

**LES STRUCTURES DE L'ALLIANCE CHEZ LES BETI :  
ANALYSE CRITIQUE DU FONCTIONNEMENT MATRIMO-  
NIAL DANS LES SYSTEMES SEMI-COMPLEXES.**

C. Lévi-Strauss propose de distinguer deux types de modèles pour saisir les principes d'organisation des systèmes d'alliances : «Un modèle dont les éléments constitutifs sont à l'échelle des phénomènes sera appelé modèle mécanique, et modèle statistique celui dont les éléments sont à une échelle différente» (1958 : 311). Alors qu'un modèle du premier type est adapté à l'analyse des structures matrimoniales dites «élémentaires», la compréhension des structures «complexes» exige l'application d'un modèle du second type :

«Dans les sociétés primitives, ces lois [de mariage] peuvent être représentées sous forme de modèles où figurent les individus, effectivement distribués en classes de parenté ou en clans ; de tels modèles sont mécaniques. Dans notre société il est impossible de recourir à ce genre de modèle, car les divers types de mariage y dépendent de facteurs plus généraux : tailles des groupes primaires et secondaires dont relèvent les conjoints possibles ; fluidité sociale, quantité d'informations, etc [...] : le modèle approprié serait de nature statistique.» (*ibid* : 311)

«Dans un cas, [il s'agit d'] un modèle dont les éléments sont de la même échelle que les choses dont il définit les rapports : classes, lignées, degrés, tandis que, dans l'autre cas, il faut abstraire le modèle à partir de facteurs significatifs qui se dissimulent derrière des distributions régies en apparence par le jeu des probabilités». (1967 : XXIII)

Les structures d'alliance dites semi-complexes, notamment celles de types crow-omaha, fournissent la charnière entre ces deux grandes catégories de systèmes. Combinant des prohibitions matrimoniales nombreuses avec une tendance à l'endogamie consanguine, elles « illustrent un compromis entre la périodicité des structures élémentaires et leur propre déterminisme qui relève de la probabilité » (*ibid* : XXIX). Une association de ces deux types de modèle s'impose donc ici : d'une part, un modèle mécanique se rapportant à l'articulation des prohibitions qui rend cette endogamie possible, d'autre part, un modèle statistique se rapportant aux phénomènes distributifs qui sous-tendent sa réalisation.

En poursuivant un tel programme chez les Samo du Burkina-Faso, F. Héritier (1981) montre tout d'abord comment l'articulation logique des prohibitions permet des échanges réguliers entre groupes lignagers ainsi que la récurrence d'unions entre descendants d'un couple de germains à partir de la quatrième génération. L'adéquation de ce modèle mécanique (cf. fig. 38, p. 113, Héritier, 1981), est vérifiée par un traitement informatique des mariages réels. Les constituants du modèle statistique qu'elle propose, c'est-à-dire les facteurs significatifs qui concourent à la réalisation de l'endogamie consanguine comme résultat du jeu des prohibitions, sont d'un côté la volonté d'échange des groupes en présence : une « politique parfaitement délibérée et exprimée publiquement » d'échange direct (*ibid* : 124), « une politique implicite de prestations généralisées entre petits groupes de lignages » (*ibid* : 126) ; de l'autre côté, « une appréhension individuelle des zones de parenté » (*ibid* : 125) qui sous-tend une préférence pour des unions avec des consanguins les plus proches possibles : « Un ordre préférentiel fait que l'on choisit celles qui sont au plus près de l'interdit le plus fort pour les parents » (*ibid* : 122). F. Héritier démontre ainsi une relation d'homologie entre les aspects que retient le modèle statistique et ceux que retient le modèle mécanique : échanges inter-lignagers réguliers et calcul de proximité généalogique, en termes de générations et de degrés, en vue d'une endogamie préférentielle. Le premier de ces modèles représente donc l'expression quantitative sur le plan des faits du second tandis que le second est une abstraction formelle, sur le plan des normes, du premier. C'est ce rapport d'homologie qui fonde les bases d'un modèle unitaire générale, à la fois mécanique et statistique de cette classe de systèmes.

Notre réflexion portera sur les limites de ce modèle à partir du cas des Beti, société acéphale, patrilinéaire et virilocale du

Centre-Sud Cameroun. Les Beti sont également dotés d'un système de type omaha où des unions entre consanguins éloignés se trouvent être systématiquement privilégiées. Toutefois, ce système évolue dans des conditions très différentes. Au sein de l'ethnie samo, l'aire matrimoniale retenue comme « cadre de référence » dans l'étude menée par F. Héritier (environ 1 500 personnes) rassemble de petits groupes exogames localisés dans trois villages voisins (26 lignages regroupant 92 lignées, dont le maximum ne dépasse pas une soixantaine de personnes); chacun de ces groupes, on le voit, ne comporte qu'un seul échelon de différenciation collective (lignage/lignée). A l'inverse, chez les Beti, un « cadre de référence » équivalent, c'est-à-dire l'aire matrimoniale caractérisée par un taux d'endogamie comparable à celui des Samo, rassemble un nombre réduit de groupes exogames de grande taille : 15 000 personnes environ, réparties en une dizaine de clans plus ou moins localisés, dont les quatre principaux, Ewondo, Enoa, Evuzok et Ngoe, représentent plus de 75 % de la population (1). Chacun de ces groupes renferme un nombre variable d'échelons de segmentation. Ces différences peuvent être ramenées à une seule : plutôt qu'une endogamie locale, une exogamie de localité. Elles nous obligent à adopter une perspective quelque peu différente, tant sur le plan mécanique que statistique. Ainsi, le modèle mécanique que nous proposerons ne répond pas, comme pour les Samo, à une articulation *synchronique* de prohibitions centrées sur Ego, mais à une articulation *dynamique* de prohibitions centrées sur le développement des sujets collectifs que sont les unités segmentaires. Quant au modèle statistique, nous n'avons affaire ni à des politiques d'échange, ni à des « ordres préférentiels », ni à des « appréhensions individuelles », mais à des propriétés formelles d'ensemble du réseau, dues à l'effet cumulatif de stratégies individuelles non-échangistes.

L'essentiel de cette divergence touche la relation qu'entretiennent ces deux types de modèle plutôt que les caractéristiques de chacun. En règle générale, les données beti nous conduisent à mettre l'accent sur les discontinuités plutôt que sur les continuités possibles : les modèles mécanique et statistique du fonctionnement matrimonial, que l'analyse voit homologues chez les Samo seraient chez les Beti, selon nous, clairement disjoints. Ils demeurent irréductibles l'un à l'autre car ils obéissent à des déterminations de type différent (évolution ordonnée des groupes d'appartenance vs addition d'initiatives féminines singulières). Cette première rupture n'est pas sans rapport avec celle qui

existe, au sein de chacun de ces modèles entre d'un côté le niveau local de prohibitions, unions consanguines et échanges particuliers, et de l'autre, le niveau global du déploiement des catégories de parenté, développement des unités sociales, et organisation du réseau matrimonial dans son ensemble. Dans l'analyse du cas samo, le modèle mécanique est présenté comme une extrapolation à partir de prohibitions centrées sur Ego, et les régularités que révèle l'étude statistique du réseau, sont vues comme l'expression généralisée de principes d'échange et de préférence qui sont à l'œuvre au niveau des individus, des lignes et des lignages particuliers. C'est parce que du point de vue mécanique comme du point de vue statistique on part de phénomènes locaux pour rendre compte de configurations globales qu'un rapport d'homologie entre ces deux modèles est rendu possible. Pour décrire le système beti, nous sommes amenés à procéder de manière inverse : appréhender des choix locaux essentiellement indéterminés comme subordonnés aux structures évolutives globales qui les informent.

Le terme «structures de l'alliance» se rapporte avant tout aux structures élémentaires. Celles-ci ont comme caractéristiques une relation de continuité entre niveau local et niveau global et, surtout, un rapport d'homologie entre modèle mécanique qui rendrait compte de prescriptions et modèle statistique qui rendrait compte de préférences (Lévi-Strauss 1967 : XVII-XXIII). En est-il également ainsi dans les systèmes semi-complexes ? Si oui, on ne peut que souscrire à l'affirmation de F. Héritier que ces systèmes sont de simples «modalités du fonctionnement des structures élémentaires de l'alliance [...] On peut les définir de la même manière comme des modes de répartition des consanguins en épousables et en inépousables : ou mieux comme des systèmes de répartition des femmes». (*ibid* : 127) Dans le cas contraire, s'il y a bien rupture entre les différents plans, et si cette rupture constitue, comme nous le pensons, le critère pertinent de différenciation, le concept même de «structure de l'alliance», appliqué à la fois aux systèmes élémentaires et aux semi-complexes, désigne des phénomènes par essence différents, tant dans la forme des systèmes que dans les domaines et niveaux de réalité qui y sont impliqués.

