

# **Structures semi-complexes et structures complexes de l'alliance matrimoniale : quelques réflexions sur un ouvrage de Françoise Héritier.**

Jean-Claude Muller

Volume 6, numéro 3, 1982

Vieillir et mourir : repères et repaires

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006104ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006104ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

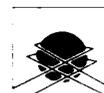
[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Muller, J.-C. (1982). Structures semi-complexes et structures complexes de l'alliance matrimoniale : quelques réflexions sur un ouvrage de Françoise Héritier. *Anthropologie et Sociétés*, 6(3), 155–172.  
<https://doi.org/10.7202/006104ar>

# STRUCTURES SEMI-COMPLEXES ET STRUCTURES COMPLEXES DE L'ALLIANCE MATRIMONIALE

quelques réflexions sur un ouvrage  
de Françoise Héritier\*



**Jean-Claude Muller**  
Département d'anthropologie  
Université de Montréal

Voici un livre qui suscitera certainement bien des commentaires tant par l'ampleur de son projet que par les résultats obtenus. En effet, suivant en cela très étroitement le programme proposé par Lévi-Strauss (1966) dans *The Future of Kinship Studies*, l'auteur s'attaque aux systèmes semi-complexes de la parenté et de l'alliance. On se souviendra que Lévi-Strauss, dans ce texte séminal, avait examiné les difficultés qu'il y avait à aborder les systèmes crow-omaha qui, selon lui, formaient la charnière entre les structures élémentaires, qui prescrivent un conjoint – au moins au niveau du modèle, – et les systèmes crow-omaha qui se contentent de proscrire des conjoints ou, quelquefois, d'en prescrire mais de manière différente des structures élémentaires en énonçant des préférences seulement et ceci dans plusieurs lignées laissées au choix du conjoint potentiel. Lévi-Strauss avait remanié dans cette contribution sa typologie précédente qui divisait les systèmes matrimoniaux en structures élémentaires et structures complexes en y insérant entre les deux les systèmes crow-omaha faisant office de charnière. À la fin de la préface de la seconde édition des *Structures élémentaires* (1967: XXX), il ajoute à ces derniers les systèmes hawaïens dont le fonctionnement et les réseaux d'alliances ne seraient « guère différents » de ceux engendrés par les systèmes crow-omaha. L'amalgame des systèmes hawaïens et des systèmes crow-omaha, auxquels F. Héritier ajoute elle-même aujourd'hui les systèmes iroquois, l'a poussée à créer le terme de structures semi-complexes qui les englobe tous. Elles se caractériseraient par des proscriptions tant au niveau généalogique qu'au niveau de plusieurs lignages interdits sur plusieurs générations, les structures proprement complexes ne restreignant les prohibitions qu'à un petit nombre de degrés généalogiques

\* *L'exercice de la parenté*, Paris, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil, 1981, 205 pages.

calculés à partir d'Ego, ceci dans des sociétés non linéaires le plus souvent. Pour expliquer le fonctionnement réel de ces systèmes, Lévi-Strauss préconisait une étude mathématique ou sur ordinateur, ce qu'a fait F. Héritier pour les Samo de Haute-Volta en nous donnant pour la première fois, c'est un événement, une analyse sur ordinateur des stratégies matrimoniales. De là, elle tente de voir si ces règles de fonctionnement s'appliquent à ce que l'on sait aujourd'hui des structures complexes.

On se souviendra aussi que *Les Structures élémentaires* faisaient grand usage de l'analyse des terminologies, et ce à juste titre puisqu'on y retrouve très souvent des équations, comme celles de frère de la mère = beau-père et sœur du père = belle-mère, dans le cas des mariages prescrits avec les cousins croisés bilatéraux ou encore frère de la mère = beau-père et fils de la sœur du père = beau-fils, dans le cas du mariage avec la cousine croisée matrilatérale. L'auteur, suivant en ceci Lévi-Strauss disant « la nomenclature de parenté et les règles de mariage sont les aspects complémentaires d'un système d'échanges, par le moyen duquel la réciprocité s'instaure et se maintient entre les unités constitutives du groupe » (1967: XXX), se demande s'il y a « une chance de pouvoir établir quelque jour les correspondances secrètes qui unissent systèmes terminologiques, règles de filiation et règles d'alliance ». C'est donc, en fait, à la suite des *Structures élémentaires* que nous sommes conviés, bien que l'auteur, dans sa préface, précise qu'elle présente « les points neufs d'une réflexion qui est la sienne depuis plusieurs années ».

Le premier chapitre s'intitule *Les lois fondamentales de la parenté* et traite surtout des terminologies. L'auteur fait une démonstration brillante en essayant, dans des pages très denses, de relier toute une série de fils qui convergent vers la conclusion. Après une rapide mise au point de la différence entre parenté biologique et parenté sociale (pas inutile quand on voit le peu de cas qu'en font certains sociobiologistes), l'auteur montre comment ont pu se penser les combinaisons logiques à partir d'un substrat biologique fort simple : « il y a seulement deux sexes, le masculin et le féminin; — la procréation entraîne une succession naturelle des générations; — un ordre de succession des naissances au sein d'une même génération fait reconnaître des aînés et des cadets ». À partir de ce donné, reconnu depuis longtemps nous rappelle l'auteur, quelques illustres ethnologues ont tenté de classifier les types de relations qu'on peut en tirer; cependant ces types de relations ont été *déduites* du matériel ethnographique et on n'a jamais tenté de voir si la combinatoire comportait des possibles logiques non réalisés. F. Héritier passe en revue le célèbre essai de Kroeber sur les classifications des termes de parenté et celui de Lowie qui raffine un des critères de Kroeber à la première génération ascendante. Lowie dit explicitement qu'il va donner les « possibilités logiques » de grouper les parents mais F. Héritier montre qu'il a omis une possibilité, celle (pour les hommes) de l'équation possible : frère de la mère = père, les deux différents de frère de père. Cette constatation sera reprise plus loin par l'auteur qui termine son incursion dans la

terminologie en général par un examen de la classification de Murdock, un « travail étonnant » mais qui se base surtout sur la classification des cousins au premier degré comme critère premier de sa typologie, que l'auteur semble accepter, qui dénombre six types de groupement. Mais, là aussi, une combinaison manque car elle n'est pas attestée dans la réalité. Il s'agit de la combinaison : germains = cousins croisés, tous deux différents de cousins parallèles. Cette autre constatation servira aussi dans la démonstration ultérieure.

