L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000

Question de parenté

Identité et parentés en Sicile

Salvatore D'Onofrio

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/32>

DOI : 10.4000/lhomme.32

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 225-240

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Salvatore D'Onofrio, « Identité et parentés en Sicile », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/32> ; DOI : 10.4000/lhomme.32

Identité et parentés en Sicile

Salvatore D'Onofrio

«Le village est tout env eloppé d'un réseau de chaînes compliquées qui ne sont pas seulement celles, matérielles, de la parenté [...] mais aussi celles, symboliques et acquises, des comparaggi. Le compère de saint Jean est presque plus qu'un frère charnel, grâce à un choix et à une initiation rituelle, il appartient réellement à la même famille que vous ; à l'intérieur de celle-ci, on est sacré l'un pour l'autre, on ne peut pas se marier ensemble. »
Carlo Levi, *Le Christ s'est arrêté à Eboli*.

LA THÉORIE de l'alliance (Lévi-Strauss 1945, 1949) s'appuie essentiellement sur le double caractère, universel et normatif, de la prohibition de l'inceste ainsi que sur la notion de l'atome de parenté qui l'explique. Ces éléments se sont enrichis depuis les recherches récentes sur les grilles conceptuelles qui relèvent, d'une part, de la constitution biologique du corps et de son inscription dans le monde naturel et social et, d'autre part, de la tendance complémentaire et inverse, mais également nécessaire au fonctionnement du champ parental, à purifier de toute substance matérielle les relations entre les hommes et leurs corps – une sorte de « spiritualisation de la chair », pour emprunter l'expression d'Élisabeth Copet-Rougier (1995).

À ce propos, on constate qu'aux trois relations qui composent l'atome de parenté, à savoir l'alliance, la filiation et la consanguinité, correspondent les trois invariants identifiés par Françoise Héritier dans tout système de parenté : la conjonction nécessaire des deux sexes, l'enchaînement irréversible des générations, la succession ordonnée des naissances. Ces « butoirs de la pensée » ont été enrichis par la théorie de Françoise Héritier. L'inceste du deuxième type entre « deux consanguins de même sexe qui partagent un même partenaire sexuel » (Héritier 1979 : 219) a montré comment la prohibition de l'inceste tient non seulement à la nécessité de l'échange, mais aussi au souci de cohérence que chaque culture met en œuvre dans la circulation des fluides entre les corps à partir des catégories de l'identique et du différent ; le symbolique dont on affirme le primat est en effet « ancré dans ce qu'il y a de plus physique dans l'humanité, à savoir la différence anatomique des sexes, vue par les yeux, triturée par l'esprit de l'humanité, ainsi que celle, physiologique et perçue par les sens, des différences ou des similitudes des liqueurs qui sourdent des corps » (Héritier 1997 : 21).

Les manipulations symboliques par lesquelles les cultures humaines interviennent sur ces données biologiques de base, en essayant surtout de résoudre la coexistence ambiguë dans la relation sexuelle entre le plaisir et la procréation, trouvent dans la prohibition de l'inceste leur limite infranchissable, non seule-

ment dans les deux types attestés jusqu'ici, mais aussi dans cette troisième variété sur laquelle depuis quelques années nous avons attiré l'attention (D'Onofrio 1987, 1991).

Nous sommes partis de la constatation que dans de nombreuses cultures la relation sexuelle entre des individus rituellement apparentés, même s'ils ne sont ni consanguins ni alliés, est perçue comme incestueuse, et du point de vue idéologique pire même qu'entre consanguins. Nous avons appelé cette variété d'inceste « inceste du troisième type » ou « degré zéro de l'inceste », car elle pousse à ses conséquences extrêmes le caractère symbolique de l'interdiction, confirmant cependant, comme toutes les autres formes de la règle, la continuité entre le biologique et le social, et les conséquences nuisibles que sa transgression entraîne pour les individus et les groupes. En explorant dans d'autres sociétés les prohibitions entre non consanguins ainsi que la configuration de certains appareils mythiques ou rituels, analogues à ceux que l'on trouve dans le baptême chrétien, nous nous sommes aperçu que ces systèmes de représentation, là où ils existent, participent structurellement à la construction de l'identité et jouent un rôle dans la définition des stratégies de mariage.

Nous nous limiterons ici à présenter quelques effets de cette relation entre identité et parentés, consanguine et spirituelle, en nous référant à notre terrain de recherche qu'est la Sicile.

Du turc à la marque

Commençons par la notion de personne. En Sicile, elle est exprimée par le terme de chrétien (*cristianu*), par opposition à turc (*turcu*), qui ne s'applique pas du tout aux habitants de la Turquie, mais à la figure de l'autre cumulant une série de traits distinctifs de type religieux, culturel et physique. Sous le nom de Turcs, on désigne, en général, les Nord-Africains ainsi que les nouveaux émigrants venus d'Afrique centrale (on ajoute alors le qualificatif de noir, *turcu nìvuru*). Cette opposition, qui s'explique facilement par l'histoire de la Méditerranée, acquiert une signification particulière durant cette période liminaire allant de la naissance au baptême et au cours de laquelle l'enfant est exposé aux dangers issus du péché originel. C'est pour cela que l'on s'empresse de le sauver de la condition de « turc », d'animal, en le faisant chrétien, ce qui veut dire simplement homme, suivant l'expression : *di turcu – o d'armalu – lu ficimu cristianu*, « de turc – ou d'animal – nous l'avons fait chrétien ».

