

L'importance du contexte

Repères culturels et structure familiale dans la société Yans (Zaïre)

The importance of context. Cultural references and family structure within the Yans society in Zaïre

Ellen Corin

Volume 8, numéro 2, novembre 1983

Enfant et famille

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/030178ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/030178ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Revue Santé mentale au Québec

ISSN

0383-6320 (imprimé)

1708-3923 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Corin, E. (1983). L'importance du contexte : repères culturels et structure familiale dans la société Yans (Zaïre). *Santé mentale au Québec*, 8(2), 13–26. <https://doi.org/10.7202/030178ar>

Résumé de l'article

Les descriptions traditionnelles de la structure des relations entre père, mère et enfant permettent mal de rendre compte de l'impact des transformations actuelles de la structure familiale sur le devenir de l'enfant. En se référant au concept de filiation instituée développé par Guyotat, l'auteur propose d'accorder plus d'importance à la manière dont les positions sont en train de se redéfinir dans la société actuelle et de «con-textualiser culturellement» nos schémas d'observation et d'analyse. Des données concernant la manière dont opère l'institution de la filiation dans une société lignagère matrilineaire, la société Yans du Zaïre, mettent en relief l'influence du contexte culturel sur les mécanismes d'institution de la filiation. En partant d'analyses de rituels, d'institutions et de croyances, l'article analyse la façon dont la société Yans marque d'une manière spécifique et différentielle la relation à la mère, à l'oncle maternel et au lignage, la relation au père, et la relation au grand-père et entre générations alternées. L'analyse met en lumière le rôle médiateur des deux derniers registres de relation par rapport à l'entreprise clanique et montre l'importance de cette médiation en regard du développement d'une dimension individuelle de l'existence. Le texte s'ouvre sur une interrogation portant sur la place de la médiation dans les nouvelles formes de structure familiale.

L'IMPORTANCE DU CONTEXTE

Repères culturels et structure familiale dans la société Yans (Zaïre)

*Ellen Corin**

Les descriptions traditionnelles de la structure des relations entre père, mère et enfant permettent mal de rendre compte de l'impact des transformations actuelles de la structure familiale sur le devenir de l'enfant. En se référant au concept de filiation instituée développé par Guyotat, l'auteur propose d'accorder plus d'importance à la manière dont les positions sont en train de se redéfinir dans la société actuelle et de « contextualiser culturellement » nos schémas d'observation et d'analyse. Des données concernant la manière dont opère l'institution de la filiation dans une société lignagère matrilineaire, la société Yans du Zaïre, mettent en relief l'influence du contexte culturel sur les mécanismes d'institution de la filiation. En partant d'analyses de rituels, d'institutions et de croyances, l'article analyse la façon dont la société Yans marque d'une manière spécifique et différentielle la relation à la mère, à l'oncle maternel et au lignage, la relation au père, et la relation au grand-père et entre générations alternées. L'analyse met en lumière le rôle médiateur des deux derniers registres de relation par rapport à l'entreprise clanique et montre l'importance de cette médiation en regard du développement d'une dimension individuelle de l'existence. Le texte s'ouvre sur une interrogation portant sur la place de la médiation dans les nouvelles formes de structure familiale.

Dans nos sociétés, les théories qui décrivent la genèse de l'identité de l'enfant, le font généralement à partir de deux prémisses principales. La première est celle de la primauté, théorique et concrète, de la cellule que forment le père, la mère et l'enfant; cette primauté est inscrite dans le caractère originel du rapport du nourrisson à sa mère, et dans le fait que la mère est aussi la femme du père, la femme que son désir pousse vers le père. On a actuellement tendance à décrire la problématique œdipienne en donnant moins de place à la métaphore affective et en insistant davantage sur ce qui s'y joue sur un plan structurel : le passage de l'imaginaire au symbolique qui s'effectue alors, entraînant une redéfinition fondamentale du rapport à soi et aux autres. Ces deux formulations se rejoignent dans le fait que, lorsque d'autres personnages que la mère et le père entrent en scène, ils ne sont généralement pris en considération que de façon seconde; la signification qu'ils revêtent est une dérivation, par glissements successifs, de ce qui était originalement investi dans le rapport au père et à la mère.

La seconde prémisses sur laquelle reposent les théories est que le terme et le signe d'une matura-

tion réussie est l'autonomie que l'individu acquiert face à son entourage.

Je voudrais suggérer ici que si cette dynamique de fusion et de différenciation, d'identification et d'opposition, d'amour et de conflit, semble bien universelle, les descriptions que l'on en fait demeurent souvent trop étroitement dépendantes de nos propres prémisses culturelles et empêchent cliniciens et chercheurs de prêter suffisamment attention au contexte culturel et social qui d'emblée assigne des positions et définit des enjeux.

Une certaine référence à l'action du contexte apparaît lorsque l'on présente le père comme incarnant également dans le monde de l'enfant une référence au monde social, investi dans ce rôle de médiateur par l'orientation de notre structure familiale et par la société plus large : en sorte qu'il y aurait là un effet de marquage social qui se superpose à, et oriente, la définition des positions dans la structure familiale.

Ce modèle théorique est présenté comme ayant une portée générale, qui transcende les différences liées aux aléas des existences concrètes. On peut toutefois se demander si le fait de se centrer sur le père, la mère et l'enfant permet de comprendre adéquatement la façon dont se concrétise ce que l'on pourrait appeler fonctions paternelle et maternelle dans la société actuelle.

* L'auteure, Ph.D. est responsable de l'unité de recherche psychosociale de l'Hôpital Douglas.

Les nouvelles formes de structures familiales me paraissent spécifiées par deux traits distinctifs. Le premier est la fluidité et la diversité des formes de vie familiale que l'on observe actuellement, et le primat accordé dans ce contexte à l'individualité sur la relation de couple; si le problème du rapport à l'origine s'y pose de la même manière, les éléments de réponse en place autour de l'enfant paraissent ainsi marqués différemment; le second trait à relever ici se réfère davantage aux règles qui régissent les rapports internes à l'unité familiale, et qui insistent sur l'affectivité, l'intimité, les valeurs de proximité; dans les nouvelles familles, les rôles du père et de la mère tendent à être de plus en plus symétriques et placés sous le sceau de ce que l'on associait jadis au féminin. Dans ce contexte, ce qui est de l'ordre de la contrainte et de l'interdit est repoussé à l'extérieur de l'unité familiale et identifié à une société par rapport à laquelle la famille a valeur de refuge plus que de médiation.

Ces deux caractéristiques ne sont pas actualisées de manière uniforme dans les diverses familles. Elles me paraissent cependant avoir une certaine valeur normative et servir de référence pour l'imaginaire si pas de guide pour les comportements concrets; l'engouement suscité au Québec par le livre de Champagne-Gilbert (1980) sur les nouvelles orientations de la vie familiale en est un des indicateurs. On a ainsi l'impression que ce qui fonde les rapports entre les personnages de la structure familiale est en train d'être redéfini. Le fait de rester trop rigidement attaché au contenu du modèle de départ (plutôt qu'à sa portée structurante) risque d'entraîner une évaluation négative des nouvelles structures familiales et de socialisation, appréhendées en termes de manque et de problème.

