

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

177-178 | 2006

Chanter, musiquer, écouter

---

## La parenté en substance

La Critique de Schneider et ses effets

Olivier Allard

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21770>

DOI : 10.4000/lhomme.21770

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2006

Pagination : 437-466

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Olivier Allard, « La parenté en substance », *L'Homme* [En ligne], 177-178 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21770> ; DOI : 10.4000/lhomme.21770

---

# La parenté en substance

## La Critique de Schneider et ses effets

Olivier Allard

**P**ARLER D'UN RENOUVEAU de la parenté en anthropologie est peut-être déjà devenu une banalité... En 2004 sont parus deux ouvrages, de chaque côté de la Manche, marqués par une ambition synthétique sur le sujet. Si d'un côté la parenté se transforme, de l'autre on se situe dans un « après » : comparer les questionnements et les interrogations qui marquent ce retour montrera peut-être que cette simultanéité n'est pas le signe d'une disparition des traditions et des spécificités nationales. La somme de Maurice Godelier et le petit volume de Janet Carsten débutent par le même constat : la parenté est marginale depuis vingt ans, et sa renaissance est venue d'autres domaines – notamment la personne, le corps, le genre, etc. –, ainsi que des bouleversements récents des pratiques occidentales, liés en particulier aux biotechnologies (cf. notamment Barry 2000). Ils sont également marqués par une référence commune, *A Critique of the Study of Kinship* : en 1984, David Schneider y prenait le contre-pied de tous les anthropologues qui, sous des formes très diverses, avaient fait de la parenté un système privilégié en présupposant que les liens issus de la procréation ont une valeur ou une signification particulière, comme c'est le cas dans la culture occidentale (cf. Salazar 2005). Si certains défendent cette idée, nombreux sont ceux qui la laissent implicite, jugeant qu'il s'agit d'une évidence qui n'a pas besoin d'être développée, ou même la présupposent tout en prétendant la combattre. Pour David Schneider, la parenté n'a pas de signification si elle n'est pas définie à partir de liens issus de la procréation... et c'est parce qu'un tel *a priori* est nécessaire qu'il rejette la notion même de parenté. Mais son ouvrage n'a pas suscité des réactions unanimes : Janet Carsten y voit la source d'une refondation de l'anthropologie de la

\_\_\_\_\_ À propos de Janet Carsten, *After Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 et de Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.

Je tiens à remercier Sébastien Chauvin pour sa lecture particulièrement stimulante, ainsi que Pierre Délégé et Alexandre Surrallés pour leurs commentaires sur une première version de ce texte.

parenté, autour de la problématisation de la relation entre le biologique et le social – une critique féconde même lorsqu'elle est discutée (p. 20). Maurice Godelier, en revanche, juge cette critique erronée : « Les choses ne se sont pas passées comme Schneider l'avait prévu » et « la mort annoncée n'a pas eu lieu ! » (pp. 31-32). Les thèses de David Schneider, qu'il conteste à de nombreuses reprises au cours de son ouvrage, sont précisément démenties par le renouveau de la parenté. Quelles sont les conséquences de cette divergence d'attitudes ? Comment la réception de Schneider influence-t-elle les styles analytiques, même lorsqu'ils traitent de thèmes similaires, et les voies interprétatives de Carsten et Godelier ? Le fossé est-il devenu infranchissable, entre les anthropologues qui s'inspirent de Schneider et ceux qui le refusent ? C'est donc à travers une question bien précise que je vais aborder ces deux livres, sans prendre en compte leur différence de volume (216 pages contre 678) ou d'ambition, et sans respecter la perspective propre à chacun.

### Que faire des généalogies ?

La notion de « généalogie » représente le premier terrain de confrontation entre David Schneider et Maurice Godelier – alors que c'est un thème que Janet Carsten délaisse complètement. Le premier a fait de la méthode généalogique (initiée par Rivers) une de ces cibles, et il attaque à de nombreuses reprises la « grille généalogique » utilisée implicitement par de nombreux auteurs : il s'agirait selon lui d'un artefact théorique produit par les présupposés occidentaux qui accordent une valeur primordiale aux relations issues de la procréation... Face à une telle attaque, Maurice Godelier avance deux arguments pour sauver les pratiques traditionnelles de l'anthropologie de la parenté dans un exposé qui est par ailleurs d'une grande clarté pédagogique. Tout d'abord, les (« bons ») anthropologues ont souvent étudié des relations catégorielles : ils ont bien vu que les termes de parenté ne correspondaient pas toujours à des relations généalogiques, mais souvent à « des relations entre catégories d'individus considérés comme entretenant entre eux le même rapport social » (p. 30). Ensuite, les généalogies ont parfois (et c'est par exemple le cas des Baruya) une existence autochtone, avec leurs propres enjeux sociaux, indépendamment des méthodes ethnographiques : il est donc faux de les considérer comme « un récit inventé pour les Blancs » (p. 81). Ces remarques sont particulièrement intéressantes, et Maurice Godelier a sans doute raison de souligner à ce sujet, comme l'avait déjà fait Francis Zimmermann (1993 : 188), que David Schneider n'a pas pris en compte les auteurs qu'il aurait eu plus de mal à critiquer, tels Hocart et Dumont. Toutefois, la notion même de « généalogie » a un statut ambigu chez David Schneider, et en anthropologie plus généralement. Francis Zimmermann (*Ibid.* : 194-198) a clarifié deux usages distincts du terme (que l'on peut rapprocher des deux réponses de Godelier à Schneider) : d'une part une acception liée à l'anthropologie sociale, où la généalogie correspond à la reconnaissance sociale de liens issus de la procréation et aux chaînes développées à partir de ces liens ; d'autre part une acception liée à l'anthropologie culturelle et linguistique, où il s'agit d'une

représentation indigène de la parenté sous une forme linguistique. Dans ce dernier cas, l'« espace généalogique » – supposé universel – est défini par la combinaison de termes primaires universaux (père, mère, époux, etc.) qui définissent une métalangue. Distinguer ces deux questions permet de mieux prendre en compte les enjeux du débat et les logiques mises en œuvre.