L'auteur ouvre ensuite une parenthèse sur les systèmes crow-omaha. On sait que ces systèmes ont intrigué bon nombre de commentateurs à cause de leur étrangeté et ce depuis l'analyse de Kohler en 1897. L'auteur donne les caractéristiques de ces systèmes, s'attardant plus spécialement, voire même exclusivement, aux systèmes omaha « moins dépaysants » que les systèmes crow pour le lecteur occidental à cause des « inflexions patrilinéaires de notre propre système cognatique » qui permettent de mieux saisir ces systèmes omaha, associés à la patrilinéarité, que les systèmes crow associés, eux, à la matrilinéarité. Comme la classe des systèmes crow-omaha a été récemment mise en doute — Needham allant même jusqu'à dire qu'il n'y a de système omaha que celui des Omaha —, l'auteur précise bien ce qu'elle entend par là et en donne sa définition qu'elle tire de I. Buchler. C'est, en effet, une assez vexante question : quelles caractéristiques minimales doivent être prises en considération pour qu'un système soit crow ou omaha ? La définition minimale de Needham est si large qu'il n'a aucune peine à démolir les théories en alignant des systèmes crow et omaha tellement disparates qu'il ne reste rien de commun, ou si peu, entre eux et qu'on ne peut, par conséquent, rien en dire de sensé. Murdock demande des équations plus élaborées mais elles le sont moins que celles de l'usage général tel que défini par R.H. Barnes (1976: 397 n. 1). Le problème, à mon avis, reste ouvert et il faudra bien un jour qu'on s'entende là-dessus mais ceci n'est guère important pour *L'exercice de la parenté* puisqu'on sait de quoi F. Héritier veut nous parler. Comme elle ne nous donne pas sa définition des systèmes crow, mais qu'elle dit que c'est le miroir inverse des omaha, le lecteur pourra élaborer ses propres équations mais on aurait aimé ne serait-ce qu'un diagramme qui aurait reflété en miroir celui qu'elle donne des systèmes omaha de sa définition.

Les règles d'engendrement de ces systèmes, telles que déduites par Lounsbury, servent à l'auteur pour exposer leur logique interne. Mais, comme elle le fait remarquer, les analyses de Lounsbury, qui ont été une avance certaine et importante dans la compréhension de ces systèmes, ne nous expliquent en rien le pourquoi de ces terminologies. L'auteur passe en revue ces explications, celle de Kohler et sa réfutation par Durkheim, celle de Lowie, celle de Radcliffe-Brown, celle de Coult ainsi que celle de Lounsbury qui a aussi quelque peu tenté d'« expliquer » ces terminologies. Toutes ces tentatives sont partielles et partiales et elles sont critiquables sur bien des points.

Pour résoudre le problème, F. Héritier part d'une constatation de Radcliffe-Brown qui « avait vu nettement que l'organisation des terminologies découle de la façon dont est considéré le rapport des germains selon qu'ils sont de même sexe ou de sexe différent » mais il aurait fallu explorer « le traitement différentiel des germains selon qu'ils sont de même sexe ou de sexe opposé ». Cet examen amène F. Héritier à énoncer comme loi fondamentale de la parenté « qu'une solidarité croisée n'est jamais plus forte qu'une solidarité parallèle, qu'une relation croisée entre individus ou entre ensembles n'est jamais le support implicite de l'équivalence ou de l'identité ». Lowie et Murdock ont dressé — ou cru dresser — « l'éventail de toutes les combinaisons logiquement possibles qui traitent conjointement de la différence des sexes, de l'engendrement ou de l'alliance et de la collatéralité, *toutes sauf une* ». Cette possibilité manquante n'a pas été envisagée car elle relève de l'impensable et son absence allait de soi. Murdock, reprenant Lowie, examine quatre permutations possibles : a) frère du père = père = frère de la mère ; b) frère du père  $\neq$  père  $\neq$  frère de mère ( $\neq$  frère du père) ; c) frère du père  $\neq$  père  $\neq$  frère de mère ; d) frère de père = frère de mère  $\neq$  père. Mais il manque une combinaison qui est père = frère de mère  $\neq$  frère de père, comme mentionné ci-dessus. À partir de cette équivalence terminologique, F. Héritier construit un système de parenté et de résidence logiquement possible et pensable mais non réalisé. Il s'agit d'un système, dont Murdock avait déjà dit qu'il n'existait pas — ou plus précisément qu'on n'en avait pas encore trouvé — mais qu'il avait déduit à partir d'autres prémisses que F. Héritier, où les tantes paternelles restent ensemble sur un territoire à exploiter avec leurs maris venus d'ailleurs, leurs filles rejoignant leurs tantes paternelles au mariage en attendant que leurs propres nièces paternelles viennent plus tard les y rejoindre avec leurs maris. C'est l'exact inverse d'une situation trobriandaise, avunculocale pour les hommes et virilocale pour les femmes. Si ce système, qui pourrait très bien fonctionner, ne se réalise jamais, c'est parce qu'il lui faudrait effectuer « une coupure, établie conjointement, au sein d'une paire de germains masculins » et que cette coupure soit « doublée » d'une assimilation entre parents de type croisés : il est impensable que le rapport entre deux hommes qui passe par une femme, sœur de l'un, épouse de l'autre, entre dans une catégorie de plus grande proximité que le rapport qui existe entre deux frères. C'est la même analyse qui permet d'expliquer l'absence de l'autre réalisation signalée plus haut, celle de cousins croisés équivalant à frères et sœurs mais différents des cousins parallèles.

Les rapports parallèles priment aussi sur les rapports croisés quand on examine l'engendrement. Dans les six possibilités logiques des modes élémentaires de la filiation qu'il découvre, Needham en retient quatre attestées et deux fort peu probables, les systèmes alternés et les systèmes parallèles qui sont justement ceux montrant encore, comme les autres exemples, « qu'il n'y a pas d'exemple où la notion d'identique, comme catégorie idéologique globale, ait été bâtie sur le primat absolu de la similitude des parents croisés ». Mais le problème qui reste à résoudre est « pourquoi

l'équivalence n'existe jamais qu'entre parents de type parallèle et ne peut exister entre parents croisés ». L'analyse qu'en fait Radcliffe-Brown n'explique que quelques cas alors que Lévi-Strauss tente de montrer l'asymétrie entre cousins parallèles et croisés par la nécessité de l'échange matrimonial dans le cas des unions entre cousins croisés; mais il faut aller plus loin : « la relation asymétrique frère/sœur est l'élément de base de toute structure de parenté... ». Cependant, ajoute l'auteur, cette relation asymétrique donne pourtant lieu, dans les terminologies, à « quatre constructions différentes des rapports de parenté » basées sur l'équivalence formelle de la sœur et du frère (types hawaïens et eskimos), sur leur différence non marquée (types soudanais et iroquois), la prééminence virtuelle de la sœur sur le frère (type crow), la prééminence virtuelle du frère sur la sœur (type omaha) où les deux premières sembleraient contredire cette relation asymétrique. Il s'agit ici, à mon avis, d'un passage des plus cryptiques car rien ne semble suggérer une asymétrie dans les deux premiers cas de nomenclature, ni que cette asymétrie ait engendré ces systèmes terminologiques... Quant aux deux derniers types, cette asymétrie dit quelque chose de fondamental et semble bien être la clé de la compréhension des systèmes terminologiques crow-omaha qui affirment sans ambage « un rapport orienté de dominance sexuelle » où « un degré de collatéralité équivaut à un degré de filiation avec des modulations d'intensité variable ». C'est pourquoi, en système omaha la sœur du père est un équivalent de sœur pour Ego (l'équation minimale des systèmes omaha pour Needham) et, en système crow, le fils du frère de la mère est un équivalent de frère de mère pour Ego (aussi l'équation minimale des systèmes crow pour Needham). En système omaha, la sœur est structurellement et conceptuellement une fille pour son frère alors qu'en système crow elle devient une mère pour lui. Ce sont ces équations de base qui engendrent, selon les diverses règles de transformations de Lounsbury, les grands types crow et omaha qu'il a recensés. Le rapport des sexes est ici inégal, gauchi en faveur du frère en système omaha et en faveur de la sœur en système crow. Cependant, ces deux versions asymétriques ne sont pas identiques ou encore ne sont pas à mettre exactement en miroir car il existe un « biais massif de la domination masculine » dans tous les systèmes sociaux, même dans ceux qui accordent une équivalence formelle au frère et à la sœur ou dans les systèmes crow qui privilégient terminologiquement la sœur.