Pour un enfant encore « turc », les risques de contagion viennent surtout de l'intérieur du corps des femmes. En effet, c'est bien par les fluides vitaux que l'identité de l'enfant, dans son ensemble, est mise en cause. Car, si toute femme risque de provoquer l'apparition de taches sur son corps (*i stampi*) par ses baisers, ou de faire pâlir temporairement ses joues, les baisers d'une femme menstruée sont censés provoquer, également après le baptême, des affections graves chez l'enfant. Par exemple, un épanchement de sang qui se concrétise par des furoncles sur la tête (*i coccia ntesta*) et surtout par la croûte lactée (*a sarda*), dont

la médecine officielle pensait encore, à la fin du XIX^e siècle, qu'elle se développait aussi sur la tête des enfants conçus à l'approche de la période menstruelle de la mère (Pitrè 1896 : 223-224). Pitrè (*ibid.* : 131), nous rapporte en outre, presque sans commentaire, la croyance selon laquelle cette maladie dure neuf mois et revient à chaque période menstruelle de la femme qui a « gâté » le sang de l'enfant, comme si la perte de sang chez la femme attirait de façon symétrique le sang de l'enfant vers l'extérieur du corps. La crainte que suscite cette contagion est si vive qu'à Tusa, petit village de la province de Messine, on croit pouvoir la prévenir en graissant les lèvres du nouveau-né avec du bouillon de poule préparé par sa belle-mère pour l'accouchée afin de faire descendre son lait (*calari u latti*) et rétablir sa fécondité. Le terme utilisé pour cette onction (*ncammaratura*) est le même que celui servant à désigner une femme qui a ses règles, *ncammarata* (« engorgée »). On retrouve là l'ambivalence du sang menstruel qui a été mise en lumière par Durkheim (1897).

L'idée d'un être perçu en définitive comme monstrueux parce que, pendant une période identique à celle de sa gestation, il se transforme, symboliquement, en femme menstruée, relève elle aussi de la symbolique de l'identique et du différent (cette fois-ci au niveau du genre) qui régit le rapport logique entre les divers ordres de représentation impliqués dans la prohibition de l'inceste. La croûte lactée est provoquée par un court-circuit entre, d'un côté, les humeurs incompatibles des deux sexes, le sperme et le sang menstruel, et, de l'autre, par un « cumul du froid sur le froid », celui de l'enfant et celui de la femme qui perd son sang. C'est pour éviter ces conjonctions dangereuses que l'on choisit soigneusement la date du mariage et pour le baptême, quand il y a une marraine, la date de la cérémonie. Néanmoins, par inversion logique, le signe peut changer là aussi : quand cette éruption de la croûte lactée s'est manifestée, il ne faut pas la faire disparaître, car elle sert à l'organisme de l'enfant à se débarrasser de quelque maladie. Pitrè écrit (1896 : 224) que « Sa disparition pourrait apporter de graves maladies internes : au cerveau spécialement, à la poitrine, aux viscères. Et ensuite, elle est une espèce de protection de la peau de la tête (cuir chevelu) et, à travers elle, de la moelle ».

Dans le même ordre, les gestes rituels qui insèrent l'enfant dans la communauté lors de la cérémonie du baptême doivent être accomplis exactement, sous peine de provoquer quelque irrégularité dans sa croissance : il est par exemple interdit au parrain de se tromper dans la récitation du *credo*, car son filleul pourrait devenir une proie facile pour les esprits, et au père de s'approcher des fonts baptismaux sous peine de voir son enfant devenir bègue. L'identité de l'enfant apparaît donc toujours comme étant le résultat d'une construction sociale à laquelle toute la communauté peut prendre part, dans son ensemble et à travers les unités discrètes dont elle se compose. Cela est particulièrement évident avec une deuxième facette de l'identité, celle que produit le jeu des ressemblances qui, pour ainsi dire, façonne l'enfant de l'extérieur. Nous présentons les données venant de l'une des trois aires siciliennes où nous menons nos enquêtes sur la parenté, les villages des monts Nébrodes, groupe montagneux à vocation pastorale situé à l'ouest de la province de

Messine. Ses habitants appliquent aux hommes et aux animaux le même terme, *mercu* (« marque »), pour les identifier du point de vue de leur appartenance. Cette double articulation sémantique, déjà attestée au XII^e siècle dans l'anglo-saxon « *mearc* », admettrait une lecture analogue à celle qu'a proposée Benveniste (1969) pour le **peku* indo-européen, dont on rappellera que ce sont des spécifications successives qui ont permis de nommer le « bétail », le « petit bétail » et le « mouton », alors qu'à l'origine ce terme indiquait la « richesse mobile personnelle » composée et des hommes et des animaux.

Mercu désigne à la fois un ensemble de signes (entailles dans les oreilles ou marques au fer rouge, et parfois les deux) que les éleveurs appliquent aux animaux pour en attester la propriété et en faciliter la recherche au cas où ils se perdraient, et l'ensemble de certains attributs physiques d'un individu, sa physionomie. À la question rituelle de savoir à qui ressemble un nouveau-né, on répond toujours en demandant de regarder son *mercu*, véritable marque d'identité qui accompagne un individu pendant toute son existence. Ainsi, chacun est-il porteur de signes qui révèlent son appartenance à un groupe de consanguins.

Les deux champs sémantiques délimités par le terme présentent d'autres interférences significatives. *Mercu* identifie toujours, et même par voie maternelle, des lignes de descendance masculine. Dans la même génération, par exemple entre cousins ou entre frères et sœurs, on peut partager la même marque mais pas la transmettre, la transmission n'étant possible que par filiation. Le *mercu* constitue une identité de type gestaltiste, une empreinte différente de la somme de chaque trait du visage dont il résulte, identité que la mémoire sociale soumet à vérification à chaque naissance. Les Nébrodiens possèdent une carte mentale figurée des marques de la communauté dans laquelle ils vivent, carte qui aide à s'orienter dans le réseau des relations sociales (D'Onofrio 2000). De même que les éleveurs ont, eux aussi, une carte mentale de toutes les marques de propriété du village et de l'aire où ils nomadisent. Dans le jeu social de l'identité (« à qui ressemble-t-il ? »), on a tendance à rapporter le visage au *mercu* d'une seule de ses lignées – rarement on parle de « robe mélangée », expression signifiant qu'il est composé d'éléments divers. Le *mercu* s'intègre de façon dynamique à d'autres aspects de l'identité, à ceux de type biologique, qui font référence à l'ordre de succession des naissances ou au genre, et à ceux de type culturel, qui renvoient au surnom, à l'attribution du nom, aux choix dans la parenté spirituelle. Par rapport à cette réalité composite de l'identité, comme s'il s'agissait d'un jeu de cartes, dont les couleurs peuvent se combiner de façons différentes, le *mercu*, tel un joker, est joué d'avance. D'un côté, il montre la définition possible d'évaluations et de choix arbitraires dans l'univers des « évidences biologiques », et, de l'autre, il trace à l'intérieur de la mémoire généalogique l'axe le long duquel tous les autres aspects de l'identité ont tendance à se disposer. La reconnaissance par le *mercu* est soumise à la seule nécessité de relier un individu à un groupe de descendance masculine, au patrilignage, ou bien, à travers la mère ou la grand-mère paternelle, à l'un des groupes dont on ne porte pas le nom ni, normalement, le surnom.

