

Culture

Amis, parents et alliés : les formes de l'amitié chez les Senufo (Côte d'Ivoire)

Nicole Sindzingre



Volume 5, numéro 2, 1985

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1078295ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1078295ar>

[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 cet article

Sindzingre, N. (1985). Amis, parents et alliés : les formes de l'amitié chez les Senufo (Côte d'Ivoire). *Culture*, 5(2), 69–76. <https://doi.org/10.7202/1078295ar>

Résumé de l'article

À partir du cas d'une société lignagère matrilineaire, les Senufo de Côte d'Ivoire, l'auteur montre l'importance de la notion d'amitié pour la cohérence de leur organisation sociale. Les diverses formes possibles d'amitié sont décrites, ainsi que leur articulation aux structures locales de la parenté et de l'alliance respectivement : selon le type d'amitié, parenté, alliance et amitié sont en relation d'opposition ou d'homologie, de compatibilité ou d'incompatibilité, et de transformation diachronique. Deux attributs principaux fondent la cohérence de ces trois domaines : la distribution des relations entre la distance et la familiarité et le fait qu'elles engagent des groupes lignagers ou seulement des individus.

Amis, parents et alliés: Les formes de l'amitié chez les Senufo (Côte d'Ivoire)

Nicole Sindzingre

C.N.R.S., Paris

À partir du cas d'une société lignagère matrilineaire, les Senufo de Côte d'Ivoire, l'auteur montre l'importance de la notion d'amitié pour la cohérence de leur organisation sociale. Les diverses formes possibles d'amitié sont décrites, ainsi que leur articulation aux structures locales de la parenté et de l'alliance respectivement: selon le type d'amitié, parenté, alliance et amitié sont en relation d'opposition ou d'homologie, de compatibilité ou d'incompatibilité, et de transformation diachronique. Deux attributs principaux fondent la cohérence de ces trois domaines: la distribution des relations entre la distance et la familiarité et le fait qu'elles engagent des groupes lignagers ou seulement des individus.

Using the case of a matrilineal society, the Senufo of Ivory Coast, as an example, the author shows the importance of the concept of friendship for the coherence of their social organization. She describes the different possible forms of friendship, and their interdependence with the local structures of kinship and marriage respectively. Each specific type of friendship can have an oppositional or homologous, compatible or incompatible, or diachronic transformation relation with kinship and marriage. Two principal categories determine the coherence of these three domains (friendship, kinship, marriage): the evaluation of relations in regard to distance and to familiarity; the fact that those relations involve lineage groups or just individuals.

Les sociétés traditionnelles comportent-elles des institutions comparables à ce que l'Occident entend par « amitié »? À partir de l'exemple d'une société lignagère ouest-africaine, les Senufo Fodonon de Côte d'Ivoire, on essaiera de montrer que, tout en étant fondés sur un substrat affectif et des contraintes structurelles comparables, les divers aspects rassemblés sous la notion d'amitié sont ici disjoints*.

Un proverbe senufo reflète l'orientation à retenir: « une bonne amitié vaut mieux que de bonnes relations dans sa parenté (matrilignagère)¹ ». Il peut être entendu ainsi: dans certaines circonstances, un ami peut être plus utile qu'un parent; l'ami accepte de rendre des services qu'un parent est en droit de refuser. Dans ce proverbe, le terme « amitié » ne mentionnant pas de forme spécifique, il réfère d'emblée, par la connotation morale au terme *dje* (beau, bon), au « supplément éthique » de l'amitié supposé absent des relations « jurales », selon l'expression de M. Fortes, c'est-à-dire celles instituées par la parenté et la règle de descendance matrilineaire.

Comme le remarquait J. Goody (1962: 136), à l'exception de R. Brain (1976), l'anthropologie africaniste a manifesté peu d'intérêt pour les formes de l'amitié, pourtant récurrente et institutionnalisée dans de nombreuses sociétés. Les quelques mentions figurant dans les monographies (par exemple,

Herskovits, 1938; Fortes, 1949; Goody, 1962) décrivent les liens de l'amitié à l'intérieur des institutions les plus « dures » ou les plus « visibles » des organisations sociales considérées, soit principalement celles établies à partir de la parenté, l'alliance, les classes d'âge, ou des principes de différenciation tels que l'âge, le sexe, la génération, le régime de filiation et ce, que l'amitié soit institutionnalisée ou non. Le nombre restreint d'études anthropologiques traitant de l'amitié — fait social pourtant apparemment universel — semble dû au caractère même du sujet qui est fluide, dilué, dépendant de décisions individuelles, subjectives et volontaires. L'amitié paraît fonder sa cohérence dans des domaines qui lui sont extérieurs; à la fois affect et institution, elle constitue un objet d'analyse autonome et un attribut de principes structuraux plus déterminants qu'elle-même, où ceux qui définissent la parenté figurent les premiers: forme de la famille, règles filiales et matrimoniales, règles fixant les rapports entre les sexes et les relations sexuelles elles-mêmes.