On passe ensuite des systèmes terminologiques aux systèmes sociaux concrets par une citation de Lévi-Strauss qui constate qu'il y a très peu de systèmes matrilineaires matrilocaux; la résidence statistiquement infléchie du côté patrilocal ou avunculocal dans ces systèmes matrilineaires révèle une asymétrie entre les sexes en faveur des hommes. Cette asymétrie transparaît de façon plus éclatante encore dans le fait que l'exemple hypothétique d'un système à résidence amitalocale (chez la tante paternelle en régime patrilinéaire) cité plus haut, l'exact inverse d'une situation matrilineaire avunculocale, ne se trouve réalisé nulle part. Ceci est une deuxième loi fondamentale de la parenté, c'est-à-dire « la dominance du principe masculin

sur le principe féminin ». Certes, cette affirmation sera vigoureusement contestée par un certain nombre de féministes qui la liront mais qui oublieront la suite qui dit pourtant expressément : « mais nous ne nous interrogerons pas ici sur le statut, la position, le rôle, respectifs des hommes et des femmes dans des systèmes sociaux particuliers, aux différents niveaux de l'organisation domestique, économique, politique, communautaire, idéologique. Nous nous interrogeons sur l'existence ou non d'un critère, d'un paramètre, jusqu'ici absent de la théorie de la parenté, mais nécessaire pour comprendre tant l'organisation logique formée par les différents types de systèmes de parenté (cet éventail des solutions possibles mais aussi pensables inventées par l'homme à partir de la combinaison des traits du donné biologique élémentaire) que celle de chacun d'entre eux, et par ailleurs susceptible de fournir une réponse cohérente à toutes les questions que nous avons posées ». Cette loi de la dominance masculine est utilisée, *ou non* (souligné par l'auteur) dans l'une ou l'autre des composantes de la terminologie de la parenté et dans les systèmes concrets; elle informe aussi la pratique du rapport entre les sexes.

L'auteur va ensuite vérifier ce qui est encore un postulat en examinant un cas de terminologie hawaïen, les Dogons, un autre cas hawaïen avec des traits iroquois, les Gonja et un système iroquois matrilineaire et uxori-local avec mariage des cousins croisés, les Rhadés, et un système crow, les Mnong Gar, aussi matrilineaires. Dans tous ces systèmes terminologiques, la femme est minorisée par des tours de passe-passe intéressants jouant sur l'opposition aîné/cadet entre frère et sœur. Même dans un système comme celui des Rhadés, matrilineaires et uxori-locaux, ou dans un système crow où règne la prééminence virtuelle de la sœur sur le frère, cette prééminence n'est jamais parfaite et les sœurs sont, dans la terminologie, minorisées, la minorisation étant la plus complète en système omaha où les femmes sont devenues, non pas des cadettes mais des filles de leur frère. Mais l'auteur prend bien garde, encore une fois, de répéter qu'« il ne s'agit donc pas ici de statut réel et de rôle. Il s'agit de la logique intérieure, de la charpente des nomenclatures et de ce qu'elles disent d'une certaine *idée* du rapport des sexes » et « c'est le langage idéologique de la dominance masculine qui s'exprime dans ces réductions ». Si j'insiste là-dessus, c'est qu'on risque de mal comprendre cette loi de la dominance masculine et de voir dans ces démonstrations un parti pris machiste, d'autant moins pardonnable qu'il est exprimé par une femme, et qu'on va étendre abusivement cette dominance masculine dans les terminologies à toutes les relations hommes/femmes bien que l'auteur prenne bien soin de les dissocier. Inutile de dire qu'il faudra s'attendre à des réévaluations de terminologies, surtout des systèmes matrilineaires et matrilocaux, ou des rares sociétés qui échangent les hommes plutôt que les femmes, dans un futur pas très éloigné. Il faut souhaiter qu'une grande sérénité et un grand souci d'objectivité anime ce débat; il en aura besoin.

Le second chapitre, *Le fonctionnement des structures semi-complexes d'alliance* traite des systèmes lignagers qui n'ont pas de prescriptions mais seulement des proscriptions lignagères et généalogiques. Les systèmes crow et omaha feraient partie de cette catégorie, associée aussi à des formes hawaïennes et iroquoises de terminologie. L'auteur lie ici explicitement type de terminologie et forme de mariage en parlant de systèmes d'alliance crow et omaha comme s'il était un fait d'évidence que les systèmes crow, omaha, hawaïens et iroquois (ou du moins certaines formes pour les deux derniers) avaient leurs prohibitions inscrites, si l'on peut dire, dans leur terminologie. R.H. Barnes (1976) est vivement pris à partie pour avoir fait remarquer que les Purum, qui ont une prescription matrilatérale, ont aussi un système terminologique omaha, selon Murdock; F. Héritier soutient que Barnes assume qu'une même terminologie peut faire bon ménage avec deux modèles fort différents de structures matrimoniales et elle répond à ceci que dans un vrai système crow-omaha, c'est-à-dire tel qu'elle l'entend, « les alliés sont toujours assignés à des classes qui leur sont propres et les cousins croisés sont toujours classés comme des consanguins » alors que « les systèmes asymétriques classent les consanguins croisés épousables et les alliés sous la même dénomination ». C'est moins la terminologie qui importe ici que les prohibitions et les prescriptions et si l'on se range derrière l'auteur, on s'aperçoit qu'on a là une autre typologie, plus restreinte et plus fermée que les autres, celle de Needham étant la plus ouverte. Mais si c'est, comme nous avait dit l'auteur au chapitre précédent, la prééminence du frère sur la sœur qui engendre l'équation omaha  $FZ = Z$  et celle de la sœur sur le frère qui engendre l'équation crow  $MBZ = MB$ , on peut se demander si Needham a si tort que cela. Il va à l'essentiel, les autres auteurs ajoutant des équations supplémentaires à leur définition, F. Héritier se retrouvant parmi ceux qui en considèrent le plus grand nombre. Or que faire des systèmes qui ne possèdent que quelques caractéristiques en plus de la principale qui engendre – ou pas – toutes les autres ? Va-t-on les réduire aux iroquois en disant qu'ils ont de surcroît quelques traits omaha ou crow ? Plus précisément : où Françoise Héritier va-t-elle mettre ces pauvres Purum dans une classification terminologique ?

