien de leur père âgé. Comme les pères assument plus qu'autrefois les charges éducatives de leurs enfants, le lignage de ces derniers a vu croître ses obligations, particulièrement funéraires, envers le lignage du père.

La société reconnaît deux cas particuliers de handicap psycho-social, celui du jumeau et celui de l'enfant possédé par un génie de la brousse, maladie qui se manifeste par des symptômes hystérisés. L'équilibre psychique de ces enfants nécessite qu'ils soient enlevés à leur famille pour être confiés à des parents de substitution. Selon un guérisseur généraliste, il s'agit là d'un véritable traitement préventif ou curatif, indispensable à la formation de la personnalité de l'enfant.

Des jumeaux, surtout de même sexe, doivent le plus tôt possible être élevés séparément. Ce traitement de différenciation commence dès qu'apparaissent, chez l'un des bébés, les symptômes d'une des maladies qui « demandent le nom de l'ancêtre » qu'il réincarne (Dupire 1982). C'est au devin de lui trouver le « bon » ancêtre protecteur et les « bons » parents de substitution. Quant à l'enfant possédé, les Ndut savent par expérience qu'il n'a guère de chance de se développer normalement chez ses parents. Ceux-ci éprouvent une très grande reconnaissance envers leurs remplaçants, qu'ils considèrent comme des sauveurs lorsque ce changement de milieu éducatif a réussi. Tous ces cas de prise en charge de handicapés rentrent dans la catégorie appelée « adoption de crise » par les ethnologues anglo-saxons.

Les Ndut ne confondent pas ce type d'adoption avec la garde d'un enfant confié à la demande d'un parent. Il est appelé *mbotoy*, terme wolof qui a remplacé pour le garçon celui de *nirɔh*, berger, alors que l'orphelin de mère se dit *bajo*. Car il s'agit, selon leur optique, non plus d'une aide quasi obligatoire ou librement consentie, mais d'un droit des adultes démunis de main-d'œuvre sur la progéniture lignagère. Il s'exprime de la manière suivante : un homme ou une femme de la génération des parents ou des grands-parents peut demander aux parents, par l'intermédiaire du chef de lignage, l'un de leurs trois enfants de même sexe que lui. Les couples prolifiques devraient donc partager leur chance avec leurs parents utérins momentanément démunis de main-d'œuvre enfantine. La mère de la mère, puis les sœurs de la mère, vraies et classificatoires, sont les premières à pouvoir user de ce droit. Il existe néanmoins des situations intermédiaires où le bénéfice du prêt d'enfant apparaît réciproque, tels les cas de femmes ayant des enfants très rapprochés ou de divorcées cherchant à se remarier, qui confient leurs enfants à des parentes âgées du lignage.

L'accord du père, conseillé par son lignage, avait autrefois moins de poids qu'aujourd'hui en face de celui de la mère, soutenue par son frère et son chef de lignage. Il arrive qu'un père catholique refuse de confier l'une de ses trois filles à la mère de son épouse, prétextant une différence de religion, ou interdise à sa femme, qui vient de perdre un bébé, d'adopter celui de sa sœur germaine décédée, par crainte que « le génie qui a tué la mère (du bébé) ne tue aussi sa sœur par le lait ou ne la rende stérile ». Par contre, il peut se montrer plus ferme envers les responsables du lignage de sa femme qui lui demandent un fils, sur lequel il exerce plus de droits et qui représente pour lui un atout plus important. Il s'établit donc un rapport de force entre le demandeur et le père social dont l'accord dépendra des avantages qu'il escompte pour son fils.

La demande de tutelle doit se faire peu de temps après le sevrage, vers 3 ou 4 ans, afin que l'enfant s'habitue au parent de substitution et que ce dernier partage avec les parents les charges éducatives de la petite enfance avant de tirer parti des avantages matériels de la situation. Les femmes, qui bénéficient plus que les hommes de l'institution, en soulignent les traits essentiels. L'enfant, auquel on n'a pas demandé son avis, est simplement prêté et il avouera parfois à l'âge adulte avoir été très malheureux, ou même tenté de retourner chez ses parents. On juge sévèrement la mère ou le père qui oublie de s'informer de la santé de son enfant confié, dont il reste responsable et qu'il continue à faire recenser dans son habitation.