### Généalogie et terminologie

Dire que les relations dont parlent les anthropologues sont « catégorielles » plutôt que « généalogiques » suffit-il à rendre la critique de Schneider non avenue ? Lorsque ce dernier condamne la « grille généalogique », il vise avant tout les anthropologues qui font des termes primaires de parenté une métalangue : les relations directement issues de la procréation sont alors dotées d'une validité universelle, ce qui permet de comparer les différentes cultures (notamment leurs terminologies) quelle que soit la conception du lien désigné par ces termes primaires. Dans le cadre de cette argumentation, David Schneider présente une très éclairante comparaison de l'étude des termes de couleurs (implicitement fondée sur Berlin & Kay 1969) et des relations de parenté. Les anthropologues cherchent à montrer comment les cultures découpent (*partition*) l'espace généalogique de la même manière qu'elles découpent le spectre des couleurs – à travers la langue. La génétique pourrait conférer à cet espace une objectivité comparable à celle que l'optique fournit au spectre des couleurs, mais la plupart des auteurs concernés jugent que l'enjeu est ailleurs. En définissant alors les connexions généalogiques comme « posées culturellement » (Scheffler & Lounsbury 1971) et universelles malgré les variations culturelles (cf. *infra*), ce sont la valeur et la signification des différentes conceptions de la relation entre « parent » et « enfant » qui sont écartées de l'analyse. Par conséquent, David Schneider conclut en soulignant que « si toutes les couleurs sont formées d'ondes perçues par l'œil et mesurables par des spectroscopes, toutes les généalogies ne consistent pas en la même chose et il n'y a pas de "généaloscope" » (1984 : 125) : le simple fait que des liens soient issus de la procréation ne leur donne pas cette objectivité que peut posséder le monde physique.

Toutefois, il faut noter que, pour David Schneider, les termes primaires sont progressivement « étendus » à d'autres positions généalogiques – « père » ne désignant par exemple plus seulement le père, mais aussi ses frères (*e. g. Ibid.* : 188). Il passe donc sous silence la position « réductionniste », représentée par Hocart, Leach ou Dumont, qui soutiennent que les catégories ne sont pas dérivées de positions généalogiques premières : la classe des « pères » existerait comme telle, et c'est au contraire en la réduisant qu'on serait arrivé à un unique individu, le père généalogique (voir Godelier, p. 126). On pourrait certes considérer que, pour David Schneider, ce sujet est toujours marqué par un extensionisme implicite, quelle que soit la position théorique adoptée, en raison de l'usage de langues européennes par les anthropologues. À sa décharge, on doit également souligner qu'Eduardo Viveiros de Castro, parlant d'une question connexe et auquel Maurice Godelier fait appel (p. 234), remarque la « confusion » qui règne à ce

sujet dans la littérature anthropologique (1998b : 343). Il reste que David Schneider est sans doute allé trop vite, car on peut difficilement appliquer sa critique aux analyses qui s'inspirent de Louis Dumont, notamment celles d'Eduardo Viveiros de Castro. Parlant des systèmes dravidiens, ce dernier souligne en effet les présupposés inhérents à l'identification de l'opposition entre consanguins et affins à celle entre parents parallèles et parents croisés : on introduit alors un référent généalogique ultime dans la définition de ces catégories. Pour cette raison, il considère la seconde opposition comme un cas limite de la première, à laquelle il refuse toute détermination généalogique *a priori* (*Ibid.* : 345-346). Il est alors bien protégé de la férocité que David Schneider peut témoigner à l'égard des adeptes de l'extensionisme.

Il est cependant possible de trouver un prolongement intéressant aux analyses que David Schneider consacre au présupposé généalogique dans l'étude des terminologies de parenté. James Leach souligne en effet que l'analyse classique des terminologies de parenté en termes de systèmes de signes présuppose l'existence d'entités différenciées biologiquement (*i. e.* sexuellement) et généalogiquement, qui doivent ensuite être regroupées (*i. e.* classifiées). Cette différence sexuelle et généalogique, à laquelle on ne peut échapper, réintroduit alors le rôle fondateur de la « nature » tant critiqué par Schneider. À l'inverse, dans la côte Rai de Papouasie-Nouvelle-Guinée, James Leach soutient qu'il ne s'agit pas de regrouper, mais au contraire de différencier les personnes (cf. aussi Wagner 1977). L'usage des termes de parenté n'y est donc pas « descriptif », mais au contraire « performatif » : l'emploi de certains termes participe du processus qui consiste à faire apparaître autrui dans une certaine relation par rapport à Ego, par exemple comme épouse plutôt que sœur (2003 : 86). Par cette analyse innovante, il montre donc comment certains présupposés problématiques subsistent dans l'étude des terminologies de parenté, même lorsqu'une approche catégorielle prudente est adoptée.

### **Généalogie et pedigree**

Est-ce parce que les indigènes produisent des artefacts pouvant être appelés « généalogies » que celles des anthropologues sont justifiées ? Là encore, les choses sont assez complexes, et il est intéressant de remarquer dans quel contexte Maurice Godelier avance cet argument. Parlant des Baruya, il signale que c'est en travaillant sur les jardins qu'il a recueilli des généalogies (plutôt qu'en travaillant directement sur la parenté), car leur enjeu local est lié au droit d'usage de la terre ou de certaines plantes cultivées (pp. 80-81). Ce fait me semble remarquable, car il s'agit d'une question que l'on retrouve dans de nombreuses sociétés océaniques : par exemple David Schneider (1984), à propos de l'île de Yap, avait déjà relevé que la définition des relations sociales est largement déterminée par le travail de la terre et le droit d'y accéder.