L'intégrité du *mercu* constitue un support structurel important de l'honneur des familles. Quand en plaisantant on veut insinuer une paternité adultérine, il suffit de dire que l'on ne reconnaît pas dans l'enfant la marque de son patrilignage ni même celle du côté maternel. Il en va de même en ce qui concerne les passages de générations quant à la marque de propriété appliquée aux animaux. La modification de ce *mercu*, qui n'est pas justifiée par la création d'un nouveau noyau familial dans un groupe de frères, apparaît en effet déshonorante. La discorde peut pousser à le modifier trop tôt : s'il s'agit de marque au fer, on fait ajouter, enlever ou remplacer quelques éléments par le forgeron ; s'il s'agit d'une marque à l'oreille on opère une coupe différente. De ces personnes, autant que des enfants dont la paternité est douteuse, on dit qu'elles sont « sorties de leur marque », *stramircaru*. L'application d'un préfixe intensif au verbe *mircari* (« marquer ») suggère des signifiés analogues à la contrefaçon du *mercu* par les voleurs de bétail. Dans quelques villages, on a même trouvé trace de cette conception de l'intégrité liée au *mercu* dans les échanges produits par l'alliance. À Mistretta comme à Tortorici ou à Tusa, récemment, une partie de la dot d'une fille pouvait être constituée d'un certain nombre de têtes de bétail, soit les animaux restaient dans le troupeau du père et, là, ils se multipliaient au profit de la fille, soit ils la suivaient et s'ajoutaient au troupeau de l'époux ; par égard envers son beau-père, le gendre gardait souvent la marque originale ou, en tout cas, n'apposait la sienne, même aux veaux, qu'après que le mariage eut été consolidé par la naissance d'un enfant.

L'étude de cet aspect de l'identité du *mercu* permet d'élargir la réflexion sur ces systèmes culturels et linguistiques qui font recours aux mêmes signes pour désigner des phénomènes du monde humain et animal, systèmes qui sont comme autant de ponts grâce auxquels l'homme, partant de son propre corps, maintient un contact et observe la juste distance vis-à-vis de la nature dans laquelle il se reflète. Cette connexion entre la façon de se rapporter à la nature et la caractérisation des groupes sociaux a été exposée dans un article de Claude Lévi-Strauss et de Nicole Belmont (1963 : 108). Ils y formulent l'hypothèse d'une affinité entre les marques de propriété de deux tribus amazoniennes éloignées l'une de l'autre de quelque quatre mille kilomètres, et appellent spécialement l'attention sur « le motif en forme d'arche pédonculée qui supporte presque toutes les marques caduveo et qu'on observe aussi, de façon moins développée, dans plusieurs exemples guajiro ». L'absence de ce motif dans le continent européen les conduit à la conclusion que les Caduveo et les Guajiro peuvent avoir adopté ces marques de propriété ainsi que d'autres techniques d'élevage, tout en les refaçonant « en fonction d'un style traditionnel qui renvoie à une source commune ». En particulier, l'adoption de l'élevage a peut-être stimulé, ici et là, « l'emploi à des fins nouvelles de la pratique ancienne du tatouage, puisque l'Amérique tropicale en offre de nombreux exemples et que le tatouage et les autres formes de décor corporel y servent souvent à exprimer des distinctions claniques ». Nous retrouvons en terre américaine des correspondances analogues à celles qui s'établissent dans l'extrême sud de la vieille Europe entre le marquage symbolique du corps en fonction de l'appartenance à un lignage et celui des animaux pour en reconnaître la propriété.

La manière dont on transmet le *mercu* explique pourquoi les locutions qui indiquent l'appartenance associent presque toujours ce terme à deux autres éléments qui constituent l'identité d'un individu et se transmettent eux-mêmes en ligne paternelle : le surnom et le nom. Le surnom, qui est appelé *nciuria* (littéralement « injure ») et dans quelques aires de la Sicile orientale aussi *meccu* (« marque »), est en général donné à un enfant dès sa naissance. Comme pour le nom, hommes et femmes en héritent du côté paternel et le gardent même après le mariage. En conséquence, une femme sera toujours associée à son groupe agnatique, tandis que ses enfants seront identifiés en ligne paternelle. Bien que l'on évite de le prononcer en présence de ceux qui le portent (surtout quand il est particulièrement injurieux), le surnom constitue sur le plan verbal la véritable marque d'identité de chaque groupe de consanguins, appelé aussi « le parti, la race » (comme au Portugal, cf. Pais de Brito 1983 : 150-152) : la communauté le substitue au nom, dont on se rappelle à peine à cause de l'absence de signification. Cela n'empêche pas que dans une commune de l'Apennin émilien, Frassinoro, le surnom se distingue du nom de famille par sa « courte existence », par la « surdétermination sémantique » qui peut en provoquer le remplacement (Carlo Severi 1980 : 110-112). Rarement, mais il arrive aussi que le « prestige » d'une femme fasse que son surnom, qui est souvent celui de son père, soit transmis à ses enfants et même à son mari (Bernardi 1998).

L'attribution du prénom ne se fait, par contre, qu'au moment du baptême et se caractérise par une moins grande rigidité que dans le cas du surnom : la norme doit être respectée pour certains enfants – selon leur ordre de naissance ou leur sexe –, mais les parents peuvent toujours l'enfreindre. Le nom de baptême constitue un champ de tension permanent entre deux groupes d'alliés, surtout dans un système de type cognatique comme le système sicilien. Au prénom est associé un capital symbolique dont l'attribution définit, renforce ou affaiblit l'identité d'un individu par rapport aux deux lignées auxquelles il appartient de manière différente ; au prénom se mêlent les parcours et les histoires familiales et il peut aussi être l'objet de manipulations, principalement par l'écart introduit entre l'enregistrement à l'état civil et celui qui est réellement utilisé, ou bien par l'usage de diminutifs ou de déformations imposés par l'une ou l'autre des deux lignées. On peut aussi « refaçonner » chez un nouveau-né le prénom d'un parent qui vient de mourir et parfois même le donner à un enfant déjà enregistré à l'état civil sous un prénom différent. Dans certains villages de la province d'Agrigente, où nous menons aussi nos enquêtes, on utilise le prénom de manière à différencier, au sein des deux lignées, les parents et les grands-parents tout en considérant ces derniers comme une simple extension classificatoire des premiers. À Favara, par exemple, on ne s'adresse pas aux grands-parents en utilisant le terme *nannu-a*, mais en accolant à leur nom de baptême, souvent sous sa forme diminutive, les termes utilisés pour mère ou père : on dira ainsi *mamma-Rò* (mère-Ro, diminutif de Rose), *papa-Minicu* (père-Dominique). De même, les enfants d'un homme qui a