La société reconnaît que ce placement bénéficie d'abord au demandeur, puisqu'on traite secrètement de domestique la fille adoptive et de berger ou esclave le garçon qui travaille chez un parent utérin. Il se trouve en effet en position de cadet inférieur et la distance à parcourir est grande entre son rôle présumé de berger et son ambition de futur héritier de son parent adoptif. Néanmoins, son sort apparaît plus enviable que celui de l'orphelin, car il a des chances de retourner chez ses parents ou d'hériter de son parent d'adoption. On estime préférable, pour un garçon, d'être adopté par un parent utérin plutôt que par un ami ou un parent utérin du père, dont l'épouse pourrait le maltraiter. On prétend aussi que le père adoptif tente de retarder le mariage de son *mboatoy*, ou même l'empêche d'épouser une fille qu'il réserve à son propre fils. On exige moins de travail du garçon confié que de la fille, qui cumule tâches domestiques et agricoles. Il se peut qu'il retourne chez son père après sa circoncision et son mariage, tandis que la fille confiée et divorcée ne trouve refuge que chez sa mère adoptive, qui a reçu la petite part de la compensation matrimoniale due à la mère.

Aussi bien dans le cas du garçon que de la fille, la figure parentale de l'autre sexe semble faire défaut. Lorsque la mère adoptive est une veuve âgée, il arrive que la fillette confiée se retrouve enceinte des œuvres d'un de ses fils, père de substitution, ou d'un de ses petits-fils. Quant au garçon, on prétend que l'épouse de son oncle maternel se comporte plus souvent envers lui comme une marâtre que comme une seconde mère.

Le véritable paradoxe de l'institution réside dans la contradiction des rôles attendus du tuteur envers le garçon car il doit remplacer le père, tout en demeurant un parent utérin. C'est à l'âge où l'adopté va s'installer et se marier que se manifeste cette contradiction. En effet, le fils qui n'a pas cultivé avec son père renonce à ses droits sur sa part d'héritage agnatique (*jipil baap* et *mey bis*). Son tuteur utérin doit, à l'âge du mariage, lui donner au moins l'équivalent de cette part paternelle, c'est-à-dire un champ, fruit de son travail personnel, que le neveu transmettra en ligne agnatique, comme le champ provenant du père (voir la note 3). Par contre, si le tuteur gère une terre utérine, que ne convoite aucun des héritiers précédant l'adopté dans l'ordre successoral, celui-ci

peut devenir son héritier. L'avenir du garçon dépend donc de la situation foncière de son tuteur et de sa propre position par rapport aux fils et aux cadets utérins de celui-ci. Le père adoptif doit aussi aider le jeune homme à se marier, puisqu'il n'a pu cultiver avec sa mère pour rassembler la somme nécessaire au versement de la compensation matrimoniale. Il arrive néanmoins que le père, désireux de voir son fils revenir chez lui, lui propose d'épouser une femme de son propre lignage. Ce mariage fixerait chez lui les enfants de son fils, en tant qu'héritiers utérins potentiels. Au départ, le destin du garçon confié semble imprévisible, puisque certains de ces facteurs demeurent inconnus, et affirmer avoir rejoint son oncle maternel « pour surveiller son héritage » n'est que vanter d'homme chanceux.

▣ La circulation des enfants. Les faits

Deux enquêtes quantitatives menées en pays ndut entre 1979 et 1984, l'une au niveau des habitations domestiques d'un village, l'autre au niveau de lignages échantillons dispersés, vont permettre de cerner la pratique actuelle du fosterage.

