Document generated on 10/12/2024 2:04 a.m.

Culture

Échangés, échangistes : structures dominées et structures dominantes d'échange matrimonial — Le cas guidar

Chantal Collard

Volume 1, Number 1, 1981

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1077267ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1077267ar

See table of contents

Publisher(s)

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

ISSN

0229-009X (print)
2563-710X (digital)

Explore this journal

Cite this article

Collard, C. (1981). Échangés, échangistes : structures dominées et structures dominantes d'échange matrimonial — Le cas guidar. *Culture*, *1*(1), 3–11. https://doi.org/10.7202/1077267ar

Article abstract

The first part of this article attempts to demonstrate by which means women were excluded from any active role in the alliance theory: — by overgeneralization of the exchange of women, — by the naturalization of sex differences and the presupposition that there exists a natural solidarity of the sexes prohibiting exchanging and being exchanged in the same society, — finally, by ignoring the existence of dominated forms of exchange or by assuming that they have the same structural form as the dominant one. The anthropology of sex roles is profondly unequal. Anthropologists have used dominated forms of exchange to explain that the exchange of men was not really an exchange of men, or at least that such exchange was controlled by men. In the case of women, dominated forms of exchange were rarely shown to exist. The second part of this article discusses dominant and dominated forms of exchange among the Guidars of the northern Cameroun.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1981

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Échangés, échangistes : Structures dominées et structures dominantes d'échange matrimonial — le cas guidar

Chantal Collard
Université Laval

La théorie de l'alliance, ou de l'échange des femmes à laquelle elle s'est résumée pendant longtemps, a eu et a encore un impact formidable dans le milieu anthropologique et à l'extérieur. Avec les travaux concernant l'image de la femme dans la publicité, on peut dire que cette théorie est à la base du concept de femme-objet-marchandise. Du «bien le plus précieux, mais qui parle aussi» qu'elle était au début des *Structures élémentaires de la parenté*, elle s'est curieusement chosifiée par la suite.

Jusqu'où est-on allé trop loin? Nous voudrions reprendre ici ce qu'ont dit les théoriciens de l'alliance concernant le rôle des femmes dans l'échange matrimonial, et les confronter aux faits, afin de voir comment les faits résistent ou se plient à la théorie, et comment la théorie a essayé parfois de contourner ou d'absorber des faits dérangeants.

Il faut signaler tout d'abord que la notion même d'échange a été questionnée par certains, à propos de sociétés de chasseurs-collecteurs notamment (Meillassoux, 1975), ainsi que l'assimilation abusive de la circulation à l'échange. Il est certain que ces critiques sont à prendre sérieusement en considération. Nous avons néanmoins choisi de nous centrer ici sur ce qui est dit du rapport des sexes et de la relation partenaire / objet dans l'échange matrimonial.

I. La théorie de l'alliance est-elle liée à l'universalité de l'échange des femmes, c'est-à-dire à un sexe précis?

Les Structures élémentaires de la parenté sont très claires à ce sujet :

> La relation globale d'échange qui constitue le mariage ne s'établit pas entre un homme et une femme qui chacun doit, et chacun reçoit quelque chose : elle s'établit entre deux groupes d'hommes, et la femme y figure comme un des objets de l'échange, et non comme un des partenaires entre lesquels il a lieu. (1967: 135),

ou encore

> L'oublier serait méconnaître le fait fondamental, ce sont les hommes qui échangent les femmes, non le contraire. (1967: 134)

Et pour préciser ceci, Lévi-Strauss ajoutait dans une note en bas de page :

> On pourrait sans doute invoquer l'exemple de certaines tribus de l'Asie du sud-est, qui offrent une image approchée d'une situation inverse; pourtant, on ne saurait dire que, dans de telles sociétés, ce sont les femmes qui échangent les hommes, mais tout au plus que des hommes y échangent d'autres hommes au moyen de femmes. (1967: 134).

Des hommes échangent donc d'autres hommes *au moyen de* femmes. Lévi-Strauss fait ici référence à des sociétés matrilinéaires et matrilocales à qui l'alliance pose un problème :

Si la société est, à la fois matrilinéaire et matrilocale, de façon permanente ou temporaire comme cela se produit parfois, le mari appartiendra à la classe méprisée de « ceux qui sont là du fait du mariage » ou « d'hommes de l'autre côté », par opposition aux « propriétaires du village », qui lui feront toujours sentir la précarité de son titre de résidence auprès de sa femme et de ses enfants. On peut aisément concevoir que, sous la pression des conflits psychologiques et sociaux qui s'attachent à de tels systèmes, les groupes qui en sont affectés se résolvent, plus facilement que d'autres, à liquider l'opposition entre règle de filiation et règle de résidence par la juxtaposition locale des unités échangistes : anciens clans ou anciens villages.

... Et la Maison des hommes, en réunissant, dans une collaboration rituelle et politique, les maris et les beaux-frères, résout le conflit entre « propriétaires » et « étrangers », et relègue au rang des mythes le souvenir du « Règne des Femmes », c'est-à-dire — plus simplement peut-être — d'une époque où les hommes n'étaient pas parvenus à résoudre à l'antinomie qui risque toujours d'apparaître entre leur rôle de preneurs de femmes et de donneurs de sœurs, et de faire d'eux, à la fois, les auteurs et les victimes de leurs échanges. (1967: 138).

Si je cite ce texte dans toute son extension, c'est qu'il lie très clairement l'échange des hommes, et surtout l'échange des hommes par les femmes, qui est ici nié, au « Règne des Femmes », au matriarcat. On comprend dès lors mieux le péril qu'il y a à aborder le sujet, et qui a fait obstacle à l'étude du rôle actif des femmes dans l'échange matrimonial. Comme le dit A. Adler :

Il semblerait que l'extinction des passions qui alimentèrent les controverses déjà lointaines sur la place du matriarcat dans l'évolution des sociétés ait rendu inutile, sinon périlleuse, toute tentative d'analyse de la relation interne liant les femmes au pouvoir. De même que dans l'échange matrimonial, il est admis que la fonction d'opérateur, pour ne pas dire de sujet, appartient aux hommes, on ne discute pas la prévalence du principe mâle dans le champ de l'autorité politique. (1973: 113).