Il est utile dans ce contexte de référer à la distinction que Guyotat (1980) établit entre la filiation biologique, la filiation instituée et la filiation narcissique. Alors que cette dernière décrit la dimension imaginaire de la filiation, la seconde en présente l'articulation telle qu'elle est instituée par le groupe, à travers les règles juridiques ou culturelles, les usages, les opinions du groupe et ses rites. Ces éléments mettent en place une série de points de repères extérieurs qui entrent en interaction avec l'organisation œdipienne proprement dite de l'individu.

Guyotat remarque qu'au cours des dernières années, l'importance qu'ont revêtue les recherches en paternité, montre que l'on tend à accorder une place de moins en moins prégnante à la filiation «juridique» traditionnelle, basée sur le mariage, la reconnaissance officielle ou l'adoption, au profit de la filiation biologique, basée sur un corps à corps. Cette tendance est une manifestation, parmi d'autres, de la profondeur de la remise en cause que connaissent les normes et valeurs traditionnelles dans notre société. Il reste à savoir si ce primat donné au biologique doit être compris comme un rejet de tout cadre instituant le rapport de filiation, ou s'il manifeste plutôt une redéfinition des mécanismes de cette institution.

Pour mieux faire ressortir le rôle structurant de la «filiation instituée» par rapport à un devenir individuel, je vais me référer à une autre société, la société Yans, où le marquage culturel des positions est plus clair; elle montre la nécessité de contextualiser les rapports observés entre les personnages concrets.

La référence à l'étude de Guyotat sur les mécanismes psychologiques de la filiation nous permet en outre d'établir un pont entre la question de l'identité et celle du rapport à l'origine, dont nous avons parlé plus haut, et celle de l'inscription dans une structure de parenté et dans la succession des générations, dont nous verrons la place centrale chez les Yansi.

LE STATUT DE LA COMPARAISON

La démarche de l'anthropologie repose sur l'idée qu'il est difficile de prendre conscience du contexte culturel dans lequel nous baignons et de ses articulations, dans la mesure où il est intimement mêlé à l'expérience première que nous faisons du monde; ce contexte se donne dès lors pour quelque chose d'évident, de naturel. C'est à travers une démarche comparative que peut s'effectuer une démarcation entre le caractère universel de certaines structures, de certains mécanismes, et leur spécification culturelle.

D'autre part, si on considère la façon dont la démarche comparative a été appliquée en psychologie, on observe qu'elle l'a souvent été dans une perspective de vérification: les données recueillies ailleurs ayant valeur de preuve, mise au service

de la défense ou de la critique d'une théorie posée au départ. Ainsi, dans le domaine de la problématique œdipienne, le débat entre Jones (1925) puis Roheim (1950), et Malinowski (1927), a montré comment des données similaires recueillies dans une autre culture peuvent servir d'argument pour ou contre la théorie de l'universalité du complexe d'Oedipe, suivant l'interprétation que l'on en donne : Malinowski donnant le primat à l'observation du jeu des sentiments et à une lecture « en clair » du contenu des rêves, Jones et Roheim en privilégiant une interprétation qui démonte les mécanismes de déplacement, de déni, de projection qui sont sous-jacents aux faits observés ; le recours que font les auteurs à ces mécanismes dans leur démarche d'analyse semble cependant souvent inspiré par leur propre référence à la théorie qu'ils entendaient justement démontrer. Le problème posé ici est celui de la « réalité » des descriptions ethnographiques. Geertz (1973) remarque ainsi : « ce que nous appelons nos données est en fait notre propre construction des constructions effectuées par d'autres personnes à propos de ce que sont eux-mêmes et leurs compatriotes ». C'est ainsi que ce que l'on se donne comme projet de comprendre est introduit comme un élément dans le contexte, avant tout examen de la chose elle-même.

Par opposition à cette compréhension de la comparaison, un courant important de l'anthropologie privilégie une étude qui procède « de l'intérieur » des sociétés. Cette approche, qualifiée d'« émique », s'inspire de la phonémique qui étudie la manière dont les sons d'une langue sont organisés en une série d'oppositions qui permettent d'en dégager la signification dans le contexte de cette langue particulière ; de la même manière, les traits culturels sont analysés en termes de la configuration qu'ils forment dans la société étudiée, et qui permet d'en dégager le sens. C'est dans un second temps seulement que peut s'instaurer une démarche comparative, par un mouvement d'abstraction qui confronte des structures et des systèmes d'opposition plus que des comportements ou des coutumes concrètes.

Dans le même sens, les Ortigues (1973) ont montré que les études transculturelles de la problématique œdipienne ont sous-estimé l'importance des différences culturelles, en considérant connu

le sens de mots comme « épouser », « aimer », « tuer », « haïr ». Eux-mêmes sont partis de leur pratique clinique, au Sénégal, et leur ouvrage repose sur une démarche d'analyse effectuée avec des enfants africains, à partir de leurs dessins et de leurs rêves. Ils en arrivent à l'idée d'une spécificité de l'Oedipe Africain : le père étant culturellement identifié à l'ancêtre fondateur et tout-puissant, et dès lors inaffrontable, en sorte que le désir de mort ne peut jamais se vivre à son endroit et se déplace transversalement vers les « frères » ; l'agressivité à leur égard est elle-même sanctionnée par la loi sociale qui insiste sur la norme de solidarité, et elle revient vers le sujet sous la forme d'idées persécutrices qui seraient à la racine des systèmes étiologiques africains.

L'intérêt de cette étude est qu'elle repose sur une intégration de données cliniques et de données plus culturelles recueillies et analysées dans le cadre d'une équipe interdisciplinaire à laquelle les auteurs étaient étroitement associés. Je me demande cependant si, en établissant une équivalence au niveau de l'inconscient entre lignées paternelle et maternelle, les auteurs ne restent pas trop étroitement liés à leur schème œdipien de départ.

Une remarque globale, qui s'adresse plus généralement aux différentes études réalisées dans ce champ, est que l'examen de la culturalisation des positions dans la problématique œdipienne s'est le plus souvent centré exclusivement sur la fonction paternelle : comme si le rapport à la mère se résumait à sa dimension biologique ou de nature et ne faisait l'objet d'aucune reprise culturelle pertinente, qui transforme le rapport vécu à l'enfant en un rapport parlé par le groupe.

La démarche adoptée ici est différente, puisqu'elle repose non pas sur une démarche clinique mais sur un « travail de terrain » de deux ans effectué dans un village rural traditionnel Yans, dans la province de Bandundu au Zaïre. Il se centre sur une étude de ce que Guyotat a appelé la « filiation instituée », et ne dit rien de sa reprise par l'individu dans les registres de l'imaginaire et du fantasme.

Pour préciser les points de repères que la société met en place autour du devenir de l'enfant et le sens dont elle les marque, nous allons commencer par voir comment différents rituels qui

prennent place durant la petite enfance délimitent un certain champ social, constitué de différents personnages dont la position respective apparaît à travers une série d'oppositions marquées par le rituel. Nous verrons comment institutions, rituels et croyances reprennent par la suite et prolongent les connotations dont les différents personnages avaient été marqués par rapport à l'enfant, définissant ainsi différents champs dont mon hypothèse est qu'ils correspondent à des dimensions spécifiques de l'identité Yans.