La présentation des faits senufo a pour but de déterminer la nature de ces liens avec les relations locales de parenté et d'alliance dans une société lignagère africaine. Précisons d'abord que, même si elles engagent toutes des liens privilégiés entre deux individus et se fondent sur des affects réciproques et non prescrits par une place définie à la naissance dans un réseau de parenté, les diverses formes d'amitié ici possibles ne sont pas seulement individuelles, « volontaires, optionnelles et flexibles », comme l'affirmait M. Fortes pour les opposer aux liens de la parenté, « involontaires, inévitables, immuables » (Fortes, 1969: 63). Impliquant des sentiments hautement subjectifs et changeants (*dèhèmè*, l'aide; *tama*, la bonne entente), ces formes d'amitié engagent des groupes, actualisent des relations mutuelles entre ceux-ci et sont contraintes par les règles sociales présidant à leur constitution — en l'occurrence celles qui régissent les rapports internes au lignage et les rapports entre les divers lignages, entre les sexes, entre les groupes d'âge et les générations.

Ainsi, chez les Senufo Fodonon, les diverses formes d'affect et d'amitié sont distribuées entre deux grands pôles: la distance d'une part, la proximité et la familiarité de l'autre. Il n'est pas étonnant de retrouver ici une modulation particulière de la « tétrade » bien connue de Radcliffe-Brown, réélaborée par Lévi-Strauss (1945), qui répartit les normes et usages des « relations élémentaires » de parenté entre le respect, la plaisanterie, l'évitement et la familiarité. Ces catégories analytiques se réfèrent aux relations dyadiques survenant en situation de « parentité »

(*parenthood*), de germanité et de mariage (Radcliffe-Brown, 1940; 1949). Exprimées dans ces règles de comportement relevant d'une structure d'ensemble, les formes d'amitié sont également déterminées dans cette structure.

Avant de poursuivre, on donnera quelques précisions nécessaires sur les Senufo Fodonon. Rassemblant environ un million d'individus répartis en Côte d'Ivoire, au Mali et en Haute-Volta, les Senufo comportent une cinquantaine de sous-groupes, différant parfois par la langue et les institutions. Schématiquement, leur société s'organise autour de trois grands principes d'appartenance: la filiation matrilineaire à résidence patrilocale régissant le recrutement de segments de matrilineages, la dispersion en communautés villageoises (et en quartiers) relativement autonomes, la répartition de chaque sexe dans des promotions d'âge initiatiques, nettement plus institutionnalisées pour les hommes. Dans cette société lignagère et sans état, le rang d'âge (l'aïnesse) et le sexe constituent deux critères essentiels de différenciation et de constitution de réseaux sociaux (Sindzingre, 1981; 1985).

Les relations affectives possibles

Les relations affectives sont fortement structurées par l'organisation en groupes lignagers matrilineaires, dont on retrouve ici certains traits « classiques » (Schneider et Gough, 1961). Tout individu est membre par naissance d'un segment de matrilineage. Ce segment est son groupe d'appartenance avec lequel il a des liens permanents de solidarité, et avec les membres duquel il entretient des relations positivement marquées, notamment avec sa mère; avec celle-ci, toutefois, ses relations ne sont pas dénuées d'ambivalence, car c'est par elle aussi que transite l'ordre lignager. Elles ont une connotation négative lorsqu'il s'agit d'un cadet, donc d'un individu dépendant. Celui-ci doit obéissance à tout aîné (frère utérin appartenant en principe à une classe d'âge supérieure) et, avant tout, à tout membre de la génération supérieure, comme à l'oncle maternel, tenant de l'autorité lignagère, avec lequel les relations, agonistiques et conflictuelles, exprimées dans les suspicions de sorcellerie (Goody, 1959) trouvent un équilibre dans des rapports « à plaisanterie » (*bari*), autorisant les familiarités et moqueries bénignes, ainsi que les taquineries sexuelles envers son épouse (qui, devenue veuve, choisit souvent de rester avec le neveu utérin). Il en est de même pour une femme, qui sait que son oncle, conjointement avec sa mère, dispose du droit de la marier en fonction des stratégies matrimoniales du lignage. Ces stratégies

ont pour règle l'exogamie lignagère, la diversification des alliances avec le plus grand nombre possible de lignages, et enfin l'équilibre global des échanges entre donneurs et preneurs de femmes, corrélé à l'interdit de recevoir deux «sœurs» utérines à l'intérieur d'une même génération.

La grande relation d'affection est celle que l'on a avec son père, qui par définition n'appartient pas au même matrilignage que ses enfants, et n'est donc pas en relation «jurale» avec eux. Il n'a pas d'autorité sur ses fils qui travaillent le même champ que lui. Père et fils s'aident (*dèhèmè*) mutuellement, vivent et mangent ensemble, et il n'y a pas d'épouse plus valorisée que celle qu'un père donne à son fils (soit une de ses nièces utérines). *Aba*, terme d'adresse réciproque du père et du fils, est aussi celui que l'on utilise pour s'adresser à toute personne à qui on veut marquer de la sympathie.