Le recensement des 18 habitations du village de Palo (970 personnes, soit 53,88 en moyenne par habitation) fait ressortir la faible proportion d'enfants élevés par des parents de substitution (10,12%), dont la moitié est recueillie (adoption de crise), tandis que l'autre moitié est confiée, les filles en plus grand nombre que les garçons (18 contre 8; voir le tableau 1).

Ce sont les parents utérins qui recueillent quasi exclusivement les bâtards, les orphelins de père ou de mère, les enfants de divorcées, tandis que les enfants d'une veuve remariée accompagnent souvent leur mère. Par contre, les parents qui partent travailler à l'extérieur confient plus souvent leurs enfants à des parents paternels de l'habitation qu'à des parents maternels et ce choix élargi concerne aussi les jumeaux et les enfants possédés.

Comme prévu, les filles sont confiées en priorité à des mères de mère ou à des sœurs de mère réelles ou classificatoires, pour remédier à leur stérilité ou à leur carence d'aide féminine. On en trouve cependant quelques-unes chez des parents de l'autre sexe, veufs ou divorcés, pour leur servir de cuisinières. Lorsqu'on étudie sur plusieurs générations ces cas de transferts d'enfants au niveau de l'habitation domestique, on s'aperçoit qu'ils rentrent souvent dans un circuit d'échange de services. Ainsi une habitation, qui s'est formée autour des descendants de trois frères utérins, a besoin d'aides-cuisinières, car elle comprend deux chefs de lignages âgés, l'un veuf, l'autre aveugle et divorcé. On y trouve les deux enfants d'une mère célibataire travaillant en ville et deux fillettes confiées, l'une fille d'une fille, l'autre fille du fils d'un neveu qui, orphelin, fut autrefois recueilli par l'un des trois frères (fig. 2). Il arrive aussi qu'un frère ou une sœur du lignage confie un jeune garçon à une femme stérile.

Une enquête généalogique, portant sur les mariages réellement pratiqués dans un échantillon de neuf matrilignages (764 adultes mariés, veufs ou divorcés; Dupire 1988), permet de situer les enfants confiés dans leurs fratries. On constate que tous font partie de fratries comprenant au minimum trois demi-germains de même mère et de même sexe. Le principe énoncé, limitant le transfert d'enfants au tiers d'une demi-fratrie utérine de même sexe, est donc observé.

TABEAU 1

Enfants recueillis et confiés. Recensement du village de Palo

	1	2	3	4	5	6	7	8
Habitations		Cuisines	Habitants	Célibataires	Filles recueillies	Garçons recueillis	Filles confiées	Garçons confiés
18	151	970	513	8	18	18	8	
	2/1 : 8,38	3/1 : 53,88 3/2 : 6,42	5+6/4 : 5,06%	7+8/4 : 5,06%				

TABLEAU 2
Répartition des enfants confiés

<i>Garçons</i>		<i>Filles</i>	
Lignage de la mère		Lignage de la mère	
Sœur de mère (stérile)	3	Mère de mère	7
Frère de mère	1	Sœur de mère	3
Frère de mère de mère	1	Frère de mère	1
Famille paternelle		Famille paternelle	
Frère de père	1	Sœur de père	3
Fils de la sœur du père	1		
Autre		Autre	
Père de la mère	1	Épouse d'un frère du père	1
		Fils du chef d'habitation du père	1
		Amie de la mère	1
		Relation inconnue	1
8		18	

