

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000

Question de parenté

Comment les alliés sont aussi des parents

Endogamie locale et relations familiales dans un quartier moose sikoomse (Burkina Faso)

Virginie Vinel



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30>

DOI : 10.4000/lhomme.30

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 205-224

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Virginie Vinel, « Comment les alliés sont aussi des parents », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30> ; DOI : 10.4000/lhomme.30

Comment les alliés sont aussi des parents

Endogamie locale et relations familiales dans un quartier moose sikoomse (Burkina Faso)

Virginie Vinel

LA PRATIQUE de l'endogamie locale par les populations moose a été soulignée par Marc-Éric Gruenais (1979) et Michel Izard (1980). À l'inverse de leurs prédécesseurs, Robert Pageard (1966) et Jean-Marie Kohler (1971), ces auteurs ont mis en évidence que les règles exogamiques de mariage ne conduisent pas les Moose à chercher un conjoint toujours plus loin de leur lieu de résidence. Au contraire, la majeure partie des mariages se nouent dans une aire géographique restreinte. Françoise Imbs (1987) a ainsi observé à Kumtaabo, dans l'ouest du pays, que 80 % des femmes sont originaires du village même ou de localités situées à moins de dix kilomètres. L'étude d'un quartier sikoomse au sud-ouest de Ouagadougou présente des données similaires : 76 % des alliances se forment dans un périmètre de moins de sept kilomètres.

L'endogamie locale et les mariages « ni trop près, ni trop loin » sont des faits constatés dans plusieurs sociétés à système d'alliance semi-complexe (Héritier 1981 ; Copet-Rougier 1990 ; Houseman 1990). Françoise Héritier (*ibid.*), suivant les intuitions de Claude Lévi-Strauss (1967), montre ainsi que, chez les Samo, tout en respectant les interdits de mariage, les conjoints sont recherchés à la quatrième génération descendante parmi les consanguins les plus proches. Les données recueillies dans le quartier Kielma Dapoaya du village de Nabadogo¹ ne permettent pas d'étayer directement cette analyse mais, dans la perspective proposée par Michael Houseman (Houseman & White 1996), j'examinerai la composition des alliances afin d'interroger leur rôle dans la structuration des liens familiaux.

En effet, mon intérêt pour l'étude des mariages des habitants de ce quartier est né d'un constat étonnant : observant la vie sociale des femmes, je remarquai qu'il

1. Ce village est situé à soixante-six kilomètres au sud-ouest de Ouagadougou sur la nationale 1.

—————Je remercie Suzanne Lallemand et Michael Houseman pour leurs remarques sur des versions précédentes de cet article.

existait de nombreux liens de parenté entre co-alliées ainsi qu'entre ces femmes et les « frères » de leur mari. Alors que les règles d'exogamie et de résidence patrilocale laissaient supposer que les épouses sont étrangères les unes aux autres et au quartier, comme l'avait noté Suzanne Lallemand (1977) dans le Yatenga, il n'était rien pour une grande majorité d'entre elles. La formation des alliances éclaire ce phénomène².

Dans la région étudiée, un quartier comprend plusieurs patrilignages localisés, nommés *yija*, singulier *yiri* « quartier-lignage » ; celui-ci regroupe l'ensemble des habitations dont les chefs se reconnaissent un ancêtre commun. Les échanges matrimoniaux tendent à s'opérer entre chefs de cour (*zaksoaba*) plutôt qu'entre responsables de quartiers-lignages, mais ceux-ci contrôlent la conformité des échanges par rapport aux interdits matrimoniaux, ce qui induit à considérer le quartier-lignage comme l'unité échangiste³. Les habitants de Kielma Dapoaya se définissent comme des Sikoomse, groupe socio-religieux dont la spécificité consiste en un culte orchestré autour de masques, de tambours et d'un fétiche, le *suku*⁴. Ce culte interdit de participer à l'initiation des Nakombse⁵, le *baongo*, peu pratiqué aujourd'hui par ailleurs. Le veto se manifeste actuellement par la prohibition de la circoncision et de l'excision, distinction notoire dans un univers moaga où ces pratiques sont quasiment de règle⁶.

En dehors de ces particularités, les Sikoomse rencontrés participent à un substrat culturel largement partagé par la population moaga rurale du sud-ouest : une langue commune, le mooré, la culture du sorgho et du mil, un système familial fondé sur une filiation patrilinéaire, une résidence patrilocale et une terminologie omaha, un système politique intégrateur depuis le XVII^e siècle contribuent à l'homogénéité des modes de vie de cette population.

2. Cet article se fonde sur l'observation de 182 mariages contractés par des hommes et des femmes de Kielma Dapoaya. Ces données ont été collectées entre juillet 1994 et mars 1995. Les alliances ont été recensées sur quatre voire cinq générations à l'aide d'informateurs chefs de famille et d'informatrices, leurs épouses. Ces chefs de famille étant considérés comme la génération 0 (G 0), les données s'étendent donc de G - 2 à G + 2 mais diffèrent selon la mémoire des informateurs et l'âge de leurs descendants – certains petits-enfants n'étant pas encore mariés. Des informations plus précises sur les mariages des quarante-cinq femmes, résidant à l'époque de l'enquête dans le quartier, complètent les données généalogiques. L'objectif de départ n'étant pas de décrire le système de parenté, celles-ci présentent parfois des lacunes. En outre, elles n'ont pas fait l'objet de traitement informatique, ce qui empêche de quantifier certains aspects, particulièrement les renchaînements d'alliance et les échanges entre lignages.

3. De plus, le rituel de mariage comprend un sacrifice sur l'autel des ancêtres du lignage dont le doyen est le gardien.

4. Les Sikoomse restent mal connus parmi les différents groupes sociaux composant la société moaga. Pour une description des éléments du culte et des particularités des Sikoomse, cf. Durantel 1994, 1998, Pageard 1963, Schweeger-Hefel 1980, Vinel 1998, 2000, Yameogo 1991.

5. Les villages de la région sont composés de groupes socio-lignagers traditionnellement définis par leur fonction professionnelle ou religieuse et leur relation à la chefferie. Les Nakombse sont des « nobles », des descendants de chefs qui, du fait de leur éloignement généalogique, n'ont plus accès au pouvoir. Les Yōnyōose sont des « gens de la fertilité » dont les compétences sont souvent mises au service des chefs. Les Mowāando (litt. : masques moose) sont détenteurs d'un culte des masques, distinct de celui des Sikoomse, et les Weemdāmba font partie des « gens du pardon ».

6. Marie-Laurentine Ilboudo (1990) note que les Yōyōose ne pratiquent pas, en principe, la circoncision et l'excision, mais les membres de ce groupe de la région de Nabadogo et de Sabou s'y conforment sous l'influence des Nakombse.

Après l'examen des règles matrimoniales et des modalités de l'endogamie locale, l'attention sera portée sur les relations entre affins au sein du quartier. Ces observations conduiront à interroger le rôle du réseau d'alliance dans la construction des nouvelles unions.