Tout individu est à son tour époux ou épouse, donc le maillon d'une relation d'alliance arrangée par les doyens respectifs de deux lignages. Dans le cadre d'une stratégie matrimoniale, l'affection réciproque entre deux conjoints n'entre pas en ligne de compte; au début, les relations entre époux sont donc plutôt distantes — d'autant que l'épouse, comme on le verra, est ainsi séparée de son «ami de cœur» (Kientz, 1979; Sindzingre, 1984). Aujourd'hui, les doyens de lignages tendent à faire coïncider ces amours prémaritales et leurs stratégies. L'adultère et les relations sexuelles prémaritales sont strictement prohibés, car réputés mettre «mystiquement» en danger la continuité et la fécondité lignagères.

Le mari, surtout, se trouve en situation de dette vis-à-vis du lignage de sa femme, notamment de la mère et de l'oncle de celle-ci — qu'il respecte et évite dans une certaine mesure — car ils lui ont donné le bien le plus appréciable, à savoir une épouse. Ce mode de relation avec eux est dit *fèrè*, en contraste avec le mode de plaisanterie (*bari*), il constitue l'autre grand pôle des relations affectives et des comportements prescrits. Les alliés donneurs de femme sont dits *fèrèfèlè* (possesseur de, objet de *fèrè*). Le concept anthropologique classique d'évitement ne convient pas pour traduire ce terme, qui dénote respect, pudeur et gêne, tels que les engendrent des relations intensément investies, fortement liées à l'idée de distance physique et de non-familiarité.

De ce qui précède, on retient que l'on ne recrute ses amis ni dans le matrilignage, groupe hiérarchisé par des liens généalogiques, selon la génération et le rang d'âge, instaurant un code de conduite, des droits et obligations réciproques et des relations affectives non équitatutaires, ni chez les alliés, avec lesquels, du fait qu'ils ont donné une

épouse, s'instaure une relation de dette et de distance respectueuse (*fèrè*) et avec lesquels deviennent impossibles des rapports égalitaires de réciprocité et de familiarité, des confidences intimes (concernant par exemple, les vicissitudes conjugales).

Les camarades

Les liens d'amitié se tissent donc en dehors du matrilignage et des alliés — en dehors de la parenté. Il existe tout un éventail de relations possibles, comportant divers degrés d'affectivité, et plus ou moins instituées. Elles seront décrites brièvement et, à des fins d'analyse, dites relations dyadiques, mais elles forment à l'évidence un ensemble cohérent.

Chez les Senufo Fodonon, comme dans toute société, on peut se lier par affinités personnelles, temporaires, de façon individuelle et sans engager quiconque — relation nettement masculine comme celle entre les *nangorobele*, les «garçons avec qui on reste», ceux avec qui on fait des «coups», souvent de la même classe d'âge, ou encore celle entre les «compagnons de boisson» (*gbanyènè*). On mentionnera aussi d'autres relations fondées sur l'affinité personnelle: celle de maître à «élève», fondée sur un choix volontaire et destinée à la transmission de savoirs plus ou moins secrets. Visiblement dissymétriques, faits de respect (*korosi*), on peut par extension considérer ces rapports comme des amitiés, mais ils relèvent davantage des relations générales de respect dû aux individus plus âgés. Ces «camarades» (*nangorobele*) évoquent des relations circonstancielles, qui se rompent à la première occasion et que l'on trahit facilement. Elles sont surtout caractérisées par la proximité et la familiarité quotidiennes: le camarade est souvent d'un quartier voisin, et donc probablement déjà un parent. Comme on dit, les *nangorobele* sont toujours ensemble, mais se séparent vite; «chercher les femmes» est un motif souvent allégué pour ces complicités. Les contes mettant en scène des animaux (lièvre, hyène, etc.), familiers aux africanistes, décrivent parfois ce genre d'amitié fragile et traître entre ceux qui se voient souvent.

Les compagnons de classe d'âge

Tout individu — des deux sexes — appartient à une classe d'âge du même sexe (*porlo*) avec les membres de laquelle il endure les épreuves de l'initiation, celle-ci constituant un lieu de rapports de solidarité qui perdurent après le rituel final de sortie. Il trouve là quelques camarades (*nangorobele*) avec lesquels dominent les relations de proxi-

mité, de familiarité et de « bonne entente » (*tama*) même temporaire, avec lesquels « on chemine ensemble ». De plus, quel que soit le sexe, les compagnons d'une classe d'âge se trouvent de manière prescrite en relation réciproque de plaisanterie (*bari*), qui s'accompagne de moqueries quotidiennes plus ou moins bénignes, souvent à référence sexuelle. Ces relations sont transmises aux enfants : les enfants de père ou de mère d'une même classe d'âge peuvent se taquiner entre eux, de même qu'un enfant avec un individu de même classe que l'un de ses parents. Il faut noter que cette transmission suit les liens de filiation bilatérale — avec le père et la mère en tant que parents — et non ceux du matrilignage. Ainsi, l'oncle maternel ne transmet pas cette catégorie de relations à plaisanterie. Expression d'un système de places sociales ordonnées en fonction du rang d'âge et de la génération, ce type de relations *bari* est aussi prescrit entre les classes d'âge adjacentes. Leur contenu diffère cependant. Comme on pouvait s'y attendre dans une société où le rang d'âge — l'aînesse — est un principe hiérarchique essentiel autant pour les individus que pour les groupes (Sindzingre, 1985), les plaisanteries entre un aîné et un cadet sont plus indirectes, plus perfides, et davantage limitées à certaines activités (travaux agricoles, fêtes d'étapes de l'initiation). Ainsi, deux frères utérins, pourtant hiérarchisés par définition par leur rang d'âge, ne peuvent pas se laisser aller à plaisanter sur le mode *bari*, puisque l'appartenance à un matrilignage commun, critère ici prédominant, relève d'un autre ordre de relations².