Comment cette redistribution de la force de travail se situe-t-elle en regard des autres motifs de transfert d'enfants et comment évolue-t-elle avec le temps? L'histoire d'une famille l'illustrera. À la mort d'un chef de famille, ses quatre fils mineurs furent dispersés. L'aîné se rendit chez le frère germain de son père, le second et le troisième furent envoyés chez un oncle maternel, ainsi que le quatrième né d'une autre épouse. Ce dernier partit plus tard hériter dans un autre village, alors que son fils restait dans l'habitation où il était né. Le second des fils, après le mariage de son aîné, le rejoignit. À l'âge adulte, les quatre frères habitaient trois villages différents. À la génération suivante, les deux frères germains qui vivaient dans la même habitation eurent, l'un quatre fils et trois filles, l'autre quatre fils et une fille. Le troisième fils de ce dernier fut réclamé par le frère de la mère de sa mère, un chef de lignage responsable d'une terre utérine, qui avait besoin d'aide pour cultiver. Il resta chez son père adoptif, qui lui octroya l'usage d'un champ ainsi qu'à deux cousins utérins, bien que son père, pour l'inciter à revenir chez lui, soit parvenu à lui faire épouser l'une de ses propres nièces utérines. Le quatrième fils, qui était resté chez son père, refusa par contre d'accéder à la demande de sa belle-mère, qui souhaitait que lui fût confiée l'une de ses trois filles en bas âge. Les temps ont en effet changé et les pères osent avancer des raisons considérées comme valables – différence de religion, risque de décès – pour garder chez eux aussi bien leurs filles que leurs fils.

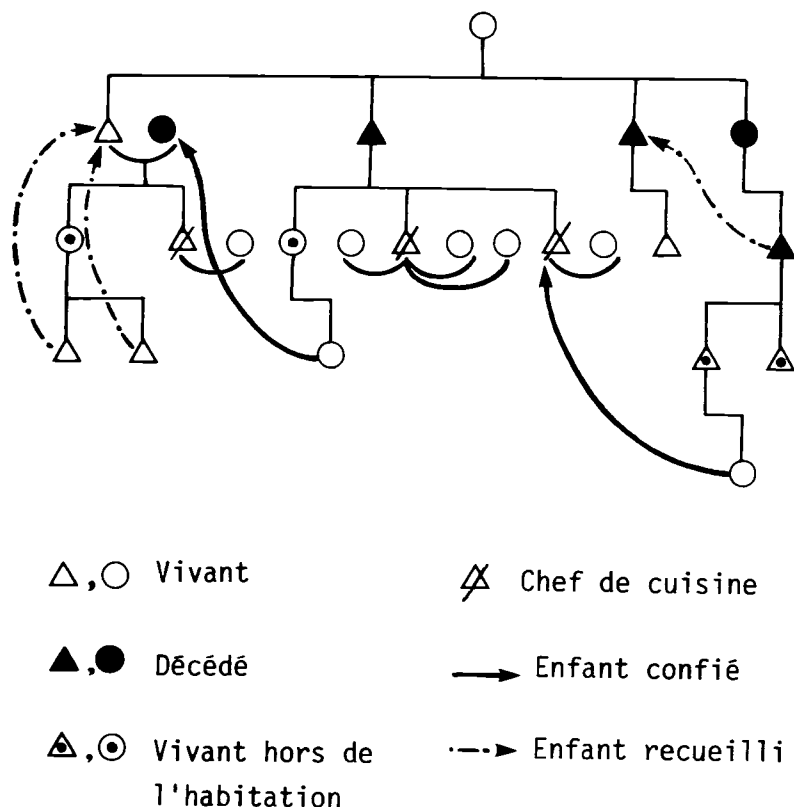


Fig. 2 – Transferts d'enfants et échange de services au niveau de l'habitation

Parvenus à l'âge adulte, les garçons confiés renforcent et élargissent le noyau avunculaire localisé de leur parent d'adoption. Les orphelins, qui ont été répartis de préférence entre des parents démunis d'enfants, reçoivent aussi un champ de leur tuteur. S'ils sont assez nombreux (l'échantillon des 9 lignages en comprend 35 sur un total de 56 garçons recueillis et confiés) et élevés en priorité par des parents utérins (26 sur 35 dans le même échantillon), ils remplissent, à l'âge où ils deviennent actifs, le même rôle que les garçons confiés.