Il y a là une obsession à lier à tout prix terminologies de parenté et formes de mariage. Barnes (1976) avait déjà fait justice à ces allégations en présentant plusieurs cas contraires. J'y avais ajouté (1980) le cas des Ashanti qui ont un système crow préconisant le mariage des cousins croisés bilatéraux ou encore l'une ou l'autre des cousines croisées. Tout récemment, A. Weiner (1979) nous apprendait que les Trobriandais, un cas classique de terminologie crow du Type III de Lounsbury, avaient un mariage qui se rencontre souvent (occur often), celui d'un homme avec FFBDD qui est une cousine parallèle au second degré; ce mariage est « le meilleur pour un homme ». Puisqu'il se fait souvent et qu'il est considéré comme le meilleur, on peut le tenir comme un mariage préférentiel au moins au niveau du modèle idéal.

Même imprécision en ce qui concerne le mariage avec le type terminologique iroquois que F. Héritier elle-même met à deux endroits, l'échange restreint avec l'exemple rhadé qu'elle discute et les structures semi-complexes. Mais il y a plus; dans un très bel article, E. Schwimmer (1970) montre de manière excellente qu'un système iroquois peut fort bien s'accommoder de l'alternance entre échange restreint et échange généralisé dans la même population. Quelques années plus tard, Lévi-Strauss (1974: 269 et 274) montrait qu'un système iroquois était compatible avec un mariage prescriptif avec la cousine croisée matrilatérale chez les Tsimshian. Que dire de plus? Les terminologies ne sont vraiment pas un bon baromètre pour établir une congruence avec les types de mariage.

Le type hawaïen, également placé dans les structures semi-complexes, souffre aussi des exceptions. Il semble bien que les Dogons, aussi hawaïens et dont F. Héritier analyse la terminologie, considèrent le mariage avec la cousine croisée matrilatérale comme le meilleur, bien qu'il se fasse rarement (Adler et Cartry 1971: 14). L'exemple dogon, il est vrai, semble exceptionnel, un peu comme le mariage avec FZD chez les Trobriandais, puisque les intéressés, bien que le considérant comme idéal, ne le pratiquent pas ou rarement. Mais si les terminologies indiquent cognitivement ce que le mariage devrait être — comme le présume Lévi-Strauss et son école —, on s'attendrait à ce qu'elles reflètent de telles idées, ce qui n'est pas le cas. Mais il existe des exemples qui ne sont pas si ambigus: J.J. Chalifoux (1978) a montré, chez les Abisi, que bien que les cousins croisés soient classifiés comme frère et sœur, ils étaient des parents mariables, bien que non prescrits. Les Kagoro, qui ont aussi une terminologie de type hawaïen, ont un mariage préférentiel avec MMBD (Smith 1975: 51-54 [pour la terminologie de parenté] et Smith 1975: 54 [pour le mariage]).

Pour en finir avec les terminologies, il nous semble aussi que non seulement les formes de mariage et les formes types de terminologie ne vérifient pas les présupposés de F. Héritier mais que les terminologies ne reflètent pas non plus toujours le mode de filiation. On assume que les équations crow sont mieux « adaptées » à la descendance matrilineaire. C'est vrai, mais pas absolu. F. Héritier, suivant en cela M. Harris, récuse les exemples crow patrilineaires cités par Lounsbury, avec raison nous semble-t-il, mais il existe au moins un cas de système crow patrilineaire, les Kofyar du Nigéria Central (Netting 1968: 152; 234-235), qui ont une terminologie dont le patron correspond le plus intimement aux réductions crow, Type II, esquissées par Lounsbury (Kofyar kinship terminology corresponds most closely in pattern to the Crow Reductions, Type II outlined by Lounsbury). L'auteur est d'accord au premier chapitre pour dire que ces types terminologiques crow et omaha peuvent se trouver dans des régimes bilatéraux, mais au second chapitre, on nous redit que les systèmes crow sont matrilineaires... On y tient vraiment! De même, à partir de ses prémisses sur les échanges matrimoniaux, avec lesquels nous sommes d'accord, l'auteur discute brièvement du cas des Baoulé dont elle dit que « le type de nomenclature ne

nous est pas précisé (vraisemblablement de type *crow*) » ; or, des articles antérieurs des auteurs qu'elle cite (Etienne et Etienne 1967) nous dissèquent cette terminologie qui est hawaïenne et n'a rien de *crow*.

Ce second chapitre est le cœur du livre. C'est aussi celui que chaque ethnologue devrait lire – et pas seulement les africanistes – pour, d'une part, les étonnants résultats de cette enquête, et, d'autre part, pour l'ampleur des problèmes soulevés. Il s'agit d'une analyse sur ordinateur, dont les protocoles complets vont bientôt être publiés, de tous les mariages d'une aire matrimoniale samo (une population de Haute-Volta contiguë aux célèbres Dogons et aux non moins célèbres Mossi). Les Samo sont environ 120,000 mais les aires matrimoniales sont très restreintes. L'isolat matrimonial choisi comme unité de recherche comprenait environ 1,500 personnes à l'époque du recensement, réparties dans 26 lignages patrilineaires divisés eux-mêmes en 92 lignées. Les généalogies comprennent entre cinq et neuf générations en ligne agnatique et jusqu'à douze générations en ligne utérine (surtout à cause de la différence d'âge au mariage). L'auteur a recensé tous les mariages (2450) et on peut les analyser en connection avec les généalogies.

F. Héritier part d'une constatation apparemment triviale comme point de départ de son développement : examinant les prohibitions au mariage des Samo telles qu'exprimées par les intéressés, prohibitions très restrictives, elle s'aperçoit qu'elles sont toujours formulées du point de vue de l'homme et non de la femme. Ceci l'amène à considérer cet autre versant, ce non dit ou ce silence des règles du point de vue de la femme. Y trouve-t-on une symétrie entre les sexes en ce qui concerne les prohibitions ? L'auteur fait ici une découverte capitale et oppose « le *redoublement interdit* de l'alliance dans les mêmes groupes donneurs et preneurs s'il est effectué par des consanguins de même sexe du même groupe patrilineaire (frère/frère, père/fils, sœur/sœur, sœur du père/fille du frère), et l'*échange recommandé* dont les auteurs sont des paires croisées (père/fille, frère/sœur, sœur du père/fils du père) ». Le redoublement peut être interdit sur plusieurs générations et avec un nombre variable de lignages. L'auteur résume ainsi sa thèse : « Le seul trait pertinent pour définir la structure de l'alliance, c'est en définitive le redoublement possible ou non des alliances antérieures, selon qu'il s'opère avec des consanguins ou de même sexe ou de sexe différent, selon qu'il requiert pour s'exercer des groupes constitués (ou non) et en quelle quantité, selon que les renouvellements peuvent avoir lieu aux générations alternes ou consécutives ».