Dans un article intitulé « La famille » (1956) Lévi-Strauss semblait admettre la possibilité inverse, c'est-à-dire l'échange des hommes par les femmes :

Que des lectrices, peut-être choquées de voir les femmes assimilées ici à des biens d'usage courant, objets de transactions entre opérateurs masculins, soient assurées pour leur consolation que les règles du jeu seraient les mêmes si l'on choisissait de considérer les hommes comme des objets d'échange entre des groupes féminins. En fait, quelques rares sociétés d'un type matrilinéaire très poussé ont, jusqu'à un certain point, essayé d'exprimer les choses de cette façon. (1979: 129)

Mais le « jusqu'à un certain point » laisse planer un doute sur l'existence de tels systèmes. L'échange des hommes, comme forme dominante d'échange, existe pourtant bien comme en témoignent clairement les textes suivants :

a) LE CAS GARO

Tout d'abord pourquoi a-t-on parlé d'échange d'hommes au moyen de femmes ? Le cas garo, tel qu'en rend compte C. Nakane (*Garo and Khazi*, Cahiers de l'Homme, 1966) nous aidera à le comprendre.

Les Garo sont une population de plus de 240 000 personnes, localisées dans la zone nord-est du Pakistan. Théoriquement les Garo pratiquent le mariage des cousins croisés bilatéraux ; leur terminologie de parenté est iroquoise :

Theoretically Garo marriages are arranged between two localized lineage groups as we have seen, such as Chambugong Dinajik (Rombagiri group) and Agitok Khoksep (Dimitigiri group) by exchanging menflok. As a result every member has his or her spouse as a cross-cousin (actual or classificatory). On this level, both types of cross-cousin marriage, matrilateral and patrilateral, are practised. It is the symetrical *cross-cousin marriage arrangement on the basis of localized lineage groups*. (1967: 43).

Pourtant dans la littérature anthropologique le mariage garo est toujours décrit comme étant matrilatéral et cela se comprend si l'on tient compte des règles de succession :

However, the Garo cross-cousin marriage is generally understood as matrilateral (Leach, 1951; Homan & Schneider, 1955), and indeed villagers emphasize that they should marry their mother's brother's daughter and many cases of this kind of cross-cousin marriage are to be found in my data. This involves the crucial point of analysis of Garo cross-cousin marriages and the key point to an understanding of the Garo social structure. The fact is that the matrilateral cross-cousin marriage is strongly preferred in the marriage of the heiress and the heir-to-be. In other words, *on the basis of household succession the matrilateral cross-cousin marriage is the rule*. To understand this it is necessary to have a clear notion of the Garo household institution which is called *nok*...

The *nok* is maintained through regular succession of two offices, the headship of *nok* (husband) and the ownership of *nok* (wife), through cross-cousin marriage. (1967: 46).

Comme le montre l'auteur, après avoir sélectionné l'héritier, l'oncle maternel et sa fille font une demande en mariage commune, où ils spécifient chacun ce qu'ils cherchent (un héritier dans un cas, un compagnon dans l'autre). Le mariage est en même temps uxorilocal et avunculocal ; et l'oncle maternel se trouve être à la fois dans le groupe des donneurs puisqu'il appartient au même clan que son neveu utérin, et dans celui des preneurs d'homme. Il y a là un problème : où est l'opposition donneur / preneur ? Ne serait-il pas plus sage de ne pas confondre la succession et le mariage ?

En effet qu'en est-il dans le cas du mariage de filles qui ne sont pas les héritières car après tout une seule hérite ? Aucun doute ici la résidence est uxorilocale :

According to custom, the *agaté* (daughters other than the heiress) establish independent domestic families with their husbands one or two years after their marriage, during which period they prepare their new houses. The *agaté's* husband lives with his wife's family, works in his wife's parent's field for the first year, and, in the coming year, marked by the new distribution of a jhum field, the newly married couple obtains a share in the fields. At the same time, their house is built in the village of the wife with the help of the villagers, the expense being met by the bride's parents with whom her husband has worked for a year or more as a member of the domestic unit. Thus a new domestic family, a *nok* is established. (1967: 66).

Les coutumes de mariage soulignent bien le fait que ce sont les hommes qui sont échangés : le futur époux est enlevé par les membres masculins du clan de la fille (et non ceux de l'oncle, c'est-à-dire les membres de son clan) et amené de force chez son épouse, d'où il doit chercher à s'enfuir trois fois et être ramené chaque fois de la même façon.

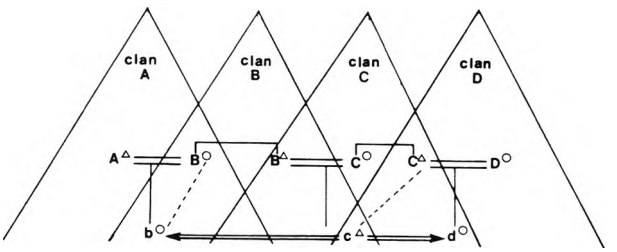
b) LE CAS JÖRAI

Examinons maintenant le cas Jörai tel que rapporté par J. Dournes qui a séjourné pendant très longtemps chez cette population et qui a publié un bon nombre d'ouvrages la concernant. Nous nous baserons surtout sur *Coordonnées* (Paris, Institut d'ethnologie, 1972).

Les Jörai, population de 200 000 personnes environ, constituent la plus importante des minorités ethniques de l'Indochine centrale.