La prise en charge d'un jeune parent utérin apparaît comme une des sources principales d'accroissement du noyau mâle utérin dans une habitation. C'est le moyen le plus sûr de remédier à la dysharmonie d'une organisation patri-virilocale, dans laquelle dominent les droits utérins, tandis qu'aucune règle n'oblige les fils à quitter l'habitation paternelle où ils sont nés. Le tuteur a intérêt à conserver près de lui ces jeunes dépendants après leur mariage, en leur procurant au minimum un champ et une épouse.

L'attribution d'un champ par l'adoptant provoque parfois une situation conflictuelle. Le garçon peut en effet y prétendre en raison de deux principes opposés qui fonderaient, dans cette société, les droits agnatiques d'une part et utérins d'autre part : le travail en commun et la filiation (voir la note 3). En tant qu'adopté il cumule deux statuts, celui de fils, puisqu'il travaille et réside avec son « père » adoptif, et celui d'utérin cadet, héritier potentiel. Ce cumul le met en position de force, en face du successeur utérin de son parent d'adoption et le conflit éclate si celui-ci n'a pas prévu avant sa mort la dévolution des terres qu'il gère ou possède personnellement.

Voici un cas qui illustre cette situation. En 1979 le conseil rural du village de Mont-Roland eut à juger un litige qui opposait au neveu d'un homme, qui n'avait laissé qu'un champ, son petit-fils adoptif, fils de la fille d'une sœur utérine. Ce dernier défendit sa cause en ces termes : « Le défunt m'a adopté avec mon frère depuis notre petite enfance. Nous avons travaillé avec lui. M. prétend que mon grand-père, qui est son oncle, lui aurait laissé le champ avant de mourir, or ce champ ne lui aurait été que confié, etc. »

Le mariage de l'enfant confié peut générer d'autres conflits d'intérêts, car rien n'est prévu par la coutume pour mettre fin au contrat de transfert, en principe temporaire. Le garçon confié, qui a accepté l'épouse que lui propose son tuteur utérin ou son père social, se trouve dans l'obligation de résider avec le donateur. Les commentaires des informateurs sur certaines alliances, interdites autrefois, révèlent le caractère intentionnel de ces tactiques matrimoniales. « Il (le tuteur) lui a donné telle épouse, dit-on, pour qu'il (le garçon confié) ne quitte pas son habitation » dans le cas de mariage avec une femme de son propre matrilignage ou, dans le cas contraire, de mariage avec une femme du matrilignage du père, « pour qu'il (le fils confié) revienne chez son père » (Dupire 1988).

Il arrive aussi qu'une fille confiée soit mariée contre le gré de sa mère, pour satisfaire les intérêts de sa tutrice ou d'un aîné du matrilignage, comme en témoigne cette histoire. À la mort de sa tutrice, une sœur de mère classificatoire, D., revint chez sa mère. Ce fut néanmoins son oncle maternel qui décida de la donner en mariage, dans le village où il vivait et où s'était déjà mariée la tutrice. Il cherchait de cette façon à s'assurer le contrôle local de la future progéniture de sa nièce, ce qu'il n'avait pu faire à la génération précédente avec la tutrice stérile.

☒ Conclusion

Les transferts d'enfants, dans cette société dysharmonique, s'inscrivent dans un double réseau d'échange de services. Au niveau du matrilignage, le nombre d'enfants recueillis par les parents des deux sexes (adoption de crise) est apparu équivalent à celui des enfants confiés (fostering). Au niveau de l'habitation, cette réciprocité joue sur plusieurs générations entre les résidents les plus âgés et leurs descendants cognatiques.

Ces transferts visent à compenser les déséquilibres démographiques entre les segments d'un lignage et entre les descendants cognatiques d'une habitation, résidant les uns au village, les autres en ville.