UNE MISE EN PLACE DES POINTS DE REPÈRES DURANT LA PETITE ENFANCE

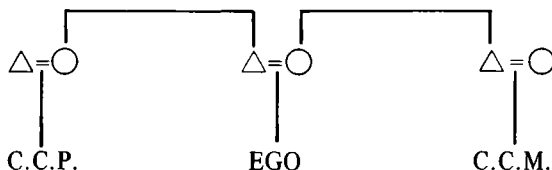
La société Yans est une société lignagère, matrilineaire. Sa qualification comme lignagère signifie que la structure sociale de base est non la famille restreinte mais le lignage qui regroupe tous les individus descendants d'un ancêtre commun. C'est selon cette structure que circulent les positions, dans un système de parenté qualifié de «classificatoire» : les hommes du clan du père recevant par exemple le nom de père et les femmes du clan de la mère, celui de mère. À l'intérieur du lignage, c'est le principe de seniorité et celui de la supériorité sociale des hommes sur les femmes qui marquent le fonctionnement de l'autorité, l'homme le plus âgé ayant le plus de pouvoir.

Le qualificatif de matrilineaire indique que la filiation se compte à travers les femmes. Ce principe, allié au précédent, fait que l'inscription dans les rapports sociaux se fait à travers le frère de la mère, qui détient l'autorité sur le sujet.

L'identification culturellement posée entre un individu et son oncle maternel est attestée par le système des appellations entre cousins croisés : les cousins croisés patrilatéraux, c'est-à-dire les enfants de la sœur du père, sont appelés «père», en fonction de leur identification à leur oncle maternel qui est en même temps le père d'égo ; les cousins croisés matrilatéraux, c'est-à-dire les enfants du frère de la mère, sont appelés «mes enfants», en fonction de l'identification d'égo à son propre oncle maternel qui est en même temps leur père.

Ces deux traits de société lignagère et de société matrilineaire qualifient la structure officielle des

rapports sociaux. Nous verrons tout au long de cet article que ce qui s'élabore sur cette base manifeste constamment la présence de structures antagonistes et de références.



△ : homme

○ : femme

□ : lien de fraternité

= : lien de mariage

| : lien de filiation

C.C.P. : COUSIN CROISÉ PATRILATÉRAL

C.C.M. : COUSIN CROISÉ MATRILATÉRAL

Ces deux traits de société lignagère et de société matrilineaire qualifient la structure officielle des rapports sociaux. Nous verrons tout au long de cet article que ce qui s'élabore sur cette base manifeste constamment la présence de structures antagonistes et de références.

On peut en donner comme premier exemple la cérémonie du Mungwun, la grande danse de funéraille dansée par les femmes durant des heures auprès du corps d'un défunt, avant qu'on ne le porte en terre. Le conjoint survivant est au centre du cercle, portant un objet de travail qui a appartenu au défunt ; les femmes du lignage de ce dernier reprochent au survivant d'avoir détourné à son profit le produit du travail du défunt et lui enjoignent de pleurer davantage. L'intérêt de cette danse est qu'elle ne reconnaît pas seulement la possibilité d'une transgression de la règle lignagère, opposant ainsi l'ordre de la loi et celui de l'événement ; en inscrivant la transgression dans un rituel, elle en reconnaît officiellement l'existence et presque la légitimité.

Trois rituels se déroulent durant la petite enfance ; chacun introduit l'enfant à une figure particulière de référence, en marquant cette dernière d'une valence spécifique par rapport au devenir.

Le premier rituel, qui se déroule en fait en deux étapes, est le rituel du Shyèn qui introduit une référence au père dans le monde de l'enfant. La première partie du Shyèn a lieu une semaine après

la naissance; elle réintroduit le personnage du père dans le monde de la mère qui avait vécu dans un monde exclusivement féminin depuis la naissance. Le second rituel du Shyèn, qui a lieu un an et demi plus tard environ, accomplit ce qui était indiqué en creux par le premier, en autorisant la mère à reprendre des relations sexuelles avec le père.

- Plusieurs points nous intéressent dans ce rituel :
- le fait qu'il inclut l'enfant dans son déroulement, reconnaissant ainsi son implication dans le rapport sexuel entre les parents;
 - le fait que la présence du père dans le monde de l'enfant n'est pas donnée d'emblée et qu'elle est introduite par un rituel qui reconnaît le caractère culturel de son lien à l'enfant; rappelons que le père n'est pas du même clan que son enfant et que c'est par la reconnaissance d'un rapport d'alliance qu'est justifiée sa présence dans le monde de ce dernier;
 - le fait que cette présence du père revêt un caractère primordial ou fondateur; en effet, la mère se frotte chaque jour les seins avec un peu de la poudre du fétiche fabriqué lors du rituel, en sorte que l'enfant «incorpore» la référence au père en même temps que le lait maternel.

Un second rituel intervient lorsque l'enfant a deux ans et introduit cette fois dans son monde le *personnage de l'oncle maternel*. Ce rituel marque l'ouverture du monde de l'enfant vers le social; il est officiellement présenté aux anciens des lignages du père et de la mère, à leurs fétiches familiaux respectifs et à leurs défunts, ainsi qu'à toute la communauté. À cette occasion, l'oncle affirme publiquement le fait que l'enfant lui appartient, en proclamant la prééminence du principe qu'il représente sur celui qu'incarne le père; ce dernier se voit placé dans le rôle d'un gardien qui aura à lui rendre compte de la santé de l'enfant :

- «Garde bien mon enfant, rends-le fort. Lorsque je serai de retour chez moi, si j'entends dire qu'il est tombé malade, tu auras affaire à moi. Aide bien l'enfant.»

D'autre part, l'oncle maternel et le père remettent un cadeau à l'ancien du lignage du père, le remerciant pour la naissance de l'enfant; nous verrons plus loin le sens qu'il convient de donner à cette association entre le lignage du père et la

fécondité, dans une société où la vie est censée se transmettre par les femmes.

Un troisième rituel a lieu à peu près vers la même période; il se déroule dans un contexte davantage privé et introduit une *référence aux grands-parents*. La cérémonie indique, et vise à renforcer, une identification symbolique entre le grand-père s'il s'agit d'un garçon, la grand-mère s'il s'agit d'une fille, et l'enfant. Il est intéressant de voir que le rapport ainsi indiqué n'est pas une identification «statutaire» mais qu'il met en cause une identité située dans le registre des caractéristiques individuelles. L'aïeul(e) lève plusieurs fois le bras de l'enfant couché et place un pied sur lui en disant :

«C'est à moi que tu vas ressembler, et pas à ton père ou ta mère.»

Il énumère ensuite ses qualités ou ses défauts en enjoignant à l'enfant de lui ressembler dans ces traits particularisants. Dans la société Yans, d'autres rituels montrent que le geste de poser le pied sur quelqu'un ou sur quelque chose est le signe d'un rapport d'identité; par exemple le chef, ses successeurs et son petit-fils principal posent le pied sur un léopard mort, pour attester leur parenté avec ce dernier.