## Les conditions de l'alliance

La structure sociale beti combine deux types de références : le côté «même père» se rapporte aux groupes d'appartenance que sont le clan (*ayon*), les sous-unités lignagères du clan (*mvog*) et les unités domestiques (*ndabot*) ; le côté «même mère» se rapporte à des catégories d'origine appelées *ayom* et, sur le plan domestique, à des «maisons» (*nda*) matri-centrées (2).

Le clan exogame (*ayon*), l'unité maximale de parenté, renferme jusqu'à quatre ou cinq échelons de sous-unités lignagères. Celles-ci, désignées par le terme de *mvog* suivi du nom d'un ancêtre, s'emboîtent les unes dans les autres pour former un ensemble hiérarchique (3). Les plus petits éléments de cette hiérarchie, les *mvog* minimaux, profonds d'environ quatre générations, regroupent chacun les membres de plusieurs unités domestiques (*ndabot*, «maisons de gens») ; ce sont les «villages» (*dzal*) qu'on voit le long des pistes et des routes qui traversent la forêt équatoriale. Seuls les *ndabot*, les *mvog* minimaux, et dans une moindre mesure les clans, constituent des ensembles véritablement localisés. Chacun de ces groupes domestiques renferme une série de «maisons» matri-centrées (*nda*), composées d'une épouse principale, de ses épouses subordonnées et de leurs enfants. De manière analogue, sont distingués au sein du clan, comme au sein de tous les *mvog* (sauf les *mvog* minimaux), plusieurs *ayom*. Chacun de ces *ayom* rassemble les *mvog* d'échelon inférieur dont les membres seraient issus soit de frères utérins, soit de «sœurs» classificatoires, soit, le plus souvent, d'épouses en relation hiérarchique de *nkia/mbom*, couple de termes signifiant à la fois «belle-mère / belle-fille» (HM / SW) et «co-épouses principale / subordonnée» (HW + / HW -).

L'organisation lignagère correspond donc à l'alternance de deux types d'ensembles intégrés à une configuration tri-partite récurrente (fig. 1) : les *mvog* minimaux sont répartis en *ayom* minimaux au sein de *mvog* mineurs, ceux-ci en *ayom* mineurs au sein de *mvog* majeurs, etc. jusqu'au clan. Sur le plan de la représentation généalogique, cette configuration correspond à celle du foyer polygame : une unité sociale rattachée à un homme (et/ou à sa mère), se divise en plusieurs sous-unités d'échelon inférieur en fonction de ses diverses épouses, dont certaines (cercles vides dans fig.1) sont subordonnées à d'autres (cercles pleins dans fig.1). Ainsi, comme c'est le cas fréquemment en Afrique noire, les

patrilignages (*mvog*) portent généralement des éponymes féminins, se rapportant aux noms d'épouses d'anciennes générations (4).

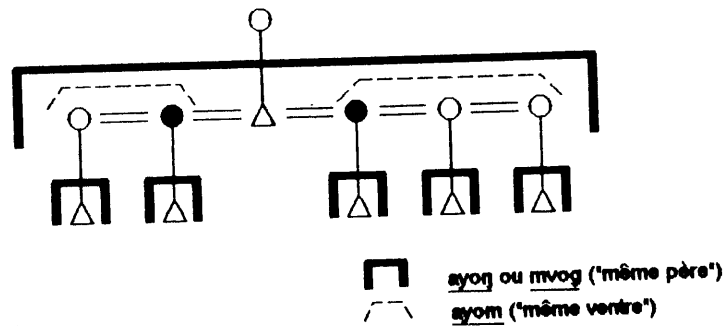


figure 1

Les *mvog*, comme l'*ayom*, sont des instances politico-juridiques nommées qui peuvent s'affirmer de façon autonome. A l'inverse, les *ayom*, qui ne sont pas nommés, se définissent les uns par rapport aux autres au sein d'une collectivité «même père» plus large. Les *ayom* se voient de façon évidente, par exemple lors des partages rituels de nourriture au sein d'un *mvog* ou de l'*ayom* ; ils redeviennent virtuels lorsque ni l'un ni l'autre ne sont impliqués dans une situation qui requiert leur manifestation collective. Toutefois, c'est l'interrelation de ces catégories virtuelles «même mère» qui sous-tend l'intégration des groupes politico-juridiques à l'organisation hiérarchique d'ensemble. En effet, un individu se rattache à une unité d'appartenance (*mvog* et *ayom*) en vertu d'une relation de descendance avec un «père» qui en est membre ; cependant, si

les «pedigrees» agnatiques construits à partir de ce lien peuvent être exploités par des individus à des fins stratégiques spécifiques, notamment pour légitimer l'exercice de certaines fonctions politiques ou rituelles, ils ne fondent ni l'intégration partielle ni l'agencement global des unités politico-juridiques : la détermination des groupes «même père» comme instances homologues d'un échelon donné ne repose pas sur une remémoration de liens verticaux qui situeraient leurs ancêtres éponymes à une même profondeur généalogique, elle relève plutôt d'une répartition de leurs membres en catégories d'origine (*ayom*) se définissant par opposition les unes aux autres au sein d'une collectivité d'appartenance d'échelon supérieur. Cette répartition sociale est opératoire notamment lors des répartitions de nourriture au cours de certaines occasions cérémonielles.

De cette façon, l'organisation lignagère est fondée sur l'interdépendance de deux types d'ensemble : d'un côté des instances solidaires «même père» (*ayom* et *mvog*) intervenant comme sujets collectifs dans la régulation des deuils, mariages, conflits, etc, et de l'autre, des catégories virtuelles «même mère» (*ayom*) marquant une différenciation interne de ces groupes et sous-tendant leur intégration à un ordonnancement «segmentaire» global (5).

Signalons en dernier lieu que la mise en place et le maintien de cet ordonnancement où les femmes éponymes de *mvog* d'un même échelon figurent comme des co-épouses situées à un même niveau, comportent inéluctablement des ajustements sur le plan généalogique. La plupart de ces ajustements exploitent la bivalence de la relation *nki/mbom* : certaines co-épouses sont écartées de la généalogie et leur progéniture est attribuée à d'autres, mais surtout, certaines belles-filles sont haussées d'une génération pour devenir des co-épouses subordonnées et inversement, certaines co-épouses subordonnées sont abaissées d'une génération pour figurer comme belles-filles, éponymes pour des *mvog* d'échelon inférieur. En règle générale, il est impossible d'établir une correspondance entre échelons de *mvog* et différences générationnelles.

Trois points de vue sont à retenir.

1. Les unités exogames — les clans plus ou moins localisés dont on a déjà signalé l'importance — comportent de multiples échelons de sous-unités lignagères (*mvog*).

2. Ces échelons, qui ne sont pas à proprement parler des segments, en opposition complémentaire, font l'objet de révisions

qui démentent systématiquement les liens généalogiques réels. Ils ne sauraient être confondus avec de simples écarts de génération.

3. Comme nous l'avons déjà signalé, les collectivités exogames sont elles-mêmes hétérogènes : non seulement leur dimension et leur densité peuvent différer, mais surtout, le nombre d'échelons en présence varie au sein des clans, et surtout, d'un groupement clanique à un autre.

Une dernière considération d'ordre général concerne l'alliance proprement dite. Les Beti interdisent *de facto* tout mariage entre individus dont le rapport généalogique peut être effectivement retracé : s'il est possible de préciser les liens de parenté qui font d'eux les descendants d'un couple de germains, le mariage est en principe exclu. Toutefois, la plupart des alliances unissent des consanguins éloignés. En effet, conséquence du petit nombre de groupes exogames en présence, une proportion importante des conjoints a au moins une référence collective en commun : soit Ego est du même clan que la mère (M), la mère du père (FM), la mère de la mère (MM), la mère du père du père (FFM), ... d'Alter, soit l'un de ces clans relativement à Ego est également l'un de ces mêmes clans relativement à Alter. Ainsi, en règle générale, on se marie entre consanguins éloignés, c'est-à-dire entre personnes ayant une référence clanique commune mais dont on ne peut alléguer une relation généalogique précise.