Tout ceci ne regarde que les prohibitions lignagères mais il existe encore des prohibitions englobant les cognats non membres de ces lignages mais avec qui Ego partage en commun plusieurs lignées, généralement sur trois générations. Ce sont des prohibitions habituellement ignorées dans les ethnographies, les ethnologues étant trop obnubilés par les prohibitions lignagères pour les voir. Ces prohibitions cognatives sont des règles le plus souvent non dites – encore qu'on y rencontre des exceptions, comme par

exemple chez les Rukuba que nous avons étudiés qui disent la chose expressément quoique d'une autre façon que F. Héritier — et l'auteur a raison d'insister là-dessus puisque certains collègues semblent douter de la réalité de ces interdictions.

Étant donné ces prohibitions très contraignantes, le nombre restreint de lignages et la petitesse démographique de l'aire matrimoniale, on pourrait penser, comme le dit l'auteur, que les Samo en prennent à leur aise avec ces restrictions pour réaliser cette « endogamie quasi-totale » que l'on retrouve dans l'isolat matrimonial, ceci d'autant plus qu'il existe des liens d'alliance privilégiés entre lignages qui répètent périodiquement les unions. Or, une étude des infractions aux règles à partir des généalogies du corpus montre que ces infractions sont en nombre infime. Comment fonctionne donc un tel système ? La première hypothèse retenue est que « le mariage se fait au plus près, dès que les interdits cessent de s'exercer ». La seconde, concernant le nombre d'alliances privilégiées entre lignages, est que les interdits s'annulent entre eux en jouant sur les demi-germains, les cousins parallèles patrilatéraux et les cousins issus de germains patrilatéraux qui n'ont pas exactement les mêmes prohibitions, ce qui permet une vaste quantité de possibilités matrimoniales en conformité avec les règles générales, en particulier l'échange de sœurs de lignages par des polygynistes qui renvoient une fille d'une de leurs femmes au lignage dont ils viennent de recevoir une épouse. Les échanges alternés entre deux lignées d'un même lignage peuvent se refaire avec d'autres lignées alternées d'un autre lignage toutes les trois générations et les deux lignées originelles peuvent redoubler l'alliance initiale à la cinquième génération, au moment où tombent les prohibitions. Ceci donne un échange direct de sœurs redoublé à la cinquième génération.

Les bouclages consanguins peuvent se faire dès que les prohibitions tombent, à la quatrième ou cinquième génération. Il existe de multiples façons d'être un consanguin, les chaînes généalogiques les reliant étant fort diverses mais, là aussi, on ne se marie pas de préférence avec n'importe quel consanguin; on va au plus près de ce que les parents des conjoints considèrent comme incestueux pour eux-mêmes. Les choix sont donc statistiquement ordonnés même dans ce qui constituerait théoriquement un patron très ouvert au niveau des possibilités aléatoires.

C'est la première fois qu'un tel travail est fait; les résultats sont convainquants et la méthode pourra — devra même — inspirer d'autres recherches. L'auteur pense que les principes samo s'appliquent aux autres structures semi-complexes tout en disant qu'il faudra attendre un peu pour en avoir la preuve. Il est fort possible que l'on retrouvera ailleurs ces mécanismes et c'est pourquoi l'exemple samo et son traitement si novateur devrait être médité par tout anthropologue impliqué dans ce genre d'étude sur les structures semi-complexes. Même si l'on ne peut envisager un traitement informatique — par manque d'argent ou de temps —, on pourra certaine-

ment vérifier ces lois non dites ainsi que certains des mécanismes trouvés par F. Héritier ce qui enrichira indubitablement de façon valable les monographies.

Cependant, nous nous permettrons quelques petites réflexions sur la place occupée par le système matrimonial samo dans une typologie des formes de mariages. L'auteur a découvert chez les Samo trois grands types de mariages : l'échange direct des sœurs pouvant être redoublé à la cinquième génération, l'échange différé entre lignages comme politique tout à fait consciente – elle en donne un exemple frappant – et les mariages de consanguins au plus près des interdits parentaux dès qu'ils cessent de se manifester pour les enfants. L'échange des sœurs lui semble être une des clés du fonctionnement des systèmes semi-complexes (p. 90-91) et cet échange des sœurs est possible à cause de l'inversion croisée et du redoublement parallèle à la cinquième génération; citant les Amba, qui ont un système d'échange exclusif de sœurs, elle parle d'un exemple remarquable de redoublement. C'est, nous semble-t-il, prendre le problème à l'envers; les échanges de sœurs amba pourraient bien être des redoublements mais rien ne nous invite à partager cette opinion. Une lecture attentive du chapitre détaillé de Winter (1956: 21-46) sur le mariage nous montre les Amba ayant un système exclusif d'échange *direct* des sœurs, i.e. une sœur contre une épouse, comme en ont d'autres systèmes africains que nous avons commentés (Muller 1980) dans un article que critique F. Héritier en lui reprochant son aspect évolutionniste. Qu'on prenne la peine de lire ce texte et on y verra que je me place d'un point de vue logique en y mettant à leur vraie place les systèmes exclusifs d'échanges de sœurs comme systèmes globaux qui permettent d'engendrer, selon que le redoublement est permis à la première génération ou non, les structures élémentaires ou les structures semi-complexes ou complexes de mariage. Ceci a été bien compris d'un commentateur, I. Buchler (1981), à qui F. Héritier emprunte sa définition des systèmes omaha, lorsqu'il dit de ce texte : « The logical and evolutionary relationships between elementary and complex structures have recently been re-examined. Exclusive straight-sister exchange, initially reduced to a technical form of marriage by exchange, may be logically represented as a base structure, which means that the choice of diversifying alliances or of the repetition of alliances through cross-cousin marriage was given at the outset ». Buchler m'a bien lu : rien d'évolutionniste dans mon argument. Je suis donc heureux d'apprendre que F. Héritier se place aussi sur un plan logique et que Lévi-Strauss pense également de même, bien que de nombreux passages de ses livres et articles sur la question induisent à penser le contraire. Si l'on accepte l'évidence que les systèmes semi-complexes existent avec l'échange exclusif des sœurs (Muller 1980) et que d'autres permettent à leurs membres qui n'ont pas de sœurs d'accepter des échanges différés ou même des mariages avec prix de la fiancée comme alternative – et là les variations sont nombreuses (Muller 1980; 1981: 169-182) – on peut se demander si le système samo n'est pas une variation élargie et assouplie du système des voisins mossi, dont il n'est soufflé mot dans le livre, qui est

précisément un système exclusif d'échange de sœurs avec possibilités d'échange différé, élargi et assoupli étant pris ici d'un point de vue logique à partir d'une forme plus simple et plus systématique. Si cet échange des sœurs est la clé des systèmes semi-complexes qui leur permettrait de fonctionner, comme le prétend F. Héritier, ne pourrait-on pas arguer que c'est cet échange de sœurs qui est la base du système samo qui se serait élargi et assoupli en introduisant le mariage avec prix de la fiancée, comme l'avait déjà montré Meek en 1936 pour d'autres sociétés ? Les figures 36 et 37 du livre sont, à cet égard, très révélatrices : l'auteur a déduit certains de ces échanges permis, et c'est tout à son honneur de l'avoir fait de cette façon déductive pour les Samo mais, publiés en même temps que les textes qui forment ce second chapitre, E. et E. van Rouveroy van Nieuwal (1975), ont aussi décrit certains de ces mécanismes, relevés empiriquement mais avec moins de sophistication et d'exhaustivité que F. Héritier cependant, dans un système d'échange exclusif des sœurs, chez les Tchokossi du nord Togo.