épousé la sœur de sa femme défunte (ce qui est très fréquent s'il y a des enfants en bas âge) appellent leur tante du même terme que leur grand-mère (*mamma-Rò*, par exemple), mais n'emploient jamais le diminutif utilisé pour une vraie mère, c'est-à-dire *mami*. Dans cette zone de la province d'Agrigente on distingue aussi fréquemment les oncles et les tantes du côté paternel ainsi que l'aîné du côté maternel en leur réservant le terme spécifique et classificatoire de *ziu-a* (« oncle/tante »), suivi du prénom, tandis qu'aux autres frères et sœurs de la mère on s'adresse directement par leur prénom. La manipulation symbolique n'intervient donc pas seulement au niveau du corps, mais aussi, par fusion et distinction terminologique, au niveau du système des appellations. En tant que termes de relation, les appellations finissent elles aussi par forger l'identité de l'enfant, en l'habituant non seulement à se reconnaître parmi les autres dans l'espace généalogique, mais aussi à apprendre les attitudes que l'on doit avoir vis-à-vis des consanguins et des alliés.

Cet usage du nom propre traduit évidemment des attitudes différentes, de distance ou d'intimité, qui pèsent dans les choix matrimoniaux endogames (entre tous les cousins ou entre oncle maternel et nièce par exemple), mais il suffit ici de souligner l'importance que revêt une analyse incluant des critères qui règlent l'attribution du prénom et le choix des parents spirituels. En effet, on utilise en général celui-ci pour équilibrer l'influence que cette attribution est censée avoir dans la constitution de l'identité des enfants. La sélection du parrain obéit elle aussi à cette même logique classificatoire, sous-jacente à l'attribution du nom de baptême, qui, comme l'a établi Lévi-Strauss (1962 : 240), permet indissociablement d'« identifier l'autre en l'assignant à une classe, ou, sous couvert de lui donner un nom, de s'identifier soi-même à travers lui ». Dans le cas du compérage, l'affirmation selon laquelle l'« on classe l'autre [...] ou on se classe soi-même » et, le plus souvent, « on fait les deux choses à la fois », est renforcée par le fait que l'inscription de son propre fils dans une série finie (de consanguins, d'alliés, de personnes aisées, de voisins, d'amis, etc.) à travers le choix d'un parrain auquel la société attribue des devoirs de direction morale, ouvre un canal de communication et d'échange qui vaut aussi pour soi-même : c'est le lien de compérage conclu horizontalement entre les parents et le parrain. Comme pour le prénom, l'image du parrain sert en définitive « de modèle et de référence à la destinée de l'enfant » (Belmont 1971 : 188), c'est un élément fondamental de la définition sociale de l'individu, de cette armature au travers de laquelle « la règle sociale collective s'incarne dans l'individu et lui donne son identité en lui assignant une place, un nom et un rôle » (Héritier 1977 : 69).

L'attribution simultanée de ce double aspect de l'identité est à l'origine de modèles très variés, que nous avons commencé à étudier (D'Onofrio 1987 : 112 *sq.*) et dont on résumera ici quelques cas. Il existe des alternatives de fond : entre les modèles qui associent dans la même personne le parrain et le donneur du nom, et les modèles qui les séparent ; entre le choix intensif, qui renforce les liens de consanguinité et d'affinité, et le choix extensif, qui élargit le système de relations par le truchement d'un parrain extérieur de la parenté ; entre des

modèles qui accordent pour le baptême de l'aîné la préférence au témoin des noces et ceux qui ne redoublent pas cette relation. Il est aussi courant d'intégrer comme autres parents spirituels l'époux, ou l'épouse, de ses propres parrains même si leur présence n'était pas encore avérée au moment du baptême, et ce en cohérence avec le système des appellations qui ne distingue pas non plus entre, par exemple, les consanguins et les alliés de consanguins.

Dans un des villages des monts Nébroides, Mistretta, on pratique une sélection que nous avons appelée « bilinéaire alternée » : pour le fils aîné on « fait les compères » – ou un seul compère – parmi les frères et sœurs du père, tandis qu'on choisit parmi ceux de la mère pour le puîné. La préférence est accordée aux plus âgés des germains encore célibataires, *i schietti* (« les purs »), ce choix étant motivé par l'expression « il n'est pas juste de les laisser seuls à la maison ». Si l'on choisit deux compères, ce couple sera toujours formé d'un homme et d'une femme, donc d'un frère et d'une sœur. L'alternance entre les deux lignées que nous avons évoquée, paternelle et maternelle, compense alors le déséquilibre en faveur des agnats et de la génération des grands-parents paternels qu'introduisent les critères régissant l'attribution des noms de baptême : en effet, les aînés des deux sexes reçoivent ceux du père ou de la mère de leur propre père, les cadets ceux du père ou de la mère de leur propre mère. L'expression « il n'est pas juste de les laisser seuls à la maison » recèle donc une valeur particulière en fonction aussi de l'alliance, et cela dans un double sens. Dans la Sicile traditionnelle, les cérémonies de baptême ou de mariage sont les occasions qui favorisent le plus la rencontre, et être choisi comme parrains revient à être admis dans un circuit social permanent. Par la même expression prononcée à Mistretta, on justifie aussi la règle qui veut que des sœurs se marient suivant leur ordre de naissance : *a cchiù rranni macina*, littéralement « l'aînée moud », ou comme on le dit à Favara, « rompt la chaîne ». Il n'y a pas longtemps, il était très difficile pour une fille de se marier avant sa sœur plus âgée, car elle l'aurait exposée au risque de « rester seule à la maison » : les gens auraient pensé qu'elle n'avait pas pu se marier en raison de quelque défaut physique.

