

Culture



Élisabeth CLAVERIE et Pierre LAMAISON, *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan. XVIIe, XVIIIe, XIXe siècles*, Paris, Hachette, 1982. 368 pages, annexe, bibliographie, cartes. 125 FF

Anne Cadoret

Volume 3, numéro 2, 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1078142ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1078142ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)

2563-710X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Cadoret, A. (1983). Compte rendu de [Élisabeth CLAVERIE et Pierre LAMAISON, *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan. XVIIe, XVIIIe, XIXe siècles*, Paris, Hachette, 1982. 368 pages, annexe, bibliographie, cartes. 125 FF]. *Culture*, 3(2), 79–82. <https://doi.org/10.7202/1078142ar>

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1983

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

shown to exist in assertive political opposition to other groups.

The presence of the organization helped to create a unity amongst the Metis and to focus reaction to the multitude of stresses of poverty. This kind of focussing is not new for the Metis. In an apt criticism of Stanley, who implies that the Metis were "created" as an ethnic group by the intrigues of a few fur-traders in the north-west (p. 24), Sawchuk counters that the buffalo hunt gave the solid basis for the concept of Metis national unity. With the demise of the buffalo hunt, extreme poverty set in and in a desperate move to organize, they formed the New Nation.

There are perhaps two questions to be raised regarding Sawchuk's analysis. The first has to do with how Metis ethnicity is defined: Is the definition inextricable from formal organization? In other words, do the Metis have to be politically organized to be an ethnic 'group'? Though Sawchuk attempts to show that individuals who did not formerly identify themselves as Metis now do so once the political organization came into being, I wonder if Metis ethnicity is really quite as (politically and economically) contextual as it would be made to look.

This introduces the second query: Does Metis ethnicity have these particular attributes if one looks from the bottom up rather than from the top down, that is from the perspective of a political organization which defines the membership?

Sawchuk's central scheme is not invalidated by these questions as his point is that the M.M.F. is an ethnic organization of political and economic dimension, and one in which cultural elements play only an incidental role.

In the second part of the book Sawchuk combines a history of the organization together with an acute analysis (which at the time of publication was viewed as radical, but is now widely accepted) of a minority organization's relationship to Federal institutions.

Here it is interesting to discover that the M.M.F. has its beginning in the 1950's (and not in the post-white paper years) pressuring the government for housing programs (p. 46). He describes political leaders as representing "a classic case in ethnic politics—they are people who in order to advance themselves must advance their ethnic group as well" (p. 65); and describes the political organization as having a longevity "due simply to the fact that the leaders of the organization... have a vested interest in (its) continuance" (p. 65).

The connection between ethnic political organization and the federal government is clearly set

out in terms of absolute dependency (p. 66). Perhaps most damning of all is his analysis of the ineffectiveness of Metis-oriented projects: "many of the jobs created by these programs foster continued isolation from the dominant society" (p. 79).

This volume is particularly valuable as it stands alone (even five years later) in conjoining analysis of a native ethnic organization with ethnographic material. It raises several historical questions and pinpoints aspects of the many problems inherent in the native-governmental relationship, which remain unresolved to date.

Élisabeth CLAVERIE et Pierre LAMAISON, *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan. XVII^e, XVIII^e, XIX^e siècles*, Paris, Hachette, 1982. 368 pages, annexe, bibliographie, cartes. 125 FF.

Par Anne Cadoret
C.N.R.S., Paris

E. Clavierie et P. Lamaison s'essaient à élucider une société, en l'occurrence celle du Gévaudan aux XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles, à partir d'archives criminelles. Ils estiment que « l'acte de violence tel qu'il est relaté à la maréchaussée puis à la gendarmerie et enfin à l'instruction par voisins, parents et témoins » peut être un moyen d'étudier « les enjeux locaux et le monde des voisins ». Voyons ce qu'il en est.