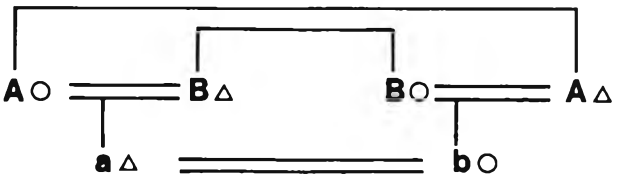
Dans le vécu quotidien et traditionnel la résidence des époux est matrilocale, la succession est matrilinéaire, les enfants portent un matronyme : ces trois M constituent ce que Lévi-Strauss a typifié comme « régime harmonique » — ce qui ne veut pas dire toujours « harmonieux ». La fille demeure chez sa mère et n'en sort guère, alors que le jeune garçon est souvent partout sauf chez ses parents ; quand elle se marie, c'est le jeune homme qui quitte sa famille (à laquelle est versée une dot-compensation, le prix de l'époux) pour venir s'installer chez ses beaux-parents ; quand il y a plusieurs filles il arrive que les aînées fassent une maison à part, mais la résidence est toujours uxorilocale, dans le village même d'origine de la jeune fille non loin de la maison de ses parents.

Les Jörai pratiquent le mariage préférentiel des cousins croisés sous les trois formes (mariage des cousins doublement croisés, croisés patrilatéraux, croisés



matrilatéraux) et même le mariage entre cousins parallèles patrilatéraux. Voici comment J. Dournes rend compte des trois premiers cas.

La situation des croisés continus et des croisés alternés mérite d'être vue de plus près et comparés : Quand le garçon (C△) est marié du côté de son père, il est comme cadet et sa femme aînée (*amai*) et il y est comme un étranger (*toai*) car personne n'est C dans la famille de sa femme, cette (belle) famille où il doit vivre. C'est la belle-mère qui a fait le coup. La belle-mère (BO) récupère un neveu pour remplacer son frère ; cela favorise sa fille, mais fait échec à l'alliance ; il n'y en a que pour les B. Le gendre devient un fils pour son beau-père (plus que le propre fils de celui-ci) et travaillant avec lui (ce que le fils propre ne fait pas) ; la belle-mère met mari et gendre dans le même sac ; l'axe est Bo ⟵ ⟶ bO, c'est pourquoi je parle d'échec à l'alliance. Quand le garçon est marié du côté de sa mère, il est comme aîné (sa femme : cadette (*adöi*) et comme chez lui (*pô*) car on trouve C dans la belle-famille. C'est l'oncle qui a fait le coup. L'oncle (C△) réinstalle un C dans la place qu'il occupe. C'est un échec au clan : au clan C deux fois amputé d'un membre, au clan D fortement colonisé par les C. L'axe est C△ ⟷ c△) victoire du masculin véritable agent d'alliances. On voit mieux alors l'équilibrage réalisé par les cousins redoublés (bilatéraux) :



Les garçons et la fille sont partout chez eux (*pô*) ; ils ne sont cadet / aîné que selon les âges respectifs de leurs parents et sur le plan d'égalité en parfaite symétrie. L'avantage est pour les personnes comme pour les biens familiaux...

Ici l'oncle et la belle-mère (A△ et B o) se sont mis d'accord pour faire le coup. C'est le cas dit « coutume ancienne », peut-être par association d'idées entre « ancienneté » et « idéal ». (1972: 170-71).

Comme on le voit dans le cas Jörai, l'oncle maternel est présent, mais pas à tout coup, ni même de façon prépondérante. Si l'on regarde les procédures de mariage et les compensations versées, la prédominance des femmes est claire (1972: 207-215). Les parents de la fille font, par l'entremise d'un messager, des propositions à la mère du jeune homme ; celle-ci les accepte ou non ; son fils par la suite n'a pratiquement plus qu'à se dire d'accord. La mère du jeune homme envoie à son tour un messager demander l'accord de la jeune fille en question. En ce qui concerne la compensation matrimoniale, elle est versée par une grosse part à la mère de l'époux, mais aussi pour une part consistante au père de l'époux et c'est la mère de l'épouse qui a cette note à payer :

A Ramie, mère du marié Roseau = bracelet, marmite, jarre coba, habits, bol pour recueillir son lait (elle n'a « plus d'enfant »), truie,
— au père de Roseau = ceinture, habit, turban, cochon, jarre,
— aux compagnons dam-rung de Roseau = chacun une poule, un bracelet, une natte,
— aux frères de Passiflore* (koi-dam) = une jarre chacun, une chèvre en commun,
— aux autres invités = un bol chacun,
— aux entremetteurs gong-lan = un cochon de dédommagement-lih, une ceinture,
— aux « parents de remplacement » (ami'ama pöala, famille de même clan que Roseau, demeurant au village de Passiflore et choisie alors par Roseau pour défendre ses intérêts sur place) = un bol, une ceinture, une jupe, une jarre,
— au compteur de présents enfin (pô joh gei) = un bol, une natte.

Chaque présent est représenté par une baguette. Ramier, entremetteur de Roseau, a remis ces baguettes à Roux et Silvestre, les deux entremetteurs de Passiflore, qui les passent à Passiflore elle-même (c'est elle, ou plus précisément sa mère Silure, qui a cette note à payer). (1972: 211)

Toutes ces données permettant à J. Dournes de conclure : « Dans la société Jörai, ce sont des femmes et des hommes (« belle-mère » et « oncle ») qui échangent des hommes ; la femme est inamovible, le mouvement (la relation agie), c'est l'homme ». (1972: 179)[1]

c) LE CAS NAGOVISI

Passons maintenant au cas des Nagovisi étudiés par le célèbre ethnologue allemand H. Thurnwald dans les années 30, (les Buins) et plus récemment par D. Mitchell et J. Nash. Nous nous baserons sur les données de cette dernière (1979 et surtout 1978 a et b) publiées dans l'*American Anthropologist*, et dans le *Journal de la Société des Océanistes*.