À Caronia, village voisin de Mistretta, le choix du parrain est généralement extensif. Pour le premier fils, il arrive quand même souvent que l'on prenne le parrain dans une lignée et la marraine dans l'autre (un choix « bilinéaire croisé » pourrait-on dire), afin de donner à la ligne utérine, sur le plan de la parenté spirituelle, ce qu'elle ne reçoit pas à cause des règles d'attribution du nom propre : les aînés des deux sexes prendront les prénoms de leurs grands-parents paternels, les autres continueront avec les frères et sœurs, toujours du côté paternel.

À Bagheria, dans la province de Palerme, les quatre premiers enfants renouvellent traditionnellement les prénoms de leurs grands-parents dans le même ordre qu'à Mistretta. Le choix du parrain, généralement orienté vers les germains ou les collatéraux des deux lignées des parents d'ego, tend successivement à élargir le réseau des alliances. Cependant, s'il y a un ami très proche ou un bienfaiteur, on abandonne en sa faveur le choix intensif. Au troisième enfant mâle on peut même donner le nom de ce compère, ou encore le choisir à nouveau comme compère, lequel, ainsi, « entre deux fois ».

Cette fonction compensatoire et équilibrante du parrainage, qui était largement répandue en Europe il n'y a pas si longtemps encore (pour l'Hérault, cf. Bromberger & Porcell 1976 : 142 ; Lévi-Strauss 1979 : 182 ; pour la Bourgogne septentrionale, cf. Zonabend 1978 : 665 *sq.*), ne joue pas lorsqu'intervient un autre choix intensif, lui aussi très répandu en Sicile (notamment dans la ville de Palerme), celui des grands-parents comme parrains des aînés. Ce choix éclaire *a contrario* une caractéristique importante de l'institution. En effet, l'âge entre alors en contradiction avec la justification parfois donnée de l'existence de parrains et de marraines comme substituts possibles des parents s'ils venaient à mourir ; cet argument, dû à l'Église, ne tient pas, car il n'est jamais pris en considération lorsque le choix est extensif. En fait, le recours aux grands parents montre bien que l'élision symbolique de la filiation lors du baptême ne confère pas aux parents spirituels une fonction de substitution, mais plutôt de complémentarité en ce qui concerne la procréation : il faut un deuxième père du vivant du premier. La « nouvelle naissance » de l'enfant hors de toute contrainte biologique annule l'engendrement du point de vue symbolique ainsi que toute possibilité de relation sexuelle entre parents spirituels. C'est ce que n'ont pas compris les historiens du droit canon qui s'en tenaient à une séparation du parrainage et du compérage, sans voir l'ensemble des relations, et ont jugé la prohibition matrimoniale entre compère et commère comme étant une « monstruosité juridique » (Fine 1995 : 52-53). En réalité, il s'agit d'un seul système qui s'articule autour de deux axes, horizontal et vertical ; il est bâti sur le caractère incestueux des relations sexuelles entre parents spirituels, en premier lieu entre commère et compère (à savoir la mère et le parrain), de sorte qu'il faut recourir à une dispense ecclésiastique pour permettre leur mariage. Par les métaphores de la parenté spirituelle, on intervient dans la dimension temporelle et on projette après la naissance ce qui est arrivé avant, de manière à créer la « confusion filiation-alliance et [...] l'annulation du temps généalogique qui en découle » (Copet-Rougier 1995 : IX). L'institution d'une famille symbolique (1. parrain-compère/mère-commère/fils-filleul) est nécessaire à la fondation de la famille biologique (2. père, mère, fils), avec laquelle elle partage un élément, le couple mère-fils.

Du point de vue historique, dans le cas restreint de la parenté spirituelle, nous avons formulé l'hypothèse, qu'il faudrait certes approfondir, que certaines fonctions dérivées et complémentaires par rapport à l'atome de parenté sont remplies par le parrain-compère. Cela expliquerait pourquoi, dans l'horizon chrétien, aucune des langues et des cultures romanes n'a gardé l'intégralité de la quadruple articulation terminologique des oncles et des tantes (*patruus*, *amita* en ligne paternelle, *avunculus*, *matertera* en ligne maternelle) à laquelle correspondaient dans le monde romain des attitudes différentes (Bettini 1986).

C'est en raison de sa fonction structurante que nous accordons une importance particulière au parrainage en tant qu'aspect sensible de l'identité individuelle, alors même que nous laissons de côté ici d'autres aspects de l'identité tels que l'appartenance au même village ou à un groupe socio-professionnel, le fait de porter le prénom du saint patron, de partager avec d'autres cousins aînés le prénom du grand-père paternel, les surnoms donnés dans l'enfance et qui ne sortent pas de la famille, les ressemblances liées au genre, la participation à des confréries, etc.

Le filleul est censé prendre de son parrain les vertus et les vices. La transmission de ces éléments de l'identité renvoyant au caractère s'exprime dans des locutions qui rendent bien compte des attitudes reliant ces deux personnes : *di lu parrinu si pigghianu li vini*, « du parrain on prend les veines », et même *...li cimi*, « ... les sommets ». Ces expressions sont d'ailleurs connues dans d'autres régions européennes (pour la France, cf. Seignolle 1963 : 36-37). La « situation initiale » d'ego est caractérisée, en d'autres termes, par la présence d'une double figure paternelle, biologique et sociale, qui contribue à former, par signes opposés, l'identité de l'enfant. D'une part, le père, avec lequel ego entretient des relations certes affectueuses mais réservées, et généralement empreintes de sévérité ; de l'autre, le parrain, à l'égard duquel il éprouve du respect et de la dévotion, mais avec qui il peut aussi se permettre la complicité et la plaisanterie. Exprimé de façon efficace par les dictons : *patri patruini*, « père patron » et *amuri di parrinu amuri finu*, « amour de parrain amour délicat », ces deux attitudes marquant les relations des couples père-fils/parrain-filleul, se combinent, sur le même mode que l'atome de parenté lévi-straussien, avec les couples mari-femme/commère-compère. Nous avons signalé ailleurs (D'Onofrio 1987 : 106, 121-123) le rôle d'« opérateur d'alliance » du parrain (cf. aussi Stahl 1995) : il peut conseiller son filleul ou bien lui chercher une femme et même lui donner sa propre fille. Et dans le cas d'un choix intensif, un homme peut cumuler, par rapport à un neveu qui serait aussi son filleul, la triple position d'oncle, de parrain et de beau-père. Nous nous contenterons ici d'attirer l'attention sur les éléments qui confèrent à la parenté spirituelle un rôle structural dans les stratégies de mariage dès lors qu'on la rapporte aux caractéristiques générales du système de parenté sicilien.