L'auteur nous dit qui marie qui chez les Samo, quels sont les mécanismes matrimoniaux mais on ne nous dit pas comment on se marie. En dehors de ses statistiques, l'auteur est très avare de renseignements ethnographiques. Les échanges directs de sœurs sont-ils ou non accompagnés d'un prix de la fiancée ? Les échanges privilégiés entre lignages le sont-ils aussi ? On soupçonne que pour les autres il y a prix de la fiancée, puisque l'auteur parle rapidement de mariage avec prestations, mais on aimerait en savoir plus long sur cet aspect de la philosophie matrimoniale samo pour pouvoir mieux mettre ce système en parallèle, entre ceux qui préconisent l'échange exclusif des sœurs et ceux qui simplement le gardent en y introduisant la possibilité du mariage par échange différé et/ou la possibilité du mariage avec prix de la fiancée.

Un autre point théorique intéressant que soulève ce livre est la place réelle que tiennent ces structures semi-complexes par rapport aux structures élémentaires. L'échange exclusif des sœurs nous servira, ici aussi, de point de départ. On sait que cet échange engendre les systèmes *kariera* et *aranda* qui sont des systèmes de mariages prescrits entre cousins croisés bilatéraux pour le premier et de cousins croisés bilatéraux au second degré pour le second. C'est l'échange restreint si bien analysé par Lévi-Strauss. Mais il semble qu'on en soit resté, du moins en France, à cette classification des *Structures élémentaires de la parenté* et qu'on y soit très en retard sur les découvertes empiriques faites à ce sujet après la publication de ce livre. Si toute structure prescrite l'est au niveau du modèle, même si on ne réalise que très peu les mariages de manière concrète, comme le soutient Lévi-Strauss — et nous sommes d'accord avec lui — il faut bien admettre que certains systèmes d'échanges exclusifs de sœurs, au moins au niveau du modèle, sont des structures élémentaires où le redoublement est enjoint mais à une distance généalogique plus éloignée que la première ou deuxième génération (les exemples *kariera* et *aranda*). C'est ce qu'ont bien vu certains

auteurs ayant travaillé en Nouvelle-Guinée; Schwimmer (1971) a très bien résumé le débat à ce sujet que l'on trouve à l'intérieur du livre de Glasse et Meggitt (1969) et d'autres analyses postérieures à ce livre aussi bien qu'antérieures, dont on trouve un bon résumé dans Rosman et Rubel (1978: 249-266), montrent que l'échange exclusif des sœurs donne des structures élémentaires classiques avec mariage des cousins croisés bilatéraux au premier degré (phrasés comme redoublement de l'échange des sœurs de la génération précédente), des mariages de cousins croisés à la troisième génération (Manga, Wogeo, etc.) et à la cinquième (Mundugumor). Le modèle mundugumor est particulièrement intéressant pour notre propos; Margaret Mead (1935, éd. 1963: 182-184) laisse bien entendre qu'il s'agit là du mariage idéal, bien que presque impossible à réaliser et on peut donc le prendre pour un mariage prescrit au niveau du modèle, tout comme le fait Lévi-Strauss (1973: 103-135) lorsqu'il examine les Mundugumor. Si tel est le cas, comme nous le pensons, on sera frappé de voir que les Samo ont rendu possible ce mariage par échange des sœurs à la cinquième génération comme une de leurs potentialités (cf. la figure 38, page 113 qui inclut le diagramme prescrit du mariage mundugumor). Dire, comme le fait l'auteur que... « les systèmes élémentaires réservent à Ego l'accès à certains consanguins proches, en laissant les consanguins éloignés à la disposition des autres groupes pour qui ils sont des consanguins proches, les systèmes semi-complexes réservent à Ego l'accès aux consanguins éloignés, en laissant les consanguins proches à la disposition des autres groupes pour qui ils sont des consanguins éloignés », ne nous semble pas exact dans l'absolu. Si l'on admet que le système mundugumor est un système prescrit, donc une structure élémentaire, et les Mundugumor (Mead 1935, éd. 1963: 183) le prennent pour tel et comme référence idéale, certaines structures élémentaires, pour paraphraser F. Héritier, « réservent à Ego l'accès aux consanguins éloignés, en laissant les consanguins proches à la disposition des autres groupes pour qui ils sont des consanguins éloignés », tout comme les structures semi-complexes. La vraie différence n'est pas là, comme le remarque aussi l'auteur à la suite de Lévi-Strauss, mais dans le fait que les structures semi-complexes prohibent et ne disent pas en clair ce qu'elles font, alors que les structures élémentaires, certaines structures élémentaires, prescrivent ce que certaines structures semi-complexes font sans le dire. La différence n'est donc pas aussi tranchée et à l'emporte-pièce, et les opposer comme des poissons à des baleines, ainsi que le fait Lévi-Strauss (1966: 18), n'est peut-être pas très heureux. C'est plutôt un continuum tantôt phrasé par des prescriptions tantôt par des prohibitions et, dans ce cas, il faudrait nous dire ce qu'on entend par consanguins proches – premier et second degré seulement ? – et par consanguins éloignés; de toute évidence il y a une frontière à tracer... Il faut revenir aux exemples concrets et non seulement se référer sempiternellement aux illustrations des *Structures élémentaires de la parenté*, dont son auteur a dit récemment qu'il fallait tenir compte aujourd'hui de la « masse considérable de connaissances (qui) s'est accumulée depuis » (Lévi-Strauss 1980: 15)...

De plus, pour en revenir au système samo, on ne peut s'empêcher de se poser une question cruciale : l'auteur nous présente les interdits en disant que les Samo s'expriment ainsi pour expliquer leur système de mariage. Mais comme les régularités des redoublements sont si bien hiérarchisées et appliquées dans ce sens, statistiquement parlant, on peut se demander quelles conceptions les Samo ont-ils là-dessus ? N'ont-ils vraiment rien à dire à ce sujet ? Ils doivent tout de même avoir une idée, ne serait-ce que fugace, sur ce qu'ils font réellement puisqu'ils semblent à l'affût du moment où tombent les interdictions pour redoubler ou boucler les alliances.