Les Nagovisi de Bougainville en Papouasie (Nouvelle-Guinée) sont une population matrilinéaire et matrilocale, où ce sont des femmes qui sont chefs de clan et de lignage (quelle que soit la forme que puissent prendre ces clans en Océanie) et pas leurs frères :

In the kinship group context, the « first-born » is generally the woman who acts as a leader in descent group affairs. Ideally, this woman is a matron — at least in her forties and usually older — and she ought to be genealogically senior. Her husband should preferably be an assertive man with leadership qualities himself. If the senior woman in a lineage does not fit these qualifications, a junior woman may supercede her to achieve a position of leadership within the descent group. (1978: 121)

Comme le souligne l'auteur, les hommes ont une autre sphère de leadership politique au-delà des groupes de parenté.

Avant les années 30, les Nagovisi matrilinéaires et matrilocaux avaient un « prix du fiancé », ce dernier variant en fonction du statut de sa famille. Voici ce que dit J. Nash confrontant ses données à celles de Thurnwald :

Groomprice (*lolai*) as described by Thurnwald (1938: 232) was an optional transaction, confined to « well established » families. The bride's mother pledged one to three fathoms of red shell money to the groom's mother: the more prominent the groom's family, the larger the amount. The groom's mother was then to furnish an equivalent in pigs for the marriage feast. Thurnwald states, however, that these arrangements were flexible and implied later (1938: 233) that exact compensation in pigs was not always made. My informants stated that pigs for the marriage feast might be provided by the groom's family, and although they were called « return for groomprice » (*lolai nogokas*), in fact, any such prestation did not equalize the exchange. This is because the shell valuables represented the man, not the pigs, and were to secure rights in him. Informants also said that both sets of relatives might contribute to the marriage feast — or that there might be no marriage feast at all.

Thurnwald reports that shell money was called « money for the acquisition of men », and that the bride's mother, her female relatives, and the bride herself sought a strong and hardworking man to labor in the gardens. In the event of divorce soon after marriage, if groomprice had been paid and if the return of pigs had not been large, the groom's clan had to return the shell money. (1978: 106)

Ces échanges destinés à assurer le transfert de l'homme sont clairement présentés comme ayant lieu entre femmes, qui d'ailleurs ont un rôle économique important dans la société nagovisi. Il semble néanmoins que le « prix du fiancé » était réservé aux familles bien établies. L'étymologie du terme pour compensation matrimoniale indique que les capacités reproductives de l'homme étaient aussi incluses dans les droits transférés ; en ce sens on pourrait parler de « prix du sperme » :

Although Nagovisi stressed that the purpose of groomprice was to buy the labor of the husband, a possible etymology of the term suggests that the reproductive capacities of men were also being paid for. The Nagovisi verb « to copulate » is *lolo*, and words in this language are declined into the subjective case either by the addition of the suffix -ke or by shifts in the final vowel, such as from -o to -ai. Thus, it is significant that in the lingua franca of Neo-Melanesian, men may refer to men married into their matrilineal clans as « *ol man bilong wokim pikinini* », or men whose job it is to procreate children. (1978: 106-107)

La colonisation européenne a fait disparaître le prix du fiancé et l'a remplacé progressivement par une compensation matrimoniale :

H. Thurnwald (1938: 244) suggests that contact with men from other language communities while working on plantations as well as an introduction to European customs[2] acquired there might well have altered Nagovisi ideas on marriage prestations. This must have happened to some extent; as mentioned above, some informants claim the idea of brideprice diffused from Siwai.

... The change apparently began in the early 1930s, when cloth and small amounts of cash began to make up part of marriage prestations. The source of both the cloth and the cash was the European plantation: men who served out a work contract on a plantation were paid in money and in cloth. Thus, when first introduced into Nagovisi, both European money and cloth were seen as products of men's labour: women could not by themselves acquire these things since they did not work on plantations. (1974: 94-95)

Si je parle plus haut de « prix du sperme », peut-être de façon un peu provocante, c'est parce que l'on assume trop facilement que « l'enfant c'est la femme » (c'est en ce sens que l'on parle de « prix de l'enfant »). Clairement il faut se tourner vers les conceptions indigènes que se font les gens du processus de reproduction biologique, pour y voir quels sont les agents impliqués (hommes, femmes, ancêtres, etc.) afin de voir ce qui est échangé entre groupes à ce niveau. Cette approche permet ainsi à A.B. Weiner de remettre en question à propos des Trobriands le fait même pour un homme d'échanger sa sœur (1979).

A cette étape-ci du raisonnement on peut faire un premier bilan. Si donc des hommes échangent des femmes (cas le plus fréquent), des hommes échangent des hommes au moyen de femmes, des hommes et des femmes échangent des hommes, des femmes échangent des hommes, on peut commencer à se poser des questions sur le lien présenté comme obligatoire de la théorie avec un sexe précis (« dans toutes les sociétés ce sont les hommes qui échangent des femmes »), et sur toutes les combinaisons possibles.

II. Les groupes échangistes et la solidarité de sexe.

Nous sommes donc bien loin du raisonnement fort répandu suivant : ou bien ce sont les hommes qui sont échangistes, et les femmes échangées, ou bien ce sont les femmes qui elles, sont échangistes et les hommes qui sont alors échangés. Le fameux passage des *Structures élémentaires de la parenté* disant : « L'oublier serait méconnaître le fait fondamental que ce sont les hommes qui échangent les femmes, *non le contraire* (souligné par nous) », invitait pourtant bien à raisonner dans ce sens : solidarité de sexe avant tout (la solidarité par similitudes de Durkheim n'est pas loin).