Cependant, il faut souligner que tous n'ont pas tiré de ce phénomène les mêmes conséquences que Maurice Godelier, qui semble affirmer que la généalogie (comme réseau – vertical – d'individus reliés par des liens issus de la procréation) donne des droits. Sandra Bamford par exemple, parlant d'un groupe anga (*i. e.* du

même ensemble que les Baruya) de Nouvelle-Guinée, inverse la question : « il est important de noter qu'obtenir un accès à la terre ou à d'autres ressources ne dérive pas de la patrilignité – mais au contraire la constitue » (2004 : 292). Les « récits d'ancêtres » – auxquels on en appelle dans les conflits légaux – racontent les allers et venues d'hommes particuliers, leurs mariages, et la manière dont ils ont transformé la terre grâce à leur travail (ouvrir des jardins, planter des arbres, etc.). Mais ils sont bien différents de ce que l'on entend par « généalogies ». En effet, il faut connaître l'histoire des relations à la terre, et y investir son propre travail, pour y obtenir accès : ceux qui ne le font pas, notamment parce qu'ils sont partis un temps effectuer un travail salarié, perdent tout droit et disparaissent des récits d'ancêtres, « dans la mesure où ces contes sont une histoire de l'interaction humaine avec l'environnement » (*Ibid.* : 294). On pourrait certes dire qu'il s'agit de généalogies « manipulées » socialement – et qu'elles le sont toutes. Mais n'est-ce pas, comme on l'a déjà vu, présupposer le caractère primordial et universel des connexions généalogiques ? N'est-ce pas interpréter ces récits comme la construction sociale d'une réalité naturelle ? De telles analyses, en raison du dualisme qu'elles supposent, et de l'antériorité accordée par définition aux liens issus de la procréation, semblent très éloignées des pratiques considérées ici (cf. aussi Leach 2003 : 29-30).

### Critique de l'ethnobiologie

Maurice Godelier ne se limite pas à cette question et, toujours pour montrer le manque de solidité des thèses de David Schneider, et réfuter sa condamnation de l'anthropologie de la parenté, il avance une argumentation qui peut surprendre. En effet, une des deux raisons qui lui « interdisaient – à moins d'être stupide – de projeter sur eux [ses] représentations de la paternité, de la consanguinité, etc. », c'est « le fait que, pour les Baruya, un enfant est constitué du sperme de son père, dont sont issus son sang, ses os, sa peau et même le lait dont le nourrit sa mère, puisque le lait est pour les Baruya du sperme du mari transformé en substance maternelle. [...] Bref, il est impossible, lorsque l'on a compris la manière dont les Baruya pensent le processus de conception d'un enfant et les parts respectives dans celui-ci du père, de la mère et du Soleil de projeter sur leur manière de vivre et de penser notre concept de consanguinité et d'affirmer que pour eux aussi “blood is thicker than water”, “le sang est plus épais que l'eau” » (pp. 81-82, cf. aussi pp. 85-86, et p. 119 à propos des Trobriands). Cette citation parle d'elle-même : étudier les croyances locales concernant le corps et la procréation, c'est-à-dire la biologie indigène ou l'ethnobiologie, suffit à prévenir toute dérive ethnocentrique. Mais il semble bien que Maurice Godelier soit allé un peu vite en prenant la formule conclusive de David Schneider au sens littéral, comme si ce dernier avait en tête l'idée d'un partage de sang. En réalité, il précise bien viser avec le *symbole* du sang le privilège accordé dans les études de parenté aux états d'être (*states of being*) par rapport aux états de faire (*states of doing*) (e. g. 1984 : 72, 194), c'est-à-dire à ce qui est donné par rapport à ce qui est construit. Surtout, David Schneider consacre de nombreux passages à la position

que Maurice Godelier adopte, prétendument pour le contourner ! Il souligne notamment que cette approche remonte à Van Gennep (1906) et N. W. Thomas (1906), puis a été explicitée par Barnes (1961, 1964) et Scheffler & Lounsbury (1971), et il cherche à en élucider les objectifs, les présupposés et les conséquences (1984 : 101-105, 110-112, 113-126). Sa réponse est très claire. En définissant les connexions généalogiques comme des « formes culturellement définies de liens interpersonnels qui sont tenus pour être des conséquences des processus d'engendrement et de gestation », et en supposant qu'elles sont caractérisées par une « relation durable et indissoluble de "partage" d'un quelconque composant de la personne », notamment le corps, l'os, la chair, le sang, l'âme ou encore l'apparence (Scheffler & Lounsbury 1971, cités par Schneider 1984 : 114), ces auteurs présupposent qu'il existe dans la culture étudiée une « catégorie culturelle » qui correspond à la « catégorie analytique » de « théorie indigène de la reproduction humaine » (*Ibid.* : 120). Le maintien d'un invariant leur permet de comparer la parenté dans les différentes cultures, et, à partir d'une telle hypothèse, « nos » propres conceptions de la biologie sont introduites « par contrebande » dans « leurs » théories culturelles de la reproduction.

### Un domaine à part

L'étude d'un cas paradigmatique permet sans doute de mieux saisir les conséquences de cette divergence d'approches : la culture des îles Trobriands, longuement discutée par Maurice Godelier (*e. g.* pp. 269-279) et Janet Carsten, semble particulièrement indiquée. De manière très classique, Maurice Godelier débute avec Malinowski et les « représentations que les habitants des îles Trobriands se faisaient de la conception des enfants » (p. 269) : c'est la rencontre d'un enfant-esprit et du sang d'une femme qui produit un enfant. Ainsi le nouveau-né est-il constitué de la même substance que sa mère, alors qu'il n'y a « aucun lien substantiel ni spirituel qui unit [le père et l'enfant] » (Malinowski cité par Godelier, pp. 271-272) ; connexion unilatérale qui correspond parfaitement à la logique d'un système matrilineaire. Certes, ce tableau dressé par Malinowski doit être complété et corrigé, notamment grâce aux travaux d'Annette Weiner. Maurice Godelier souligne qu'on peut désormais comprendre un paradoxe qui avait déstabilisé Malinowski : comment expliquer que, pour les habitants des Trobriands, un enfant ressemble à son père et non à sa mère ? En réalité, l'activité sexuelle masculine n'est pas inutile, puisqu'elle « donne forme » à l'enfant à naître : cela conduit Maurice Godelier à distinguer la « conception » (purement maternelle) de la « fabrication » (paternelle et maternelle) d'un enfant, avant de rappeler que, comme dans les autres sociétés qu'il cite, c'est le rapport aux esprits (fournisseurs de l'enfant-esprit) qui est primordial.