Nous désignerons cette catégorie de personnes aptes, voire même destinées, à devenir des affins — à la fois consanguins résiduels et alliés potentiels — par le terme de «familiers», ce qui va nous permettre de mieux préciser notre projet. Le problème qui surgit lorsque l'on s'interroge sur le «système d'alliance» beti, est de connaître les dynamiques générales qui régissent l'émergence au premier plan et la plongée dans l'anonymat des familiers. Si l'on considère les mariages particuliers, un système semi-complexe comme celui des Beti «s'applique à transformer des alliés en parents» (Lévi-Strauss 1967 : XXVII), mais il s'applique en même temps, si l'on considère le réseau matrimonial dans son ensemble, à transformer des parents en alliés. Envisagés diachroniquement, ces deux mouvements forment un cycle : l'affinité conduit à la parenté qui, en se réduisant à la familiarité, rend à nouveau possible l'affinité, et ainsi de suite. Notre propos est donc d'appréhender les structures qui sous-tendent le déploiement ordonné de ce cycle.

### Prohibitions matrimoniales : un modèle mécanique

Outre l'exogamie clanique, les prohibitions matrimoniales cognatiques sont fondées sur une discrimination entre les multiples échelons de différenciation collective qu'exprime la hiérarchie des *mvog*. En effet, compte tenu naturellement de l'interdiction d'unions entre personnes situées dans des rapports de consanguinité précis, les possibilités d'alliance entre des consanguins éloignés (l'un descendant par exemple d'une «fille» d'un clan tandis que l'autre, ou bien est membre de ce même clan ou bien descend lui aussi d'une de ses «filles») sont déterminées principalement en fonction de l'échelon (*mvog* minimal, mineur..., αγχη) où se situe leur référence commune (6). Mais ces échelons n'équivalent en aucune façon à des différences de génération. De plus, ils sont, à l'intérieur des clans et d'un clan à un autre, en nombre et en dimension variables. Il s'ensuit que l'élaboration d'un modèle mécanique général, qui articulerait des règles synchroniques centrées sur Ego nous pose problème.

Considérons tout d'abord, les prohibitions fondées sur un calcul linéaire des générations, notamment celle qui, se fondant sur la terminologie, autorise ensuite le mariage avec FFFFZChChCh (dont le terme de référence est *ekwo ewondo*, «pâte d'arachide»). De telles prohibitions sont, au mieux, partielles ; au pire, étant donné que sont exclues des unions entre individus dont le rapport généalogique peut être retracé, soit elles deviennent non pertinentes dans des cas particuliers, soit elles sont fausses comme description générale du système. Nous y reviendrons. On constate ensuite que d'éventuelles prohibitions spécifiant un nombre donné de générations entre Ego et une ancêtre féminine, «fille» du clan d'Alter, sont également insuffisantes, car le chiffre à retenir varie selon les dimensions des groupements claniques en question. C'est ainsi que certains observateurs ont constaté une interdiction de mariage entre les descendants agnatiques d'une femme et les membres de son clan pendant quatre générations (Heepe 1919 : 97-8 ; Alexandre 1965 : 516), tandis que d'autres ont relevé une prohibition portant sur deux générations seulement (Nekes 1911 : 97). Enfin, le même problème se retrouve dans le cas de prohibitions fondées sur la distinction des échelons au sein du clan d'origine de la mère. Ainsi dit-on fréquemment qu'un homme peut prendre femme dans le groupe d'appartenance (clan ou *mvog*) de la mère de son père (FM)

à condition que ce soit dans un sous-groupe différent, tandis que son fils pourra prendre femme aisément dans le sous-groupe réel de son FFM. Des affirmations de ce genre ne permettent pas de construire un système : le nombre de générations, les niveaux des groupes et sous-groupes évoqués, diffèrent d'un cas à l'autre en fonction de la taille des collectivités considérées, du nombre total des échelons en présence, etc.

En somme, ces interdictions centrées sur Ego, qu'elles soient formulées par les Beti eux-mêmes ou par ceux qui les observent, ne permettent pas de dégager les formes globales de la prohibition de mariage. Variables selon les unités concernées, indissociables des contextes d'énonciation précis, elles représentent non des déterminants structuraux du fonctionnement matrimonial, mais des interprétations partielles et singulières de celui-ci, dont la pertinence se rapporte moins à une organisation des comportements dans leur ensemble qu'à leur légitimation a posteriori dans des cas particuliers. Ces déterminants structuraux, s'ils existent, sont à chercher ailleurs, non sur le plan de prohibitions centrées sur Ego, mais sur le plan des relations collectives de parenté qui légitiment les prohibitions, c'est-à-dire celles qui par définition excluent le mariage : les catégories cognatiques *abiali* et *avuman*.

#### — *Abiali* et le groupe échangiste

Quelle que soit la dimension d'un groupement clanique, et quel que soit le nombre d'échelons qu'il renferme, on peut y distinguer une série de groupes échangistes. Nous entendons par groupe échangiste l'unité responsable des alliances contractées par ses membres. Il s'agit de l'instance solidaire qui se réunit lors des négociations matrimoniales pour «manger sur la tête de leur fille» et qui intervient comme sujet collectif en cas de conflits liés à ces unions (divorce, stérilité ou mort du conjoint, etc). Ce sont les groupes habilités à légitimer un mariage. Ils correspondent, en règle générale, aux *mvog* mineurs, ensembles regroupant les membres d'une série de *mvog* minimaux lesquels sont répartis en plusieurs *ayom* minimaux. Le mariage entre individus dont la référence commune est un groupe échangiste demeure strictement interdit en raison de leur relation d'*abiali* : ce sont des parents «de naissance» (*bie*, «naître»). En d'autres termes, quel que soit le nombre de générations, les unions sont prohibées d'une part entre

les membres d'un *mvog* mineur et les descendants des filles de ce groupe, et d'autre part entre les descendants des filles de ce même groupe.

Soulignons que l'affirmation selon laquelle *abiali* se rapporte au groupe échangiste correspondant au *mvog* mineur, n'est pas avancée comme telle par les Beti. Elle représente une tentative de modélisation (mécanique) traduisant le fait que l'impossibilité de mariage entre personnes tenue comme *abiali* est, dans des situations concrètes, systématiquement justifiée par les fonctions propres de ces *mvog* en matière matrimoniale (partage rituel de viande, participation aux rites de bénédiction, etc.).

Toutefois, si cette tentative de formalisation permet d'exprimer en termes sociologiques l'interdiction d'épouser un *abiali*, elle n'échappe nullement aux difficultés déjà évoquées. En premier lieu, en raison des révisions généalogiques ainsi que de divers facteurs (démographiques, géographiques, historiques...), la profondeur généalogique des *mvog* mineurs et le nombre de générations où se répartissent les descendants de leurs «filles», ne sont pas partout identiques. En second lieu, la composition même des *mvog* n'est pas stable. Rappelons que les *mvog* ne sont ni des groupes locaux ni, à proprement parler, des segments ; ce sont des instances dont la constitution dépend en grande partie d'un consensus et d'une participation collective, qui varient selon les cas et selon les occasions (mariages, deuils, conflits, etc.). Plutôt qu'une entité fixe, l'échelon échangiste représente davantage une étape fonctionnelle dans le devenir des groupes d'appartenance, étape dont la durée, l'intensité, etc., sont variables. Ainsi, les limites de la relation d'*abiali* restent floues. L'extension de la prohibition qui lui correspond est incertaine, différente d'un cas à l'autre. Le problème est le suivant : s'il est possible de repérer une prohibition généralisable (on n'épouse pas un *abiali*) et d'en saisir les implications sur le plan de l'organisation sociale (interdiction pour un membre de *mvog* mineur ou pour un descendant de «fille» d'un *mvog* mineur, d'épouser un descendant de «fille» de ce groupe), les référents concrets de cette proposition demeurent indéterminés, c'est-à-dire non prédictibles a priori.

Lever cette indétermination exige un changement de perspective. La relation d'*abiali* et l'interdiction qui lui correspond doivent être appréhendées dans une perspective non plus synchronique et locale mais diachronique et globale. En effet, d'un point de vue atemporel, elles échappent à une détermination précise, alors que leur déploiement dans le temps répond, lui, à une

structure générale repérable.