Cette idée est très largement répandue. Voici par exemple ce que dit G. Rubin dans un article par ailleurs stimulant à propos de la théorie de l'alliance que je cite en détail car il exemplifie le raisonnement :

If it is women who are being transacted, then it is the men who give and take them who are linked, the woman being a conduit of a relationship rather than a partner to it. The exchange of women does not necessarily imply that women are objectified, in the modern sense, since objects in the primitive world are imbued with highly personal qualities. But it does imply a distinction between gift and giver. If women are the gifts, then it is men who are the exchange partners. And it is the partners, not the presents, upon whom reciprocal exchange confers its quasi-mystical power of social linkage. The relations of such a system are such that women are in no position to realize the benefits of their own circulation. As long as the relations specify that men exchange women, it is men who are the beneficiaries of the product of such exchanges — social organisation. (1975: 174)

Cette idée de la solidarité « naturelle » presque instinctive pourrait-on dire des sexes et surtout des hommes échangistes face à l'échange est celle qui à notre avis a fait le plus de tort à la présentation des faits. Et l'on retrouve une fois de plus la pertinence des arguments de N.C. Mathieu dans un article dont le titre est à lui seul un programme : « Pour une définition sociologique des catégories de sexe » (1971). Les sexes ne sont pas des données, mais des produits culturels. Les femmes ne sont pas des femmes-femmes, mais des mères, des filles, des épouses, etc, c'est-à-dire qu'elles sont prises dans des rôles qui peuvent les associer, les opposer ou les diviser selon les circonstances. Et certaines fois comme on le verra dans le cas guidar, la solidarité de sexe ou plutôt l'amitié entre femmes car cette solidarité est toujours personnalisée, emprunte des chemins détournés.

Cette solidarité des sexes face à l'échange ou la circulation des femmes a été un peu questionnée par les auteurs marxistes qui paradoxalement ont souvent encore plus objectifié la femme (la femme « marchandise »).

Meillassoux, Terray, Rey entre autres, ont eu le grand mérite de montrer l'inégalité des hommes face à l'échange ou la circulation des femmes. Si ce sont les hommes qui font circuler les femmes, il faut bien reconnaître que tous n'en ont pas les mêmes bénéfices, et que certains monopoliseraient la circulation des femmes à leur profit. Se trouve alors posée la question plus générale de la solidarité et de la réciprocité masculine. Mais jusque-là nous restons entre hommes bien sûr, et entre hommes partenaires dans l'échange, et non objets d'échange ou de transactions (ou alors il s'agit d'esclavage). Dans les textes marxistes comme l'ont relevé A. Marie (1974), F. Edholm, O. Harris, K. Young et M. Molyneux (1977), on règle rapidement le problème des femmes, les premières exploitées ou à tout le moins dominées bien sûr, car toujours objets et appropriées dans les transactions, et l'on s'interroge longuement sur le rapport aîné-cadet à propos duquel un doute subsiste (s'agit-il d'exploitation ?, de domination ?). Mais que font les femmes comme sujets dans l'échange, on ne le voit pas.

III. Le «noyau», l'opérateur du groupe échangiste et l'exclusion des femmes.

Et poutant la définition même du mariage comme *liant des groupes et non des individus* aurait dû faire réfléchir plus. Comment est-on passé du mariage comme liant et engageant des groupes au mariage comme liant et engageant des groupes d'hommes ?

Le mariage est un phénomène qui lie des groupes d'hommes dans les *Structures élémentaires*. Dans le texte sur «la famille», Lévi-Strauss disait par contre ceci :

> Et les deux sexes peuvent se satisfaire d'une autre manière, un peu plus compliquée, de décrire le même jeu, qui reviendrait à dire que des groupes consanguins, comprenant à la fois des hommes et des femmes, s'engagent à échanger ensemble des liens de parenté. (1979: 129)

En effet, quelque façon que l'on définisse les groupes échangistes, il faut bien reconnaître qu'ils comprennent aussi des femmes.

Prenons le cas d'une société patrilinéaire et patrilocale : le groupe exogame est plus grand que le groupe échangiste, mais il comprend plein de femmes interdites. Le groupe de filiation patrilinéaire comprend des filles et des sœurs. Le groupe local de filiation, qui d'après Leach s'étend sur trois générations et organise les mariages, comprend là encore des sœurs et des filles, les sœurs du père pouvant être ailleurs ; il y a par contre des femmes importées : mère et alliées. Si l'on regarde le groupe qui reçoit la compensation, compensation où se voit le plus clairement l'accumulation des alliances passées et présentes, il y a en plus la mère et les tantes maternelles et paternelles.

Et pourtant à lire Leach à propos des groupes échangistes :

> The core of such a group is composed of the adult *males* of a kin group all resident in one place. By this I do not mean to argue that women have no part to play in the arrangement of a marriage or that remotely situated kinsfolk are wholly ignored; I merely mean that the corporate group of persons who have the most decisive say in bringing about an arranged marriage is always a group of co-resident males representing, as a rule three genealogical generations, namely : the old men or grandfathers, the normal adults or fathers, and the young adults or sons. (1951: 124)

ou Goody à propos de l'usage de la compensation matrimoniale :

> Bridewealth is not to be consumed in the course of the celebrations, nor is it handed to the wife; it goes to the bride's *male* kin (typically brothers) in order that they can themselves take a wife. (1973: 5)

Goody et Leach sont bien d'accord avec Lévi-Strauss, tout ou presque se passe entre hommes. On peut noter que Goody reprend ici la théorie Lévi-Straussienne qui fait du mariage avec compensation matrimoniale une modalité de l'échange généralisé.

On voit qu'il y a derrière ces définitions deux arguments : la fonction de la compensation matrimoniale dans un cas, qui est de procurer une épouse au frère, et dans l'autre le «noyau», l'opérateur du groupe donneur, celui qui a le plus à dire. L'exclusion des femmes des groupes échangistes est-elle justifiée sur la base des éléments ci-dessus présentés ? Il faut maintenant se tourner vers nos données guidars pour montrer qu'il ne s'agit pas seulement de «décrire le même jeu d'une façon un peu plus compliquée», mais que l'on occulte des points importants en procédant de la sorte.