Une telle approche présuppose implicitement l'existence dans la culture étudiée d'un domaine équivalent à notre biologie, c'est-à-dire qui possède une autonomie conceptuelle et un rôle fondateur (puisque l'« être » est privilégié par rapport au « faire »). Certes, Maurice Godelier revendique de placer la procréation sexuée au cœur de la parenté (*e. g.* p. 128), à la différence de David Schneider et

de Janet Carsten, mais c'est insensiblement qu'il passe d'une telle hypothèse à la création de l'ethnobiologie, sans en peser toutes les conséquences. En effet, il reproduit alors l'opposition entre le biologique et le social (puisque la biologie indigène a simplement pris la place de la biologie occidentale), et le domaine constitué par le fonctionnement du corps et la mécanique des fluides en vient à posséder une autonomie qui peut nous sembler évidente. Les conséquences d'une telle position apparaissent très clairement dans le cas des Trobriands. Maurice Godelier part en effet des croyances concernant la conception, qu'il met ensuite en relation avec d'autres traits culturels : il regarde donc uniquement les relations entre un enfant et chacun de ses parents (en faisant certes intervenir des esprits ancestraux), avant de voir dans quelles relations sociales ces individus peuvent s'insérer. À l'inverse, Annette Weiner et Marilyn Strathern, sur lesquelles s'appuie Janet Carsten dans son analyse des Trobriands, partent des flux d'échanges qui relient un homme, son épouse, son beau-frère et sa sœur, c'est-à-dire de relations entre groupes matrilineaires (*dala*) ou au sein de ces groupes. Des informations concernant les processus de procréation ou de conception sont introduites par la suite, mais en aucun cas indépendamment de ces relations d'échange. Ce renversement de perspective les conduit notamment à privilégier la relation entre frère et sœur, et non pas celle, vue comme principalement physiologique, entre mari et femme. Annette Weiner développe une telle argumentation de manière explicite afin de s'opposer aux « perspectives construites *a priori* de manière ethnocentrique », qui prennent la « reproduction biologique comme principe premier » (1979 : 328) ; mais c'est avec l'analyse de Marilyn Strathern que les différents éléments de l'ethnographie des Trobriands sont recomposés de la manière la plus originale (1988 : 231-240). Pour elle également, la relation entre frère et sœur constitue un pivot, mais surtout elle met en rapport de manière très élaborée la production d'un enfant avec les flux annuels de produits (ignames données par un frère à sa sœur), ainsi qu'avec les richesses masculines (notamment les lames de hache) et féminines (notamment les jupes) utilisées ponctuellement comme paiements ou remplacements, en particulier au moment des grandes cérémonies mortuaires conduites par les femmes, lorsque des relations entre *dala* sont en jeu. Or ce frère, qui semble si important à lire Weiner ou Strathern, n'est presque pas présent dans le texte de Maurice Godelier : il n'apparaît guère que comme oncle maternel, transmettant sa fonction de chef de hameau au fils de sa sœur qui lui succédera. Mais dans la production d'un enfant, il ne semble tenir aucun rôle – comment le pourrait-il, puisqu'il s'agit avant tout, selon cet auteur, d'une affaire d'(ethno)biologie ? Au contraire, dans l'interprétation de Marilyn Strathern, ce sont le frère et la sœur, paire de sexes opposés du même *dala*, qui produisent un enfant pour leur *dala*. Mais ils le font de manière cachée (*covert*), car ils ne peuvent y parvenir eux-mêmes : tout d'abord en raison des interdits qui pèsent sur la relation entre frère et sœur, mais surtout parce qu'il faut une intervention extérieure au *dala* pour qu'un enfant soit « extrait » de sa mère (cf. Gell 1999 : 69-70). Plus précisément, Marilyn Strathern souligne qu'ils produisent des choses différentes mais analogues



(enfants et ignames), que chacun doit forcer l'autre à céder. C'est la signification des ignames que le frère donne à sa sœur, pour son mari : il s'agit d'obliger ce dernier à accomplir un travail que le frère ne peut effectuer lui-même. Par son activité sexuelle, le mari fait du corps de son épouse un contenant, anticipant ainsi la séparation entre mère et enfant, ce qui est une manière de la provoquer par avance (Maurice Godelier relève l'idée que le sexe de la femme doit être « ouvert » par des rapports sexuels pour qu'elle puisse procréer, mais il laisse cette information de côté, préférant s'intéresser à des phénomènes plus « substantiels »). La relation entre frère et sœur – centrale dans la mesure où elle produit enfants et richesses – est en fait analogique (« le corps de la femme reproduit le gonflement des plantations d'ignames de son frère », Strathern 1988 : 237 ; cf. aussi Gell, qui parle d'« échange d'analogies » entre frère et sœur, 1999 : 73) : pour produire ses fruits elle a besoin de l'intervention de l'époux, qui joue le rôle de « catalyseur » sous l'influence des dons d'ignames<sup>1</sup>. Alors que Maurice Godelier affirme que le rôle (sexuel) du mari est de forger un enfant humain, faute de quoi c'est un « fœtus informe » qui naîtrait (p. 275), Marilyn Strathern soutient qu'aucun enfant ne naîtrait sans l'intervention d'un père, car l'enfant ne serait jamais détaché du corps de sa mère, jamais individualisé par rapport aux membres de son *dala* natal. La divergence d'interprétation des données est désormais plus explicite : en important notre conception de la biologie dans l'étude des Trobriands, l'anthropologue isole artificiellement un domaine des faits, qui, par définition, n'est pas sur le même plan que les autres, alors qu'Annette Weiner et Marilyn Strathern montrent bien que la possibilité de produire un enfant, de le faire grandir, est indissociable des échanges entre un homme et son beau-frère<sup>2</sup>. Mais avoir privilégié ici cet exemple ne doit pas faire accroire que le caractère erroné d'une analyse ethnobiologique est une spécificité mélanésienne. Parlant de l'Amazonie, Eduardo Viveiros de Castro (2004) souligne ainsi qu'on n'y rencontre pas une « théorie biologique non standard » (*i. e.* des conceptions ethnobiologiques), mais une « théorie non biologique du vivant » : « la "parenté" amazonienne ne se conçoit qu'en dehors de toute théorie biologique de la relationalité. »

### Une fausse biologie

Chez Maurice Godelier, les croyances ethnobiologiques ne sont certes pas indépendantes des autres processus sociaux, mais leur mise à l'écart conceptuelle est précisément nécessaire, dans la mesure où les conceptions concernant la procréation jouent le rôle d'une idéologie qui fonde et justifie les rapports sociaux.