Nous allons voir à présent de quelle manière ces trois principes de référence sont repris par la suite et contribuent à structurer les différentes dimensions de la genèse et du maintien de l'identité dans la société Yans.

LE PRINCIPE MATERNEL

Au début de la vie, le rapport à la mère est marqué par une très grande proximité. La femme reste avec son enfant dans une case pendant plusieurs semaines, d'autres personnes vaquant aux activités quotidiennes. Ce n'est que progressivement qu'elle réhabite l'espace qui l'entoure : la cour d'abord, puis le village et la rivière, enfin les champs. La relation à la mère est située sur la ligne de la relation au lignage féminin. En effet, durant l'accouchement, une sœur de la grand-mère se place assise, les jambes écartées, derrière la femme qui accouche. Elle lui sert de support, en sorte que lorsque l'enfant naît, il apparaît prolonger les deux générations qui précèdent. C'est alors la grand-mère elle-même qui se charge

		LIEN MATRILATÉRAL		LIEN PATRILATÉRAL	
		Mère	Oncle maternel	Père	Généralisations alternées
Fondement de la relation	physique	— enfantement	— métonymique (par proximité avec la mère)	— alliance rapport au quotidien	— identité symbolique
Lien		— appartenance	— propriétaire	— gardien	
Registres			— identification sociale	— relais vers l'identité virile activités particularisantes	— identification individuelle
		— même sang continuité du lignage		— sexualité fécondité individuelle	— sexualité continuité de l'individu
		— proximité (caractère fusionnel) ambiguïté		— médiation dans le rapport à la mère et au clan	— médiation dans le rapport au clan
Temporalité			— irréversible	— (irréversible)	réversible
Sens de la relation			— asymétrique, hiérarchisée	— asymétrique	— symétrique
Connotations			— respect, crainte	— respect, affection	— irrespect, agressivité jouée plaisanterie

de l'enfant et le ramène à la maison. Dans certains cas, la grand-mère exige d'être appelée «mère» par ses petits enfants qui appellent alors leur propre mère par son prénom.

Lorsque la femme retourne travailler aux champs, cette relation de grande proximité avec l'enfant est brusquement remplacée par un rapport marqué par une alternance entre les présences de la mère, qui donne alors le sein à l'enfant chaque fois qu'il le réclame et le tient contre elle pour dormir, et le temps de ses absences qui peut se prolonger pendant de longues heures, toute une journée parfois. À ce moment, le bébé pleure beaucoup; il reçoit peu ou pas de nourriture de remplacement et est bercé par une grande sœur ou une parente de la mère, ou encore par le père qui s'occupe beaucoup de ses jeunes enfants. On observe souvent des marques d'impatience de la mère envers ses jeunes enfants, sous une forme ludique parfois, et les membres du groupe présents interviennent alors toujours pour rappeler la mère à ses devoirs de disponibilité totale vis-à-vis de l'enfant. Le sevrage est souvent opéré brutalement par le biais d'une association entre les seins et un objet mauvais ou effrayant comme une chenille, ou du piment fort.

Ce n'est pas mon propos ici de m'interroger sur l'impact de ce caractère ambigu du personnage maternel. Il est par contre intéressant de voir comment le personnage de l'oncle maternel condense en lui les mêmes caractéristiques de proximité et d'ambiguïté, et comment on voit se superposer de la même manière dans son personnage, une référence normative à son caractère protecteur et la valence menaçante qu'il revêt souvent dans la vie concrète.

Le fait que l'oncle maternel prolonge le personnage de la mère est à nouveau indiqué par le système des appellations. Le terme qui sert à le désigner est en effet «ngobeal», qui signifie mère mâle. Lui-même appelle son neveu «mwan me»: mon enfant. Lorsqu'il veut affirmer son autorité sur un neveu ou une nièce, l'oncle maternel la justifie souvent en disant: «C'est moi qui l'ai enfanté». D'autre part, nous avons vu que le principe de seniorité fait de la relation entre oncle maternel et neveu une relation asymétrique; l'ancien du lignage porte le nom de mampe, et c'est lui qui représente directement les défunts et les ancêtres,

fondateurs de la loi sociale, pour les membres plus jeunes de son lignage. On se trouve donc devant la structure hiérarchique suivante:

neveu → oncle maternel → ancien

↳ défunt → ancêtres

On peut dire que cette hiérarchie ordonne les différences de pouvoir suivant un axe temporel irréversible. De par leur position dans une telle structure ascendante, l'oncle maternel et les anciens incarnent le principe d'autorité «non affrontable» dont parlent les Ortigues. Ainsi, si le neveu se procure un fétiche non autorisé, pour s'attirer de la chance dans certaines de ses entreprises, son acte est interprété comme le signe d'une recherche de prestige qui menace directement la structure d'autorité; l'oncle y réagit vivement et peut chercher à tuer son neveu par le jeu de la sorcellerie.

La fonction médiatrice de l'oncle maternel entre son neveu et le monde social s'exerce en principe vers les deux sens; de la même manière qu'il incarne le monde social et ses règles dans l'univers de l'enfant, il représente et protège ce dernier face au groupe social. Il défend par exemple ses droits et ses intérêts dans les palabres, en échange de diverses prestations que lui fournit son neveu. Lors de la conclusion d'un mariage, c'est l'oncle maternel et son fétiche familial, le mbéem, qui se portent garants de la légitimité et du respect de l'accord conclu.

La relation d'appartenance du neveu à son oncle maternel est attestée par le fait que l'oncle a droit de vie et de mort sur lui; l'oncle ne peut normalement se servir de ce droit que pour affirmer son autorité. Ainsi, jadis, il pouvait vendre en esclavage un neveu d'une indiscipline notoire.

Il est une autre façon dont s'exerce le droit de vie et de mort de l'oncle maternel sur ses neveux; je vais m'y arrêter un moment car il illustre le caractère fusionnel des relations d'appartenance qui passent par le biais du lignage, et la valence menaçante qui en découle.

Les systèmes étiologiques traditionnels africains réfèrent généralement à une maladie qui sort du cours «normal» des choses, à l'action d'une cause comme la sorcellerie, la magie, les esprits; l'importance relative attribuée à ces différentes causes varie selon les sociétés. Une analyse plus approfondie de la dynamique de ce système étiologique

(Corin et Bibeau, 1975) montre en fait que pour expliquer les raisons qui ont mis en branle l'action de ces causes, le devin procède le plus souvent à une véritable exégèse des rapports entre l'individu et son groupe social; il se laisse aussi guider par sa connaissance des lignes de tension principales qui parcourent la société. C'est dans ce sens que le système étiologique typique d'une société peut servir de révélateur privilégié quand on veut connaître les points jugés les plus cruciaux pour le maintien de l'identité et de l'intégrité de ses membres.

Chez les Yansi, le système dominant d'interprétation de la maladie est la sorcellerie, et plus particulièrement une sorcellerie de type familial. Nous avons vu que l'oncle maternel a pouvoir de vie et de mort sur ses neveux. Une des façons dont il peut exercer son autorité consiste à attaquer par sorcellerie la santé ou la vie de ses neveux, pour les ramener à l'ordre ou les punir. Il s'agit là d'un pouvoir légitime, que la société lui reconnaît. Il peut cependant arriver que l'oncle détourne à son profit ce pouvoir qu'il détient, et sacrifie la vie d'un membre de son lignage dans le but de renforcer sa propre vie et sa propre réussite. C'est ainsi que les hommes âgés sont souvent craints en même temps que respectés, leur grand âge étant interprété comme un signe de ce qu'ils ont tué de nombreux jeunes pour leur dérober leur force vitale.