Les « amis de cœur »

Les relations « amoureuses » s'opposent aux précédentes, fondées, comme on l'a vu, sur une hiérarchisation par rang d'âge (égalitaire ou non), impliquant la familiarité, le respect ou la plaisanterie et n'engageant que des individus. Avant d'être mariés, les adolescents sont autorisés à donner libre cours à leurs sentiments à l'égard d'un autre, souvent rencontré au marché, originaire d'un autre quartier ou village. Ces sentiments s'expriment par des attentions et des cadeaux réciproques, et lors de visites nocturnes (plats cuisinés par la jeune fille pour son « bon ami » notamment). Le principe de ces relations est, d'une part, que les rapports sexuels sont prohibés (rappelons l'importance du contrôle « mystique » de la fécondité des femmes du lignage) et, d'autre part, que la jeune fille (*pitia*) est obligatoirement mariée à un autre dans le cadre des stratégies matrimoniales interlignagères. Si le jeune homme s'est « bien conduit » — ce qui semble très rare chez les Fodonon —, il peut recevoir la

première fille de la *pitia* comme épouse. Pour schématiser, on ne se marie, ni l'on a de relations sexuelles avec la femme aimée — aussi de nombreux chants évoquent-ils les déchirements de la jeune fille donnée en mariage à un autre, séparée de son *nyilu* qui ne doit plus désormais fréquenter son quartier (Kientz, 1979; Sindzingre, 1984).

Il importe de souligner ici que, en contraste avec les « amitiés » précédemment évoquées, ces amours pré-nuptiales ne constituent pas des relations se limitant à un niveau interindividuel, marquées par la familiarité, même si elles ont en commun avec la « camaraderie » d'être issues d'affinités spontanées entre deux personnes, les Senufo les conçoivent significativement comme fragiles, certains contes se moquant de ces amours prétendument éternelles.

D'une part, ces amours engagent des lignages et sont donc « officielles ». Elles impliquent mères, oncles maternels, quartier et classes d'âge respectives des amants. Comme dans le cas d'un mariage, les « sœurs » classificatoires d'une jeune fille ne peuvent pas être *pitia* d'un jeune homme ; de même, celui-ci peut avoir plusieurs *pitiabele*, mais une jeune fille n'a qu'un seul *nyilu*. Témoignant du respect aux parents de la jeune fille, évitant par exemple de dormir dans leur quartier lorsque, venant d'un autre village, il est en visite, le jeune homme est en relation de *fèrè*, qui dénote ici l'évitement et le respect au sens fort, avec la mère de son amie. Les membres du lignage de celle-ci deviennent pour lui des *fèrèfèlè* (objets de *fèrè*), et ce de façon définitive, comme s'ils étaient donneurs de femme. Ces amours pré-nuptiales sont donc structurellement homologues à une alliance, créant des relations permanentes du même ordre entre individus et lignages. Ainsi, le jeune homme, après le mariage de la jeune fille (à un autre), continue d'être en relation *fèrè* avec les membres du lignage proches de celle-ci (mère et oncle surtout). Il encourt leur sanction s'il fréquente encore le quartier de la *pitia*, tout comme la sanction du nouveau mari ; et comme pour un veuf ou une veuve, en cas de décès, il est interdit aux deux jeunes gens d'assister aux funérailles l'un de l'autre. Relations homologues donc à celles créées par l'alliance, mais, singulièrement, n'adviennent ni mariage, ni rapports sexuels. Les amours juvéniles sont, pourrait-on dire, structurées comme l'alliance et incompatibles avec celle-ci.

D'autre part, au niveau dyadique, les relations entre le jeune homme et la jeune fille sont aussi dites *fèrè*, ce terme dénotant ici la pudeur, la gêne, l'évitement physique. L'un et l'autre s'abstiennent de se voir dans la journée ; pour rien au monde ils ne mangeraient l'un devant l'autre ; ils endurent

séparément, en pensant l'un à l'autre, les épreuves qui sont assignées à tous les adolescents. Dans cette société centrée sur l'initiation, l'endurance et le courage sont en effet des valeurs cardinales. Ce type de relations se retrouvent pratiquées par un mari et son épouse au début du mariage, mais beaucoup plus marquées pour le premier, alors qu'une jeune fille dit de son *nyilu*, «*mi fèrèfo*» (objet de *fèrè*), indiquant la réciprocité dyadique de *fèrè*, l'épouse, elle, ne dit pas cela car seul le mari est dans une relation *fèrè vis-à-vis* de ceux qui lui ont donné sa femme. La dissymétrie des sexes en cette matière apparaît dans l'attitude de *fèrè* de la jeune fille, qui doit être plus marquée que celle du jeune homme (qui peut lui faire des remontrances parfois même «*physiques*»). En résumé, tout se passe comme si, plus la relation affective avec quelqu'un est intense, plus on respecte celui-ci et moins on le voit (*fèrè*). Ces relations pré-nuptiales sont, rappelons-le, après le mariage, celles du mari à l'égard du lignage donneur (mère et oncle de l'épouse).