Partons d'un constat. La terminologie de la parenté spirituelle n'est ni séparée de celle qui définit les consanguins ni autonome. Elle en dérive étymologiquement (Piasere 1998, parle de termes « modulés »). En outre, l'histoire culturelle a fait qu'en Sicile plusieurs termes indiquent les mêmes relations et les attitudes que celles-ci définissent : si *cumpari*, *cummari*, *figghiozzu-a* (compère, commère et filleul-e) ne présentent que des variations phonétiques, les appellations par lesquelles les filleuls siciliens s'adressent ou se réfèrent à leurs parrain et/ou marraine vont de *parrinu-a* (mot dérivé de l'ancien français parrin-parrain et introduit en Sicile par les Normands), *patrozzu-a* (ou *matrozza*, marraine), *pinu-a*, *pipinu-a*, *nunnu-a* (assez répandu dans les cultures orthodoxes de la Méditerranée), et plus rarement *cumpari-cummari* (les mêmes termes que ceux servant à exprimer les relations horizontales).

D'un point de vue systématique, il est intéressant de souligner que les termes de la parenté spirituelle n'indiquent pas seulement les relations qui s'ajoutent à celles de la famille biologique à la suite du baptême d'un enfant. Les mêmes termes s'étendent à toutes les relations qui échappent à la consanguinité autant qu'à celles qui l'intensifient, aux relations de voisinage comme à certaines relations occasionnelles. Quelques exemples : partout en Sicile on appelle *cummari* (commère) la sage-femme, d'autant que c'est la personne qui normalement « baptise » l'enfant que l'on estime en danger de mort lors de l'accouchement ou dans les heures qui suivent, avec de l'eau et du persil ; parfois on appelle *parrina* (marraine) la mère adoptive et même la tante qui a pris la place de la mère décédée, surtout si elle a elle-même déjà baptisé un des enfants de sa sœur défunte ; deux frères ou deux cousins dont l'un est le parrain du fils de l'autre peuvent s'appeler mutuellement *cumpari* (compère ou commère, ou compère et commère selon le sexe) et non plus seulement par leur prénom. Ce terme ne s'applique pas si le rôle des parrains est rempli par des grands-parents. L'effacement symbolique de la consanguinité par les relations de parenté spirituelle implique aussi le passage au « vous », selon une norme de respect qui est déjà donnée dans la filiation : traditionnellement un individu s'adresse à ses parents ou à ses grands-parents par le *vossia*, de « vous seigneurs », qui est encore plus respectueux que le « vous ».

En ajoutant un qualificatif, les appellations compère et commère sont surtout réservées à des individus qui interviennent dans d'autres passages importants du cycle de la vie : à la femme qui a lavé le bonnet de l'enfant au retour de l'église (*cummari di còppula*), à celle qui a fait la première coupe d'ongles et de cheveux (*cummari d'unghia* ou *di capiddi*), aux parrains de confirmation (généralement choisis par les garçons et les filles eux-mêmes), à ceux qui aident à remplir les documents à la mairie, etc. De façon plus générale, la parenté spirituelle se présente comme un réseau symbolique qui tend à couvrir tous les points du système social, ce qui explique la centralité de son rôle parmi les autres composantes de l'identité. Les gens tiennent compte de celles-ci pour mieux s'orienter dans l'espace généalogique lorsqu'il s'agit de définir les choix matrimoniaux, qui, de toute façon, trouvent un modèle, largement inconscient, dans la parenté spirituelle.

La structure du système de parenté n'est pas très nette en Sicile. Par delà l'hétérogénéité culturelle de l'île, son système de parenté présente des caractéristiques générales qui le rapprochent par certains aspects des structures élémentaires (du fait, par exemple, de la possibilité de mariages consanguins proches sous dispense), par d'autres, des structures complexes (par exemple par la norme matrimoniale, qui se borne à fixer des interdictions). Le concept de liberté est ici central. Que l'on se souvienne de la difficulté, soulignée par Lévi-Strauss lui-même dans *Les structures élémentaires de la parenté*, de tracer la ligne de démarcation : ils n'existent pas de structures absolument élémentaires mais des « classes » à l'intérieur desquelles on choisit avec une certaine marge de liberté ; inversement, aucun système à structure de parenté complexe n'autorise un choix tout à fait libre. Les recherches de Françoise Héritier sur les systèmes semi-complexes montrent que ceux-ci énoncent, comme les structures complexes, des interdictions relatives à des groupes sociaux, révélant ainsi, comme les structures élémentaires, des réseaux probabilistes d'alliance. Ces études ont aussi montré des « régularités » dans le fonctionnement des structures complexes. Notre système ne formule certainement aucune règle positive pour le choix du conjoint et ne fixe ses limites que dans la prohibition de l'inceste ; il valorise néanmoins des aires de préférence qui recoupent non seulement diverses facettes de l'identité, surtout villageoise, vicinale ou sociale (ce qui est souligné aussi par les proverbes), mais encore, et de façon ambiguë, certains choix dans la consanguinité (les cousines ou les nièces, et surtout les nièces utérines).