Considérons (Fig. 2) au sein d'un *mvog* majeur (*Maj*), un *mvog* mineur (*M*) divisé en plusieurs *mvog* minimaux (*M1*, *M2*, ...). Ces derniers sont composés chacun de plusieurs lignées (*M1a*, *M2b*, ...) dont les membres sont répartis en un certain nombre de groupes domestiques (*ndabot*). *W*, *X*, *Y* et *Z* sont des filles issues de ces *ndabot*. Tant que le *mvog* mineur *M* conserve ses fonctions d'unité échangiste (c'est-à-dire dans la mesure où cette collectivité se réunit effectivement lors des mariages, funérailles etc.), il ne saurait y avoir de mariage ni entre ses membres et les descendants des filles de ce groupe (*W*, *X*, *Y* et *Z*), ni entre les descendants de ces différentes filles. De telles alliances ne deviennent possibles que lorsque ce groupe est remplacé, deux ou trois générations plus tard dans son rôle d'unité échangiste par les *mvog* minimaux qu'il renferme, ces derniers devenant des *mvog* mineurs à leur tour. Cette évolution ne se fait pas d'un coup mais progressivement. Elle conduit à une situation différente mais strictement homologue à la précédente : le mariage entre les descendants de *W* et les membres de *M2* ou les descendants de *Z* devient autorisé ; le mariage entre les descendants de *W* et les membres de *M1* ou les descendants de *X* et *Y* demeure interdit, cela en raison d'une référence commune au nouveau *mvog* mineur *M1*. Ainsi, peu à peu, les prohibitions concernant les descendants de femmes *W*, *X*, *Y* et *Z* disparaissent lorsque, après encore deux ou trois générations, les descendants agnatiques des *ndabot* d'origine de ces filles cessent de s'affirmer comme groupes échangistes, références pour des relations d'*abiali*.

Il s'ensuit que le mariage entre descendants d'un couple de germains devient possible après un nombre relativement peu élevé de générations, en moyenne cinq. Comment concilier ce fait avec la prohibition d'unions entre individus lorsque le lien de parenté est connu avec précision ? Cette question se pose notamment à propos des groupes lignagers formés ailleurs par les descendants en ligne agnatique des filles *W*, *X*, *Y* et *Z*. C'est qu'on trouve là une amnésie généalogique d'ordre structurel ; cette amnésie est notamment repérable lorsqu'il s'agit de la participation des parents utérins aux cérémonies de deuil. Elle relève en grande partie de la transformation progressive, propre aux organisations segmentaires, d'une identification généalogique absolue en une identification formelle relative. Tant que les descendants agnatiques de *W*, *X*, *Y* et *Z* constituent des simples lignées et non des *mvog*, l'identité de ces femmes (*W*, *X*, *Y* et *Z*) les dote d'une provenance particulière ; ces lignées se distinguent d'autres ensembles analogues en

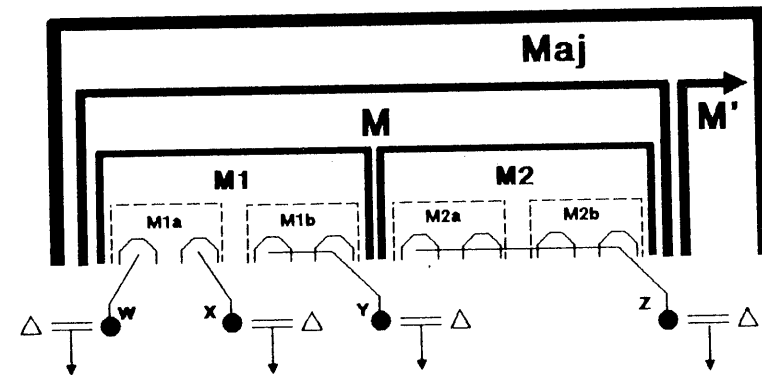


figure 2

tant qu'«enfants de filles» (*man ngɔn*) de tel ou tel *ayɔn* ou *mvog*. Lorsque, après quelques générations et en vertu de cette distinction, ces groupes s'imposent comme des *mvog* minimaux dans leurs propres clans, la référence à l'origine perd de son importance. Enfin, lorsque ces groupes deviennent des *mvog* mineurs, unités établies de façon permanente en raison d'une différenciation interne en *ayom* et *mvog* d'échelon inférieur, ces anciennes références maternelles sont oubliées. Seuls demeurent les éponymes féminins, repères nominatifs pour des rapports d'inclusion/exclusion collectifs.

Schématiquement, on peut dire que lorsque les descendants d'un *ndabot* ou d'une lignée (*M1a*) cessent de s'affirmer comme groupe échangiste, référence pour des relations d'*abiali*, cette évolution est plus ou moins concomitante de la transformation des groupes formés par les descendants agnatiques des filles (*W* et *X*) de cette collectivité en des unités échangistes et références d'*aliabi* nouvelles. Une amnésie généalogique accompagne inévita-

blement cette double évolution. C'est elle, et non un calcul en termes de générations ou degrés (comme le laisse supposer la règle terminologique évoquée plus haut), qui rend possible le mariage entre descendants d'un couple de germains après un laps de temps relativement court.

Envisagée synchroniquement et du point de vue d'Ego, les limites de la relation d'*abiali* et de la prohibition correspondante varient d'un cas à l'autre. Ces disparités traduisent l'influence des variations locales dues à des facteurs géographiques, démographiques et historiques sur le développement des groupes d'appartenance eux-mêmes. Ainsi, lorsque l'on dit qu'il faut cinq générations pour que les descendants d'une femme en viennent à constituer un groupe échangeur, il s'agit non d'une constante structurelle mais d'une moyenne empirique. En revanche, c'est précisément dans son déploiement temporel et d'un point de vue collectif que l'interdiction de mariage entre *abiali* échappe à cette incertitude pour constituer un déterminant formel du fonctionnement matrimonial. En effet, l'ensemble de ces variations locales s'intègre dans une progression structurelle stable. Celle-ci répond à une succession globale de réalisations matrimoniales concomitante de la transformation des collectivités d'appartenance en unités échangeuses : les membres de M (et descendants des filles W, X, Y et Z de ce groupe) épousent les descendants des filles de M' ; puis, les membres de M1 (et les descendants alors des seules filles W, X, Y de ce groupe) épousent les descendants des filles Z de M2 ; puis, les membres de M1a (et donc les descendants des filles W, X de ce groupe) se marient avec les descendants des filles Y de M1b...

L'impossibilité d'établir une règle s'appliquant à des niveaux formellement définis, tient à ce que la singularité de l'histoire des groupes est subordonnée à une structure évolutive d'ensemble où l'émergence de nouveaux groupes échangeurs (M et M', puis M1 et M2, puis M1a et M1b, etc.) va de pair avec le mariage systématique des membres de chacun d'entre eux avec les *abiali* des autres.

Une nouvelle question se pose alors. Le fait que le mariage entre cognats ayant une référence collective commune à l'échelon du groupe échangeur soit interdit, signifie-t-il que le mariage soit permis pour tous les cognats dont la référence commune se situe au delà de cet échelon d'organisation ? Pour répondre, il est nécessaire de considérer l'autre catégorie de parenté cognatique : *avuman*.

### — *Avuman* et le groupe exogame.

Pour analyser la relation *abiali* nous avons considéré la limite inférieure de la hiérarchie segmentaire : le *mvog* mineur (groupe échangeur) comprenant plusieurs *mvog* minimaux. Pour comprendre la relation *avuman* («parenté», «parent»), nous devons nous tourner vers la limite supérieure : le clan (groupe exogame) composé de plusieurs *mvog* maximaux. Prenons quelques exemples d'interdits matrimoniaux jouant à ce niveau.

Les Eben de la route de Minkam, à la différence des Engos de ce même lieu, affirment qu'actuellement «ils se marient avec leurs *ndindi*», formule qui exprime le fait que les membres d'un *mvog* maximal de ce clan se marient avec les enfants des enfants de filles (*ndindi*) issues des autres *mvog* maximaux du même clan. Les Ngoe de Bibondi-Bikoka disent que depuis peu «ils se marient avec leurs *ndie*» : c'est-à-dire que les membres d'un *mvog* maximal de ce clan se marient avec les enfants de filles (*ndie*) issues des autres *mvog* maximaux. Les Enoa de la route d'Abam qui pratiquent ce mariage dont la référence est le clan depuis plusieurs générations déjà, épousent depuis peu leurs *ndie* au niveau de référence du *mvog* maximal cette fois-ci : dans ce cas, les membres d'un *mvog* majeur au sein d'un *mvog* maximal se marient avec les enfants de filles issues des autres *mvog* majeurs du même *mvog* maximal. Les *Evuzok* de Nsola, quant à eux, qui se marient avec leurs *ndie* au niveau des *mvog* maximaux depuis environ deux générations, ils épousent désormais, depuis une vingtaine d'années, des individus appartenant par voie agnatique à des *mvog* maximaux différents. Enfin, les Ewondo, surtout ceux des environs de Yaoundé mais également ceux de la route de Minkam, s'intermarient régulièrement depuis soixante ans environ au niveau des *mvog* maximaux, devenus pour eux les nouvelles unités exogames ; ce sont maintenant les membres des sous-unités de celles-ci qui se marient avec leurs *ndie*, évolution reconnue par les intéressés qui aboutira à l'intermariage direct entre ses sous-unités elles-mêmes, à une échéance plus ou moins lointaine.