Quelques rares auteurs signalent chez les Sereer Non (Geismar 1933: 94) et chez les Sereer du Diobas (Pinet-Laprade 1865, cité par Becker 1985: 180) la possibilité, pour une femme stérile, d'acquérir une descendance en payant la compensation matrimoniale

d'une jeune fille étrangère. Ce procédé de pseudo-filiation n'aurait jamais existé chez les Ndut où seule la descendance d'une esclave acquise par un homme aurait pu, à la rigueur, être affectée à l'une de ses sœurs stériles plutôt qu'à la dernière. Il est plus facile de compenser la stérilité d'une épouse par la fécondité des autres, dans une société patrilinéaire polygame, que d'équilibrer la fécondité des sœurs dans une société matrilineaire peu esclavagiste.

Soulignons l'adéquation de ce modèle ndut de redistribution de la main-d'œuvre infantile — soit le tiers des demi-germains de même sexe — avec la réalité démographique, ainsi que sa concordance avec les modèles de fission du groupe domestique et de segmentation du matrilignage.

Les variables biologiques, comportementales, socio-économiques, mises en évidence par une enquête récente sur la fécondité au Sénégal (I.N.E.D. 1985: 105-127), se retrouvent chez les Ndut. De ces variables — mariage précoce des femmes (15-16 ans), allaitement prolongé (2 ans), mariages et remariages systématiques des hommes et des femmes y compris des handicapés (Dupire 1988), emploi limité de la contraception compensé autrefois par la suppression à la naissance des bébés anormaux — découle un taux de fécondité élevé (7,1 enfants pour les femmes de 45-49 ans, taux brut de natalité de 48 pour 1 000), associé à une infécondité primaire assez forte (6% des femmes de plus de 25 ans) et à une mortalité infanto-juvénile élevée (de 114 à 122 pour 1 000 entre 1963 et 1971) (*op. cit.*: 10).

La taille moyenne de la famille sénégalaise se reflète dans le principe de redistribution de la main-d'œuvre infantile, qui implique une famille idéale d'au moins trois filles et trois garçons. Par ailleurs on a déjà constaté que la règle d'espacement des classes d'âge, fondement de la hiérarchie lignagère et villageoise, correspondait, chez les Ndut comme chez tous les Sereer, à celui des naissances (3 ans environ).

Des destins moyens de ces trois fils et de ces trois filles dépendent la sécurité de leur père et mère ainsi que le type de fission du groupe domestique et du matrilignage. Le père escompte en effet garder près de lui le benjamin pour l'aider à cultiver dans ses vieux jours, alors qu'un des fils aînés serait appelé chez un parent utérin auquel il pourrait succéder, tandis que le troisième risquerait de s'installer en ville ou de disparaître avant lui. La mère souhaite, quant à elle, qu'une de ses filles soit mariée dans le village où elle réside, compensant ainsi l'éloignement des autres, en accord avec le système matrimonial de type *crow* de dispersion et de diversification des alliances. L'un des fils assurerait donc la continuité de la direction de son matrisegment hors de son village natal, alors que l'une des filles contribuerait au renforcement démographique de celui-ci dans son village natal. Le modèle de dispersion des frères germains nés dans la même habitation redouble celui de la segmentation du matrilignage à partir des mariages de trois sœurs.

Les sociétés africaines matrilineaires et bilinéaires ont résolu, de manières diverses, la répartition des droits liés à la filiation et à la résidence. Ainsi chez les Senufo, matrilineaires et viri-patrilocaux, le père décide du mariage de sa fille aînée, tandis que son fils aîné peut être appelé par son oncle maternel, vers l'âge de dix ans, « pour allumer les feux de sa cour », avant d'en devenir éventuellement l'héritier (Kientz 1979: 56, 26). Les transferts d'enfants, chez les Baoulé cognatiques, sont de véritables stratégies du pouvoir dans lesquelles les femmes jouent un rôle important (Etienne 1979).

Ces données ndut s'accordent dans leur ensemble avec ce que nous savons de l'Afrique occidentale où le fosterage, en l'absence d'adoption stricto sensu, exprime des « joint rights in descent group resources » (Goody 1982: 280). Dans ces sociétés à l'agriculture traditionnelle, l'enfant est une ressource rare qui rapporte plus qu'il ne coûte (*id.*: 265) et le parent adoptif, généralement unique, appartient au même sexe que l'adopté (Lallemand 1976 et 1980).