Mais il convient de préciser que le choix dans ces « classes » n'est libre que dans un sens qui lui est propre. Ce n'est évidemment pas le garçon qui choisit, ni, bien sûr, la jeune fille. Si l'on remonte à deux générations, les mariages étaient en grande partie « arrangés » : *purtati*, *cumminati*, selon des formes différentes qui excluaient toute volonté des époux. Le parrain du garçon ou un des autres compères du père pouvaient jouer un rôle déterminant dans ces décisions ; on faisait aussi confiance à un « compère » auquel on demandait de jouer le rôle de médiateur entre la famille du garçon et celle de la fille. Notre système de parenté se caractérise également par l'absence de distinction terminologique entre cousins, ce qui est très répandu dans l'Europe chrétienne : ils peuvent tous s'épouser entre eux (dans d'autres régions italiennes la distinction terminologique entre cousins est bien présente : pour la Calabre, cf. Minicuci 1989). Cette règle est valable aussi dans quelques villages de la province d'Agrigente, où les cousins germains s'adressent entre eux par le même terme que l'on utilise pour les fils des frères et sœurs (les neveux) et pour les fils des fils (les petits-fils), à savoir *niputi* (masculin et féminin, diminutif *nipù*) qui, en sicilien, renvoie à la fois aux oncles et aux tantes ainsi qu'aux grands-parents. De nos jours encore, les personnes de plus de 50 ans utilisent *niputi* non seulement comme terme d'adresse ou comme vocatif à l'égard de leurs propres cousins, mais aussi comme terme de référence quand elles parlent des cousins de leurs neveux ou de leurs petits-fils. D'après l'analyse des données généalogiques que nous avons commencée, cette terminologie oblique est probablement due à la présence de mariages avunculaires, et elle n'in-

troduit aucune distinction dans le groupe des cousins. Cela est vrai également dans d'autres villages où les fils des frères et sœurs se nomment entre eux *frateddu* et *surredda* (diminutifs de frère et de sœur), tandis que le terme de cousin est réservé à ceux du deuxième degré ou éloignés.

Le mariage entre cousins fait mieux comprendre le rôle joué par la parenté spirituelle dans les stratégies matrimoniales. En ce qui concerne le caractère périlleux supposé de ce mariage, aucune différence n'est établie entre cousins parallèles ou croisés, patri- ou matrilatéraux. L'idée qu'une telle union peut provoquer des tares est également présente : on craint d'avoir des enfants idiots, dépourvus de sang, mous et sans os (donc sans semence et incapables de perpétuer leur race). Malgré cela, toute une série d'expressions ainsi que des « histoires de vie » insistent sur la « bonne réussite » de ce mariage, et on le justifie même souvent par l'expression « ils ont grandi ensemble, comme frère et sœur », ce qui, inconsciemment, établit ce couple comme union *idéale* (« frère et sœur sous le même drap », comme on dit à Favara en province d'Agrigente). Rappelons que le mariage entre cousins (et avunculaire), ainsi que celui entre un compère et sa commère restée veuve, sont eux-mêmes soumis aux mêmes prohibitions canoniques, qu'il est cependant possible de contourner grâce à une dispense ecclésiastique presque jamais refusée. L'inscription dans l'horizon du sacré du mariage entre cousins revient à une éli-sion symbolique de la consanguinité, permettant ainsi de résoudre l'oscillation entre les sentiments de honte et d'honneur, le premier relevant du fait de garder pour soi les substances matérielles et symboliques à travers la fermeture dans la consanguinité, le second associant les notions de sécurité, d'autosuffisance et même de pureté. Dans le cas du compère et de la commère, c'est le dédoublement par la dispense ecclésiastique de la relation symbolique consécutive à la mort du mari de la commère qui ouvre les portes à la relation sexuelle, permettant de parcourir dans le sens inverse le pont qui relie le biologique au social.

Entre les conjoints interdits – regroupés normalement sous le terme *i mei* (« les miens »), ceux qui m'appartiennent et auxquels j'appartiens – et l'extérieur où l'on devrait normalement rechercher une épouse – *lu sangu* ou *la carni strania*, le « sang » ou « la chair étrangère », qui ne deviennent la « même chair » que par la naissance d'un enfant ou par l'identité alimentaire –, la ligne de démarcation n'est donc pas si rigide. Il existe une aire plus ou moins étendue où le choix peut se faire, où les interdits peuvent se dissoudre jusqu'à se transformer en possibilités et même en options préférentielles ou prescriptives. Il ne s'agit pas en tout cas d'écarts individuels par rapport aux normes socialement partagées. C'est pourquoi la culture élabore un appareil cérémoniel et symbolique qui s'efforce de traduire cette conversion en système d'appellations et d'attitudes.

La parenté spirituelle permet donc de transformer en parents des individus qui ne le sont pas. Ces derniers sont alors censés être « meilleurs » que les parents ou, comme le dit un lapsus très significatif, « pires que les parents », cette expression conservant l'aspect de méfiance que soulignent les proverbes sur la parenté et que devrait en principe annuler la parenté spirituelle. Deux exemples montreront à quel point l'institution du compérage se révèle être un mécanisme capable de

traiter tout mariage en mariage proche. Dans les deux cas, il s'agit de formes de compérage non sacramentelles, réparties le long du cycle de la vie, et auxquelles la littérature ethnologique n'a pas accordé l'importance qu'elles auraient méritée.

L'amitié exclusive entre deux adolescents peut se transformer, selon la brillante définition de Signorini (1981) en « lien irréversible », et ce à travers un compérage fondé sur la promesse de parrainer chacun le fils de l'autre. C'est le compérage « frontal », appelé aussi « nommé » ou « croisé ». À partir du moment où ils ont fait ce pacte, les relations entre deux jeunes compères seront empreintes de respect, d'assistance loyale et généreuse. Mais il y a plus. Ce compérage « anticipé » peut donner lieu à un témoignage réciproque lors du mariage, et surtout il est susceptible d'ouvrir un véritable canal d'alliance entre les deux groupes auxquels les compères appartiennent. Ces groupes se constituent comme des aires de préférence au sein desquelles les deux compères eux-mêmes, avec une certaine marge de liberté par rapport aux parents, peuvent trouver leur épouse ou projeter d'y marier leurs enfants.

Des relations de compérage se nouent aussi fréquemment entre les parents du gendre et de la bru, avant même que les noces de leurs enfants ne soient célébrées. Cette éventualité intervient en particulier à l'occasion d'un des passages-clés des fiançailles, *la nzinga* ou *l'affirmamientu*, moment au-delà duquel le mariage promis ne peut en principe plus être dissous. Par cette forme de compérage, on exprime la tendance à valoriser dans le cadre de l'alliance l'existence d'un lien de parenté, même symbolique. En d'autres termes, on devient compères et comères comme si on avait parrainé réciproquement ses propres enfants. Pour la même raison, dans les discours qui tissent l'alliance, on valorise, indépendamment du compérage, la *rama dâ parintela*, l'existence d'un « petit rameau de parenté ». C'est par ce petit rameau, élément partagé et véritable point de rencontre entre l'identique et le différent, que les gens se rattachent à l'arbre de vie par excellence qui est la parenté.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: identité/*identity* – marquage/*marking* – parenté spirituelle/*spiritual kinship* – mariage/*marriage* – Sicile/*Sicilia*.