Règles et formes du mariage

Le mariage moaaga est fondé sur un principe d'interdits consanguins. La règle générale prohibe l'union entre toute personne ayant un lien de parenté quels que soient les intermédiaires qui les relient. D'après mes observations, la mémoire généalogique ne remonte pas au-delà de trois générations ; huit lignages sont donc généralement prohibés⁷. En outre, un homme ne peut prendre comme co-épouse la sœur de mêmes père et mère que sa femme, mais il peut épouser une demi-sœur agnatique ou une sœur classificatoire de celle-ci. Un fils peut se marier à une agnate d'une femme de son père et deux frères réels peuvent s'unir à des femmes du même lignage comme l'attestent plusieurs mariages à Kielma Dapoaya. Une femme, quant à elle, ne peut se marier, ni avoir de rapports sexuels avec un agnat de son époux, à l'exception des cadets lorsque le mari est décédé, selon la pratique du lévirat. Cette prohibition est stricte, deux agnats qui courteraient une même femme encourraient la malédiction des ancêtres et risqueraient d'être exclus du lignage.

Ces interdits ne concordent pas avec la règle de l'inceste de deuxième type défini par Françoise Héritier (1994). Alors que les co-épouses d'un homme ne peuvent être des sœurs utérines mais peuvent avoir un lien agnatique, celui-ci est rigoureusement interdit entre les amants d'une femme. La relation agnatique aurait-elle moins d'importance lorsqu'elle concerne des femmes ? Cette disparité des prohibitions questionne les représentations symboliques du masculin et du féminin et de la transmission des substances chez les Moose et chez les Sikoomse en particulier.

Une dernière prohibition porte sur l'échange direct des sœurs et des filles réelles. Si cette règle est enfreinte, les habitants de Kielma estiment que les femmes ont « échangé leur vie », par conséquent, que le sort de l'une est lié à celui de l'autre. Enfin, les Sikoomse n'observent pas d'interdits de mariage avec d'autres groupes sociaux. Mes données montrent, d'ailleurs, que les Sikoomse de Kielma s'allient avec des groupes variés (Yōyōose, Chasseurs, Forgerons, Mowāando, Weemdāmba, Nakombse...), bien que les mariages avec leurs homologues représentent 26 % des unions recensées. Mes informations corroborent celles de R. Pageard (1963, 1966), mais celui-ci émet une réserve sur le fait que les Sikoomse ne pratiquant pas la circoncision auraient des difficultés à trouver des épouses, ce que nous ne constatons pas à Kielma où les échanges matrimoniaux sont nombreux avec d'autres groupes (74 % des unions).

7. Ceux de F, M, FM, MM, FFM, FMM, MFM, MMM.

La majeure partie des mariages noués à Kielma a pour base l'échange entre familles. Le mariage par don, le plus répandu, nécessite de cultiver à tout âge des relations sociales et familiales. En effet, ce type de mariage est fondé sur l'amitié entre des personnes, comme l'explique un informateur : « Si tu t'entends bien avec quelqu'un, s'il est ton ami, tu peux lui donner ta fille et il peut en faire autant. » Cette forme d'union fait partie du *pogbelengo* ou *belengo*⁸, notion qui recouvre diverses situations dont le point commun réside dans des liens d'amitié, des cadeaux et des prestations de service. Ainsi, la quête d'une épouse exige de s'inscrire dans un réseau de relations d'affins, d'amis et de parents, en vue d'obtenir à moyen ou long terme des femmes à épouser ou à donner en mariage à d'autres. Les jeunes hommes s'attirent donc la bienveillance d'un chef de famille ou d'une femme – généralement mûre et disposant d'un réseau de parenté dans lequel elle est bien intégrée – en lui rendant régulièrement visite et en lui offrant services et cadeaux lors des fêtes. Les hommes adultes entretiennent, quant à eux, des échanges réciproques et les femmes mariées cultivent leurs relations avec les membres masculins de leur famille paternelle ou maternelle pour éventuellement arranger le mariage d'une jeune parente. Les jeunes filles se trouvent en marge de ce réseau dont elles sont pourtant le centre d'intérêt. Elles peuvent, toutefois, espérer être mariées auprès d'une aînée appréciée (tante ou sœur) sans pouvoir pour autant faire valoir leur préférence.

Ces égards univoques ou réciproques peuvent durer de nombreuses années jusqu'au moment où, une jeune fille étant choisie (parfois très jeune), l'idée de mariage est avancée. Les prestations matrimoniales, qui consistent en une série de trois visites accompagnées de cadeaux précis que le prétendant effectue auprès de la famille de la fiancée, sont alors engagées. Cette succession d'étapes est le *belengo* au sens strict du terme. Le contenu des prestations varie d'un quartier à l'autre, selon le statut social du lignage⁹.

À l'opposé du mariage par amitié est l'union par captation nommée *pogregre*, littéralement « prendre la femme », qui a lieu entre un homme et une femme déjà mariée ou plus rarement une jeune fille. Elle consiste à « enlever » la femme à sa famille ou à son mari contre leur avis. Ce mode d'union était et reste encore le moyen pour un homme ou une femme de vivre avec qui leur plaît. Certaines de ces femmes « captées » sont originaires de villages lointains¹⁰ et se trouvent isolées dans le quartier du mari. Mais la captation ne se fait pas toujours au loin et ces épouses peuvent être originaires de lignages avec lesquels existent des relations matrimoniales régulières.

8. Le substantif *belengo* dérive du verbe *belme* qui signifie « faire plaisir à quelqu'un pour en obtenir quelque chose ; rechercher les faveurs, l'amitié de » (Alexandre 1953 : 328) et, plus précisément, « faire la cour, chercher la main d'une femme » (Nikiéma & Kinda 1997 : 89).

9. Pour le détail des étapes du mariage *belengo* à Kielma, cf. Vinel 1998.

10. Dans certains cas, le mariage par captation est préconisé. Ainsi, à Kielma, un devin peut diagnostiquer qu'une jeune fille ne doit pas se marier. Les rituels du *belengo* ne peuvent alors être accomplis et le prétendant doit simuler un enlèvement de la jeune fille à la nuit tombée. J'ai assisté à un tel cas en octobre 1994.

Les jeunes gens pratiquent aujourd'hui le mariage par choix réciproque avec le consentement des familles. Cette forme de mariage, qui accorde la primauté aux cérémonies musulmanes ou chrétiennes, implique également de cultiver des relations cordiales avec la famille de la future mariée et ne contredit pas les tendances du mariage par don car les conjoints se choisissent généralement dans une aire géographique limitée et dans des lignages déjà alliés. Toutefois, l'émigration vers les villes et l'augmentation du niveau d'instruction pourront à moyen terme changer les données du problème.

Un cas de mariage *pogsiure*, où un homme donne une femme à un autre qui en retour lui offre la première fille de cette union (Skinner 1960 ; Kohler 1971 ; Izard 1980), a été recensé. Ce type d'union avec une famille de chef impose aussi de s'insérer dans un réseau de relations interpersonnelles.