Bien que ce type de fosterage ne soit pas accompagné d'un changement radical du statut lié à la naissance, le transfert de l'enfant peut modifier sa position successorale et le séparer plus profondément de ses parents naturels. Car le transfert officialise, dans une société dysharmonique, l'expression de rapports de force latents dont l'issue est imprévisible, entre la mère et les aînées du matrilineage, le père et le tuteur utérin.

L'élément politique, qui semble absent de l'institution du fosterage dans les sociétés segmentaires et gérontocratiques, fait place à des tactiques et à des stratégies du pouvoir domestique ou lignager (Ndut, Baoulé) et ces deux niveaux coexistent dans le royaume mossi. Car adoption et fosterage sont des terrains propices aux stratégies et manipulations.

Les études anthropologiques sur l'adoption ont rarement tenu compte des points de vue des adoptés. Comment se fait-il que les témoignages recueillis, auprès de femmes surtout, tant chez les Kotokoli et Mossi patrilineaires (Lallemand) que chez les Ndut matrilineaires (Dupire 1983: 152), soient aussi ambigus ou contestataires? Car si l'institution semble fonctionner équitablement au niveau des groupes qui composent la société, on se préoccupe peu des réactions des enfants déplacés. À l'exception de certaines catégories de handicapés qui peuvent tirer bénéfice du changement de milieu — les jumeaux et les enfants possédés chez les Ndut — l'individu est sacrifié au groupe (Lallemand 1976: 122-123). Prendre conscience à l'âge adulte d'avoir été manipulé comme un vulgaire objet alimente les fantasmes les plus saugrenus sur les parents. Voilà pourquoi les hommes ndut ne parlent de cette transaction que lorsqu'ils en ont été les bénéficiaires: « Je suis allé chez mon oncle maternel, disent-ils, pour surveiller mon héritage ».

Ces réactions de malaises apparaissent plus évidentes encore dans ces sociétés africaines où les statuts s'étalent sur un continuum de relations, calquées sur les rapports de parenté (Miers et Kopytoff 1977: 22-24), de l'esclave étranger à l'aîné du lignage, en passant par l'individu gagé et le cadet, dont les Ndut et les Baoulé (Etienne 1979: 93) offrent des exemples typiques.

BIBLIOGRAPHIE

ALEONG S.

1970 *Structure résidentielle des Serer Ndut à Tivigne-Tanghor*. Mémoire de maîtrise ès Arts, Université de Montréal.

1976 *Dynamique sociale, changement et migration chez les Serer Ndut à Tivigne-Tanghor*. Thèse de 3e cycle, E.H.E.S.S., Paris.

BARNES J.A.

1973 « Genitrix: Genitor:: Nature: Culture »: 61-73, in J. Goody (éd.), *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

BECKER C.

- 1985 « La représentation des Sereer du Nord-Ouest dans les sources européennes (XVe-XIXe siècle) », *Journal des Africanistes*, 55, fas. 1-2: 165-185.

DOUGLAS M.

- 1964 « Matriliney and Pawnship in Central Africa », *Africa*, XXXIV, 4: 301-313.

DUPIRE M.