IV. Le cas guidar et les structures dominées d'échange

Les Guidars du Cameroun septentrional ont deux formes de mariage : le mariage primaire appelé *oudaha*, mariage progressif, et le mariage *ougouma*, mariage secondaire par vol (Cf. Collard : 1979). Comme chez beaucoup de populations du plateau de Jos au Nigéria (Cf. Muller : 1978), la polygynie et la polyandrie coexistent. Un mariage n'annule pas les mariages contractés antérieurement ; l'épouse peut toujours revenir chez un quelconque mari, et elle le fait (les femmes guidars ont en moyenne trois ou quatre maris).

Hiza racontant ses mariages.

Comme les pratiques matrimoniales ont subi de profondes transformations, dont la moindre n'est pas l'introduction du divorce avec remboursement qui est un frein important à la polyandrie, j'emploierai ici le passé.

Dans le cas du premier mariage, traditionnellement la fille n'avait pas son mot à dire. La décision était prise par les pères des futurs conjoints, et la

demande venait du père du garçon, qui pouvait consulter ce dernier s'il était d'âge adéquat. Un père devait marier ses fils d'après leur rang de naissance défini par la mère. La tante paternelle ou la co-épouse du père du jeune homme étaient celles qui défendaient les intérêts du garçon en poussant son père à engager des tractations, et par la suite à verser une compensation matrimoniale pour lui. Entre ces femmes et le jeune homme il y a une relation très positive : ce sont elles qui apprennent au jeune homme tout ce qu'il faut savoir sur les femmes et la sexualité.

La mère de la fille n'était pas consultée, mais elle avait droit de veto, si les paiements qui devaient lui revenir n'avaient pas été effectués. Voici ce que recevait cette dernière : pendant quatre ans des prestations de travail de son futur gendre accompagné de quelques amis au moment de la récolte d'arachide (un jour par année). A chaque fête cinq ou six fagots de bois. Un bouc « pour compenser la mère des souffrances de son accouchement », deux chèvres et du mil « pour compenser le travail de cette dernière sur la pierre à mil ». Le père de la fille recevait néanmoins plus. C'est l'oncle maternel qui défendait les intérêts de sa sœur, mais *en son nom*, car le droit de parole public est entre les mains des hommes (mais aussi des vieilles femmes). Il est à noter que l'oncle maternel recevait beaucoup moins que sa sœur : deux épaules de mouton (les gigots étant pour les oncles paternels) et un pot à bière. Les tantes maternelles et paternelles recevaient chacune un morceau de sel. Le futur mari était en outre tenu de faire des cadeaux à sa future épouse (houes, poules, perles de verre, cache-sexes, colliers). Les cadeaux accompagnaient les rituels qui mentionnaient les différents services que l'épouse était tenue de rendre à son mari : aller puiser de l'eau, préparer la boule de mil, aider dans les cultures, faire l'amour et engendrer des enfants.

La mère de l'épouse fournissait à cette dernière des pots, des canaris, des graines et des condiments.

Les transactions matrimoniales mettent ainsi en relief les positions différentes des femmes face à l'échange : la tante paternelle du garçon ou la co-épouse du père qui poussent à l'échange des femmes, la mère de la fille qui demande son dû pour ses labeurs et la fille qui est échangée. La relation mère-fille se refroidit d'ailleurs singulièrement au moment du premier mariage. Une fille guidar avait « la dot sur le dos » jusqu'à ce qu'elle ait donné un enfant. On pouvait les contraindre à rester par la force jusque-là. Comme chez les Rukuba (Muller, 1976: 99), l'idée d'une compensation qui servirait à procurer une épouse au frère n'est pas présente. On trouve au contraire l'idée d'une compensation remboursement-travail, y compris d'ailleurs celui de la mère.

Mais ces transactions mettent aussi en évidence, non pas un bilatéralisme latent, ce que l'on aurait pu croire si l'on avait tout regroupé sous la rubrique « ce que reçoit le groupe de la femme », comme on le fait parfois, mais une *ligne utérine* dans le cas des filles. Les sociétés patrilinéaires apparaissent en effet souvent moins unilinéaires dès l'instant où l'on réintroduit un ego féminin.

Pour cette forme de mariage primaire, les personnes qui décident sont surtout des hommes, et ce sont des jeunes femmes qui sont échangées, avec la complicité de femmes plus âgées qui en profitent.

Passons maintenant au mariage secondaire, appelé *ougouma* (par vol, ou par prise).

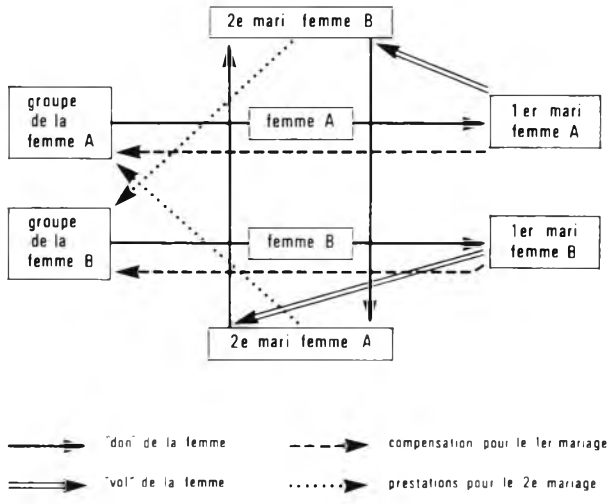
Les Guidars disent indifféremment « Elle a volé un homme » ou « Il a volé une femme ». Je ne rentrerai pas ici dans l'analyse des interdits matrimoniaux qui sont très étendus comme c'est généralement le cas dans les systèmes semi-complexes (cf. Collard, 1979). La distance moyenne entre futurs conjoints pour cette forme de mariage est de 11 km.

Le vol matrimonial existait traditionnellement sous trois formes différentes : une forme collective qui mettait en jeu l'association des jeunes gens, la *samari* (terme haoussa), une forme où intervenait les amitiés personnelles liant des hommes entre eux, des femmes entre elles, des hommes et des femmes, et une forme individuelle mettant en jeu les seuls conjoints que je n'aborderai pas ici.