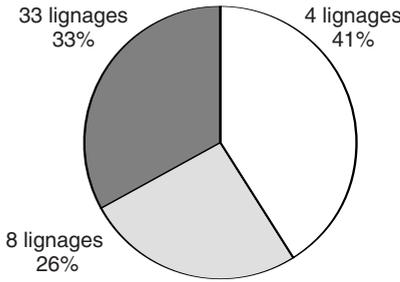
L'endogamie locale

Dans ce quartier sikoomse, l'endogamie locale est patente. En effet, sur les 182 alliances recensées, 113 (62 %) ont été contractées avec une personne résidant à moins de cinq kilomètres et 155 (85 %) dans un rayon de dix kilomètres. En outre, 113 alliances (62 %) unissent des personnes du même village, Nabadogo. Seuls treize conjoints ont été trouvés à vingt kilomètres ou plus.

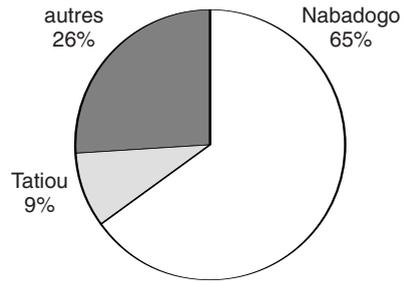
Aire géographique (en km)	Nombre de mariages	Pourcentage de mariages
de 0 à 5	113	62,1 %
de 6 à 10	42	23,1 %
de 11 à 20	10	5,5 %
plus de 20	13	7,1 %
sans réponse	4	2,2 %
TOTAL	182	100 %

Tabl. 1 Aire matrimoniale

Cette endogamie géographique va de pair avec des échanges privilégiés entre lignages. En effet, si l'on n'observe que les mariages des femmes avec un membre de Kielma Dapoaya, il est notoire que sur 45 lignages ayant fourni 130 femmes sur quatre générations, 4 lignages (localisés à Nabadogo) ont donné 53 épouses, soit 41 %, et 8, 34 épouses, soit 26 % (cf. Graph. 1). Ces douze lignages sont situés pour neuf d'entre eux à Nabadogo, deux à Tatiou – le village limitrophe à l'ouest – et un à plus de vingt kilomètres. Enfin, les mariages au plus près se confirment puisque 23 femmes sont originaires du même quartier que leur époux (d'un lignage différent).



Graph. 1 Proportion d'épouses rapportée au nombre de lignages donateurs



Graph. 2 Origine des épouses

De même, parmi les femmes données¹¹ par Kielma Dapoaya, la majorité est mariée dans un nombre réduit de lignages : 36 femmes sur 52 (soit les deux tiers) sont réparties dans neuf lignages, dont six de Nabadogo, deux de Tatiou et un d'un village situé à neuf kilomètres.

Le relevé des femmes données par le quartier-lignage étant partiel, il est difficile de vérifier si les femmes reçues ont été rendues. Toutefois, parmi les 24 lignages auxquels des femmes ont été données, 17 leur ont procuré des épouses. De plus, trois des lignages qui ont fourni le plus d'épouses à Dapoaya ont également reçu plusieurs femmes de leur part (respectivement cinq, quatre et trois).

Enfin, les agnates de ce lignage sont bien mariées dans une zone géographique limitée, puisque quarante d'entre elles ont trouvé un époux à moins de sept kilomètres, et quarante-neuf, soit presque la totalité, à moins de dix kilomètres. Plus de la moitié est mariée à Nabadogo.

Lieu de mariage	Nombre de femmes
Nabadogo	29
Tatiou	9
Autres	14
TOTAL	52

Tabl. 2 Lieu de mariage des agnates

L'endogamie locale constatée à Kielma converge avec les données collectées par J.-M. Kohler (1971) et F. Imbs (1987) dans deux villages de l'ouest. À Pilimpikou, J.-M. Kohler note que 41 % des femmes sont originaires de la localité même et que la majorité provient de villages localisés dans un rayon de cinq à dix kilomètres. F. Imbs, quant à elle, a noté que 80 % des femmes viennent de Kumtaabo et des localités voisines. Les 20 % restant proviennent de localités

11. Ce recensement est incomplet car, d'une part, il ne s'étend que sur trois générations, d'autre part, les informateurs ont pu oublier des sœurs ou des sœurs de leurs pères. Mais ces chiffres livrent des indications intéressantes.

situées au maximum à trente kilomètres. Elle ajoute qu'au-delà de vingt kilomètres les alliances sont rares. Cette endogamie semble toutefois plus prononcée à Kielma Dapoaya puisque 65 % des épouses sont originaires du village (cf. Graph. 2), et plus de la moitié des femmes du quartier ont été mariées également à Nabadogo. L'explication tient sans doute au groupe social étudié, les Sikoomse. Françoise Imbs (*ibid.*) et Gérard Rémy (1972) remarquent, en effet, que les Nakombse reçoivent plus d'épouses de l'extérieur que les autres. Les données de ces auteurs englobant plusieurs groupes sociaux font donc état d'une plus grande hétérogénéité – relative – de l'origine des femmes.

Les alliances nouées au-delà de vingt kilomètres représentent 7 % des unions de Kielma Dapoaya. Il s'agit le plus souvent de mariages par captation, mais ces unions relèvent aussi de liens privilégiés entre un segment familial et un lignage d'un village lointain. On pourrait aussi penser que le développement des moyens de transport (mobylette, camion) et la plus forte mobilité des jeunes gens entraîneraient une extension de l'aire matrimoniale. Or, il n'en est rien dans ce quartier puisque les mariages à la dernière génération sont contractés dans le village ou les villages voisins. De plus, les hommes originaires du quartier, émigrés en Côte-d'Ivoire, prennent des épouses dans la même aire géographique que leurs parents restés à Kielma.

Des alliés préférentiels

Les renchaînements d'alliance, la réciprocité entre lignages et la circulation des fiancées dans la parenté permettent la perpétuation d'échanges entre un nombre restreint de lignages et le maintien de l'endogamie locale.

Les renchaînements d'alliance

Trois formes de renchaînements d'alliance ont pu être mises en évidence. Premièrement, un homme peut recevoir plusieurs épouses d'un même lignage. Le rôle actif des femmes pour obtenir une co-épouse sœur ou nièce réelle ou classificatoire favorise ce phénomène. Sur les dix-neuf hommes du quartier présents lors de l'enquête, trois sont mariés avec des sœurs et un avec une tante et une nièce. Deuxièmement, les frères réels ou classificatoires obtiennent des épouses du même lignage. Le lignage K. a fourni six épouses à quatre frères réels et classificatoires de Kielma Dapoaya, et le lignage Z. a donné quatre épouses à trois d'entre eux. La troisième forme relève d'un renchaînement différé : un homme prend une épouse dans le lignage d'une co-épouse de sa mère ou dans le lignage d'une co-épouse de sa grand-mère (cf. Fig. 1).