Dans tous ces exemples, l'absence d'unions entre individus ayant une référence clanique en commun (avec les *ndindi* du clan pour les Engos, les *ndie* du clan pour les Eben, les *ndie* des *mvog* maximaux pour les Ngoe, etc.) s'explique en raison d'une relation *avuman* dont toutefois les limites maximales diffèrent d'un cas à l'autre. Elles varient selon la taille des unités claniques, de leur



plus ou moins grand isolement, du nombre d'échelons de *mvog* qu'elles renferment, de la nature des relations entre les clans en présence et entre leurs sous-unités, etc. En l'absence de ces diverses considérations locales, on ne saurait donc définir l'extension effective de l'aire de la catégorie *avuman* et de l'interdiction qui lui correspond pour un sujet (individuel ou collectif) quelconque.

On retrouve ici l'indétermination déjà remarquée à propos d'*abiali*.

En revanche, la compréhension minimale de la catégorie *avuman* est claire : c'est le clan lui-même. Tous les membres d'une collectivité exogame sont par définition *avuman*. Ainsi, le mariage des membres d'un clan avec leurs *ndie* (les membres de chaque *mvog* maximal épousant les enfants de filles issues des autres *mvog* maximaux) représente l'ultime régime d'alliance compatible avec l'intégrité de cette unité en tant que telle. A présent, certains groupements claniques, comme les Engos et les Eben, restent en deçà de ce stade ; d'autres, comme les Ngoe et les Enoa, l'ont atteint et même dépassé ; d'autres encore, comme les Evuzok et les Ewondo, sont largement au-delà, aboutissant ainsi au mariage au sein même de ces ensembles, ce qui entraîne la suppression d'*avuman* entre leurs sous-unités maximales et la transformation de celles-ci en de nouvelles unités claniques exogames (7).

De ce point de vue, chacun de ces cas représente une étape d'un même processus structurel global, défini par une succession ordonnée de régimes matrimoniaux généraux. Comme dans le cas d'*abiali*, la diversité synchronique trouve son sens dans la diachronie : l'émergence de nouvelles collectivités exogames va de pair avec la réalisation régulière de mariages entre les membres de chacune des sous-divisions claniques et les *avuman* de leurs homologues définis à un niveau de plus en plus rapproché.

Les relations *abiali* et *avuman* évoluent à l'inverse l'une de l'autre. Dans le premier cas, tandis que l'interdiction portant sur la catégorie de parenté présente une extension invariable (puisque la référence collective commune reste l'unité échangiste), c'est le groupe de référence lui-même qui change (M1a puis M1 puis M, etc., fig. 2). Dans le second cas, tandis que le groupe de référence (le clan exogame) demeure, le degré de parenté change (au-delà de *ndindi*, puis *ndie*, etc.). En même temps ces deux processus sont complémentaires. Chacun prend le relais de l'autre pour intégrer l'ensemble des échelons de l'organisation lignagère dans une ligne d'évolution unitaire, laquelle régit le développement

coordonné de ces différents groupes d'appartenance. Les structures de l'alliance que sous-tendent cette forme évolutive résident dans la récurrence de «boucles» matrimoniales, unissant d'un côté les groupes échangistes avec les descendants de filles (parents *abiali*) des autres groupes, et de l'autre, les subdivisions des groupes supra-échangistes avec des descendants de filles (parents *avuman*) des autres groupes dans un rapport de plus en plus rapproché. En somme, elles correspondent à une réalisation systématique d'unions de consanguins éloignés, dès que cela devient possible.

De cette façon, l'indétermination des prohibitions sur le plan local due à la variabilité des facteurs géographiques, démographiques, politiques, etc., ne s'oppose nullement à la reconnaissance de structures générales du fonctionnement matrimonial. En effet, ces divergences répondant à des considérations particulières, demeurent en même temps, dans leur ensemble, subordonnées à des formes globales invariables. Mais ces formes globales, et donc le modèle mécanique qu'elles définissent, sont diachroniques : elles correspondent non à une articulation de règles ego-centriques a priori généralisables, mais à une organisation stochastique de pratiques singulières ; non à des directives portant sur des choix individuels, mais à des dynamiques régissant le devenir des collectivités (8).

Cependant, le modèle mécanique d'endogamie consanguine que la conjugaison des deux processus a permis de dégager ne représente qu'une orientation virtuelle du système d'alliance.

En effet, nous n'avons décrit jusqu'ici qu'un versant du fonctionnement matrimonial. Il reste à considérer la dynamique sous-jacente à la réalisation effective de mariages devenus autorisés entre consanguins éloignés. Il reste à compléter notre analyse par la mise en évidence de structures statistiques. Celles-ci sont repérables quand on examine les arrangements matrimoniaux féminins.

#### Arrangements matrimoniaux : un modèle statistique

Chez les Beti, les choix matrimoniaux découlent de deux ordres de faits. Tout d'abord, ils résultent de stratégies ponctuelles menées par les maîtres (*mot dzal*) des différentes unités domestiques (*ndabot*) et réalisées en fonction de facteurs historiques, géographiques, et autres, spécifiques à chaque cas. Ces stratégies masculines sont déterminées par les «jeux» de ces chefs

de famille et n'expriment nullement une politique matrimoniale des collectivités lignagères.

En second lieu, ces choix sont le plus souvent médiatisés par des arrangements féminins : ou bien «afin d'avoir des filles douces et bonnes chez elle» dit-on, une femme envoie des jeunes parentes de son mari dans son clan d'origine, soit «afin qu'elle ne soit pas seule là où elle est» dit-on encore, elle fait venir des filles de son clan pour les marier au même lieu qu'elle (9). Ainsi, en considérant, à titre d'exemple, les 128 alliances réalisées au cours des trois dernières générations au sein de deux *mvog* mineurs du clan *Evuzok*, on observe que 52 % d'entre elles (soit 67) ont été arrangées, ou du moins suscitées par des femmes mariées (10). Ces 67 mariages représentent en outre 71 % des mariages de ces deux *mvog* réalisés au sein du «cadre de référence» matrimonial précédemment défini.

Ces initiatives féminines se font généralement avec le concours des mères de futurs conjoints, mais le plus souvent à l'insu des pères. Informelles et de nature essentiellement individuelles, elles ne représentent aucunement un procédé juridique ou institutionnel. En effet, si les femmes qui entreprennent ces arrangements peuvent figurer comme intermédiaires lors des négociations matrimoniales, elles ne sont nullement habilitées à se prononcer sur la réalisation des unions qu'elles préconisent. Ce pouvoir revient aux «maîtres» des groupes domestiques concernés et, en dernière instance, à leurs groupes échangistes (*mvog* mineurs) respectifs. Ainsi, ces démarches féminines, aussi ponctuelles que les stratégies masculines, n'enlèvent rien à la nature essentiellement indéterminée des alliances réalisées.

Cependant, elles présentent un caractère particulier, absent des stratégies masculines : celui d'établir une relation positive entre les mariages qui se succèdent dans le temps, les propres mariages des femmes instigatrices et ceux arrangés par elles. Or, dans l'hypothèse où cette relation positive manifeste une forme statistique stable, elle introduit en raison d'un effet cumulatif des initiatives particulières, des constantes dans l'organisation du réseau matrimonial, dotant celui-ci d'une structure d'ensemble repérable. Cela de façon d'autant plus marquée que le choix des chefs de famille s'insère normalement au sein d'un éventail restreint de solutions offert par les femmes mariées.

Si cette relation positive entre alliances successives qu'instaurent les arrangements féminins a effectivement une forme statistique stable, c'est que ces arrangements eux-mêmes obéissent

à des déterminations d'ordre général. A la fois stratégiques et structurelles, elles sont fonction des trois grands types de rapports entre femmes : rapports de subordination personnelle entre une femme et ses alliées (femmes mariées dans son clan d'origine) ; rapports de solidarité entre une femme et ses parentes (surtout celles mariées dans son propre clan de mariage) ; rapports de subordination structurelle entre une femme et ses co-affines (ni parentes ni alliées, mais mariées dans le même clan qu'elle).