La société du Gévaudan se structure autour de l'*ousta*, terme vernaculaire désignant le bâtiment d'habitation et l'exploitation. C'est « la maison et ses appendices, avec ce qu'ils abritent; avec ses terres aussi, et ses gens, enfin, vivants ou morts, dont l'histoire est restée dans la mémoire des descendants et dans celle du groupe » (pp. 35-36). Le bien possédé varie d'une famille à l'autre en fonction de l'importance des champs cultivés, du nombre d'animaux entretenus et de la taille de la maison habitée. Mais quelque soit ce patrimoine, son propriétaire en identifie chaque composante, du grain produit de son champ au lard de son cochon. Les limites des parcelles sont connues de tous et jalousement surveillées: tout dépassement sur le bien d'autrui, toute usurpation de ce bien sont vécus comme une provocation volontaire, une attaque du propriétaire: « Toute terre a un statut individuel ou collectif, sous diverses formes, que nul n'est censé ignorer; personne ne peut, sans risques, fouler par mégarde ou inattention une parcelle. La distraction ici est impardonnable, car

elle est incompréhensible; on y voit toujours le signe d'une intention maligne» (p. 197).

L'*ousta* ne doit pas être divisé. Un seul des enfants en hérite (garçon ou fille); nous sommes dans la moitié sud de la France; admirons avec quelle habilité lorsque la coutume du Nord (partage égalitaire entre enfants) vint contrecarrer à l'époque de la Révolution la loi du Sud, les paysans et leurs notaires surent immédiatement trouver la formule adéquate pour se jouer de la Capitale et conserver l'unicité de l'*ousta*.

Du bon choix de l'héritier qui n'est pas obligatoirement l'aîné malgré l'expression utilisée «faire l'aîné», dépend le maintien et si possible l'expansion de l'*ousta*. Le chef de famille désigne donc parmi ses descendants le (ou la) plus apte à lui succéder. Mais il ne communique sa décision à l'intéressé et à la communauté villageoise que le plus tard possible. À chacun de supputer ses chances d'hériter, d'épouser un héritier ou un individu suffisamment doté. Au chef de famille de ne rien laisser paraître de sa décision, de sa stratégie de «placements d'enfants» afin de garder le pouvoir et des atouts dans les nombreuses négociations entre voisins et alliés. L'héritage varie d'une maison à l'autre, d'une époque à l'autre: «La gamme des pratiques utilisées par les parents pour transmettre leur bien est assez large. Tantôt la donation concerne tous les biens, tantôt la moitié, avec ou non promesse de l'autre moitié après leur mort» (p. 63). Les parents peuvent aussi donner un bien en nue propriété.

L'héritier entre souvent en fonction le jour de ses noces. Préalablement le chef de famille lui a préparé une alliance digne de son patrimoine: la dot apportée est bien utile pour payer (ou négocier) les dots des cadets; mais attention: la dot apportée reste propriété de la famille alliée jusqu'à ce qu'il y ait une naissance chez le nouveau couple. Le chef de famille (ancien et nouveau) doit prendre garde de ne pas redistribuer un argent qu'il risque un jour de devoir rendre sans s'assurer d'autres apports en numéraire.

L'aîné ainsi désigné devient le chef de famille. À lui de respecter les volontés du père, d'entretenir ses vieux parents et ses cadets, à lui de diriger les domestiques s'il en a. Les relations entre cet aîné et tous ses dépendants sont conflictuelles. Les biens possédés paraissent toujours rares (ils le sont d'ailleurs souvent) par rapport aux avantages offerts par les occupants de la maison. La tentation de supprimer les gêneurs est grande et nombre de procès racontent les sévices infligés aux parents, cadets, femmes. Voici par exemple ce qu'écrivit le curé d'un village au sujet d'une vieille femme:

«Son enterrement fut un enterrement de joie, elle recevait une pension annuelle de ses enfants. Depuis, le public accuse deux de ses enfants d'avoir porté un coup mortel à leur mère» (p. 75). Les enfants l'auraient simplement «serrée» entre une porte et le mur. Les cadets peuvent réclamer trop fort leur dot, ou menacer de partir. Les épouses, quelquefois mal nourries, obligées de voler quelques grains pour s'alimenter peuvent être tentées d'empoisonner leur mari; et c'est peut-être entre les époux que la situation est la plus tendue. Tous les membres de l'*ousta* sont sous l'autorité du chef de famille; si d'autoritaire et sévère (ce qui est la norme) il se transforme en tyrannique et brutal, la situation devient insupportable et la violence surgit.