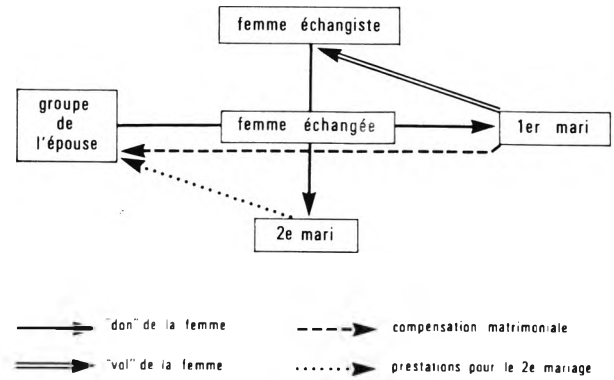
La forme collective a disparu car elle a été interdite par l'administration française, qui trouvait qu'elle favorisait beuveries et bagarres. Elle engageait des villages souvent éloignés les uns des autres, voire même des villages étrangers (guiziga ou moundang), mais aussi parfois des quartiers. L'association des jeunes gens partait dans un village pour faire l'amitié (*nzébi*). Elle se rendait chez le chef où les attendaient les hommes du village en question. Chacun se choisissait un ami qu'il emmenait chez lui manger et boire. Le soir, il y avait des danses au violon où participaient aussi les femmes. Il fallait s'y montrer beau danseur et beau parleur. L'ami présentait à cette occasion à son ami une femme de son voisinage, dont il savait, soit à cause de son amitié avec elle, soit pour l'avoir entendu chanter lorsqu'elle écrasait son mil, qu'elle ne demandait qu'à partir et quitter son mari. L'invitation était rendue l'année d'après. Le principe était donc le suivant « Je t'aide à voler une femme interdite pour moi, tu m'aides à voler une femme interdite pour toi ». Les voleurs et les voleuses de mariage comme on le verra plus loin seraient ainsi l'équivalent et l'opposé guidar de ce qui est désigné ailleurs comme étant des « gardiens » de mariage.

Le même principe d'échange de femmes volées était appliqué au niveau individuel entre deux hommes. Le père et le groupe de la fille gardaient à cette étape-ci un faible contrôle sur cette dernière. Le père recevait même de son deuxième gendre un paie-

ment supplémentaire *après* que le vol matrimonial ait eu lieu. Mais les gendres essayaient constamment de se soustraire à l'obligation de verser la compensation, plus faible dans ce cas, surtout si la distance géographique entre eux et leur beau-père était raisonnable. C'est pourquoi nous parlerons ici de *forme dominée d'échange*. On peut donc dégager ici la structure suivante :



Mais dans une autre forme de vol très répandue apparait clairement le rôle actif des femmes dans l'échange. Il nous faut maintenant l'envisager. Quand une nouvelle femme arrive dans un village, un voisin initie l'amitié avec elle en l'aidant dans ses champs d'arachides, et plus récemment de coton, ou en lui apportant un fagot de bois. La femme lui donne la réciproque en lui offrant de la bière de mil lorsqu'elle en fait. On a donc un échange de cadeaux et de prestations de travail. Mais une femme qui veut un ami peut toujours prendre l'initiative, de façon détournée. Le problème de l'anthropologie des femmes est qu'on leur attribue un même code de communication alors que souvent elles parlent différemment. Les femmes Guidars parlent ainsi lorsqu'elles chantent en écrasant leur mil ; leur langage gestuel et muet est aussi beaucoup plus élaboré que celui des hommes. Dans des situations publiques, en effet, elles ne peuvent souvent avoir la parole verbale. Une femme qui veut un ami éternue très fort en public, et quelqu'un lui répond « *maraba* » (santé, cadeau) ; elle répond « Va le chercher chez un tel ». L'homme désigné est *obligé* de lui faire un cadeau auquel elle donnera suite. Si les rapports sont bons, la femme peut au bout d'un certain temps lui présenter sa sœur ou une amie qu'elle aimerait voir venir dans le village en question. C'est pourquoi on aide toujours une nouvelle arrivée afin qu'elle fasse venir ses sœurs ou amies. *On a donc ici une structure d'échange dominée où de jeunes femmes peuvent être échangistes*, et qui est du type suivant :



La solidarité qui existe entre amies ou sœurs encourage donc les renouvellements de vols d'épouses entre villages déjà liés par le vol matrimonial, car les femmes n'aiment pas être étrangères là où elles vont. La grande instabilité matrimoniale des femmes joue en sens inverse par contre, de même que les interdits matrimoniaux qui limitent ce genre de stratégie, mais dans une faible mesure. L'échange permet ainsi aux femmes dispersées par les alliances d'essayer de recréer sans cesse des bases locales de solidarité féminine. Curieusement donc l'*échange posé, la solidarité féminine basée sur l'amitié repasse par l'échange*. La plus-value sociale est donc bien présente dans leur cas. Il est intéressant de voir que le vol est justement entre les mains de ceux à qui l'échange échappe pour le premier mariage d'une fille : les hommes jeunes, et parmi ceux-ci à coup sûr ceux qui n'ont pas tiré le bon numéro de naissance, un père payant la compensation matrimoniale pour ses fils dans l'ordre de naissance défini par la mère (et dans les cas de mariages polygynes cela peut poser des problèmes) et des jeunes femmes qui prétendent « commander leurs têtes ». On a donc affaire à une alliance de cadets et de femmes jeunes, et à une structure qui n'est pas basée tant sur la parenté que sur l'amitié, phénomène dont on parle peu en anthropologie et qui est pourtant dans le cas guidar tout à fait fondamental. Il est à noter ici que les deux structures dominées dont nous avons parlé peuvent parfaitement se combiner entre elles, une femme pouvant procurer une épouse à son ami et celui-ci un époux à son amie.