- 1978 « Rôle rituel du père et de la mère chez les Serer sin bilinéaires du Sénégal »: 111-122, in *Systèmes de signes*. Paris: Hermann.
- 1982 « Nomination, réincarnation et/ou ancêtre tutélaire? Un mode de survie. L'exemple des Serer Ndout (Sénégal) », *L'Homme* XXII, 1: 5-31.
- 1983 « La tabatière et les réseaux de l'amitié chez les Sereer », *Objets et Mondes*, 23, 3-4: 143-154.
- 1985a « A Nomadic Caste: the Fulani Woodcarvers. Historical Background and Evolution », *Anthropos*, 80: 85-100.
- 1985b « Contagion, contamination, atavisme: trois concepts sereer ndut (Sénégal) », *L'Ethnographie*, 96-97, LXXXI, 2-3: 123-141.
- 1987 « Des goûts et des odeurs: classifications et universaux », *L'Homme*, XXVII, 4: 5-25.
- 1988 « Le modèle sereer ndut de diversification des alliances et ses transformations », in F. Héritier (éd.), *Les complexités de l'alliance*, T.I. Paris: Archives contemporaines (à paraître).

ETIENNE M.

- 1979 « Maternité sociale, rapports d'adoption et pouvoir des femmes chez les Baoulé (Côte-d'Ivoire) », *L'Homme*, XIX, 3-4: 63-107.

GEISMAR L.

- 1933 *Recueil des coutumes civiles des races du Sénégal*. Saint-Louis: Imprimerie du Gouvernement.

GOODY E.N.

- 1982 *Parenthood and Social Reproduction: Fostering and Occupational Roles in West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

I.N.E.D.

- 1985 *Nuptialité et fécondité au Sénégal*. Paris: Presses Universitaires de France.

KIENTZ A.

- 1979 « Approches de parenté senufo », *Journal des Africanistes*, 49, 1: 9-71.

KLEIN M.

- 1977 « Servitude among the Wolof and the Sereer of Senegambia »: 335-363, in S. Miers et I. Kopytoff (éds), *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*. Madison: University of Wisconsin Press.

LALLEMAND S.

- 1976 « Génitrices et éducatrices mossi », *L'Homme*, XVI, 1: 109-124.
- 1980 « L'adoption des enfants chez les Kotokoli du Togo », *Anthropologie et Sociétés*, 4, 2: 19-37.

MIERS S. et I. Kopytoff

- 1977 *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*. Madison: University of Wisconsin Press.

RÉSUMÉ / ABSTRACT

L'ambiguïté structurale du fosterage dans une société matri-virilocale (Sereer Ndut, Sénégal)

Les prêts temporaires d'enfants, dans la société ndut matrilineaire et virilocale, visent à compenser les déséquilibres démographiques entre les segments d'un lignage et entre les descendants cognatiques d'une habitation. L'ambiguïté de l'institution réside dans les rôles contradictoires du tuteur, à la fois père de substitution et représentant de l'autorité lignagère, dont le garçon pourrait devenir l'héritier.

L'auteur démontre l'adéquation du modèle ndut de redistribution de la main-d'œuvre infantile avec la réalité démographique, ainsi que sa concordance avec les modèles de fission du groupe domestique et de segmentation du matrilignage.

Terrains propices aux stratégies, l'adoption et le fosterage provoquent des réactions ambiguës et contestataires chez les intéressés, particulièrement dans ces sociétés africaines où les statuts – de l'esclave au chef de lignage en passant par l'enfant adopté – s'étalent sur un continuum de relations.

The Structural Ambiguity of Fosterage in a Matri-Virilocal Society (Sereer Ndut, Senegal)

The temporary lending out of children, in the matrilineal and virilocal Ndut society, helps to compensate for the demographic imbalances between the segments of a lineage and between the cognatic descendants of a household. The ambiguity of this institution resides in the guardian's contradictory roles; for this person, whose ward could become his heir, acts both as a substitute father and as a representative of his lineage.

The author demonstrates how the Ndut model of child manpower redistribution complements demographic reality. As well, the fission model of the household group is shown to concord with the segmentary model of matrilineage.

Adoption and fosterage, a social context favourable for elaborating strategies, provoke ambiguous and conflicting reactions in the persons concerned, particularly so in African societies where the positions in society – from slave to chief of the lineage and including, of course, the adopted child – encompass a continuum of relationships.

Marguerite Dupire
C.N.R.S., U.M. 016
11, place Marcelin-Berthelot
75231 Paris
France