Une maison riche abrite d'autres individus que les membres de la famille: des enfants abandonnés trouvant là une nourriture en échange de leur travail, des adolescents partis d'un *ousta* plus pauvre, des saisonniers employés au gré des besoins de main-d'œuvre. Les domestiques perdent le nom de leur propre *ousta* pour prendre celui de l'*ousta* de leur maître; ils occupent en fait la troisième place, après celle des cadets; lors des litiges ou disputes avec d'autres *ousta*s, ils prennent fait et cause pour leur maître et se servent autant que ce dernier et les cadets de leur langue et de leurs poings pour défendre «l'honneur» de la maison. Les saisonniers, non inscrits dans un *ousta*, assimilés à rien sont plus dangereux: ils vagabondent, on leur reproche leur mépris des subtilités d'approche du territoire comme à celui-ci: «Il vit de pêche et de maraudage sans être surveillé par personne, étant orphelin. Il n'a plus de rang» (p. 211).

Tous ces gens qui gravitent autour du patrimoine, parents ou serviteurs, représentent une menace; ils sont susceptibles de prendre une part, même petite et justifiée par la faim, du produit de la maison. Et au désir de préserver son héritage répond l'obsession d'en être spolié; au but de l'augmenter est liée la peur de le perdre. La relation à l'autre passe donc par la compétitivité et l'agressivité. Cet autre impossible à nier: tout d'abord parce qu'on s'allie avec lui; ensuite parce que c'est lui qui vous met en valeur, qui vous permet de jouer l'honneur.

Art et science des alliances, art et science de la survie, nous disent les auteurs. Bien s'allier signifie choisir une maison équivalente à la puissance de la sienne. Deux héritiers ne peuvent s'épouser, l'une des maisons absorberait l'autre. Il faut donc trouver un allié dont l'apport — la dot — correspond aux possibilités de production et à la valeur de l'*ousta*. Cette dot sert à marier un cadet avec un

autre héritier ou avec un autre cadet aussi doté¹. Tout mariage suppose une circulation de biens. Mais la richesse n'est pas la seule valeur à être prise en considération. Intervient avec autant de poids le capital symbolique d'un *ousta*; capital précieux quand on sait que la mémoire lozérienne, étendue et précise, retient tous les événements vécus par les uns et les autres sur plusieurs générations: alliances précédentes, soumission à la règle, capacité à défendre son patrimoine. Les alliés sont recherchés dans une aire d'interconnaissance. Vu les éléments à prendre en compte, leur nombre est limité et la concurrence grande. L'habileté consiste à bien se placer tout en cachant son jeu et à surveiller le voisin désireux (ou supposé) de choisir le même allié; il faut être doublement vigilant: «On dissimule jusqu'à la fin l'identité des conjoints choisis ou espérés, tout en cherchant à délimiter les *oustas* éventuellement rivaux et à les éliminer en les déshonorant» (p. 272).

La circulation du capital économique et symbolique entre *oustas* lie les habitants d'une région (le canton?) les uns aux autres selon deux grands cas de figure: «soit des échanges restreints permettant de sceller des liens puissants avec une ou deux autres maisons, soit des échanges généralisés avec plusieurs *oustas*, établissant des systèmes de clientèles, de «clans», sur lesquels se dessineront de nouvelles alliances» (p. 288).

Le maintien d'un *ousta* suppose une différence de statut entre les enfants: l'un hérite et épouse une dot; un autre (ou deux autres si la maison est riche) est doté et épouse une autre dot; enfin certains restent célibataires; ils travaillent comme domestiques dans leur propre phratrie ou se placent ailleurs et changent alors d'identité. Ces cadets — surtout les célibataires — n'ont pas de responsabilité de reproduction; pour eux procréation et transmission du patrimoine ne se croisent pas (si l'enfant n'est pas souhaité, c'est pour des raisons économiques de survie). Ils jouissent d'une sexualité plus libre que les héritiers en même temps qu'ils bénéficient de moins de considération. L'héritier et le conjoint (futur) se doivent de garder leur réputation d'honneur sexuel (mais les auteurs ne nous disent pas comment se conjuguent l'honneur masculin et l'honneur féminin, la virilité et la virginité). Ces héritiers sont les pièces maîtresses d'une transaction vitale pour une société qui se regarde et s'épie. Toute faute (mais où se situe-t-elle? dans l'enfant illégitime, sans père? dans la liaison? ou seulement dans l'approche?) d'un individu est attendue, commentée, portée au passif de son *ousta*.