Belmont, Nicole

1971 *Les signes de la naissance*. Paris, Plon.

Benveniste, Émile

1969 « Le bétail et l'argent : *pecu* et *pecunia* », in *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. I. *Économie, parenté, société*. Paris, Éditions de Minuit : 47-61.

Bernardi, Nara

1998 « Soprannomi in Sicilia », in G. Ruffino, ed., *Atti del XXI Congresso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza*. V. *Dialettologia, geolinguistica, sociolinguistica*. Tübingen, Niemeyer : 59-67.

Bettini, Maurizio

1986 *Antropologia e mondo romano*. Firenze, La Nuova Italia.

Bromberger, Christian, avec la collab. de Gérard Porcell

1976 « Choix, dation et utilisation des noms propres dans une commune de l'Hérault : Bouzigues », *Le Monde alpin et rhodanien* 1-2 : 133-151.

Copet-Rougier, Élisabeth

1995 « Introduction », in Françoise Héritier-Augé & Élisabeth Copet-Rougier, eds, *La parenté spirituelle*. Paris, Éditions des archives contemporaines (« Ordres sociaux ») : I-XV.

D'Onofrio, Salvatore

1987 « Amicizia ed eros nel comparatico siciliano. Prime considerazioni sull'incesto di terzo tipo e l'atomo di parentela spirituale », *L'Uomo* 11 : 93-135. [Rééd. sous le titre « Amicizia ed eros nel comparatico », in S. D'Onofrio 1997 : 17-56.]

1991 « L'atome de parenté spirituelle », *L'Homme* 118 : 79-110. [Rééd. in F. Héritier-Augé & É. Copet-Rougier, eds, *La parenté spirituelle...* : 83-132.]

1997 *Le parole delle cose. Simboli e riti sociali in Sicilia*. Galatina, Congedo.

2000 « *Mercu chiama patruni*. Marchi di proprietà (a fuoco e all'orecchia) degli allevatori siciliani dei Nebrodi », *La Ricerca folklorica* 41 : à paraître.

Durkheim, Émile

1897 « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique* 1 : 1-70.

Fine, Agnès

1995 « La parenté spirituelle, lieu et modèle de la bonne distance », in Françoise Héritier-Augé & Élisabeth Copet-Rougier, eds, *La parenté spirituelle...* : 51-81.

Héritier, Françoise

1977 « L'identité samo », in *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974-1975*. Paris, Grasset (« Figures ») : 51-71.

1979 « Symbolique de l'inceste et de sa prohibition », in Michel Izard & Pierre Smith, eds, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines ») : 209-243.

1997 *Les deux sœurs et leurs mère. Anthropologie de l'inceste*. Paris, Éditions Odile Jacob.

Héritier-Augé Françoise & Élisabeth Copet-Rougier, eds

1995 *La parenté spirituelle*. Paris, Éditions des Archives contemporaines (« Ordres sociaux »).

Lévi-Strauss, Claude

1945 « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie », *Word, Journal of the Linguistic Circle of New-York* 1 (1) : 33-53.

1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, PUF.

1962 *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

1979 *La voie des masques*. Édition revue, augmentée et rallongée de *Trois excursions*. Paris, Plon.

Lévi-Strauss, Claude & Nicole Belmont

1963 « Marques de propriété dans deux tribus sud-américaines », *L'Homme* 3 (3) : 102-108.

Minicuci, Maria

1989 *Qui e altrove. Famiglie di Calabria e di Argentina*. Milano, Angeli.

Pais de Brito, Joaquim

1983 « La "maison" et les stratégies de l'identité. Sur l'usage des noms à Rio de Onor », *L'Uomo* 7 : 145-154.

Piasere, Leonardo

1998 « Le culture della parentela. Un approccio cognitivo *fuzzy* », in Leonardo Piasere & Pier Giorgio Solinas, eds, *Le culture della parentela e l'esogamia perfetta*. Roma, CISU.

Pitrè, Giuseppe

1896 *Medicina popolare siciliana*. Palermo, Clausen.

Seignolle, Claude

1963 *Le folklore de la Provence*. Paris, Maisonneuve & Larose.

Severi, Carlo

1980 « Le nom de lignée : les sobriquets dans un village d'Émilie », *L'Homme* 20 (4) : 105-118.

Signorini, Italo

1981 *Padrini e compadri : un'analisi antropologica della parentela spirituale*. Torino, Loescher.

Stahl, Paul-Henri

1995 « L'accouchement et le baptême. La transmission lignagère de deux formes d'apparentement », in Françoise Héritier-Augé & Élisabeth Copet-Rougier, eds, *La parenté spirituelle...* : 17-50.

Zonabend, Françoise

1978 « La parenté baptismale à Minor (Côte-d'Or) », *Annales ESC* 33 (3) : 656-676.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Salvatore D'Onofrio, *Identité et parentés en Sicile*. — Cet article analyse le rôle des choix dans la parenté spirituelle par rapport à d'autres critères qui définissent en Sicile l'identité d'un nouveau-né : à savoir la ressemblance codifiée par la « marque » – système de signes qui s'apparente à celui du bétail –, le surnom, l'attribution du prénom, etc. En particulier, l'auteur pose la question de l'écart entre la norme collectivement reconnue et l'application individuelle qui répond à la nécessité d'entourer l'enfant d'une protection religieuse et sociale, à la nécessité d'équilibrer la relation entre les deux lignées, et parfois au désir de façonner un « réseau préférentiel » pour le mariage, paradoxalement recherché là où, du point de vue canonique, il y a interdiction.

Salvatore D'Onofrio, *Identity and Kinships in Sicily*. — Choices of godparents are analyzed in relation to the other criteria defining the newborn's identity in Sicily : the resemblance codified by a « mark » (a system of signs similar to the one used for livestock), the surname, the assignment of a first name, etc. How much freedom do individuals take with norms ? This individual application of norms takes into account the necessities of protecting the child religiously and socially, balancing the relation between the two lines and, sometimes, shaping a « preferential network » for marriage, which is, paradoxically, sought where canon law lays down a prohibition.