Ces modalités de l'alliance diffèrent des règles samo qui prohibent les mariages dans le lignage des épouses des agnats (pères ou frères) ainsi que dans les patriliages des précédentes épouses (Héritier 1981 : 86). La possibilité, dans ce quartier sikoomse, de rechaîner les alliances favorise la multiplication des échanges avec le même lignage. Françoise Héritier (1975) remarque, cependant, que cette

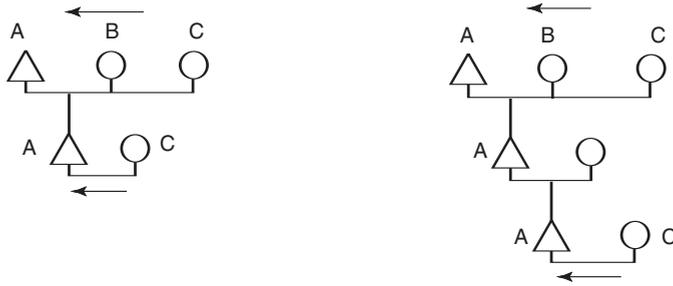


Fig. 1 Renchaînements d'alliance

pratique pourrait interdire davantage de lignages aux générations suivantes, ce qui n'est pas le cas à Kielma car d'une part, la polygynie est importante (sur les dix-neuf hommes mariés, treize sont polygynes ; onze possèdent deux ou trois épouses et deux, quatre et cinq) ; d'autre part, les lignages échangeistes sont assez nombreux pour que les hommes puissent prendre épouse dans les lignages des mères ou grands-mères de leurs demi-germains ou de leurs frères classificatoires.

En se mariant dans les lignages où des ascendants et des collatéraux sont déjà alliés, les hommes renforcent au fil des générations les liens avec quelques lignages résidant à proximité. Ce mécanisme est d'autant plus efficace que, fréquemment, les hommes déjà mariés sont les intermédiaires des alliances de leurs agnats. Le fait que les femmes aussi cherchent dans leur parenté des jeunes filles à marier aux agnats de leur époux favorise de même ces renchaînements.

Les formes de réciprocité

La réciprocité des échanges entre lignages, voire entre individus, est un principe tacite des relations matrimoniales, ce que Françoise Héritier (*ibid.*) souligne en expliquant que le comptage est effectué implicitement. Pour mes informateurs, la réciprocité est un fait d'évidence. Ainsi, lorsque je fis remarquer à une femme âgée le nombre élevé de femmes de son lignage données à son mari (en partie par son intermédiaire) et que je l'interrogeai sur le mariage d'une fille de son époux avec l'un de ses agnats, elle me répondit : « Ce n'est pas moi qui ai dit à mon mari de donner une fille à mon frère, mais il savait que c'était bien. »

Trois types de réciprocité différée ont pu être repérés en observant les généalogies. Dans certains cas, la réciprocité est effective à la première génération descendante, c'est-à-dire qu'une fille est mariée dans le lignage d'une épouse de son père. Plus souvent, le contre-don s'échelonne sur plusieurs générations et par le biais des enfants de frères classificatoires. Les petites-filles se marient donc dans le lignage d'une épouse de leur grand-père (cf. Fig. 2) ou d'une épouse du frère réel ou classificatoire de leur grand-père. Un petit-fils reçoit une femme du lignage dans lequel a été donnée la fille d'une co-épouse de sa grand-mère (cf. Fig. 3).

Enfin, en analysant les alliances sur l'ensemble du lignage, il est possible de mettre en lumière une forme d'échange généralisé. Les cycles sur trois ou quatre générations ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A$ ou $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow A$) se retrouvent à plusieurs reprises (cf. Fig. 4).

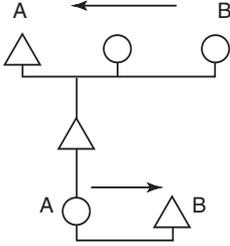


Fig. 2 Échange différé. Le lignage B donne sa fille à A qui rend une fille à B à la deuxième génération

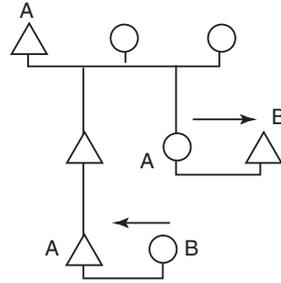


Fig. 3 Autre forme d'échange différé. A donne sa fille B. Une fille du lignage B est donnée au petit-fils de A

Ces différentes formes de réciprocité expliquent comment quelques lignages renouvellent perpétuellement leurs échanges. Ceux-ci sont d'autant plus denses qu'un lignage donne plusieurs fois des femmes à ses alliés. La perpétuation des échanges est possible parce que les agnats n'ont pas les mêmes interdits matrimoniaux dès lors qu'ils n'ont pas les mêmes parents utérins. Une forte polygynie est aussi un élément favorable au maintien de ce système qui est, enfin, étayé par la circulation des fiancées.

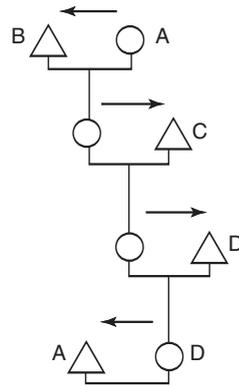


Fig. 4 Échange généralisé. Le lignage A donne à B qui donne à C, celui-ci donne à D qui redonne à A

Les chaînes de dons

En observant comment les femmes se sont mariées, il est apparu que dans la moitié des cas (vingt et un sur quarante), le don n'allie pas deux personnes, mais une succession d'individus qui règlent le destin matrimonial des fiancées. Des femmes comme des hommes sont parties prenantes dans cette série de transmissions que j'appelle des « chaînes de dons ». Les dons se font, en général, lors des négociations matrimoniales, la nouvelle mariée s'installant directement dans la cour de son conjoint. Mais, il arrive que la jeune fille reste quelques jours dans l'enclos familial du premier destinataire du don avant de rejoindre son mari.

Plusieurs types de chaînes apparaissent ; elles mettent en jeu des liens de parenté paternels ou maternels et ne sont pas exclusives les unes des autres. Par ailleurs, certaines chaînes peuvent en cacher d'autres. Ainsi, lorsque j'interrogeais les hommes, ils omettaient généralement de citer les intermédiaires féminines présentes dans ces chaînes. Au contraire, les femmes privilégiaient le rôle du maillon féminin. Aussi ai-je parfois obtenu deux versions, l'une masculine, l'autre féminine, d'un même mariage.