Disons que l'intérêt principal de ce chapitre, outre de nous montrer en détail le système samo qui est probablement le mieux documenté aujourd'hui parmi les systèmes fortement endogames à prohibitions très contraignantes, est de nous dévoiler d'un point de vue beaucoup plus général les mécanismes qui permettent cette endogamie tout en respectant les règles. C'est vraiment très nouveau et tous ceux qui travaillent sur des systèmes semblables devraient le lire. Il y a de fortes chances que ces principes — ou du moins certains d'entre eux — s'appliquent aussi dans les sociétés qu'ils étudient, surtout si elles sont petites et à forte endogamie locale.

Ce qu'on pourrait mettre en question dans ce chapitre est une certaine ambivalence quant à la généralité de ces principes. Tantôt l'auteur parle des Samo, tantôt des systèmes crow-omaha, tantôt des structures semi-complexes sans qu'on sache toujours bien si ces principes devraient s'appliquer aux Samo seulement ou à tous les autres et, bien qu'elle dise que les règles puissent être différentes, les généalogies plus courtes et les aires matrimoniales plus étendues selon les sociétés, on a la ferme impression qu'elle fait de l'annexionisme et, pourrait-on dire, du samocentrisme, péché mignon de presque tous les ethnologues, il faut bien le dire. Je vais donc me livrer moi aussi à ce vice. Les Samo sont pour moi une société très particulière pour laquelle, en lisant la description de leurs mariages, m'est venue spontanément une sorte de définition-glose toute leirissienne — ceci probablement par contraste avec les Rukuba chez qui j'ai eu le plaisir de travailler —, qui va comme ceci : « des gérontes géant des généalogies géantes ». Le contraste est, en effet, très poussé entre les deux sociétés (Muller 1976). Les généalogies patrilinéaires des Rukuba sont considérablement plus courtes que celles des Samo, jamais plus de cinq générations, trois vivantes plus le père et le grand-père morts du membre le plus âgé de la lignée. Celles-ci se fragmentent rapidement; les descendants de deux frères sont appelés « grands-pères » (terminologie hawaïenne) et la quatrième génération ne peut généralement plus dire si ces « grands-pères » étaient de vrais frères ou simplement des frères classificatoires et on agit alors comme s'ils n'étaient pas de vrais frères, ces descendants faisant maintenant partie de nouvelles lignées. Pas plus de profondeur généalogique du côté des femmes qui, de leur point de vue, peuvent aussi faire des arbres généalogiques sur cinq générations seulement. Mais on ne capitalise pas les généalogies féminines dans leur patrilignée d'origine; si l'on connaît les sœurs du père ou des

« pères » dans le cas de plusieurs frères, les sœurs des grand-pères de la lignée sont connues surtout si elles ont eu des filles qui ont eu elles-mêmes des garçons, des petits neveux utérins ayant droit de chapardage dans la « maison » de leur grand-oncle maternel. Plusieurs lignées, de une à six mais en moyenne deux ou trois, forment ce que j'appelle des sous-clans, d'un nombre moyen d'environ trente personnes, définis par la prohibition de contracter entre leurs membres des relations prémaritales, une caractéristique que les Rukuba partagent avec les Samo mais qui en tirent un tout autre parti pour le mariage à la génération suivante. En effet, les Rukuba, au nombre de 12,000 environ, sont divisés en deux moitiés exogamiques démographiquement égales, 6,000 personnes par moitié, divisées elles-mêmes en ce que j'appelle des unités preneuses d'épouses, de tailles variables et d'une vingtaine par moitié, dont les membres doivent s'abstenir d'épouser en mariage secondaire une femme déjà mariée à l'un des membres de la même unité preneuse d'épouses. Les jeunes gens de la même unité preneuse d'épouses ont des relations prémaritales en dehors de leur sous-clan — relations qui ne doivent pas donner d'enfants — jusqu'au moment du mariage de la jeune fille. L'aînée d'un groupe de sœurs utérines est fiancée au fils de l'ex-amant de sa mère ou à son substitut du même sous-clan et ses sœurs cadettes sont fiancées dans d'autres sous-clans du village natal de la mère, à l'exclusion du sous-clan natal de celle-ci qui est interdit. Cette opération est un échange différé au niveau des unités preneuses d'épouses qui évite soigneusement tout mariage entre consanguins. Mais toute jeune fille se doit d'avoir au moins un second mari et 90% épousent en premier un mari choisi par consentement mutuel qui doit venir d'une autre unité preneuse d'épouses que le mari préférentiel, ce qui n'est pas un problème vu le nombre élevé d'unités preneuses d'épouses. Pour tous ces maris par choix mutuel, ainsi que pour tous les autres maris subséquents, les prohibitions sont les suivantes : tout consanguin, pour les deux sexes, est interdit à quelque distance généalogique qu'il soit; comme les généalogies sont courtes des deux côtés, les partenaires non mariables se réduisent essentiellement aux cousins des premier et second degrés mais l'interdiction est phrasée dans l'absolu. Pas de bouclage consanguin ici, tout comme dans le mariage préférentiel. De plus, tout homme ne peut se marier dans le sous-clan natal de sa mère ni dans la lignée de la mère de son père (pour ce qui est de la lignée de la mère de la mère, le problème ne se pose pas puisqu'elle est située dans la même moitié exogamique, donc interdite par définition au mariage mais elle n'est interdite qu'aux relations prémaritales, les autres lignées de ce sous-clan étant permises pour ce propos). À ces prohibitions lignagères s'en ajoutent d'autres : deux femmes d'un même sous-clan ne doivent pas être mariées ensemble dans le même sous-clan, c'est-à-dire qu'un sous-clan ne peut contracter deux alliances simultanées avec un même sous-clan; de plus, ce que F. Héritier tient pour une des clés du fonctionnement des systèmes semi-complexes d'alliance (p. 90), la possibilité de l'échange direct des sœurs, est banni par les Rukuba, tant au niveau réel que classificatoire : on ne donne pas une femme dans un sous-clan qui vous en a donné une à la même génération car cela est assimilé, même si les lignées

échangistes, celle qui donne et celle qui reçoit, ne sont pas généalogiquement connectées à l'intérieur de leurs sous-clans respectifs aux autres lignées de leurs sous-clans, à un échange direct de sœurs, la forme de base des voisins anaguta que les Rukuba placent dans la barbarie la plus noire. Il est vrai que F. Héritier, dans sa conclusion, dit aussi du système baoulé, qui prohibe également l'échange direct des sœurs : « ce serait là une seconde version des systèmes semi-complexes ». On aimerait en savoir davantage sur ce point mais revenons aux Rukuba; après avoir épousé leur fiancé choisi par elles-mêmes et leur fiancé préférentiel, les femmes peuvent contracter d'autres unions secondaires pour lesquelles s'appliquent aussi ces règles et des mariages rituels qui les demandent aussi. Comment tout ceci est-il possible ? Tout d'abord, l'aire matrimoniale s'étend à la tribu entière et ceci est clairement dit dans la préférence pour les mariages par choix mutuels qui se font au plus loin géographiquement parlant de son propre village. Ceci donne 6,000 personnes moins les individus prohibés comme bassin potentiel pour chaque lignée; ceci, comparé aux 1,500 personnes de l'aire matrimoniale samo fait une grande différence. Les sous-clans rukuba qui correspondent aux lignages samo sont en moyenne de trente personnes (moins de la moitié que les lignages samo) et ils sont donc au nombre de 200 environ comme partenaires potentiels au lieu de seulement 26 chez les Samo et chaque sous-clan comprend plusieurs lignées, en moyenne deux ou trois, donc entre 400 et 600 environ au lieu de 92 chez les Samo, qui ne sont pas reliées généalogiquement et qui ont donc une politique matrimoniale distincte en respectant toutefois la règle que deux femmes d'un même sous-clan ne soient jamais mariées en même temps dans le même sous-clan. On comprend aisément que ce système ne saurait marcher comme celui des Samo et qu'on a bien de la peine à y trouver des bouclages.