1. Selon Annette Weiner, les échanges sont précisément le moyen privilégié pour influencer les dispositions et l'attitude d'autrui (1976 : 212-213).

2. Ainsi que des échanges qui ont lieu lors des cérémonies mortuaires, où les femmes offrent leurs richesses aux hommes qui leur donnent chaque année des ignames pour leurs maris. Pour simplifier l'analyse, j'ai préféré laisser ce phénomène de côté. Francis Zimmermann (1993 : 214-220) fait une présentation très intéressante de la question, mais son interprétation d'Annette Weiner est assez différente de celle de Marilyn Strathern que j'ai essayé de résumer ici. Je ne suis notamment pas sûr qu'il ait raison de considérer la relation entre mari et femme comme « complémentaire », comme si elle existait de manière subordonnée mais parallèle à celle entre frère et sœur ; et d'affirmer qu'Annette Weiner décrit une ethnobiologie, même en prenant ce terme dans un sens élargi.

Il souligne donc à de nombreuses reprises qu'il s'agit de « fictions » (*e. g.* pp. 127, 129, 173) ou de représentations « imaginaires » (*e. g.* pp. 129, 152, 162, 334), dont les conséquences sont loin d'être imaginaires (p. 339). Tout d'abord, il juge ces représentations en accord avec la logique des systèmes de parenté correspondants (transmission du sang maternel et matrilinearité aux îles Trobriands, transmission du sperme paternel et patrilinearité chez les Baruya, « disparition » du sang maternel après quelques générations et patrilinearité chez les Kako du Cameroun, etc.), ce qui le conduit à passer sous silence toutes les ethnographies où ce n'est précisément pas le cas<sup>3</sup>. Surtout, le corps est « mis au service (selon un code symbolique déterminé) de la production-reproduction à la fois des rapports de parenté et des rapports politico-religieux qui les englobent et constituent avec eux les lieux et les formes de pouvoir qui dominent une société » (p. 339) : l'idéologie du corps rend donc compte de la domination des hommes sur les femmes chez les Baruya (*e. g.* p. 267) et du Tu'i Tonga sur son peuple (pp. 300, 315-316), ou de l'exclusion de certains des groupes de parenté unilinéaires (p. 129). Dans tous les cas, la fonction des représentations de la procréation ou des processus corporels (*i. e.* l'ethnobiologie) est de reproduire un ordre social imprégné de rapports de pouvoir. Ce type d'argumentation a largement fait ses preuves en sociologie, de Marx à Bourdieu. Mais considérer ainsi qu'une naturalisation des rapports sociaux permet de légitimer idéologiquement ces derniers est sans doute plus adapté aux sociétés occidentales qu'à celles où l'opposition entre la nature et la culture semble dépourvue de sens (cf. Descola 2005) : les anthropologues ne peuvent faire jouer ce rôle analytique aux conceptions ethnobiologiques qu'en raison d'une antériorité temporelle et logique qu'elles n'ont pas nécessairement hors de l'Occident.

### Une mécanique de la substance

Même si l'on accepte de se limiter de manière temporaire et artificielle aux processus qui concernent le « corps » ou le « vivant », l'approche de Maurice Godelier se révèle particulièrement étroite, ce qui transparaît notamment dans son usage des notions de « géniteur » et de « génitrice ». Il emploie ces termes uniquement lorsqu'il y a transfert et partage de substance corporelle (quelle qu'elle soit). Bien que ses présupposés soient différents de ceux de Scheffler & Lounsbury, on retrouve bien une situation critiquée par David Schneider : au-delà d'une inévitable variabilité culturelle (ce peut être le sang ou le sperme qui est partagé, parfois même des composantes immatérielles), Maurice Godelier institue un invariant qui permet de comparer toutes les sociétés – le partage d'une quelconque substance définit l'ethnobiologie, détermine géniteur et génitrice. Ainsi, le père trobriand n'est pas le « géniteur » de ses enfants, puisqu'il ne fait aucune contribution matérielle (pp. 118, 245, 271, etc.), et la mère baruya n'est

3. Chez les Araweté du Brésil, par exemple, « la "théorie" patrilineaire de la conception coexiste avec une bilatéralité générale dans la reconnaissance de la filiation, l'interdiction de l'inceste et l'abstinence » (Viveiros de Castro 1992 : 179). Maurice Godelier envisage certes une telle possibilité (pp. 30-31), mais n'y accorde guère d'importance dans ses développements ultérieurs.

pas la « génitrice » de ses enfants (*e. g.* p. 256). Mais, pourrait-on demander à la suite de Schneider, y a-t-il quelque chose qui justifie d'accorder tant d'importance au partage d'une substance ?