Pourquoi cette âpreté à blesser l'autre et cette peur d'être accusé: parce qu'il faut prouver aux

autres sa supériorité: «Acquérir par héritage semble ne pas donner la pleine sensation de propriété de l'*ousta*, il y faut quelque chose de plus, il y faut un excès. Être chez soi, c'est s'y défendre. Tenir sa place, c'est défier l'autre sur sa capacité à protéger son bien, c'est être en affaires, en procès avec beaucoup» (p. 249).

L'Église, respectée, vigoureusement défendue pendant et après l'époque révolutionnaire, serait le modérateur de cette violence. La pratique religieuse atténue la «crudité» des relations humaines et sociales; la confession, la présence aux offices religieux, la communion représentent chacune une trêve à la violence. Par le biais de la confession, le prêtre (souvent un lozérien) suggère des arrangements entre familles en litige; la présence de toute la communauté lors des offices religieux détend chacun qui tient tous les autres sous son regard et n'a plus à craindre pour son bien à ce moment-là; la communion suppose pureté, absence de mauvaises idées ou actions. Dans ce face à face des *oustas*, dans cette provocation perpétuelle, il faut savoir s'arrêter; acculer trop un adversaire, c'est risquer de trouver devant soi un individu (un *ousta*) désespéré, n'ayant plus de place à tenir, d'honneur à défendre et dont la vengeance ne connaîtra plus de limites; toute la société peut s'en trouver alors ébranlée.

L'Église, intermédiaire entre deux familles «en violence» aurait permis aussi à la société du Gévaudan de se manifester dans une unité plus large (la nation) et de s'insérer dans de nouvelles institutions juridiques (le tribunal): «Les heurts et les conflits d'influence entre l'Église et l'État firent le fond de la politique gévaudanaise au XIX^e siècle. C'est au travers de leurs dissensions, contées au prône par le curé exaspéré, que naquit dans ces montagnes un certain type de conscience politique moderne» (p. 172). La confession aurait préparé «avec son imagerie de tribunal, à l'émergence de celle-ci (la justice) en milieu rural» (p. 178). Mais avec une grande différence, me semble-t-il: les prêtres jouent le jeu local, ce que les juges, venus d'ailleurs pour faire respecter la «loi française» ne joueront pas.

Une certaine angoisse vous saisit à la fin de ce livre. Pendant 302 pages (annexes exclues), on ne vous parle que d'agressivité, de combat. Peut-être les matériaux utilisés pour cette étude ne permettent-ils pas d'autres lectures. Pourtant, en passant, derrière une anecdote, vous devinez la solidarité, l'entraide: entre femmes par exemple lors d'une grossesse indésirée; ou encore entre consanguins (jusqu'à quel degré de consanguinité?) lors de travaux agricoles ou même de transactions matri-

moniales. Je me demande si le privilège structurant accordé à l'*ousta* n'est pas un peu démesuré. N'y a-t-il pas dans cette société lozérienne d'autres unités de regroupement ou de sociabilité déterminantes?

Je formulerai très brièvement deux interrogations au sujet de l'honneur, principe fondamental du Gévaudan. On nous présente une seule forme d'honneur: l'honneur préséance fondé sur l'acquisition (plus ou moins brutale) d'un bien ou d'un droit. Ne trouve-t-on pas 1) un honneur préséance du don, de la générosité ostentatoire? 2) un honneur vertu (féminin) répondant à l'honneur préséance (masculin)?

Enfin, *L'impossible mariage* court sur trois siècles: XVII^e, XVIII^e, XIX^e siècles; trois siècles apparemment sans profondeur; l'histoire de cette région est-elle immobile?