Types de mariage	Nombre de femmes
chaînes de dons	21
<i>pugsiure</i>	1
lévirat	3
<i>pugbelongo</i> ou amitié sans intermédiaire	9
captation	6
non connu	5
total	45

Tabl. 3 Types de mariage des femmes résidant à Kielma

La première chaîne de dons se présente ainsi : un homme donne sa fille à un autre qui la donne en mariage à son fils ou à un frère cadet réel ou classificatoire. La chaîne peut s'allonger : le frère donne la jeune fille à son fils ou au fils d'un frère. Cette transmission n'implique que des agnats. La fiancée est aussi bien une jeune fille que le premier homme aurait pu épouser qu'une femme non épousable car apparentée. Dans ce cas, ce procédé permet de trouver un conjoint à la femme tout en la gardant dans le lignage. Cette chaîne de dons a, en outre, pour conséquence de souder davantage les relations entre agnats. En effet, si les frères classificatoires sont liés de façon formelle, leurs relations réelles ne sont pas obligatoirement empreintes de solidarité. Le don d'une épouse marque l'affection entre deux frères réels ou classificatoires et entre un père et un fils classificatoire, affection que certains frères expriment par la formule : « C'est un frère mais aussi un ami. » La médiation de mariage crée ainsi des obligations entre agnats et les relations de parenté classificatoire apparaissent structurées par des liens d'alliance¹².

Les deuxième et troisième formes de chaînes de dons mettent en jeu les relations entre oncles maternels et neveux (*yεsba/yagenga*). Un quart des mariages des épouses de Kielma Dapoaya est concerné (cf. Tabl. 4).

12. À ce propos, mes observations divergent de celles de Nicole Sindzingre (1985) chez les Sénoufo. L'auteur observe que l'amitié et la parenté sont deux sphères de relations totalement distinctes dans cette société, à l'exception de la camaraderie fragile et éphémère des jeunes gens. Au contraire, j'ai montré (Vinel 1998) que l'amitié, la parenté et l'alliance se chevauchent fréquemment dans les relations des hommes et des femmes sikoomse de Kielma Dapoaya.

Catégories de parents	Nombre d'occurrences
agnats (père, frère, frère de père du conjoint)	14
oncle maternel du conjoint	10
oncle maternel de la conjointe	1
tante paternelle	4
cognate	1

Le total des cas excède 21 car plusieurs intermédiaires interviennent dans 15 chaînes.

Tabl. 4 Intermédiaires intervenant dans les chaînes de dons

Plusieurs successions de dons sont alors possibles : soit un homme donne sa fille (ou une fille d'un frère) à son neveu utérin qui, ne pouvant l'épouser puisqu'elle est sa « mère » (*ma*)¹³, la donne à un « frère » ou à un ami ; soit un oncle maternel a reçu une épouse qu'il donne en mariage à son neveu. Dans le premier cas, l'oncle maternel permet à son neveu de devenir donneur d'épouse, ce qui renforce son statut et ses relations d'interdépendance. Dans le second, l'oncle fournit une épouse à son neveu manifestant ainsi son attachement. Le neveu devient, dans les deux cas, l'obligé de son oncle¹⁴. Un oncle maternel peut également intervenir dans l'alliance d'une nièce. Un cas est recensé à Kielma Dapoaya : un homme a demandé l'une de ses nièces utérines pour la marier à un ami.

Les chaînes de dons combinent fréquemment plusieurs liens. L'exemple des successions de transmissions dont Poko a fait l'objet est édifiant : un oncle maternel de Kuka lui a donné sa fille. Kuka l'a transmise à un père classificatoire ; celui-ci l'a donnée à l'un de ses fils qui l'a lui-même mariée à son fils. Dans quatre cas sur dix, la chaîne de dons fait intervenir plusieurs types de liens.

Des femmes sont également présentes comme intermédiaires des alliances. Mes informateurs, hommes et femmes, affirment qu'une femme peut ainsi obtenir une sœur cadette ou une nièce paternelle réelle ou classificatoire et, parfois, une fille d'oncle maternel pour son époux ou un agnat de celui-ci. Par contre, les femmes ne peuvent gérer le destin matrimonial ni des filles du lignage de leur mari (leurs « filles »), ni des descendantes de leurs sœurs parce que celles-ci appartiennent à leur lignage paternel.

La jeune fille mariée par une parente est nommée *paga yir paga*¹⁵, « l'épouse de la maisonnée de l'épouse ». Une chaîne de dons s'établit entre trois personnes :

13. MBD = M en terminologie omaha.

14. E. P. Skinner (1960), Peter Hammond (1966) et M. Izard (1980) signalent que l'oncle maternel se charge généralement de procurer des épouses aux neveux qui résident avec lui. Dans les exemples recueillis à Kielma, les oncles et les neveux n'ont pas la même résidence et les dons proviennent d'oncles de plusieurs lignées compte tenu de l'aspect classificatoire de la parenté.

15. Doris Bonnet (1988) décrit la *paga yir paga* comme une femme mariée par une sœur ou une nièce paternelle. À Kielma, cette désignation s'étend aux jeunes filles mariées par l'intermédiaire d'une parente utérine bien que l'épousée ne provienne pas du *yiri* (résidence agnatique) de la médiatrice d'alliance, mais de son *yestenga* (résidence des oncles maternels).

un homme qui donne sa fille à une parente qui la donne en mariage à l'un de ses alliés. Sur cent femmes mariées, Doris Bonnet (1988 : 53) a dénombré trente-cinq unions dont l'origine est une tante paternelle, ce qui est moins fréquent dans les alliances recensées à Kielma : sur quarante femmes, quatre ont été mariées par l'intermédiaire d'une tante paternelle et une par le biais d'une cognate (fille de la sœur du père de son père). Si les discours sont affirmatifs quant à l'intervention des femmes dans les mariages de leurs cadettes, agnates ou cognates, la pratique apparaît moins certaine, mais un échantillon plus important serait nécessaire pour vérifier ces données.

Les alliances matrimoniales créent donc des relations d'interdépendance entre chaque maillon de la chaîne. Des liens d'obligation et d'affection se renforcent entre des agnats plus ou moins éloignés généalogiquement et entre oncles et neveux utérins. La médiation d'alliance apparaît comme un moyen de structurer les liens au sein même de la parenté. De plus, ces chaînes de dons sont un rouage important dans la perpétuation de l'endogamie locale et lignagère, car une jeune femme peut être donnée à un parent qui trouve dans son lignage un mariage autorisé. L'assiduité des parents maternels dans ces échanges étaye le système. Enfin, les femmes participent aussi aux échanges matrimoniaux en fournissant des épouses à leurs alliés. Bien que cette pratique reste minoritaire à Kielma, elle contribue au fonctionnement de l'endogamie.

Ces modalités du mariage donnent lieu à une intrication des liens de consanguinité et d'affinité au sein du quartier. Ainsi arrive-t-on à une situation paradoxale où les co-alliées sont souvent apparentées de même que les femmes et les frères de leur mari.

Quand les alliées sont aussi des parentes

Au regard des données généalogiques, les liens de consanguinité entre les co-alliées, sont fréquents. Dans mon corpus, seules huit femmes sur quarante-cinq n'ont aucun lien par le père et la mère avec une co-alliée¹⁶.