En fait, l'individu est supposé être sous la dépendance simultanée de deux lignées : celle du père et celle de la mère, chacune d'elles ayant la charge de veiller à ce que l'autre n'abuse pas de son pouvoir. Cette justification indique que théoriquement, le pouvoir de protection de chacun des lignages peut s'inverser en un pouvoir de destruction. Le principe de ce rapport diffère cependant : enraciné dans une relation fusionnelle à la mère dans le cas de l'oncle, dans une référence symbolique à une structure d'alliance dans celui du père. Dans le concret, au cours des nombreux palabres auxquels j'ai assisté durant ma présence dans le village, la maladie, l'échec et la mort étaient presque toujours référés à la sorcellerie de l'oncle maternel alors que l'action du père cherchait à s'opposer à celle de l'oncle et revêtait ainsi une valence de protection.

On peut dire que dans le concret, la référence au père permet à l'individu d'introduire une dis-

tance dans son rapport au lignage. Il est intéressant de noter que cette fonction paternelle est attachée à la personne du père et est plus difficilement transférable à son lignage, comme l'illustre le désarroi d'une personne dont le père vient de mourir; dans le cas de l'oncle maternel, la référence demeure plus collective, le personnage concret de l'oncle se fondant dans celui des anciens.

LE PRINCIPE PATERNEL

La façon dont la position paternelle est marquée par rapport au devenir est plus complexe à préciser; elle comporte différentes dimensions.

À un premier niveau, nous avons vu que le rituel de la fête de sortie de l'enfant attribuait au père une fonction de gardien. Les rituels qui entourent le mariage vont par la suite reconnaître ce rapport que le père a eu au quotidien de la vie de son enfant, en faisant de cette fonction de «soins» (care) un définisseur structurel de la position paternelle. Lorsqu'une femme a engendré deux ou trois enfants, son mari donne en effet au père de sa femme l'«eko massub», le «vêtement des selles», en remerciement des soins dont il entoura jadis son enfant; ce cadeau comporte souvent une lampe, pour évoquer les veillées passées à côté de son enfant malade, ou du savon, rappelant celui utilisé jadis pour laver un vêtement souillé; je n'ai personnellement jamais vu un père laver à la rivière un vêtement sali par l'enfant, en sorte que ces cadeaux sont à comprendre dans un sens métaphorique.

L'inscription du père dans la vie concrète de ses enfants en fait très rapidement un initiateur privilégié pour son fils; c'est lui qui représente le principe de virilité au sein de l'unité familiale. De la même manière que la mère initie les fillettes à leurs rôles futurs, le père le fait pour ses jeunes fils, qui l'accompagnent dans ses travaux des champs ou dans les palabres et s'insèrent par ce biais dans le monde des hommes.

L'unité familiale se trouve dès lors traversée d'une ambiguïté. Dans la vie concrète, le mari détient l'autorité sur sa femme et agit comme figure d'identification concrète pour son fils; d'un autre côté, à travers la parole de la mère que répercutent les discussions dans les palabres auxquelles il assiste souvent à l'écart, l'enfant apprend à se

percevoir comme relié à son oncle maternel figure importante et ambiguë. Il n'est pas rare que les enfants jouent de ces deux registres au gré des conflits qui peuvent surgir entre lui et son père ou ses oncles. Par ailleurs, lors de l'adolescence, les jeunes gens se tiennent beaucoup plus entre eux et c'est à travers la référence à un groupe de pairs que s'affirme leur appartenance sexuelle.

Sur un second plan, la relation au père me semble intimement liée au rapport à la sexualité et à la fécondité. Nous avons vu que l'un des tous premiers rituels dans la vie de l'enfant implique le père dans son rapport sexuel à la mère. Il faut par la suite établir une distinction entre le cas des filles et celui des garçons.

Le rapport entre une fille et son père est chargé d'une connotation potentiellement incestueuse. Ainsi, lors de l'adolescence, un spécialiste doit accomplir un rituel spécial, le kudh, pour dénouer la relation de trop grande proximité qui a uni le père et sa fille, et permettre ainsi à cette dernière d'avoir accès à la fécondité. On dit que le père est le premier mari de sa fille car ils ont dormi sous le même toit, la fille a préparé des repas pour son père et a revêtu des pagnes qu'il lui offrait : comportements qui servent de «marqueur», à la relation entre mari et femme. Il faut noter que le rituel effectué pour conjuguer les conséquences d'un «inceste», comme lorsqu'un frère a accidentellement touché la poitrine de sa sœur, porte le même nom de kudh. C'est donc à travers une rupture de la relation au père que s'effectue l'accès à la fécondité pour une fille.

D'un autre côté, lorsqu'une femme est stérile, elle va dérober en cachette la ceinture de la sœur de son père, ce qui est censé lui donner la fécondité.

C'est dans ce contexte qu'il faut situer la première forme de mariage préférentiel chez les Yansi, le mariage ketyul. Ce dernier unit la fille de la fille et un membre du clan du père, soit généralement son neveu ; la justification explicite en est que le père qui a renoncé à sa fille «récupère» la fille de sa fille pour un membre de son clan. Seules les femmes du clan des chefs sont exemptées de cette forme de mariage, aucun homme d'un clan vassal ne pouvant revendiquer autorité sur elles. Dans les autres cas, toute autre forme de mariage requiert nécessairement l'autorisation du ngaketyul

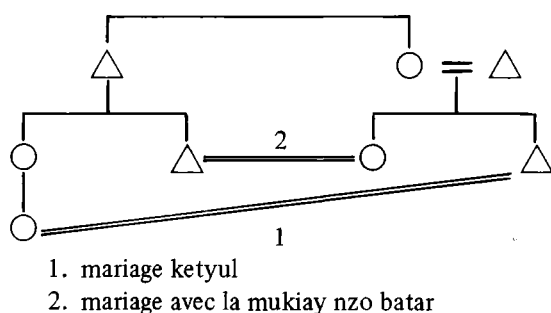
(grand-père maternel), sous peine d'être sanctionnée de stérilité.

Le cas des garçons est différent, tout en jouant sur un registre analogue. L'accès à la fécondité est un don du père et est lié à la transmission du fétiche paternel nswo, qui passe de père en fils. On voit ainsi que si, dans une société matrilineaire, le principe de vie se transmet par les femmes, le rapport individuel à la fécondité passe par une référence au père.

Le lien entre le père et la fécondité est attesté par le fait que lors du mariage, le rôle du père consiste à transmettre à son fils ou à sa fille ses souhaits de fertilité, alors que nous avons vu que le rôle que joue alors l'oncle maternel est davantage orienté vers l'aspect contractuel du mariage ; c'est dès lors plutôt au conjoint de son neveu ou de sa nièce qu'il s'adressait.