Il est vrai qu'un livre ne peut pas tout aborder. Que demander de plus à une étude que de traiter le sujet choisi et nous donner envie d'en savoir davantage sur les autres thèmes.

1. Le masculin réfère ici à l'un ou l'autre sexe.

Jacques M. CHEVALIER, *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru*, Toronto, University of Toronto Press, 1982. 430 pages, bibliographie, index.

Par F.M. Renard-Casevitz
C.N.R.S., Paris

Pour mener cette belle analyse d'un secteur sous-développé de la société péruvienne, J.M. Chevalier en explicite d'abord le cadre théorique: c'est une tentative de dépasser ce que sont pour lui les insuffisances, symétriques et opposées, de la théorie marxiste althussérienne et du structuralisme lévi-straussien. Empruntant à l'un et à l'autre leur contribution essentielle au développement de l'anthropologie, l'auteur se propose de corriger le schème unidirectionnel des néo-marxistes se traduisant par un modèle hiérarchique de structures («modèle mécanique de causalité» p. 33) et l'incoalescence lévi-straussienne des infra- et des super-structures («fausse unité de la totalité sociale où coexistent les déterminations mentales du logos et les indéterminations vécues du chaos historique» p. 41). C'est ainsi qu'il introduit le concept, central pour son projet, de surdétermination qui présuppose la spécificité structurale d'un ensemble donné de pratiques, une liberté d'action variable à l'intérieur de

chaque système et l'intrusion possible de considérations pratiques dérivées d'autres systèmes (p. 52).

Ses positions théoriques tracées, J.M. Chevalier nous livre l'analyse de deux ensembles voisins de l'état péruvien: Puerto Inca sur le rio Pachitea et les Campa du Haut Pachitea. Le premier est une bourgade de métis vivant de l'agriculture et à une échelle moindre de l'élevage, de l'industrie du bois, principalement sous forme extractive, et de commerce axé essentiellement sur les objets de consommation quotidienne. Quant aux Campa du Haut Pachitea, auxquels je rendrai leur auto-dénomination, Ashaninca, ce sont les représentants d'un vaste groupe ethnique établi du centre au sud de l'Amazonie péruvienne. Comme «une forme extrême et cruciale... de la surdétermination sociale apparaît partout où deux cultures... se heurtent directement», l'auteur étudie tour à tour l'économie, la parenté et l'alliance, enfin la religion dans les deux communautés, métisse et ashaninca et veut proposer en conclusion une analyse des relations entre «la culture tribale Campa et la marche en avant d'une civilisation conquérante» (pp. 52-53).

Si l'auteur réalise magistralement une partie de son propos, à savoir l'analyse de certaines institutions complexes de la communauté métisse et de leur surdétermination, notamment dans le chapitre 9 consacré à l'étude des formes et des fonctions du *compadrinazgo* à Puerto Inca ou auparavant dans le chapitre 6 consacré à l'organisation spatio-temporelle et résidentielle des classes de Puerto Inca, il ne répond pas toujours à l'attente soulevée par son dessein le plus ambitieux. Le mythe final du désenchantement ashaninca et la présence d'un *brujo* ashaninca dirigeant une école chamanique métisse à Puerto Inca ne suffisent pas à expliciter les effets des relations entre voisins métis et ashaninca. Le concept de surdétermination, opératoire entre le secteur périphérique métis et la société dominante, fonctionne peu ou mal entre ceux-ci et la société ashaninca.

À vrai dire l'analyse sommaire de la société ashaninca ne peut être mise en balance avec les études minutieuses des *Puertos Inqueños*, sauf au niveau de la religion où le déséquilibre s'inverserait s'il n'était fait d'un point de vue excentrique (le *brujo* campa de Puerto Inca) et l'on soupçonne que la différence des traitements est parallèle à la différence des séjours: onze mois passés à Puerto Inca, un mois chez les Ashaninca du Haut Pachitea (pp. 6-7), dont la langue est autre. Cette différence rendrait compte en partie du déséquilibre de l'analyse. Plus profondément il apparaît que la problématique théorique précède les données: que celles-ci s'y logent aisément comme à Puerto Inca et le résultat emporte l'adhésion; que celles-là entrent mal dans des