Les relations du premier type sont hiérarchiques et contractuelles. Une femme est jugée responsable des unions des filles qu'elle envoie en mariage dans son clan d'origine et doit intervenir en leur faveur, notamment dans les conflits de ménage ; en sens inverse, ces jeunes femmes sont tenues de venir périodiquement travailler dans les champs de celle qui est à l'origine de leur mariage. En fournissant ainsi des épouses à ses frères et aux fils de ceux-ci, une femme s'impose en tant que centre de rapports de dépendance personnels, et simultanément, elle participe à l'accroissement de son groupe domestique d'origine, favorisant son développement en lignée puis en *mvog*. Dans les relations du second type, les filles de son propre clan qu'une femme amène comme épouses dans son clan de mariage forment avec elle ainsi que leurs descendants respectifs (ils se désignent par le terme réciproque de *man na*, «enfant de mère», relation qui perdure sur plusieurs générations) une communauté solidaire, dont les membres coopèrent pour les travaux collectifs et les dépenses funéraires. Quant aux relations du troisième type, dans le cadre du *ndabot*, les rapports hiérarchiques de *nkia/mbom* (HM/SW, HW+/HW-) où entrent les co-affines acquièrent une dimension véritablement structurelle : plaçant certaines épouses sous l'autorité d'autres, cette subordination sous-tend la constitution de maisons matri-centriques (*nda*) destinées à devenir les noyaux de futures unités domestiques (*ndabot*).

En raison de ces différents types de relations, les arrangements matrimoniaux féminins, considérés dans leur ensemble, se conforment à une distribution spécifique. Tout d'abord, en règle générale, une femme arrange le mariage de parents (filles et garçons) relativement proches, nés dans son *ndabot* d'origine. En deuxième position, une femme fait venir des filles de son groupe d'origine pour se marier dans des unités ni trop proches d'elle (le *ndabot* ou même le groupe échangiste de son mari), ni trop éloignées (clan différent de celui de son mari), mais entre ces deux extrêmes. En effet, l'actualisation des liens de solidarité

unissant une femme à ses filles et sœurs classificatoires, repose en grande partie sur l'appartenance de leurs enfants à un même ensemble clanique. Or ces liens de solidarité sont en principe incompatibles avec les relations de subordination *nkia/mbom* qui dominent les rapport entre co-affines au sein des unités d'appartenance restreintes. En revanche, les filles qu'une femme fera venir d'autre clans que le sien deviendront des épouses dans des unités aussi proches d'elle que possible, et cela de manière à rentabiliser au maximum de lien de *nkia/mbom* où elles se trouvent placées à son égard. Enfin, une femme envoie chez elle des filles originaires de groupes situés à tous les échelons, depuis le *ndabot* de son mari jusqu'aux clans différents de celui auquel son mari appartient. La diversité de l'origine de ces filles, loin d'amoindrir le poids de leur subordination personnelle à l'égard de la femme qui a arrangé leur mariage en accroît au contraire l'importance.

Les 67 mariages réalisés au cours des trois dernières générations et arrangés par des femmes au sein de deux *mvog* mineurs du clan *Evuzok* illustrent ces orientations générales. La fig. 3 montre la distribution des alliances arrangées par des femmes du *ndabot* A1a mariées à des hommes du *ndabot* B1a, où B1 est le *mvog* mineur de leur mari, B le clan de celui-ci, et C un troisième clan (11).

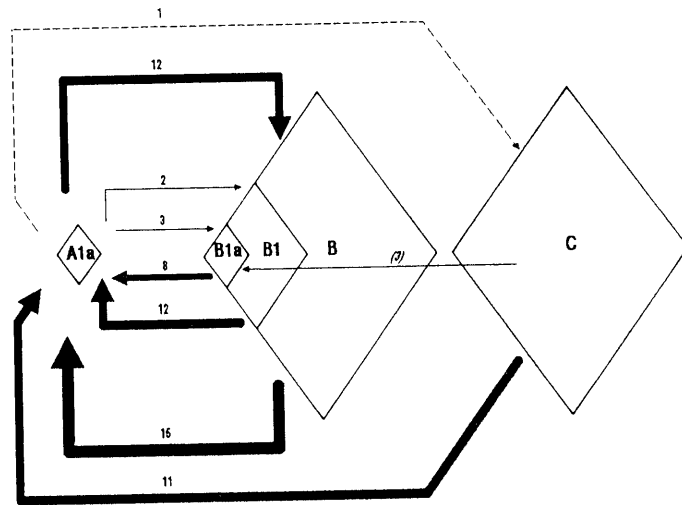


figure 3

Tous ces arrangements concernent des parents très proches des femmes instigatrices : des membres de leur propre *ndabot* ou lignées d'origine à l'exception de trois cas (mis entre parenthèses dans la fig.3) qui concernent des co-épouses issues d'un autre clan que le leur. Trois régularités ressortent :

1) Si des redoublements d'alliance entre consanguins de même sexe sont rares (3 et 2 cas, soit 7% de l'ensemble des mariages), il en va autrement des redoublements d'alliance entre consanguins de sexe différents (8 et 12 cas, soit 30%) (12). La médiation féminine des alliances aboutit donc à des *échanges réguliers entre groupes d'appartenance restreints* (*mvog* mineurs).

2) La majorité des mariages arrangés (tous les autres) ne sont pas des redoublements ; la majeure partie d'entre eux (40 % de toutes les unions arrangées) unissent, en proportion plus ou moins égale, filles et garçons du *ndabot* d'origine des femmes instigatrices avec des membres d'autres groupes échangeistes du clan des maris de celles-ci (cf. fig. 3 : 12 et 15 cas). Nous constatons donc *une importante dispersion des alliances*.

3) Tandis que les femmes arrangent très rarement des mariages entre des filles de leur groupe d'origine et des garçons membres d'autres clans que celui de leurs maris (un cas seulement), elles en arrangent assez souvent entre des filles de ces clans et des garçons membres de leurs propres *ndabot* d'origine (11 cas, soit 16,5 % des mariages). Dans la mesure où les membres de ces autres clans prennent régulièrement leurs conjoints dans les clans des époux des femmes elles-mêmes, la distribution des alliances occasionnées par ces arrangements comporte *la réalisation de boucles matrimoniales orientées* (A —> B —> C... —> A).

Comment interpréter ces résultats ? Dans la mesure où ces arrangements féminins interviennent de façon plus ou moins systématique (71 % des mariages toujours au sein du même «cadre de référence» matrimonial), il semble légitime de penser qu'ils orientent de façon déterminante l'organisation du réseau, le dotant d'une structure générale définie par l'association des trois traits suivants : échanges réguliers entre groupes échangeistes, dispersion importante des alliances, réalisation de boucles orientées entre groupes échangeistes.

Toutefois, cette structure générale représente bien l'effet *cumulatif* des arrangements féminins. C'est une propriété émergeant du réseau matrimonial dans son ensemble, qui ne saurait être directement déduite des déterminants qui régissent la réalisation de ces initiatives elles-mêmes. Niveau global et niveau local sont, de

ce point de vue, clairement disjoints. Par ailleurs, ces régularités caractéristiques du réseau, diversification systématique des alliances et échanges récurrents, ne sont aucunement réductibles à des principes normatifs (de diversification ou d'échange) à l'oeuvre au niveau des groupes lignagers, principes dont ces régularités seraient l'expression sur un plan quantitatif. En effet, dans la perspective du modèle statistique que nous avons dégagé, dispersion et échange ne peuvent être interprétés comme des principes d'explication autonomes. Ils représentent avant tout des appréhensions locales (et donc partielles) alternatives des observateurs comme des participants d'un même phénomène distributif global. Ils constituent des manifestations essentiellement probabilistes et variables d'un cas à l'autre, d'une dynamique formelle invariable, propre au réseau en tant que tel; les arrangements féminins constitués en *agrégats* en sont à l'origine. Nous désignons cette dynamique globale par le terme d'*homogénéisation*.

Les arrangements féminins infléchissent le réseau des alliances vers une uniformisation (ou homogénéisation) maximale : chaque groupe échangiste en effet répartit ses filles dans tous les autres groupes échangistes de l'aire matrimoniale et reçoit des filles de chacun d'eux à titre d'épouses. D'un point de vue synchronique, la principale conséquence de ce mouvement est le maintien d'un équilibre des alliances entre n'importe quelle paire de clans exogames, même si les alliances entre groupes échangistes à un niveau inférieur sont, elles, déséquilibrées. Mais quelles en sont les conséquences d'un point de vue diachronique, non plus dans la perspective des rapports entre clans deux à deux mais dans celle de la relation entre les sous-unités qu'ils renferment ? En d'autres termes, quelles en sont les conséquences sur le plan de la réalisation de mariages entre consanguins éloignés, c'est-à-dire entre des membres ou des descendants de filles de chacun de ces sous-unités avec des descendants des filles des autres ? Il ne s'agit plus, comme dans la partie précédente, d'envisager la chose sous l'aspect de l'«émergence» des familiers : la transformation de parents en alliés virtuels, mais sous celui de leur «immersion» : la transformation de parents résiduels en alliés réels, c'est-à-dire l'actualisation d'une endogamie consanguine.