C'est ce même rapport entre fonction paternelle et fécondité qui explique en partie la grande valeur affective attachée à une seconde forme de mariage préférentiel, même si elle est beaucoup moins fréquente : le mariage avec la «mukiay nzo batar» (la femme de la maison des pères). Le schéma suivant montre les valeurs structurelles différentes que revêtent le mariage ketyul et le mariage avec la mukiay nzo batar, en regard de notre problématique.

Les deux formes de mariage préférentiel



Ce schéma permet de visualiser les deux avantages principaux que les Yansi attachent au mariage avec la femme de la maison des pères. Le premier est que l'homme reçoit sa femme non plus de son oncle, comme dans le mariage ketyul, mais directement de son père ; la proximité avec le lignage paternel établie par ce biais rend le mariage spécialement prometteur sur le plan de sa fécondité. D'autre

part, l'ancien du lignage de la mère (soit le frère de la grand-mère maternelle) sera en même temps le grand-père paternel des enfants à naître, ce qui atténue fortement sa valence dangereuse et assure une protection accrue aux enfants à venir.

Enfin, sur un troisième plan, le rapport au père me paraît dessiner une place où est possible une certaine individualisation, par contraste avec le caractère plus collectif de la référence clanique. Nous avons vu que le père initie les enfants aux activités masculines. Lorsqu'il possède une habileté particulière, s'il est par exemple forgeron, bon artisan ou grand chasseur, c'est à son fils plutôt qu'à son neveu qu'il tend à transmettre ses connaissances et les fétiches qui les accompagnent. Dans le cas de la chasse plus particulièrement, c'est le fils qui reçoit souvent le fusil de son père, et la chance à la chasse est directement liée au fétiche paternel *nswo*. Il faut noter que la chasse représente chez les Yansi l'activité de prestige principale, prestige qui peut permettre au chasseur de rivaliser avec le chef qui détient l'autorité légale, dans sa crédibilité auprès de la communauté. Un grand chasseur est craint et l'importance de l'identification de ses enfants à leur père est telle qu'à la mort de ce chasseur, ses enfants doivent subir un rituel particulier de séparation symbolique avec lui, le *kelui*.

Le père paraît ainsi associé à la manière dont une personne peut se définir à partir d'un statut acquis, et plus seulement en fonction du statut donné que lui conférerait sa position dans la structure sociale et son lien au lignage.

Le principe des générations alternées

De la même façon que le rapport au frère de la mère ouvre sur le lignage maternel, celui au père se prolonge dans le lignage paternel. Dans ce dernier cas cependant, plusieurs des fonctions que nous avons associées au père semblent liées à la personne individuelle de ce dernier, dans la mesure où elles s'enracinent dans une relation d'affection et de proximité tissée dans la vie quotidienne. Le rapport à l'ancien du père conserve un caractère plus ambigu ; il condense en effet à la fois une référence paternelle et un fonctionnement lignager de l'autorité. Dès lors, ce n'est pas dans l'ancien (l'oncle maternel) du père, mais plutôt dans le père que se situe ce que l'on pourrait appeler le prolongement de la fonction paternelle au niveau de l'ascendance.

Les relations entre générations alternées, c'est-à-dire entre grands-parents et petits-enfants (dans un sens classificatoire) occupent une place importante dans la société Yans. Elles possèdent un certain nombre de caractéristiques qui s'opposent directement aux relations dans le lignage : sur le plan structurel et sur celui de leur contenu.

Sur le plan de leur contenu, les relations entre générations alternées sont des relations à plaisanteries, telles qu'on les a abondamment décrites dans la littérature anthropologique. Les plaisanteries qui s'échangent entre les membres de ces générations ont souvent une forte connotation sexuelle. On y retrouve aussi un mélange de jeu et d'agressivité ; les *batuyls* se débattent par exemple fréquemment des objets, et il n'est pas rare qu'un jeune demande au plus vieux quand il va se décider à mourir. Dans le cas des filles, nous avons vu que le grand-père maternel est aussi un époux classificatoire, et le caractère sexuel des échanges entre eux est particulièrement prononcé.

D'un point de vue structurel, la réversibilité des relations entre générations alternées s'oppose à la hiérarchisation des relations lignagères. Ainsi, dans le système de parenté, grands-parents et petits-enfants sont chacun désigné par le terme «*mutyul*» (pl. : *batyul*) et eux-mêmes s'appellent réciproquement «*nka*». Ils peuvent aussi s'interpeler par le terme «*wa*» qui signifie «né le même jour», contemporain. La réversibilité des relations entre générations alternées introduit une certaine réversibilité dont la relation hiérarchique entre le père et son enfant. En effet, comme ce dernier est identifié au père du père, son propre père peut l'appeler «*tar*», père.

Cette réversibilité des relations entre générations alternées se retrouve également dans le rapport à la vie et à la mort, tel que ce rapport se trouve par exemple illustré à l'occasion des cérémonies de funérailles. Lorsque quelqu'un meurt, son corps est exposé à l'extérieur de la case ; les parents claniques du défunt entourent le corps, pleurent et dansent leur tristesse, à pas lents et syncopés. Nous avons vu que les femmes dansent alors la grande danse du *mungwun* ; les hommes se réunissent et entament de longues palabres visant à élucider les circonstances de la mort et à mettre à jour les influences néfastes qui ont pu l'entraîner.

Au milieu de cette atmosphère de deuil, les batyul surgissent, le front décoré de feuillage, sautant et dansant d'un pas alerte. Ils s'approchent du corps et se moquent du défunt, lui enjoignant de se lever, d'arrêter de faire semblant qu'il est mort. Ils prennent à parti les parents claniques, leur frottant le visage de terre ou de cendres; ces relations peuvent déboucher sur des sévices assez graves, surtout dans le cas de la mort d'un chef.

La conduite des cérémonies de funéraille revient aux batyul; ce n'est qu'après s'être fait beaucoup prier et en réclamant d'être payés qu'ils acceptent de porter le cadavre au cimetière, de creuser la tombe et de procéder à l'enterrement. Leur attitude de dénégation de la mort se prolonge jusqu'au cimetière. Ils mangent en effet ostensiblement sur la tombe les aliments prohibés par le deuil, alors que conjoint et parents claniques entament une période de jeûne et de réclusion, plus ou moins longue suivant leur degré de proximité avec le défunt.

En ce temps social où la disparition d'un membre du groupe introduit une sorte de flottement dans la définition des positions, on voit donc s'affronter nettement deux principes de référence. Le principe lignager, qui met en relief la disparition du défunt et rappelle l'appartenance de ce dernier au lignage matrilineaire, le principe des générations alternées qui nie la mort et prend à parti les membres du lignage. Cherchant à comprendre la dynamique à l'œuvre dans les relations à plaisanterie, Mary Douglas (1968) a proposé qu'elles expriment une opposition entre un niveau de réalité qui est socialement posé comme «pertinent» et un autre niveau sous-jacent au premier, qui est socialement déprécié mais en fait plus important que le premier.

À un premier niveau, l'importance que revêtent les générations alternées dans la société Yans apparaît surtout significative par sa valeur d'écart par rapport au principe de référence lignager, écart qui assigne certaines limites au fonctionnement de ce dernier.