Comment dans une même société être à la fois et tour à tour sujet et objet, être échangé et participer aux bénéfices matériels et sociaux de l'alliance, les données guidars le montrent clairement. Le cas guidar est-il particulier ? Ou la situation des mariages secondaires particulière ? Nous ne le pensons pas. La littérature anthropologique regorge de sociétés ayant différentes formes de mariages préférentiels qui sont présentés comme alternatifs. Sont-ils vraiment alternatifs et non hiérarchisés et ont-ils la même structure ? La question est d'importance. Car même dans les sociétés où la forme dominante d'échange est d'un

certain type, il peut exister des formes dominées d'échange où les acteurs (partenaires, objets d'échange) ne sont pas les mêmes.

L'anthropologie des rôles sexuels est profondément inégale, intellectuellement et politiquement, et c'est sur ce point que j'aimerais conclure. Bien sûr la différence sexuelle ne se réduit pas à une simple question de symétrie. Mais pourquoi, alors que l'échange des hommes comme forme dominante d'échange est bien attesté, le doute subsiste-t-il encore chez pas mal d'anthropologues et à fortiori dans le grand public ? C'est que, ironiquement, chaque fois que l'échange des hommes comme forme dominante d'échange s'est trouvé attesté, on s'est empressé de mettre à jour le rôle actif des hommes et de dégager les fameuses structures dominées d'échange dont j'ai relevé l'existence chez les Guidars ou autres structures de parenté combinées à celle de l'alliance (filiation, succession, résidence) pour annuler le scandale de l'échange des hommes, ou faire qu'il reste, au pire, une affaire d'hommes. Clairement la même rigueur d'analyse et la mise à jour des structures dominées d'échange n'ont pas paru dignes d'intérêt dans le cas d'échange des femmes.

NOTES

Nous tenons à remercier ici personnellement N.C. Mathieu pour avoir suscité ce travail, et J.C. Muller pour ses suggestions et commentaires critiques.

* La mariée.

1. A propos de cette dernière phrase de J. Dournes, on peut ouvrir une parenthèse sur l'importance relative des éléments fixes et mobiles pour comprendre le fonctionnement d'un système matrimonial. Les éléments mobiles sont-ils plus importants que les éléments fixes ? C'est la question posée par L. De Heusch à propos des Lele, plus particulièrement à propos d'une forme de mariage préférentiel où le père de la mère est preneur de femme, bien qu'il transmette le plus souvent sa petite fille au fils de la fille de sa soeur : « Le schéma théorique de la circulation des femmes entre les clans peut encore être interprété, en inversant le sens des flèches, comme une circulation de semence masculine. Il semble que cette lecture soit plus conforme à l'idéologie lele qui professe que tout homme contracte une grande dette envers son géniteur : tout clan a l'obligation perpétuelle de donner des femmes en mariage aux clans qui ont engendré ses membres. En dépit de la dispersion des clans, les Lele manifestent expressément le désir de préserver la stabilité de leurs relations réciproques par ce système. Notre schéma n'est donc pas une vue gratuite de l'esprit scientifique structuraliste, il ne fait que synthétiser un système conscient ». (1971: 62)

RÉFÉRENCES

ALDER, A.
1973 Sexe et souveraineté, Nouvelle revue de psychanalyse, 8: 115-139.

COLLARD, C.
1979 Mariage à petits pas, et mariage par vol, Anthropologie et Sociétés, III, 1: 41-73.

DOURNES, J.
1972 Coordonnées, Structures joraï familiales et sociales, Institut d'ethnologie, Paris.
1978 Femmes, forêt, folie, Paris, Aubier-Montaigne.

EDHOLM, F., HARRIS, O., YOUNG, K.
1977 Conceptualizing Women, Critique of Anthropology, III, 9-10: 101-130.

GOODY, J.
1973 Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia, in Goody, J. et Tambiah, S. (eds.), Bridewealth and Dowry, Cambridge, Cambridge University Press: 1-58.

DE HEUSCH, L.
1971 Pourquoi l'épouser?, Paris, Gallimard.

LEACH, E.
1951 The Structural Implications of Matrilateral Cross-cousin Marriage, Journal of the Royal Anthropological Institute, 81: 24-29.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1949 Les structures élémentaires de la parenté, Paris, Presses Universitaires de France, (2e éd. 1967).
1956 La famille, in C. Lévi-Strauss, 10/18, Paris, Gallimard: 93-117.

MARIE, A.
1976 Rapports de parenté et rapport de production dans les sociétés lignagères, in F. Pouillon (éd.), L'anthropologie économique, Paris, François Maspero: 86-117.

MATHIEU, N.
1971 Pour une définition sociologique des catégories de sexe, Epistémologie sociologique, I.

MEILLASSOUX, C.
1975 Femmes, greniers, capitaux, Paris, François Maspero.

MOLYNEUX, M.
1977 Androcentrism in Marxist Anthropology, Critique of Anthropology, III, 9-10: 55-82.

MULLER, Jean-Claude
1976 Parenté et mariage chez les Rukuba (État Benue-Plateau, Nigéria), Collection les Cahiers de l'Homme, XVII, Paris, La Haye, Mouton.
1978 Du bon usage du sexe et du mariage, (à paraître, Québec, Serge Fleury, éditeur, 1981).

NAKANE, C.
1967 Garo and Khazi. A Comparative Study of Matrilineal Systems, Collection les Cahiers de l'Homme, V, Paris, La Haye; Mouton.

NASH, J.
1974 Matrinily and Modernisation: The Nagovisi of South Bougainville, New Guinea Research Bulletin 55, Canberra.
1977 A Note on Groomprice, American Anthropologist, 80: 106-108.
1978 Women and Power in Nagovisi Society, Journal de la Société des Océanistes: 34, 119-126.

RUBIN, G.
1975 The Traffic of Women, in R. Reiter (ed.) Toward an Anthropology of Women, New York, Monthly Review Press.

WEINER, A.B.
1979 Trobriand Kinship from another view: the Reproductive Power of Women and Men, Man, 14: 328-348.