Plus une collectivité à n'importe quel échelon d'organisation est importante, plus elle participe au réseau, et plus forte sera la probabilité que ses membres se marient avec des parents éloignés. C'est le cas de tout réseau présumé être relativement fermé. Les arrangements féminins conduisent à l'uniformisation de cette

probabilité pour tous les groupes de l'aire matrimoniale, et simultanément, au niveau de tous les échelons d'organisation. En raison des initiatives féminines, les consanguins éloignés ayant une référence cognatique commune d'un certain type vis-à-vis d'une collectivité quelconque (*ayɔŋ* ou *mvog*) seront, à tout moment, uniformément distribués à travers toute l'aire matrimoniale. Lorsqu'au cours de son développement, cette collectivité passe d'un régime matrimonial à un autre, et que le mariage jusque là interdit avec ces personnes devient possible, des unions de ce type se réaliseront alors avec une probabilité comparable pour l'ensemble des alliances que contracteront les membres (et les descendants de filles) de ce groupe. Ainsi, lorsqu'un *mvog* mineur va cesser ses fonctions échangistes, des mariages unissant les membres des sous-unités de ce groupe (ou les descendants de leurs filles) aux descendants des filles des membres des autres sous-unités de ce groupe, auront lieu automatiquement et avec la même probabilité quelle que soit l'origine du conjoint. De façon identique, lorsqu'une unité exogame dont les membres ne se mariaient par exemple qu'avec leurs *ndindi*, reconnaît la possibilité du mariage avec les *ndie*, de telles unions se réaliseront automatiquement avec la même probabilité pour tous les mariages contractés par ses membres. En somme, l'homogénéisation conduit à se marier effectivement de façon régulière avec des consanguins éloignés dès que cela devient possible, statistiquement, et pour l'ensemble des groupes situés à tous les échelons d'organisation.

### Conclusion

Dans la société beti, le fonctionnement matrimonial répond à l'articulation de deux dynamiques structurelles, l'une saisissable par un modèle de type mécanique, l'autre exigeant un modèle de type statistique. La première est la succession de régimes prohibitifs que décrit l'évolution des interdictions bilatérales se rapportant aux catégories de parenté cognatiques *abiali* et *avuman*. Cette évolution, en rapport direct avec le développement des groupes d'appartenance (l'émergence ordonnée de nouvelles unités échangistes et exogames) permet et organise le mariage des membres de ces groupes avec des parents de plus en plus proches : ceux des groupes échangistes (et descendants de filles de ceux-ci) avec les parents *abiali* les uns des autres, ceux des groupes supra-échangis-

tes (et descendants de filles de ceux-là) avec les parents *avuman* les uns des autres, d'un degré de plus en plus rapproché. La seconde dynamique est constituée par l'agrégation des arrangements matrimoniaux féminins. Événements singuliers conçus à court terme, ces arrangements répondent néanmoins à des déterminismes d'ordre général : les trois grands types de rapports entre femmes (subordination personnelle entre alliées, solidarité entre consanguines, et subordination structurelle entre co-affines). L'effet cumulatif de ces initiatives dote le réseau matrimonial d'une forme générale, une homogénéisation dans laquelle une importante dispersion des alliances va de pair avec des échanges réguliers entre groupes lignagers. Cette homogénéisation, qui se produit dans le cadre que fournit l'évolution des prohibitions cognatiques assure que se réalisent régulièrement les bouclages matrimoniaux préfigurés par le système de prohibitions. Le fonctionnement que définit la conjonction de ces deux mouvements fonde un processus de reproduction sociale d'ensemble qui, selon le propre des systèmes d'alliance de type semi-complexe, privilégie la réalisation systématique de mariages entre consanguins éloignés.

En décrivant les grandes lignes du fonctionnement matrimonial beti, nous avons été conduit à mettre l'accent sur les discontinuités qu'intègre ce système. D'une part, on observe une absence d'homologie entre le modèle mécanique déductible des prohibitions, et le modèle statistique élaboré à partir de mariages réels. Ces deux modèles répondent à des déterminations de types différents et ne sont pas, de ce point de vue, réductibles l'un à l'autre. D'autre part, au sein de chacun de ces modèles, le niveau local et le niveau global sont disjoints : ils ne sont pas directement déductibles l'un de l'autre. Ainsi, notre démarche vise non pas à montrer comment le système des prohibitions et des alliances sur le plan global représente une extrapolation ou expression généralisée de facteurs à l'œuvre au niveau local, mais bien plutôt à saisir comment des pratiques particulières, essentiellement indéterminées sur le plan local, sont, sur le plan global, intégrées à des ordonnancements stochastiques invariables. Dans la mesure où cette subordination du local au global se réalise dans le temps, les structures de l'alliance que nous avons dégagées sont de nature évolutive. Ainsi, nous avons envisagé les propriétés formelles de la prohibition matrimoniale (modèle mécanique), non à partir d'une articulation synchronique de règles centrée sur Ego, mais à partir du déploiement des catégories de parenté cognatiques qui sous-tendent l'élaboration éventuelle de telles règles, déploiement centré

sur le développement des groupes d'appartenance. De façon équivalente, les régularités que manifeste le réseau matrimonial ont été appréhendées ici non point comme relevant de principes à l'œuvre au niveau de groupes particuliers, mais comme les conséquences probabilistes d'un processus d'agrégation (l'homogénéisation) propre au réseau dans son ensemble.

Cette optique nous a été imposée par les conditions mêmes dans lesquelles opère ce système : la présence d'une pluralité, variable, d'échelons de différenciation au sein d'unités exogames localisées et de dimensions importantes. En effet, si les interdictions de mariage se rapportent au moins en partie à ces échelons, leur extension n'est pas déterminable *a priori*. Elles ne sauraient donc être réduites à une articulation logique centrée sur Ego et exprimable en termes de générations ou de degrés. Par ailleurs, sous ces mêmes conditions, ce ne sont pas les relations d'échange entre unités exogames qui importent, mais plutôt l'«émergence» et l'«immersion» progressive de familiers (cf. *supra*), en fonction de l'évolution des subdivisions que ces unités renferment.

Ce double constat suggère l'hypothèse suivante pour les systèmes crow-omaha en général : lorsque l'endogamie consanguine se trouve doublée d'une recherche d'endogamie locale (comme chez les Samo décrits par Héritier, 1981 et les Mkako décrits par Copet-Rougier, 1980), conjonction dont un des indices serait la présence de prohibitions matrimoniales supplémentaires relevant de relations d'alliance (Héritier 1981 : 136 note 30), la structure qui régit cette endogamie consanguine peut s'appréhender directement par des modèles «simples» postulant une homologie mécanique/statistique et une relation de continuité du local au global. En revanche, lorsque, comme chez les Beti, l'endogamie consanguine se réalise dans des conditions d'exogamie locale, le recours à des modèles de type «composite» ou «complexe» est nécessaire.

Des modèles de ce genre soulèvent cependant un problème majeur quant à leur vérification quantitative. Celle-ci exige un échantillon matrimonial de très grande taille (rappelons que les groupes exogames comptent en moyenne deux à trois mille personnes). En outre, démontrer l'existence de boucles matrimoniales est en soi insuffisant. Leur présence n'éclairerait en rien les mécanismes qui sous-tendent leur réalisation. En effet, prouver la validité de modèles de ce type requiert la prise *systématique* en considération de données autres que généalogiques : arrangements matrimoniaux, histoire des groupes en présence, participation d'individus particuliers à des cérémonies, etc. Or, ces données sont

non seulement souvent difficiles à saisir, mais leur hétérogénéité représente un obstacle considérable à leur mise en relation quantitative.

En revanche, ce genre de modèle permet d'éviter le recours à la notion troublante de «prescription inconsciente» évoquée par Lévi-Strauss au sujet des systèmes crow-omaha (1967 : XXIV). Parce qu'un modèle «composite» n'exige nullement une relation de congruence entre les conséquences cumulatives des choix particuliers (ex : endogamie consanguine), et les déterminants de ces choix eux-mêmes (ex : arrangements matrimoniaux), postuler «un ordre préférentiel» non-explicité, ou «une appréhension individuelle des zones de parenté» (Héritier, 1981 : 122, 125), n'est donc pas nécessaire.