Janet Carsten choisit de consacrer un chapitre de son ouvrage à la notion de « substance » et aux rôles qu'elle a joués dans l'étude de la parenté (pp. 109-135), contrairement à Maurice Godelier qui ne considère pas cette notion comme problématique. Elle souligne avec finesse la diversité des acceptions du terme dans la langue courante, mais également dans les travaux anthropologiques – de la « substance biogénétique », fixe et permanente, de David Schneider (1980), jusqu'à la substance « fluide » et « malléable » dont parle E. Valentine Daniel (1984) à propos de l'Inde. Tout en relevant les dangers qui peuvent venir d'une telle variété de significations, Janet Carsten juge que c'est précisément la source de l'utilité du terme, qui a tenu un rôle clé dans la « transformation de caractéristiques acquises en caractéristiques données, et vice-versa » (p. 131), et qui a permis de déstabiliser l'opposition entre le biologique et le social (p. 133). Dans ce contexte, la « substance » dont parle Maurice Godelier a certes des propriétés « analogisantes » : chez les Baruya, le sperme peut ainsi se transformer en lait, en os, en chair (p. 258), mais il continue de jouer le même rôle que la « substance biogénétique » évoquée par David Schneider dans le contexte nord-américain, c'est-à-dire représente un lien antérieur aux relations construites entre les individus. Dans le cas des Baruya, le fœtus est entièrement constitué du sperme du père, qui le forme et le nourrit, alors que la mère n'est qu'un récipient pour le contenir : elle n'est donc pas génitrice, et son rôle dans la procréation est dévalorisé. Aux Trobriands, c'est en revanche le père qui n'est pas un géniteur, mais un père uniquement « social » et « nourricier » (p. 245). Mais est-ce vraiment aussi simple ? Ou plutôt : est-ce vraiment le cas ? La discussion de Janet Carsten est ici particulièrement intéressante, car elle cherche à éclaircir l'interprétation par Marilyn Strathern des Trobriands, et surtout son affirmation très surprenante : « il semble qu'il n'y ait aucune raison de regarder le sang comme le fondement d'une connexion de substance entre la mère et l'enfant » (1988 : 235). Comment résoudre le paradoxe entre une telle affirmation et les données de Malinowski sur lesquelles s'appuie Maurice Godelier ? Janet Carsten fait preuve d'une grande rigueur, dans le contexte de sa discussion des usages du mot « substance », pour rendre compte de la position de Marilyn Strathern. En réalité, le sang de la mère trobriand n'est pas une substance qui passe de son corps au fœtus, qui le nourrit et le constitue progressivement, c'est uniquement la contrepartie de l'enfant-esprit à venir. Mère et enfant sont certes composés du même sang – le sang du *dala* –, mais cela ne crée pas une connexion entre eux, car ce sang n'a pas été transmis : il représente juste l'identité du *dala* et fait de la mère et de son enfant des « homologues externe et interne l'un de l'autre » (Strathern citée par Carsten, p. 124). Cette analyse, certes complexe, montre à quel point il est erroné de vouloir toujours interpréter la présence d'un quelconque fluide corporel comme le signe d'une connexion de substance. Mais il est également faux de croire qu'un discours sur le corps se limite systématiquement au langage de la substance.

Un des buts de Marilyn Strathern est en effet de mettre en évidence la signification de cette relation entre la mère et son enfant qui n'est pas fondée sur la substance (Janet Carsten, qui discute la notion de substance, passe cet aspect de l'argumentation sous silence) : « le corps de la mère est une construction esthétique : c'est sa forme qui importe. [...] [La croissance] est une conséquence de la relation entre mère et enfant, mais n'a pas besoin de la médiation du nourrissage<sup>4</sup> (*feeding*) ou de toute autre transmission de "substance". La relation consiste en sa forme elle-même : une entité contenue est enveloppée par un contenant » (1988 : 239). Conceptualiser le corps féminin comme un réceptacle (par exemple un « pot » ou un « sac ») n'est donc pas *par définition* une négation de la contribution féminine à la procréation, ainsi que Maurice Godelier semble le supposer lorsqu'il parle des Baruya. Certes, il est tout à fait possible que ce soit le cas. Mais il n'est pas acceptable d'en faire un *a priori* universel, ainsi que le montrent également des données qui viennent d'Amazonie. Chez les Yanomami, par exemple, « seule l'affiliation utérine peut conférer une germanité "vraiment" consanguine » (Alès 2002 : 67), alors même que la mère ne contribue aucunement à la formation du fœtus. Parlant des Araweté, où le corps maternel est également un réceptacle, Eduardo Viveiros de Castro est plus explicite. Il précise que « comme site d'une transformation, et transformatrice elle-même, la mère exerce une causalité métonymique sur le matériau qu'elle reçoit dans ses profondeurs. L'idée d'une genèse exclusivement masculine doit être regardée avec précaution » (1992 : 179). On peut facilement mesurer l'écart qui sépare ces exemples d'un mode de raisonnement binaire qui ne prend guère en compte que l'absence ou la présence d'une substance corporelle. N'est-il pas regrettable que Maurice Godelier, qui défend sur ce sujet une position très classique, ne prenne du recul que dans les passages où il critique la notion d'inceste du deuxième type de Françoise Héritier ? Il rejette alors ce qui ressemblerait à une « mécanique des fluides » (p. 382) – soulignant notamment que les substances sont dotées des significations les plus diverses suivant les cultures et que l'identité d'un enfant ou d'un parent possède bien d'autres aspects – bien que ses propres développements puissent apparaître comme une variante d'une telle mécanique.

## De "nouvelles" approches

À l'opposé de ces approches que l'on peut qualifier de standard (où on attribue aux conceptualisations indigènes l'idée que la consanguinité est donnée par les substances corporelles, et l'affinité construite socialement) se sont développés depuis une dizaine d'années des travaux rassemblés sous l'expression ambitieuse de *new kinship studies*, et dont Janet Carsten est un auteur emblématique (1995, 1997, 2000). Leur objectif a été explicitement de faire renaître l'étude de la parenté, non pas contre David Schneider, mais en partant au contraire de ses analyses. Les auteurs concernés ne présupposent donc pas que les relations étudiées

4. Littré signale que « ce mot, abandonné à tort, ne peut être remplacé ».

sont issues de la procréation (ce qui les conduit à préférer le terme *relatedness* à celui de *kinship*), mais ils privilégient surtout les « états de faire » par rapport aux « états d'être » – c'est-à-dire le caractère processuel de la parenté, le fait que la consanguinité elle-même est pensée comme construite, notamment à travers des pratiques quotidiennes. Bien qu'elle prenne du recul par rapport à ces approches (et à ses travaux antérieurs, de manière plus ou moins implicite), une telle logique imprègne l'ouvrage de Janet Carsten. À l'inverse, Maurice Godelier rejette l'ensemble de ce courant de manière frontale car il souhaite s'affranchir de tout référent biologique : sa critique est quelque peu caricaturale lorsqu'il leur reproche de « gloser sur l'étymologie et le champ sémantique du mot anglais *relative* », ce qui conduirait à la « dissolution [des théories de la parenté] dans un océan de discours formels sans prise sur les réalités » (p. 117). Un tel jugement revient à nier que ces travaux se sont développés sur des questions précises et dans des contextes ethnographiques particuliers qui permettent de mieux en saisir les enjeux autant que les impasses.