Je pense cependant que la signification des relations entre générations alternées se situe également à un autre niveau. Différents indices suggèrent en effet que chez les Yansi, dans le cas des garçons tout au moins, la relation «mutyul»

implique la référence à un rapport de filiation qui circule suivant une ligne patrilatérale, dans cette société matrilineaire. Les générations alternées représenteraient la projection, dans le champ de l'ascendance et des enchaînements de filiation de ce qui se donne en germe au niveau du rapport au père. Deux types d'indices me permettent d'étoffer cette hypothèse.

Les premiers indices concernent la priorité donnée dans différents rituels et pratiques aux rapports patrilatéraux entre générations alternées sur les rapports matrilatéraux. Ainsi, lorsqu'un homme sert du vin de palme, c'est toujours le mutyul par les hommes qui a droit au premier verre. Lorsqu'un homme meurt, c'est également son mutyul par les hommes qui est chargé de transmettre aux membres de son lignage les fétiches et possessions qui lui ont appartenu; c'est lui aussi qui jouera un rôle d'intercesseur entre le défunt et les membres de la communauté en cas de problème grave. De la même manière, le Mumbabyem qui est le petit-fils principal du chef et occupe des fonctions rituelles de première importance, est toujours un mutyul par les hommes.

Les seconds indices concernent cette fois les connotations attachées aux relations entre générations alternées; elles m'apparaissent à la fois reprendre et prolonger celles que nous avons vues associées au personnage du père, dans trois domaines particuliers :

- la valence individuelle de l'identification entre générations alternées, manifeste dans les rituels de la petite enfance, fait écho à ce que j'ai appelé la dimension particularisante des activités associées au père; dans le cas des générations alternées, cette particularisation est associée à une temporalité à caractère discontinu et réversible, où les générations se reproduisent et se remplacent et assurent la persistance de quelque chose qui est de l'ordre de la singularité; les Yansi croient en effet à une certaine réincarnation des grands-parents dans leurs petits-enfants. Le temps clanique au contraire est placé sous le signe de la continuité et de l'irréversibilité; l'individu s'intègre progressivement au lignage et ses traits individuels disparaissent derrière la figure de l'ancêtre;

- le rapport à la vie et l'affirmation de sa continuité par-delà le décès des individus concrets, qu'illustre l'attitude générale des batyul lors des funérailles, ainsi que les connotations sexuelles prononcées des plaisanteries qui s'échangent entre membres de générations alternées évoquent l'association établie entre la fécondité et le rapport au père; c'est aussi suivant une série de relations père-fils que se transmet le fétiche de fécondité paternel Nswô;
- l'opposition rituelle entre les générations alternées et le lignage reprend celle que nous avons vue exister entre le père et ce même lignage au niveau du fonctionnement concret de la sorcellerie chez les Yansi; on peut penser qu'elle revêt des connotations similaires de distanciation et de médiation par rapport à l'emprise de la référence clanique et aux connotations fusionnelles qu'elle revêt.

Parmi les trois principes de référence mentionnés, on a l'impression que le principe paternel et le principe des générations alternées ont ainsi en commun de s'opposer à la prééminence officielle du principe lignager et d'assurer la création d'un espace en marge de l'appartenance clanique dont nous avons vu le caractère global, collectif et contraignant; en effet, le lignage intègre l'individu dans une structure ascendante, où comportements et attitudes de chacun sont assignés par la place occupée dans ce lignage; à ce niveau, comme l'ont remarqué les Ortigues, aucune opposition n'est possible et l'individu est aspiré dans une structure de positions. Les croyances, rituels et coutumes Yansi nous ont montré la nécessité d'inscrire une médiation dans le rapport au lignage :

- d'une part, la relation de proximité qui se joue dans le lignage matrilineaire est potentiellement dangereuse et demande l'intervention d'un autre principe qui assure le maintien de ce que l'on pourrait appeler un champ personnel d'existence;
- de l'autre, pour que les attributs du lignage puissent s'actualiser à travers des individus concrets, que ce soit dans le domaine de la fécondité ou dans celui de l'exercice du pouvoir lié au fétiche clanique, il faut à nouveau qu'inter-

viennne une médiation : celle du père ou celle des générations alternées.

À ce niveau, il est sans doute indifférent que les rapports entre générations alternées qualifient en premier ressort les relations qui passent par le père ou par la mère, l'essentiel étant que soit indiquée une position extérieure à la référence clanique.

J'ai cependant remarqué que plusieurs indices viennent étayer l'hypothèse suivant laquelle les relations entre générations alternées dans la société Yansi qualifient d'abord les relations au père du père ou au fils du fils.

On peut dire qu'en prolongeant certaines caractéristiques du rapport paternel, les générations alternées inscrivent ce dernier dans une perspective temporelle, analogue en regard du caractère non limité de la durée et inverse sur le plan structurel, à la temporalité clanique; elles en renforcent ainsi la portée sur le plan du fonctionnement social.

Mon impression est que ce jeu des références et des médiations est rendu possible par le caractère matrilineaire de la société Yansi; le père y est dès le départ situé dans une position d'allié et sa présence repose sur la parole et l'échange; le lignage et la référence beaucoup plus collective qu'il implique sont immédiatement donnés dans le rapport à la mère et différentes croyances en montrent le caractère à la fois fusionnel et dangereux. Il faudrait voir ce qui se passe lorsque le lignage est situé du côté du père dans les sociétés lignagères patrilineaires, l'ouverture sur l'alliance se trouvant alors située du côté du «même».

Lorsqu'on examine, à la lumière de cette analyse, les rapports de parenté et de filiation que l'on observe dans la société québécoise d'aujourd'hui, il est possible de considérer différemment certains traits de l'évolution de notre société et de s'interroger sur leurs implications en regard du devenir individuel.

Si on considère d'abord la famille qui sert de cadre à ce devenir, un des éléments les plus saillants dans la structure de parenté Yansi est l'ouverture de la famille nucléaire sur un espace social plus large. Cette ouverture est marquée par la terminologie de parenté qui applique à la famille élargie les termes d'adresse utilisés dans le cadre de la famille nucléaire; je ne veux pas dire par là que la parenté ne constitue qu'une expansion d'une famille nu-

claire qui serait première sur les plans logique ou évolutif, mais plutôt que le rapport entre ces deux niveaux est pensé en termes de continuité et d'homologie. Nous avons vu comment cette ouverture organise les différents rituels de la petite enfance qui mettent en place des figures de référence qui dépassent la famille restreinte; l'espace de cette dernière apparaît aussi s'ouvrir sur celui du voisinage, de l'ascendance et de la communauté dans son entier. Il faut remarquer ici que si une certaine proximité géographique favorise souvent les échanges entre niveaux, c'est d'une ouverture rituelle et symbolique qu'il s'agit fondamentalement dans la société Yans.

Si l'on examine à cette lumière la structure familiale québécoise, on a l'impression que les familles rurales traditionnelles se rapprochaient davantage de la famille Yans que la famille moderne. Le contexte résidentiel tendait en effet à insérer la famille nucléaire dans une famille étendue plus large qui comprenait plusieurs membres de la fratrie et leur famille et qui incluait souvent plus de deux générations. On n'a pas étudié la façon dont s'articulaient dans ce contexte les différentes figures de référence : quelle était par exemple dans le rapport à l'enfant la position de la mère par rapport à celle des tantes (maternelles et paternelles, plus jeunes et plus âgées, mariées et célibataires) ou à celle de la grand-mère, ou la position du père par rapport à ses propres frères et à son père.