Observons en dernier lieu que la distinction «simple»/«composite» proposée ici à l'égard des systèmes semi-complexes de type crow-omaha, n'invalide nullement l'intégrité de cette catégorie de systèmes. Ce serait, comme le remarque F. Héritier, méconnaître «que les variations au sein d'une classe représente l'élément de pertinence de la classe» (*ibid* : 75). En fait, cette distinction permet de re-situer le «passage» entre structures élémentaires et structures complexes de façon peut-être plus vraisemblable : il correspond alors non à un type unique de fonctionnement matrimonial (celui des systèmes crow-omaha en général) mais à une bifurcation où dans chaque branche le fonctionnement se réalise dans des conditions spécifiques. Cette bifurcation exige de recourir à des modèles de types différents; l'un incorpore, quoique de façon non-totalisante (à la différence des systèmes élémentaires), des structures d'échange, l'autre intègre, quoique toujours dans les confins du domaine de la parenté (à la différence des systèmes complexes), des niveaux de réalité différents : celui des volontés individuelles, celui des processus stochastiques d'ensemble.

## NOTES

(1) Le recensement de 1966-67 (ORSTOM 1973) fournit les chiffres suivants (d'ailleurs très sous-estimés) sur la taille (et la densité) des principaux clans de la région étudiée : Ewondo : 2 674 (8,76) ; Enoa : 4 032 (12,8) ; Evuzok : 1 382 (3,75); Ngoe : 1 502 (4,81).

(2) Pour une description détaillée de l'organisation sociale beti, voir Houseman 1982.

(3) Les Evuzok comptent, en moyenné, trois échelons de *mvog*, les Enoa quatre, les Ngoe deux, et les Ewondo entre deux et cinq selon le groupement. Notons qu'en raison d'une longue histoire de migrations et d'assimilations, les *ayok* actuels sont généralement fragmentés en groupements locaux séparés parfois par plusieurs centaines de kilomètres. Il y a lieu ainsi de distinguer entre l'*ayok* nominal (l'unité de référence privilégiée pour l'étude historique) et l'*ayok* opératoire, le groupe clanique proprement dit, celui que nous retenons pour notre analyse. En effet, si les différents groupements d'un même *ayok* nominal affirment avoir une identité commune, chacun présente un ordonnancement interne propre et évolue de façon plus ou moins autonome.

(4) Ce trait d'organisation se trouve en effet non seulement chez les Beti (Ngoa 1973 : 22 ; Laburthe-tolra 1977 : 319) et leurs voisins tels que les Dwala (Bekombo-Priso 1969) et les Fang (Panyella et Sabater 1957), mais également chez d'autres populations africaines patrilinéaires non camerounaises (cf. Fortes 1953 : 19).

(5) Outre l'unité clanique, *ayok* dénote également «espèce» ou «sorte» (plante, maladie, etc) en général. Si le terme de *mvog* est employé surtout avec une référence éponyme pour désigner les différents échelons lignagers, il peut aussi servir, sans éponyme, pour indiquer une communauté ou un lieu d'habitation, ou encore, un ensemble de parents. Le terme d'*ayom* peut recevoir deux interprétations. Tout d'abord, *ayom* signifierait «part».

Ainsi, certains gibiers qui doivent être partagés (gorille, éléphant, vipère, antilope so, etc) sont appelés *tsit* («gibier») *ayom*. En second lieu, un *ayom* serait «une goutte de sperme». Si l'on s'en tient à cette dernière interprétation, les collectivités «même père» que sont l'*ayok* et les *mvog* seraient partagées entre leurs «gouttes de sperme» constitutives, chacune rapportée à une référence utérine différente.

(6) Suivant l'usage beti, nous employons le mot «fille» (*ngon*) pour désigner des individus féminins en leur qualité de membres d'une collectivité d'appartenance (*ayok* ou *mvog*).

(7) Notons que, par voie de conséquence, la catégorie d'*avuman* ne recouvre pas nécessairement celle d'*abiali*. Ainsi par exemple, les enfants des filles d'un *mvog* mineur, *abiali* pour les membres de ce groupe, peuvent être *avuman* pour les membres des autres *mvog* mineurs du clan (cas des Eben et surtout des Engos), ou bien ne pas l'être (cas des Ngoe et surtout des Enoa).

(8) Faute de place, nous n'avons pas abordé le problème de la transition d'un régime matrimonial à un autre, c'est-à-dire, les mécanismes régissant l'introduction de mariages en principe interdits, et leur recon-

naissance subséquente comme unions exemplaires. Cette question est d'autant plus importante que la légitimation de telles alliances ne saurait répondre à un simple calcul générationnel. Notons seulement ici l'importance du rôle joué par la présence de descendants de filles assimilés au sein de la communauté clanique. Le statut ambivalent de telles personnes, qui relèvent à la fois du même et du différent, est exploité pour justifier la réalisation d'unions en principe prohibées, en tant que cas singuliers. C'est une reconnaissance a posteriori de ces mariages d'un point de vue non plus singulier mais global, qui permet une généralisation légitime de telles unions et la mise en place d'un régime matrimonial nouveau. Considérons par exemple les 71 mariages intervenus entre membres du clan Evuzok depuis les vingt dernières années. Dans 48 % des cas, un des partenaires au moins est soit enfant, soit petit-enfant, soit arrière petit-enfant de fille. Dans 38 % des cas, un des partenaires au moins est membre d'un groupe censé être issu d'une fille du clan. On peut se demander dans quelle mesure la présence de tels dispositifs d'hétérogénéisation, favorisant la constitution de brèches structurelles au sein du champ de la parenté, n'est pas un trait caractéristique des systèmes crow-omaha en général.

(9) Pour un exemple de ces arrangements, voir Ngoa (1968 : 102).

(10) Des 151 mariages de l'échantillon complet, 23 unions (soit 15 %) ne sont pas prises en considération en raison du fait qu'il s'agit soit de mariages par héritage pour lesquels la question du choix matrimonial ne se pose pas, soit de mariages entre Evuzok, représentatifs de ces unions récentes de caractère exceptionnel dont il a été question à la note 8 ci-dessus.

(11) Cet échantillon est trop restreint pour autoriser des conclusions définitives. Il permet d'émettre des hypothèses ; il ne permettrait pas de les démontrer.

(12) Nous réservons la notion de redoublement d'alliance aux mariages intervenant au sein des *mvog* mineurs, unités responsables des alliances contractées par leurs membres.

## BIBLIOGRAPHIE

ALEXANDRE, P.

1965 «Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire», *Cahiers d'Etudes africaines* 5 (20) : 503-560.

BEKOMBO-PRISO, M.

1969 *La Société familiale dwala* : le Mboa. Thèse de III<sup>e</sup> cycle, Paris X : Nanterre.

COPET-ROUGIER, E.

1980 «Mariage et inceste. L'endogamie dans une société à fortes prohibitions matrimoniales», *Bulletin de la Société d'Anthropologie du Sud-Ouest* 15 (1) : 13-53.

FORTES, M.

1953 «The structure of unilineal descent groups», *American Anthropologist* 55 : 17-41.

HEEPE, M.

1919 *Jaunde Texte von Atagana und P. Messi*. Hamburg, Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts XXIV.

HERITIER, F.

1981 *L'Exercice de la parenté*. Paris, Gallimard — Le Seuil. Coll. Hautes Etudes

HOUSEMAN, M.

1982 *Structures de parenté et d'alliance dans une société beti*. Thèse de III<sup>e</sup> cycle, Paris X : Nanterre.

LABURTHER-TOLRA, Ph.

1977 *Minlaaba — Histoire et société traditionnelle chez les Beti du Sud-Cameroun*. Editions Universitaires de Lille.

LEVI-STRAUSS, Cl.

1958 *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

1967 *Les Structures élémentaires de la parenté*. 2<sup>e</sup>me édition, Paris, La Haye, Mouton.

NEKES, H.

1911 *Lehrbuch des Jaundesprache*. Berlin, G. Reimer.

NGOA, H.

1968 *Le Mariage chez les Ewondo*. Thèse de III<sup>e</sup> cycle, Paris-Sorbonne.

1973 «Tentative de reconstruction de l'histoire récente des Ewondo» in *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*. Paris, C.N.R.S. (Colloque international du C.N.R.S.).

O.R.S.T.O.M.

1973 *Atlas régional : Sud-Ouest 1. République Unie du Cameroun*. Yaoundé, O.R.S.T.O.M.

PANYELLA, A. et SABATER, J.

1957 *Los Cuatro grados de la familia en los Fang de la Guinea Española, Camerones y Gabon*. Madrid, Consejo de Investigaciones Científicas.