La grande amitié

Tout individu a, enfin, un «*grand ami*» (*karwa*) de même sexe que lui. *Karidi*, soit une amitié institutionnalisée et inaugurée par un rituel, fait référence à un type d'institution plus familial de l'anthropologie. Il évoque, par exemple, la «*fraternité de sang*» ou le «*meilleur ami*» (Herskovits, 1938 ; Brain, 1976). L'ami, le *karwa*, est choisi pour ses qualités — celles qui sont localement appréciées : on choisit quelqu'un de «*gentil*» (*fungbahafolo*), de «*sérieux*», «*calme*», («*au fonds frais*», *funyingefolo*), qui «*respecte les gens*» (*korosi*), qui travaille courageusement aux champs. Cette relation d'amitié est d'emblée posée comme une relation éthique : l'ami est choisi parce qu'il est bon et non en raison d'affects particuliers à son égard. L'ami peut être «*attrapé*» (*co*), par exemple, à des funérailles dans un autre village, mais on doit d'abord annoncer au père, à la mère et à l'oncle maternel que l'on va «*attraper un karwa*». Le choix peut aussi être fait par des parents pour leur enfant, ou par un oncle pour son neveu, lorsque ceux-ci trouvent un enfant «*très gentil et respectueux*». Les femmes ont aussi des *karibele*, mais, significativement, cette relation est plutôt conçue comme masculine, car, dit-on, «*les femmes ont d'autres soucis, elles pensent à leur mariage futur et à la séparation d'avec leur bon ami*». Un rituel scelle cette amitié : les «*20 cauris de l'amitié*» (*karatoko*) sont donnés à l'oncle maternel de l'ami, selon le cas, par l'ami lui-même, par son oncle, sa mère ou son père. Le point important est

que cette relation est avant tout faite de respect et de mise à distance et peut être dénotée par le terme *fèrè*. Elle est égalitaire et réciproque, fondée sur la solidarité mutuelle, la bonne entente (*tama*) et l'entraide (*dèhèmè*). Comme pour les liens amoureux, la grande amitié est structurée par — et comme — la parenté et l'alliance, tout en étant du même coup incompatible avec elles.

Le grand ami est celui à qui on peut tout dire, mais surtout celui qui apporte une aide. Chez les Senufo, l'expression principale de cette aide a lieu lors des funérailles, à l'occasion desquelles tous les parents et alliés du défunt doivent donner une couverture funéraire (au nom de leurs lignages respectifs). L'ami est donc celui qui, lorsqu'«*il y a des funérailles*» dans la parenté (au sens large) de son ami, l'«*aide à faire les funérailles*», en fournissant lui aussi une couverture, qui est de fait, comme toujours dans cette société, donnée au nom du «*vieux*» (l'oncle). Comme le disait un Fodonon, «*le père est content que son fils ait attrapé un ami, ainsi il pourra agrandir ses propres funérailles*».

La grande amitié a deux caractéristiques principales. Tout d'abord, c'est une relation délibérément instituée, et contrastant avec la parenté, elle ne dépend pas des aléas de la naissance. Il est donc recommandé de recruter l'ami loin de sa parenté, de son village ou même de son sous-groupe ethnique, à l'«*extérieur*» (à la différence du camarade *nangoro* qui a toutes les chances d'être déjà un parent). «*L'ami est là pour t'aider, et quel est donc l'intérêt d'avoir un parent comme ami ?*» dit un proverbe. En effet, parents, alliés et parents d'alliés sont obligés à l'égard d'un individu par un système de devoirs, de services et de prestations interpersonnelles qui, comme ailleurs, s'actualisent particulièrement lors des funérailles. Ainsi, comme dans le cas des stratégies d'alliance, le choix du *karwa* est soumis à un impératif «*exogamique*», de diversification et d'extériorité. Il ne peut être un parent, mais il devient un quasi-parent. En effet, il donne une couverture funéraire, aide aux champs, prête de l'argent, mange avec son ami lors de visites, autant de gestes de solidarité qui illustrent l'«*éthique de générosité*» prévalant au sein de la parenté et de la famille (Fortes, 1969 : 236). À l'instar des alliés et des personnes aimées, l'ami est aussi objet de respect (*korosi*) et de pudeur (*fèrè*) : on ne plaisante pas avec un grand ami — rappelons qu'un parent utérin ne peut jamais être l'objet d'une attitude *fèrè*. Il semble qu'autrefois, dans un autre sous-groupe ethnique, les Nafara, un homme pouvait prendre une option sur un enfant à naître, qui devenait son épouse si c'était une fille, son grand ami si c'était un garçon. Et, comme dans le cas d'un veuf ou d'une veuve, l'ami senufo ne doit