### Qu'est-ce qu'une fiction?

Un des objets privilégiés de ces nouvelles approches est l'adoption, archétype de la catégorie de « parenté fictive », qui est précisément une des cibles principales de David Schneider et des auteurs qui s'en réclament, dans la mesure où le terme même présuppose que seul le biologique (ou le biologiquement fondé) est réel. Ces anthropologues veulent au contraire insister sur la « réalité » des liens d'adoption, et les exemples ethnographiques abondent où c'est le nourrissage, l'attention (*caring*), la commensalité et la coresidence qui déterminent une relation de parenté, et non un simple lien issu de la procréation. Ainsi, parmi les Malais étudiés par Janet Carsten, « la consommation de riz cuisiné dans le foyer non seulement renforce les liens de parenté existants entre les membres de la maisonnée, mais peut en fait créer de tels liens avec ceux qui sont récemment venus partager la résidence » (p. 40) : les corps se modifient (car le sang est avant tout de la nourriture transformée), de même que l'apparence et les manières, et « à long terme ceci est sûrement un processus très littéral de création de la parenté » (p. 139). D'ailleurs, les parents enseignent à leurs enfants à toujours rentrer à la maison pour les repas (1995 : 225), et « les motifs des gens qui ont l'habitude d'aller prendre leurs repas ailleurs sont potentiellement suspects » (p. 40) : les uns risqueraient de s'apparenter à autrui, les autres en expriment le désir<sup>5</sup>. Les exemples de processus similaires sont fréquents, notamment dans le monde amérindien : les « vrais » parents sont ceux avec qui on habite et on partage (« pour être réelle, pourrait-on dire, une relation doit être activée », Gow 1991 : 193), alors qu'on peut « perdre » ceux avec qui aucun contact n'est maintenu (Bodenhorn 2000 ; Carsten 1995 : 234 ; Gow 1991 : 193-194). Un exemple cité par Janet Carsten est particulièrement significatif, car il met bien en valeur l'écart

5. Il est nécessaire de souligner que, si le même processus est observable en Amazonie, s'apparenter à autrui n'y est pas toujours vu de manière négative (cf. Allard 2003).

qui sépare de telles conceptions du point de vue occidental (pp. 139-140) : un homme, dans les Andes équatoriennes, nourrissait un jeune garçon, et disait avec fierté qu'il s'agissait d'un orphelin qu'il avait adopté. Une infirmière venue de la capitale, présente avec l'anthropologue, fut horrifiée et chuchota à l'homme qu'il ne devait pas parler ainsi devant le garçon : « s'il a de la chance, il oubliera ses propres parents et grandira en croyant que vous êtes son vrai père. » L'homme répondit avec indignation : « Je vais *être* son père. Ne suis-je pas en train de le nourrir en ce moment même ? » (Weismantel 1995 : 690). Il n'a pas dit qu'il l'était déjà, car il s'agit avant tout d'un processus qui ne faisait alors que commencer. Mais il le serait un jour, et Janet Carsten souligne à la suite de Mary Weismantel qu'on peut difficilement considérer cette relation comme une parenté « fictive » (p. 139). Certes, cela ne veut pas dire que les membres de ces sociétés sont incapables de faire une telle distinction, mais plutôt qu'ils « mettent l'accent ailleurs » (p. 142) : de nombreux auteurs ont ainsi cherché à remplacer le binarisme *etic* entre réel et fictif par des oppositions plus *emic*. Josiane Massard, également au sujet des Malais, propose ainsi de distinguer relations « légères » et relations « lourdes », en définissant ces dernières par des « attributs matériels, affectifs et symboliques, tels le partage et l'échange nourriciers, la générosité, la confiance, l'intimité » (1988 : 44).

Maurice Godelier aborde également la question de l'adoption, mais précisément dans l'optique de « répondre » aux « objections » des nouvelles approches (p. 123). Sa position est sans surprise : il cherche à montrer que, même dans l'adoption, la référence ultime reste l'engendrement biologique. Mais les exemples ethnographiques qu'il mobilise à cette fin posent problème. Il prend tout d'abord le cas de la Rome antique, et indique que l'adoption supposait « qu'un écart d'âge suffisant existât, et qui fut conforme à la "nature", c'est-à-dire qui correspondît à l'âge moyen où un homme peut engendrer des enfants. [...] [L]a référence à l'engendrement et à la filiation biologique est présente » (pp. 123-124). Mais il me semble qu'il trahit alors la pensée de Yan Thomas, sur les travaux duquel il s'appuie pour étayer ses affirmations. Cet auteur souligne en effet avec clarté que, dans le droit romain, la « nature » désigne « une institution prise pour modèle » (e. g. la filiation légitime), et que confronter la nature et l'institution (comme dans le cas de l'adoption), c'est en fait confronter une institution première et une institution seconde... (1995 : 37). C'est seulement au Moyen Âge que, dans le discours juridique, le terme commence à représenter l'intangibilité du monde créé : dans l'Antiquité romaine, la « référence » dont parle Maurice Godelier n'est pas présente (voir aussi Thomas 2005). Le second exemple qu'il développe est celui des Txicao du Brésil central, où les enfants capturés à la guerre font la fierté de leurs parents adoptifs et sont valorisés comme source d'un supplément d'identité : « mais l'ambiguïté du statut du captif adopté, à la fois plus et moins qu'un Txicao, démontre que la référence dernière est bien l'enfant né txicao » (p. 126). Cette argumentation est peut-être recevable, mais est-ce qu'être « né txicao » a quelque chose à voir avec l'engendrement biologique, dans un contexte où la circulation des enfants au sein du groupe (i. e. l'« adoption interne ») est monnaie courante ?