Les liens cognatiques sont les plus fréquents. Généralement, le père de l'une des épouses et la mère de l'autre sont issus du même quartier-lignage. L'une est donc la fille de l'oncle maternel réel ou classificatoire de l'autre. Ce sont des cousines croisées et leur lien, dans la terminologie moaga est du type *mal/biiga* (mère/enfant). Vingt-cinq femmes sont impliquées dans une telle relation (cf. Fig. 5).

Les liens utérins sont également nombreux ; deux types ont été identifiés : premièrement, les mères appartiennent au même lignage, les co-alliées sont donc des enfants de sœurs paternelles, réelles ou classificatoires, et elles-mêmes sont des cousines parallèles matrilatérales – des « sœurs » maternelles en mooré. Ce rapport de parenté concerne douze femmes (cf. Fig. 6). Deuxièmement, l'une est la fille de la demi-sœur agnatique de l'autre. Elles ont une relation de nièce et tante utérine. Sept femmes sont impliquées dans ce lien (cf. Fig. 7).

16. En raison des difficultés d'analyse, je n'expose pas les liens de parenté aux troisième et quatrième degrés.

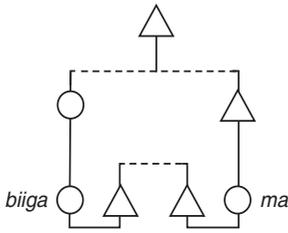


Fig. 5 Les co-alliées sont des cousines croisées (lien croisé *ma/biiga*)

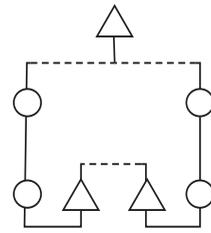


Fig. 6 Les co-alliées sont des cousines parallèles matrilatérales (des « sœurs »)

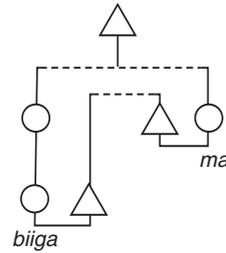


Fig. 7 Les co-alliées ont une relation tante/nièce utérine (lien parallèle *ma/biiga*)

Les schémas indiquent des relations de germanité entre les hommes que les co-alliées apparentées ont épousés. Il peut s'agir aussi de liens de filiation que je n'ai pas précisés pour plus de clarté.

Les relations par voie paternelle sont presque aussi denses : soit l'une est la tante paternelle de l'autre (*pogdba/pogdenga*) ; douze femmes entretiennent cette relation ; soit les co-alliées sont des sœurs agnatiques, réelles ou classificatoires, tel est le cas pour vingt femmes. Les liens entre les épouses d'un même homme sont principalement de cet ordre. Parmi les treize ménages polygynes, trois comptent des co-épouses demi-sœurs ou sœurs classificatoires¹⁷. Dans un ménage, deux femmes sont des sœurs de même père et deux sont liées de manière classificatoire à la fois par leur père et par leur mère. La polygynie sororale est donc importante.

Quelles sont les conséquences de ces liens de parenté ? Créent-ils des compli- cités et des solidarités spécifiques ? Les relations quotidiennes entre co-épouses apparentées se distinguent peu des autres, mais il est remarquable que les ménages polygynes importants – quatre ou cinq épouses – soient composés de sœurs et de tantes et nièces agnatiques. De même, je n'ai pas observé d'entraides régulières dans les activités commerciales et agricoles, mais les jeunes femmes offrent des services ponctuels et de menus cadeaux à leurs parentes paternelles ou maternelles âgées, ces prestations intervenant rarement entre cognates. Enfin, les parentes ne sont pas plus impliquées que les autres dans l'éducation des enfants de leurs co-alliées, mais un soutien moral existe entre les femmes originaires du même lignage, notamment en cas de conflit avec l'époux. Une véritable interdé- pendance se crée surtout entre une femme et la jeune parente dont elle a arrangé le mariage, car celle-ci est au service de son aînée qui en retour la protège face aux aléas du mariage.

L'imbrication des liens de parenté et d'alliance, la proximité géographique des familles des épouses confèrent donc au quartier marital un aspect familial qui n'a pas été observé dans le Yatenga où les co-alliées sont des inconnues les unes par rapport aux autres (Lallemand 1977). Cette spécificité est-elle liée au groupe sikoomse ? Il est possible que l'endogamie soit renforcée dans ce groupe de « gens du commun » dont l'accès au marché matrimonial est moins large que celui des « nobles » nakombse étudiés par cet auteur.

17. Les prohibitions ne touchent que les sœurs de mêmes père et mère ou de même mère (cf. *supra*).

Femmes et “frères” de mari apparentés

218

Deux types de liens de parenté entre les épouses et les demi-frères ou frères classificatoires de mari ont été identifiés. Apparus au cours de l’observation, ils ne sont pas exhaustifs, mais présentent l’avantage de saisir des relations exercées au quotidien. Compte tenu des interdits de mariage, les liens qui unissent les femmes et les agnats de mari passent toujours par des maillons féminins. Ils sont soit cognatiques, soit utérins. Le cas le plus souvent rencontré est le lien *malbiiga* (mère/enfant) à des degrés divers.

Les femmes expriment d’emblée les relations *malbiiga* qu’elles ont avec les hommes du lignage, surtout lorsqu’ils sont des voisins. Si toutes ne donnent pas lieu à des échanges réguliers, les femmes mettent ainsi en évidence les liens de familiarité dans lesquels elles sont impliquées. Ces liens s’actualisent par des échanges de petits cadeaux : les hommes offrent à leur « mère » quelques noix de kola ou du tabac, parfois des dons plus conséquents telles des arachides, voire des bassines de mil. Les émigrés rapportent des objets qu’ils ont achetés : chaussures, foulards, nattes. Les femmes offrent, quant à elles, à ces parents des arachides, des noix de kola ou du beurre de karité, c’est-à-dire des produits de leurs récoltes personnelles et de leurs revenus. Ces biens sont caractéristiques des relations privilégiées entre hommes et femmes ; la quantité et la fréquence des dons varient selon l’intensité de la relation et les moyens de chacun.

Certaines femmes âgées usent de leur position de parente pour exercer un contrôle sur ces frères de mari ou leurs épouses, par exemple en surveillant leurs déplacements. Ces relations de parenté avec des agnats de mari représentent donc, pour les femmes qui en bénéficient, une modalité supplémentaire d’intégration dans leur quartier marital et leur offrent un soutien supplémentaire bien que relatif. Lorsque la femme et les agnats de mari sont unis par le biais d’ascendantes féminines, leur relation est empreinte de solidarité. Dans le premier cas recensé, les mères de l’épouse et du frère classificatoire du mari sont des sœurs réelles. Les deux protagonistes sont des cousins parallèles matrilatéraux, frères et sœurs dans la terminologie moaaga.