pas assister aux funérailles de son *karwa* décédé. La relation est aussi de distance: «on se raconte tout quand on se voit, mais il n'est pas nécessaire de se voir souvent», d'autant que l'ami habite le plus souvent un autre village, ceci en contraste avec la complicité des *nangorobele*. En résumé, le grand ami, celui que l'on valorise et en qui on investit le plus, est là aussi celui que l'on voit le moins. L'amitié est à la fois analogue à la parenté et différente d'elle en ce qu'elle est le lieu de «l'altruisme prescriptif» de l'«*amity*», pour reprendre le terme de M. Fortes (1969) qui définit les relations familiales et de parenté; cependant, elle n'en conserve que la dimension éthique, effaçant les aspects négatifs et ambivalents qui sont intrinsèques aux relations de parenté (Freeman, 1973: 115; Fortes, 1969: 238), aspects issus de la compétition inhérente au système différentiel de places au sein d'un matrilignage (induit par l'âge, le sexe, la génération), par exemple les problèmes de succession et de sorcellerie qui les accompagnent (Goody, 1959). La relation avec le grand ami est donc intermédiaire entre la parenté et l'alliance, car, en même temps que l'«*amity*», elle est corrélative de relations de distance (*fèrè*) caractéristiques des relations induites par le mariage. L'amitié est enfin une relation choisie, mais scellée, car elle ne peut être abandonnée. Le *nangoro* est en effet le véritable ami optionnel — ce dernier critère étant pourtant habituellement retenu pour opposer l'amitié à la parenté. Tout comme celle-ci, l'amitié crée des droits et devoirs permanents, ici de nature éthique, et se référant aux valeurs de la société senufo.

La deuxième grande caractéristique de l'amitié *karidi* illustre aussi son homologie et son incompatibilité avec l'alliance. Tout comme les amours pré-nuptiales et le mariage, l'amitié engage des lignages et non ses seuls protagonistes. Il faut, on l'a vu, l'accord du père, de la mère et de l'oncle maternel pour «attraper un ami» et donner les cauris. Ce sont ces mêmes individus qui négocient une alliance matrimoniale. Ils s'assurent notamment qu'il n'existe pas de conflit actuel ou ancien entre les lignages des deux amis; en ce cas, la relation d'amitié est refusée. Une fois scellée, l'amitié crée une obligation d'estime réciproque entre les membres des deux lignages; ils ne peuvent décider de l'abandonner même si les amis ne se voient plus ou ne s'entendent plus: comme une alliance antérieurement nouée, elle a instauré un lien entre deux lignages. Mais, tandis qu'une alliance réunit des demandeurs et des donneurs de femme, ceux-là manifestant une attitude de reconnaissance (*fèrè*) à l'égard des seconds, l'amitié est une relation symétrique où le respect est

réciproque. Il n'y a pas d'intermédiaire (*kodahan*) pour établir une amitié, comme lors d'une négociation matrimoniale, car «celle-ci ne profite pas plus aux uns qu'aux autres, et d'ailleurs qui devrait envoyer un message le premier?» À la différence de l'alliance encore, les membres du lignage d'un individu n'ont pas d'attitude particulière à l'égard de son ami, d'autant qu'ils peuvent ne pas le connaître. Même si le lien d'amitié est mémorisé, c'est seulement le *karwa* qui est tenu au respect vis-à-vis du père, de la mère et de l'oncle de son ami (cadeaux, salutations) comme vis-à-vis des «vieux» en général. Ici prévaut la dissymétrie de la relation d'ainesse (Sindzingre, 1985).

Illustrant l'importance attachée par les Senufo — et toute société — à la filiation bilatérale (Fortes, 1969; Keesing, 1975), l'amitié se transmet des parents aux enfants de même sexe, plus nettement de père à fils. Un fils a une relation privilégiée avec l'ami de son père et une obligation morale d'entraide et de visite vis-à-vis de lui — rappelons la dimension affectueuse des relations entre un père et ses enfants —; les relations à plaisanterie *bari*, on l'a vu, sont aussi transmissibles sur ce mode.

Le point ici crucial est qu'une amitié interdit tout mariage contemporain avec une femme du lignage de l'ami, toute alliance simultanée entre deux lignages liés par *karidi*. Celle-ci est en effet considérée comme incompatible avec les «histoires de femmes», aussi bien les amours pré-nuptiales que le mariage, et l'interdit est évidemment absolu quant à l'épouse du *karwa* — de l'ordre de l'impensable. Les «histoires de femmes gâtent l'amitié», dit-on, elles sont la cause de toutes les querelles en général, et ici, un conflit engagerait de nombreuses personnes, soit tous les membres des matrilignages concernés. L'appréhension de querelles dues aux femmes est aussi la raison pour laquelle il faut préserver l'amitié de heurts potentiels, des affaires délicates à régler en général. Un homme ne peut, par exemple, être messenger et négociateur de mariage pour son ami, car c'est une affaire difficile à l'issue éventuellement négative. De même, il est très mal vu que les enfants de deux amis se disputent. En résumé, à la différence d'autres sociétés, on ne peut ici faire d'un ami un beau-frère.