Le dernier chapitre, intitulé *Le passage aux structures complexes d'alliance*, nous promène dans l'espace et dans le temps, allant des systèmes reconstruits des anciens Inca aux systèmes andins contemporains, passant des systèmes cognatiques polynésiens et océaniens aux interdictions au mariage au Moyen-Age pour s'arrêter finalement sur une interprétation du système matrimonial du Gévaudan au XVIIIe siècle. Ces exemples sont fort intéressants, bien que souvent fragmentaires, mais ils montrent tous des bouclages, c'est-à-dire des mariages de consanguins à des degrés plus ou moins variables. C'est, au fond, le moteur et l'obsession du livre, obsession féconde faut-il ajouter, mais ces bouclages sont-ils importants dans toutes les sociétés ? Les exemples choisis sembleraient le confirmer et c'est aussi ici une porte ouverte à de futures recherches sur cette question. F. Héritier fait très justement remarquer que le chiffre de trois et de cinq générations est important en anthropologie, trois pour la mémoire vivante des générations qui se connaissent (grands-parents, enfants et petits-enfants) et cinq pour celles dont on se remémore. Cette constatation est importante car elle éclaire certains procédés de segmentation très conscients et activement recherchés dans certaines sociétés africaines. Deux sociétés au moins scindent leurs lignées, pour les propos matrimoniaux, toutes les

cinq générations, en autorisant explicitement les segments issus d'un même ancêtre à un mariage à la cinquième, brisant ainsi la parenté agnatique. Les Kofyar patrilineaires, déjà cités pour leur terminologie crow, s'attendent à un mariage entre agnats à la cinquième ou sixième génération suivant l'ancêtre éponyme (Netting 1978: 144); les Birom expriment plus joliment la chose en disant qu'ils aiment « se marier dans un cercle, et un informateur dessina des cercles pour montrer comment autour de cinq générations, le cercle est « clos », c'est-à-dire qu'un mariage unit deux groupes » (Smedley 1967: 176-177). Cinq générations ne servent pas ici à redoubler les alliances mais à se donner consciemment de nouveaux partenaires échangistes, un autre aspect des structures semi-complexes de l'alliance qu'il serait aussi très utile d'étudier.

## RÉFÉRENCES

- ADLER A. et M. Cartry  
1971 « La transgression et sa dérision », *L'Homme*, 11, (3): 5-63.
- BARNES R.H.  
1976 « Dispersed alliance and the prohibition of marriage: reconsideration of McKinley's explanation of Crow-Omaha terminologies », *Man*, (n.s.), 11, (3): 384-399.
- BUCHLER I. et M. Fischer  
1981 « Comment on 'More complex formulae of generalized exchange' by F.E. Tjon Sie Fat », *Current Anthropology*, 22, (4): 391-392.
- CHALIFOUX J.J.  
1978 *Polyandrie et organisation économique et sociale des Abisi (Piti) Nigéria, État Nord Central*. Thèse de doctorat non publiée, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
- ÉTIENNE P. et M. Étienne  
1967 « Terminologie de la parenté et de l'alliance chez les Baoulé », *L'Homme*, 7, (4): 50-76.
- GLASSE R.M. et M.J. Meggitt (éds)  
1979 *Pigs, pearlshells, and women: marriage in the New Guinea highlands*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- LÉVI-STRAUSS C.  
1966 « The future of kinship studies. The Huxley Memorial Lecture 1965 », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute 1965*, 13-22.  
1967 *Les structures élémentaires de la parenté*. 2e édition révisée, Paris-La Haye: Mouton (1ère édition 1949).  
1973 « Réflexions sur l'atome de parenté », *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon: 103-135.  
1974 « Anthropologie sociale. Compte-rendu d'enseignement pour 1973 », *Annuaire du Collège de France*: 269-283.

- LÉVI-STRAUSS C.  
1980 « Ce que je suis », *Le Nouvel Observateur*, No 816 et 817: 14-18; 15-18.
- MEAD M.  
1963 *Sex and temperament in three primitive societies*. New York: Apollo (original edition 1935).
- MEEK C.K.  
1936 « Marriage by Exchange in Nigeria : A Disappearing Institution », *Africa*, 9 (1): 64-74.
- MULLER J.C.  
1976 *Parenté et mariage chez les Rukuba (État Benue-Plateau, Nigéria)*. Coll. « Les Cahiers de l'Homme no XVII », Paris-La Haye: Mouton.  
1980 « Straight sister-exchange and the transition from elementary to complex structures », *American Ethnologist*, 7, (3): 518-529.  
1981 *Du bon usage du sexe et du mariage. Structures matrimoniales du haut plateau nigérian*. Québec: Serge Fleury.
- NETTING R.  
1968 *Hill Farmers of Nigeria. Cultural ecology of the Kofyar of the Jos Plateau*. American Ethnological Society Monograph no 46, Seattle: University of Washington Press.
- RUBEL P.G. et A. Rosman  
1978 *Your own pigs you may not eat. A comparative study of New Guinea societies*. Chicago: University of Chicago Press.
- SCHWIMMER E.  
1970 « Alternance de l'échange restreint et de l'échange généralisé dans le système matrimonial orokaiva », *L'Homme*, 10, (4): 5-34.  
1971 « Review of Glasse R.M. et M.J. Meggitt », *Man*, (n.s.), 6, (4): 718-720.
- SMEDLEY A.  
1967 *Kinship and social organization among the Birom of Northern Nigeria*. Unpublished Ph.D. thesis, Manchester: Victoria University of Manchester.
- SMITH M.G.  
1975 *Social organization and economy of Kagoro*. Occasional publications, no 4, Zaria: Sociology Department, Ahmadu Bello University.
- VAN ROUVEROY E. et E. Van Nieuwaal  
1975 « To claim or not to claim : changing views about the restitution of marriage prestations among the Anufom of Northern Togo », *African Law Studies*, 12: 102-128.
- WEINER A.B.  
1979 « Trobriand kinship from another point of view : the reproductive power of women and men », *Man*, (n.s.), 14, (2): 328-348.
- WINTER A.B.  
1956 *Bwamba. A structural-functional analysis of a patrilineal society*. Cambridge: W. Heffer and Sons.