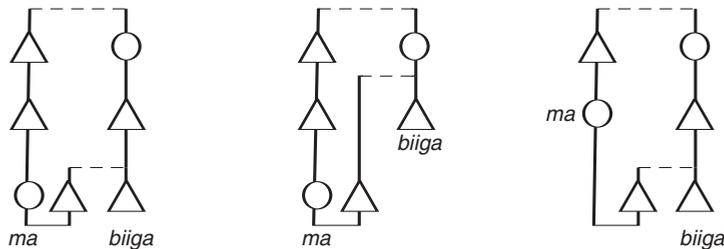


Fig. 8 Liens cognatiques entre femmes et demi-frères ou frères classificatoires de leur mari (de type *malbiiga*).

L'attachement entre ces parents s'est exprimé lors de l'accouchement de l'épouse de Kuka.

Kuka, n'ayant qu'une épouse, a demandé à Wigu « parce que leurs mères ont la même mère » me dit celle-ci, de s'occuper de la parturiente et de l'enfant. Wigu a donc accompagné l'épouse de son cousin au dispensaire du village où elle est restée trois jours puis a résidé chez elle pendant dix jours. Elle a pris en charge les tâches d'éducatrice et d'assistante de l'accouchée : faire la toilette de l'enfant, montrer les plantes à la jeune mère, préparer les repas jusqu'à son rétablissement.

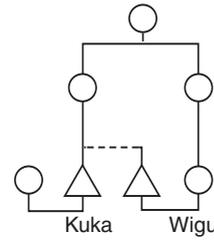


Fig. 9 Une femme et le frère classificatoire de son mari sont cousins parallèles matrilatéraux

Que cet homme ait fait appel à sa « sœur » utérine plutôt qu'à la co-épouse d'un frère direct résidant tout près ou à une sœur de sa femme habitant aussi à proximité est significatif. Généralement, le rôle est rempli par la mère du mari ou une co-épouse âgée de l'accouchée. En l'absence de celles-ci, le mari a sollicité l'une de ses parentes, mais dans la logique moaaga, les agnates de l'homme auraient dû être privilégiées. Comme elles résident plus loin, il n'a pas fait appel à elles. La combinaison d'une résidence proche (Wigu habite à cinquante mètres de chez Kuka) et d'un lien de parenté a donc favorisé le choix d'une parente utérine. Cet exemple montre que le lien de parenté ne peut se passer de la proximité de résidence.

Dans le second cas, l'ascendance commune remonte plus loin. Ainsi en est-il lorsque les mères et les grands-mères des hommes et des épouses de « frères » de mari sont originaires du même lignage.

Cette relation est marquée d'égalité et d'affection et le voisinage favorise à nouveau l'actualisation du lien.

Ainsi, Lamusa a le même lien de parenté avec Tiiga et Noaga. Elle entretient des relations étroites avec Noaga qui réside dans la cour conjointe, alors qu'elle demeure distante avec Tiiga.

Lors de mon séjour, un guérisseur a prescrit un médicament à administrer au nourrisson de Lamusa sous forme de scarifications. Celle-ci, effrayée à l'idée d'inciser son enfant, s'est adressée à Noaga qui l'a fait à sa place.

Que Lamusa ait recours à cet homme pour soigner son dernier-né manifeste la confiance qu'elle lui porte. Leur lien est renforcé par la relation à plaisanterie qui prévaut entre l'épouse et le cadet de son mari. La proximité résidentielle et le double lien d'alliance et de parenté entre certaines femmes et des frères de leur mari érigent donc ces derniers en hommes de confiance. Ces liens de parenté directs ou classificatoires entre affins de sexes opposés renforcent le réseau de relations des femmes dans le quartier du mari. Mais, si ces liens opèrent au niveau de cadeaux et de services ponctuels, s'ils fonction-

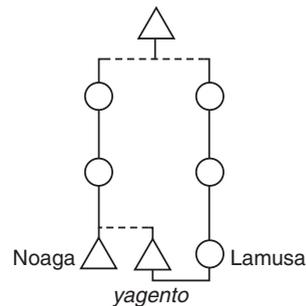


Fig. 10 L'épouse et le frère classificatoire de son mari sont des cousins parallèles matrilatéraux du 6^e degré (*yagento*).

ment comme soutien moral, ils ne sont pas efficaces dans des situations graves, notamment lors des conflits entre les femmes et leur époux ou lors de leur répudiation.



Alliance et parenté participent donc concurremment de la construction des relations familiales des habitants de ce quartier. Ainsi, les liens de parenté classificatoires entre les agnats sont structurés par les dons d'épouses. De même, les relations entre oncles maternels et neveux sont orientées par l'arrangement de mariages. Les femmes, quant à elles, qui ne sont jamais les bénéficiaires directes de ces négociations matrimoniales, actualisent constamment les liens avec leurs familles paternelle et maternelle par le biais d'échanges de services, de cadeaux et, au mieux, en nouant des alliances entre leurs parents et des membres de la famille de leur conjoint. Elles s'assurent, de cette façon, une relative stabilité dans celle de leur époux et la possibilité de se réfugier dans leur famille d'origine. Les acteurs sociaux ajoutent donc contenu et sens aux liens de parenté – régis par des obligations minimales – par le don d'épouses et la médiation de mariages.

Inversement, les relations d'affinité sont orientées par des liens de parenté, du fait de l'endogamie locale et des renchaînements d'alliance. La combinaison de rapports de parenté, de liens d'affinité et d'une proximité de résidence conduit des hommes et des femmes à construire des relations de confiance qui contrastent avec les rapports distants observés entre les autres affins dans le quartier¹⁸. Les co-alliées, quant à elles, sont d'autant plus solidaires – même si cette solidarité est relative car leur pouvoir social est faible – qu'un lien agnatique ou utérin les unit et, surtout, que l'une est la médiatrice du mariage de l'autre.

Au-delà de la mise en lumière de l'imbrication des rapports de parenté et d'affinité dans ce quartier sikoomse, il ressort que l'endogamie locale est le résultat du tissage constant de liens interpersonnels dans un réseau de relations préexistant. Le mariage traditionnel par don nécessite de cultiver des liens privilégiés durables et conduit, en fait, les individus à rechercher des alliances dans des familles avec lesquelles ils sont déjà alliés. La circulation des fiancées assure l'articulation entre le respect des interdits et le renchaînement des mariages dans un réseau de consanguinité et d'affinité particulièrement dense. Cette étude de cas contribue ainsi au questionnement formulé par M. Houseman (Houseman & White 1996) sur le caractère structurant du réseau matrimonial dans le fonctionnement des systèmes d'alliance. Un traitement précis des données serait nécessaire pour vérifier cette argumentation, mais les informations recueillies dans ce quartier sikoomse concourent à soutenir l'hypothèse que les structures fondamentales de l'alliance, dans ce type de système, se trouvent davantage dans les renchaînements d'alliance que dans l'élaboration de circuits consanguins.