Avec un beau-frère, en effet, un individu est typiquement en relation *fèrè*, de distance, de gêne, de dette, car il a donné une «sœur». «Il y a des choses que l'on ne peut plus lui dire» car on ne peut parler librement devant lui. On ne peut avoir avec un beau-frère (*fèrèfolo*), par définition en position supérieure, les relations réciproques et les confidences de l'amitié, par exemple au sujet de dissensions conjugales (avec précisément la sœur

qu'il a donnée). Comme on dit, on ne peut rien reprocher à un allié (*fèrèfòlo*). On peut souligner ici la polysémie de concept de *fèrè*, de même que celui de plaisanterie *bari*, dont les divers sens, qui ont le respect et la distance pour références communes, ne peuvent être compris qu'actualisés dans des institutions et situations données — ce qu'oblitérent parfois les modèles anthropologiques mettant ces catégories en relations biunivoques.

Enfin, cette homologie doublée d'une incompatibilité synchronique entre l'amitié et l'alliance se transforme, dans le temps, précisément en une alliance. L'apogée d'une grande amitié survient précisément lorsque, des amis se faisant vieux, et estimant que leur amitié ne peut plus être menacée (par des conflits conjugaux), décident de la perpétuer en mariant leurs nièces utérines à leurs fils ou neveux. Deux générations plus tard environ, l'incompatibilité se mue donc en une alliance valorisée, dite *karaco*, « femme de l'amitié », qui est une des formes de mariage possibles chez les Senufo Fodonon, celui de la « femme issue d'un bienfait »³. Ici encore, l'amitié manifeste son caractère d'institution intermédiaire entre la parenté et l'alliance. L'anthroponymie explicite ces mariages: un enfant peut être appelé *karatènè*, « l'amitié est bonne », en souvenir de l'ami, ou bien *tanganyon*, « être en harmonie est bon ». Pour sceller ces mariages, il faut attendre d'être vieux, car, encore jeunes, « deux *karabala* peuvent encore faire palabre ».

Conclusions

On résumera maintenant le principe de cohérence des données présentées. Précisant l'intuition de Radcliffe-Brown (1940; 1949) concernant le lien entre évitement et rapports à plaisanterie, on a voulu montrer que les relations amicales et affectives se situent ici entre les deux pôles de la plaisanterie classiquement associée à des conflits potentiels (*bari*), la proximité quotidienne, la familiarité, le respect entre aîné et cadets et entre générations, et *fèrè*, la distance faite de respect et de pudeur, issue d'un lien intensivement investi. Ces relations sont opposables sur plusieurs plans:

— Les relations de familiarité se déploient à l'intérieur et entre les classes d'âge, entre camarades temporaires et entre générations lignagères (neveux-oncles). Elles expriment toute l'ambiguïté des relations à plaisanterie, des conflits potentiels et de la solidarité des appartenances communes, soit l'ambivalence des relations de dépendance et de succession à la fois. Ce sont des institutions marquant un système de places respectives, selon le

rang d'âge et la génération, synchronique et indiquant des relations dyadiques entre individus (et non des lignages).

— Les relations de respect et de distance (*fèrè*) se déploient entre les alliés, dans le cadre des amours pré-nuptiales et de la « grande amitié ». Ce sont des institutions engageant, outre les individus concernés et leurs enfants, des groupes (matrilignagers et familiaux). Structurées sur le modèle de l'alliance, elles sont incompatibles synchroniquement, et se transforment diachroniquement les unes dans les autres (à la génération suivante, les amours pré-nuptiales sont scellées par un mariage, de même pour l'amitié). En contraste avec les relations de familiarité, elles ont pour référence commune un fort investissement affectif. Si l'on peut dire, plus la relation s'intensifie, moins on se voit, et inversement. Précisément, ces relations concernent toutes le contrôle de la circulation des femmes et des relations sexuelles — très prégnant dans cette société matrilineaire où de nombreuses représentations convergent sur la prohibition des rapports sexuels hors mariage sous peine de sanctions « mystiques » (Sindzingre, 1981).

Tout se passe comme si l'on avait d'un côté (*bari*, familiarité, plaisanterie) un système de places d'incompatibilités individuelles, associé à des compatibilités entre groupes (camarades, classes d'âge, etc.), et de l'autre (*fèrè*), des relations de distance interindividuelles engendrant des incompatibilités de groupes qui deviennent, avec le temps, des compatibilités individuelles (des prohibitions lignagères deviennent des mariages individuels).

Pour finir, on remarquera le statut particulier de la relation père-fils. Malgré le fait qu'il peut donner une femme à son fils (en principe aîné), ce dernier n'a pas avec son père une relation de respect (*fèrè*) due à une dette: l'épouse donnée (nièce utérine du père) est ici le signe des bons rapports qui doivent exister entre un père et son fils qui travaillent ensemble le même champ. Ceux-ci sont le paradigme de la relation affectueuse et respectueuse — issue de la paternité et de l'écart générationnel, de l'entraide (*dèhèmè*), de la bonne entente (*tama*), où n'interfèrent ni autorité ni stratégies matrilineagères, ni contrôle des femmes. Dans cette société matrilineaire, on l'a vu, certains biens sont hérités du père, celui-ci en tant qu'individu, avec lequel un fils a entretenu ces bonnes relations: l'héritage de certains biens paternels en est précisément une expression.