On a tendance à présenter actuellement la famille moderne comme une famille éclatée, faisant de son isolement géographique une sorte de symbole de son isolement psychologique et social. Dans ce contexte, la famille nucléaire formerait le tout ou l'essentiel du contexte de référence de l'enfant. Certaines études entreprises dans le domaine de l'insertion sociale des personnes âgées ont cependant jeté un nouvel éclairage sur cette question et ont abouti à la formulation du concept de «famille étendue modifiée» (Litwat, 1960); il traduit l'idée que les liens entre les diverses parties de la famille étendue tendent à subsister même dans un contexte de dispersion géographique et s'organisent par le biais d'un système d'échanges à la fois matériels et symboliques. On peut se demander si l'on retrouve dans ce contexte certains rituels d'intégration symbolique de l'enfant au groupe de parenté plus large et quelle serait alors leur signifi-

cation pour cet enfant. Les études portant sur les parents abusifs ont montré l'importance que revêt pour les parents, une insertion dans une structure de références plus large, décrite dans les travaux sous le terme de «système de support naturel»; ce terme demeure cependant souvent relativement vague et risque de masquer la portée structurante des relations sociales par rapport à l'accès à l'exercice de la paternité ou de la maternité; d'un autre côté, on s'est peu interrogé sur l'importance d'un tel système de référence élargi pour l'enfant lui-même.

Les données recueillies dans la société Yans mettent aussi en relief l'existence d'un rapport dialectique entre dimensions individuelle et collective de la personne. En regard de ces dimensions, la société actuelle me paraît présenter une situation qui est sous certains égards paradoxale. D'une part, on insiste actuellement beaucoup sur l'orientation individualisante de notre culture et de notre société. Les nouvelles thérapies illustrent l'importance d'une référence à soi, et souvent à un soi — corps vécu et ressenti, dans le projet thérapeutique; Lasch (1979) a mis en relief cette tendance lorsqu'il présente la société nord-américaine actuelle comme une société narcissique, caractérisée par un repli sur soi et un désengagement par rapport aux valeurs sociales et communautaires. D'un autre côté, on a l'impression que les diverses contestations de la famille nucléaire auxquelles on assiste actuellement passent par une réinscription dans un registre collectif : celui des groupes de femmes ou du discours de ces groupes dans le cas de femmes célibataires qui revendiquent le droit à la maternité ou dans celui de certaines femmes séparées par exemple; ou celui des groupes de pairs pour les jeunes ou les adolescents qui rejettent toute dépendance par rapport à des figures parentales ou à leur famille restreinte ou étendue. Il m'apparaît important de chercher à mieux saisir d'une part quel est le degré de complémentarité ou d'antagonisme entre ces dimensions individuelle et communautaire de la personne, et d'autre part, quelles sont les figures de référence à partir desquelles elles se structurent.

Enfin, la société Yans a mis en relief le rôle complémentaire que jouent les principes de référence paternel et maternel dans la structuration du devenir, et la manière dont la société a mis en

place des mécanismes culturels permettant d'échapper à l'emprise d'une référence qui se donnerait comme exclusive ou prépondérante, celle du lignage matrilatéral dans ce cas précis. On peut se demander quelle est dans ce contexte l'implication de la redéfinition que connaissent actuellement les rapports hommes-femmes dans notre société : qu'il s'agisse de leur position dans une société où l'on voit simultanément les hommes, ou certains d'entre eux, être attirés par un pôle traditionnellement considéré comme féminin d'existence et les femmes, par un pôle traditionnellement considéré comme plus masculin; qu'il s'agisse également de leur position par rapport à la structure familiale dans la mesure où plusieurs jeunes femmes refusent de passer par un rapport d'alliance pour actualiser leur fécondité. Il me semble y avoir là une uniformisation potentielle des pôles de référence, dans un mouvement qui peut aller jusqu'à l'élimination de l'un des pôles. Il faut se demander quel est l'impact de cette redéfinition des «règles du jeu» sur lesquelles reposait le rapport à la filiation instituée, et ce qui se passe dans ce nouveau contexte au niveau du rapport individuel à la filiation.

Plus qu'à un constat de carence ou de manque, c'est à une recherche des principes et des pôles de la structuration dans la société actuelle que nous invite cette réflexion conduite sur la base de données recueillies dans une société «autre» mais dont l'altérité nous renvoie à nous-mêmes par son pouvoir de révélateur social.

NOTE

1. On appelle cousins croisés les enfants d'un frère et d'une sœur; les cousins parallèles sont les enfants soit de 2 frères, soit de 2 sœurs.

RÉFÉRENCES

- CHAMPAGNE-GILBERT, M., 1980, *La famille et l'homme à délivrer du pouvoir*, Montréal, Léméac.
 CORIN, E., BIBEAU, G., 1975, De la forme culturelle au vécu des troubles psychiques en Afrique. Propositions

- méthodologiques pour une étude inter-culturelle du champ des maladies mentales, *Africa*, XLV, 3, 230-315.
 DOUGLAS, M., 1968, The social control of cognition : some factors in joke perception, *Man*, New Series, 3, 3.
 GEERTZ, C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
 GUYOTAT, J., 1980, *Mort/Naissance et Filiation*, Paris, Masson.
 JONES, E., 1925, «Mother-Right» and the sexual ignorance of savages, *International Journal of Psychoanalysis*, 6, 109-130.
 LASCH, C., 1979, *Le complexe de narcissisme*, Paris, Robert Laffont.
 LITWAK, E., 1960, Geographic mobility and extended family cohesion, *American Sociological Review*, 25, 521-534.
 MALINOWSKI, B., 1927, *Sex and Repression in Savage Society*, New York, Harcourt, Brace & Co.
 ORTIGUES, M.-C. et E., 1973, *Oedipe Africain* (2^e ed.), Paris, Plon.
 ROHEIM, G., 1950, *Psychoanalysis and Anthropology*, New York, International Universities Press.

SUMMARY

Traditional descriptions of the structure of relations between father, mother and child make difficult a realization of the impact of current transformations of family structure on the development of the child. Referring to the concept of instituted filiation developed by Guyotat, the author proposes that greater importance be accorded to the manner in which positions in present society are in the process of redefining themselves, and that our analytical and observational schemata be "culturally contextualized". Data concerning the manner in which the institution of filiation operates in a society of matriarchal lineage, the Yans society of Zaïre, highlights the influence of cultural context on the mechanism which establishes filiation. Proceeding from analyses of rituals, institutions and beliefs, the article analyzes the way in which Yans society marks, in a specific and differentiated manner, the relation to the mother, to the maternal uncle and to the lineage, the relation to the father, and the relation to the grandfather, and between alternate generations. The analysis sheds light on the mediating role of the two latter relational registers with regard to the hold of the clan, and shows the importance of this mediation in relation to the development of an individual dimension to existence. The text opens itself to a questioning directed at the place of mediation in new forms of family structure.