18. Les femmes et les frères cadets de leur mari entretiennent des relations à plaisanterie caractérisées par une complicité codifiée. Mais je n'ai pas observé d'échanges de services entre ces alliés si les liens de parenté sont absents, à l'exception du cas où un cadet prend soin particulièrement d'une épouse de « père » en vue d'un bénéfice matrimonial.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : système d'alliance semi-complex/semi-complex marriage system – réseau d'alliance/marriage network – relations familiales/kinship and affinity relationships – Moose Sikoomse – Burkina Faso.

221

BIBLIOGRAPHIE

Alexandre, Pierre

1953 *La langue moore*. Dakar, IFAN.

Bonnet, Doris

1988 *Corps biologique, corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi, Burkina Faso*. Paris, Éditions de l'Orstom.

Copet-Rougier, Élisabeth

1990 « Le clan, le lieu, l'alliance », in Françoise Héritier-Augé & Elisabeth Copet-Rougier, eds., *Les complexités de l'alliance*. I. *Les systèmes semi-complexes*. Paris, Éditions des archives contemporaines (« Ordres sociaux ») : 193-231.

Durantel, Jean-Marc

1994 « La danse du masque noir. Rites funéraires des Mossé du Kadiogo (Burkina Faso) », *Systèmes de pensée en Afrique noire. Le deuil et ses rites* III, 13 : 219-229.

1998 *Le voyageur sans ombre. Représentation de la personne et de la mort chez les Moose du Wubritenga*. Thèse de doctorat d'État, Paris, EPHE, V^e section.

Gruénais, Marc-Éric

1979 « L'échange différé des femmes chez les Mossi », *L'Ethnographie* 1 : 41-59.

Hammond, Peter

1966 *Technology in the Culture of a West African Kingdom*. New York, The Free Press, London, Collier-Macmillan Limited.

Héritier, Françoise

1975 « L'ordinateur et l'étude du fonctionnement matrimonial d'un système omaha », in Marc Augé, ed., *Les domaines de la parenté*. Paris, Maspero : 95-117.

1981 *L'exercice de la parenté*. Paris, Hautes Études-Gallimard, Le Seuil.

1994 *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. Paris, Éditions Odile Jacob.

Héritier-Augé, Françoise & Élisabeth Copet-Rougier, eds.

1990 *Les complexités de l'alliance*. I. *Les systèmes semi-complexes*. Paris, Éditions des archives contemporaines (« Ordres sociaux »).

Houseman, Michael

1990 « Les structures de l'alliance chez les Beti : analyse critique du fonctionnement matrimonial dans les systèmes semi-complexes », in Françoise Héritier-Augé & Élisabeth Copet-Rougier, eds., *Les complexités de l'alliance*. I. *Les systèmes semi-complexes*. Paris, Éditions des archives contemporaines (« Ordres sociaux ») : 149-177.

Houseman, Michael & Douglas, R. White

1996 « Structures réticulaires de la pratique matrimoniale », *L'Homme* 139 : 59-85.

Ilboudo, Marie-Laurence

1990 *Les fondements de l'identité collective des Yöyöose. L'autochtonie et les pouvoirs du yöyöore*. Mémoire de maîtrise, Université de Ouagadougou.

Imbs, Françoise

1987 *Kumtaabo. Une collectivité rurale mossi et son rapport à l'espace*. Paris, Éditions de l'Orstom.

Izard, Michel

1980 *Les archives orales d'un royaume africain. Recherches sur la formation du Yatenga*. Thèse pour le doctorat d'État, Université Paris V.

Kohler, Jean-Marie

1971 *Activités agricoles et changements sociaux dans l'Ouest mossi (Haute-Volta)*. Paris, Éditions de l'Orstom.

Lallemand, Suzanne

1977 *Une famille mossi*. Paris-Ouagadougou, CNRS-CVRS (« Recherches voltaïques ») : 17.

Lévi-Strauss, Claude

1967 *Les structures élémentaires de la parenté*. Nouvelle édition revue et corrigée. La Haye-Paris, Mouton. (1^{re} éd. Paris, PUF, 1949.)

Nikiéma, Norbert & Jules Kinda

1997 *Dictionnaire orthographique du mooré*. Ouagadougou, Sous-commission nationale du mooré.

Pageard, Robert

1963 « Recherches sur les Nioniosé », *Études voltaïques* 4 : 5-71.

1966 « Contribution à l'étude de l'exogamie dans la société mossie traditionnelle », *Journal de la Société des Africanistes* 36 (1) : 109-140.

Rémy, Gérard

1972 *Donsin. Les structures agraires d'un village mossi de la région de Nobéré (cercle*

de Manga). Paris-Ouagadougou, CNRS-CVRS (« Recherches voltaïques » 15).

Schweeger-Hefel, Anne-Marie

1980 *Masken und Mythen : Socialstrukturen des Nyonyosi und Sikomse in Obervolta*. Wien, Verlay A. Schendl, 2 vol.

Sindzingre, Nicole

1985 « Amis, parents et alliés : les formes de l'amitié chez les Senufo (Côte-d'Ivoire) », *Culture, Canadian Ethnology Society* 5 (2) : 69-77.

Skinner, Elliot P.

1960 « The Mossi *Pogsioure* », *Man* 60 : 20-22.

Vinel, Virginie

1998 *La famille au féminin. Société patrilinéaire et vie sociale féminine chez des Sikoomse (Moose, Burkina Faso)*. Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

2000 « Être et devenir Sikoomse. Identité et initiation en pays moaaga », *Cahiers d'Études africaines* 158.

Yameogo, Étienne

1991 *Tentative d'approche et de compréhension du suku, langage secret des masques*. Mémoire de maîtrise, Faculté des langues et sciences humaines, Ouagadougou.

Virginie Vinel, *Comment les alliés sont aussi des parents. Endogamie locale et relations familiales dans un quartier moose sikoomse (Burkina Faso)*. — Prenant acte des travaux effectués sur les systèmes semi-complexes d'alliance matrimoniale, l'auteur décrit les modalités de l'endogamie locale dans un quartier moose sikoomse au Burkina Faso. L'observation de 182 mariages montre que la majorité des alliances se noue avec des lignages déjà alliés et dans un réseau de relations préexistant. Cette endogamie crée des liens de consanguinité entre co-alliés et entre les femmes et les agnats de leur mari, qui structurent les relations familiales au quotidien. Cette étude de cas interroge le rôle du réseau d'alliance dans la formation des nouvelles unions et met en évidence l'étroite combinaison des liens d'affinité et de consanguinité dans ce type de système.

Virginie Vinel, *How Affines Are also Kin: Local Endogamy and Family Relations in a Sikoomse Mossi Neighborhood (Burkina Faso)*. — Taking into account studies of semicomplex marital systems, the forms of local endogamy in a Sikoomse Mossi neighborhood in Burkina Faso are described. The majority of the 182 marriages observed occurred between lineages already related through marriage and as part of a pre-existing network of relations. This endogamy creates bonds of consanguinity between co-affines and between women and their husbands' agnates. These bonds shape everyday family relations. This case study inquires into the role of the network of alliances in forming new marriages and sheds light on the close interrelations between bonds of affinity and consanguinity in this type of system.