Il n'y a ici aucun signe de bilinéarité, en particulier de transmissions qui s'effectueraient en ligne paternelle (l'état-civil obligatoire et la transmission de terres à cultures spéculatives en

ligne agnatique tend aujourd'hui à imposer un «droit des fils», et, partant, à engendrer de nouveaux conflits avec les utérins). Bien plutôt, à côté du groupe de filiation, ces traits de la relation père-fils expriment les relations morales issues du fait même de la filiation bilatérale (paternité-maternité) et des liens familiaux (Goodenough, 1970; Fortes, 1969). Il n'est pas fortuit qu'en tant que relation à connotation éthique, l'amitié (tout comme la solidarité de classe d'âge) se transmette de père à fils, en dehors des relations «jurales» du groupe matrilineaire. Cette relation d'affection est «extérieure» aux diverses formes d'amitié et d'amour polarisées autour de *bari* et de *fèrè*, familiarités individuelles ou distances collectives qui n'épuisent pas les formes d'affect possibles.

On a présenté ici un traitement culturel particulier des amitiés. Elles se modèlent sur la parenté et l'alliance, et en sont à la charnière: certains éléments sont communs alors que d'autres, formant une sorte de dérivation structurale contrainte par les traits locaux de la parenté et de l'alliance, sont incompatibles. En Occident, l'amitié, comme d'ailleurs d'autres institutions telles que la «*parenthood*» ou le mariage (Goodenough, 1970; Keesing, 1975), rassemble des traits que d'autres sociétés ont disjointes. Malgré la diversité culturelle, certains aspects récurrents, pour l'amitié comme pour les autres institutions précitées, n'en sont cependant pas moins repérables partout; il s'agit, en particulier, de la polarisation entre familiarité et distance, où les relations les plus fortement investies, amours, amitiés, mariages, sont toutes rattachées — fortuitement — au domaine de l'accès aux femmes et des rapports sexuels, références communes à l'amitié, à l'alliance et à la parenté, et valeurs parmi les valeurs.

NOTES

*Je remercie J. Silue, linguiste d'origine senufo, dont l'aide me fut précieuse dans l'élaboration de cet article.

1. *Korodjenge n poro neridjenge na*: mot-à-mot «fréquenter-bon ou beau/valoir mieux/parenté matrilignagère/beau» (dialecte Kouflo-Forgeron).

2. Les relations à plaisanterie entre le neveu utérin et l'oncle maternel, évoquées plus haut, expriment un autre type de relations ambivalentes (situation de dépendance et succession potentielle); l'identité des termes ne doit pas induire en erreur quant à la pluralité des références possibles (voir Barth, 1981).

3. Pour plus de précisions sur le système matrimonial Senufo Fodonon, voir Sindzingre, 1981; Kientz, 1979.

- BARTH, F.
1981 *Process and Form in Social Life: Selected Essays*, London, Routledge and Kegan Paul.
- BRAIN, R.
1976 *Friends and Lovers*, London, Hart-Davis, Mac Gibbon.
- FORTES, M.
1949 *The Web of Kinship among the Tallensi*, Oxford, Oxford University Press.
1969 *Kinship and the Social Order*, London, Routledge and Kegan Paul.
- FREEMAN, D.
1973 *Kinship, Attachment Behaviour and the Primary Bond*. In J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOODENOUGH, W.-H.
1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOODY, J.
1959 *The Mother's Brother and the Sister's Son in West Africa*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89: 61-88.
1962 *Death, Property and the Ancestors*, Stanford, Calif., Stanford University Press.
- HERSKOVITS, M.-J.
1938 *Dahomey: an Ancient West African Kingdom*, Vol. I, New York, J.-J. Augustin.
- KEESING, R.-M.
1975 *Kin Groups and Social Structure*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- KIENTZ, A.
1979 *Approches de parenté Senufo*, *Journal des Africanistes*, 49 (1): 9-70.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1945* *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie*. In *Anthropologie Structurale*, Paris Plon.
1958 *Structure et Fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit.
- RADCLIFFE-BROWN, A.-R.
1940 *La parenté à plaisanterie*. In *Structure et Fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit.
1949* *Note conjointe sur les parentés à plaisanterie*. In *Structure et Fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit.
- SCHNEIDER, D. et Kathleen GOUGH
1961 *Matrilineal Kinship*, Berkeley, University of California Press.
- SINDZINGRE, N.
1981 *Organisation lignagère et représentations de l'infortune chez les Fodonon Senufo de Côte d'Ivoire*, Doctorat de troisième cycle, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
1984 *Hommes et femmes dans une société matrilineaire: l'exemple des Senufo Fodonon*, Cahiers du GRIF, Bruxelles.
1985 *Aspects de l'ainesse sociale dans les communautés villageoises fodonon (Senufo de Côte d'Ivoire)*. In M. Abeles et C. Collard (éds.), *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala.

* La première date réfère à celle de la première parution de l'ouvrage en cause, la seconde à celle consultée par l'auteur.