Les débats autour de l'adoption et de la parenté fictive semblent ainsi présenter une opposition figée, entre *the West* et *the Rest*, ou entre les Anciens et les Modernes. Est-il possible d'y échapper ? Janet Carsten essaie de faire sortir de l'isolement ces sociétés « exotiques » où la réalité des liens d'adoption surprend les anthropologues, en les rapprochant d'ethnographies de l'Occident. Ces dernières présentent en effet un tableau très éloigné du binarisme substance *vs* code développé par David Schneider à propos de la parenté américaine (1980), qui supposait qu'une relation fondée uniquement sur l'« ordre de la loi », et non l'« ordre de la nature », ne pouvait être que factice. Les exemples de l'idiome du cousinage dans un quartier populaire de Londres (Baumann 1995) ou de la parenté gay à San Francisco (Weston 1991) remettent précisément en question ses analyses. Dans le premier cas, c'est la fusion de l'ordre de la nature et de l'ordre de la loi, du donné et du construit, qui donne à cette relation entre cousins (« des amis qui sont des parents et des parents qui sont des amis », Gerd Baumann citée par Carsten, p. 142) son importance symbolique, rejetant au second plan une hypothétique distinction entre des liens « réels » et d'autres « fictifs ». Dans le second exemple, la question centrale est celle de la permanence : à l'opposé du discours dominant, il ne s'agit pas d'un caractère inhérent à certaines relations (issues de la procréation), mais d'une qualité qui doit être produite par un effort durable – et qui constitue la preuve de l'« authenticité » de ces familles choisies (pp. 144-145). Ayant ainsi cherché à déstabiliser l'opposition entre « eux » et « nous », Janet Carsten continue son argumentation en introduisant la notion de métaphore, que l'on peut appliquer aussi bien à l'adoption qu'à la nation vue comme une famille. Plutôt que de chercher à isoler un usage métaphorique de la parenté (ce que Schneider considérait déjà comme une impasse, 1984 : 106), son objectif est de mettre au jour « les processus actifs par lesquels certains types de relations peuvent être dotés de pouvoir émotionnel » (p. 161) : en montrant comment des métaphores peuvent devenir réalité, elle rend compte autant de l'importance du langage de la parenté dans les pratiques quotidiennes à Londres ou à San Francisco que de son pouvoir politique dans des contextes de nationalisme croissant.

Une de ses remarques mérite sans doute d'être approfondie. À la suite de ses développements sur la parenté « fictive » en Occident, Janet Carsten se demande : « pour qui s'agit-il d'une fiction ? » (p. 146). Elle veut en effet critiquer le lien trop étroit établi par David Schneider entre les présupposés de l'anthropologie de la parenté et la culture occidentale : les pratiques et discours plus flous mis au jour par l'ethnographie conduiraient à penser que la primauté de la biologie (comme seule source de réalité) vient plus d'une « stratégie analytique particulière » que des croyances « indigènes » occidentales. Mais il est également possible de rapprocher cette interrogation d'une note où elle signale une remarque de Lambek : « fictif » ne veut pas dire nécessairement « faux », mais peut avoir le sens de « créé ». Elle continue, certes, en considérant que c'est dans la première acception que le terme a été employé, à la suite d'Henry Maine, comme un jugement de l'anthropologue sur le fondement non biologique, donc non réel, de ces relations (p. 141). Mais est-ce vraiment le cas ? Si ce sont les scientifiques, plus que

les indigènes, qui ont considéré certaines formes de parenté comme des fictions, ce mot doit-il toujours être pris dans son sens commun ? David Schneider (1984 : 99) et Maurice Godelier (p. 172), autant que Janet Carsten, attribuent à Henry Maine l'introduction de cette notion en anthropologie, et l'interprètent de la même manière. Il est vrai que l'argumentation de Maine est parfois délicate à décrypter. D'une part, il cite la « Fiction de l'Adoption » parmi les fictions légales qu'il présente comme une des premières étapes du développement juridique (1917 [1861] : 16) ; d'autre part, il reprend cette question en parlant des fondements des groupes politiques dans la parenté, et de leur extension au-delà des limites de la consanguinité grâce à l'adoption (*Ibid.* : 76-78). Certes, l'idée que la communauté politique est fondée sur des liens de consanguinité devient alors « fausse », et la famille est « adultérée » par cette incorporation d'éléments étrangers (*Ibid.* : 76). Mais il précise peu après : « afin d'atteindre la conception antique, nous devons donner à nos idées modernes une extension importante et une limitation importante. Nous devons voir que la famille est constamment élargie par l'absorption d'étrangers en son sein, et nous devons essayer de regarder la fiction de l'adoption comme une simulation si proche de la réalité de la parenté que ni la loi ni l'opinion ne font la plus petite différence entre une connexion adoptive ou réelle » (*Ibid.* : 78). Au vu de la postérité, on peut penser que cette tentative n'a pas été couronnée de succès... Il aurait fallu en effet se souvenir que Henry Maine était avant tout un juriste, et qu'il parle de « fiction légale » en se référant principalement au droit romain – c'est-à-dire en désignant une catégorie juridique bien particulière. Il n'avait sans doute pas de ces processus la compréhension qu'on en a aujourd'hui, mais était imprégné des exemples du droit romain, et la présentation que donne Yan Thomas de la « fiction légale » est probablement moins éloignée de sa pensée que les interprétations des anthropologues. Selon ce dernier, il s'agit d'une technique grâce à laquelle le droit peut nier ce qui existe, ou poser faussement l'existence d'un acte, événement, qualité, etc., afin d'en tirer certaines conclusions. Mais loin d'être un mensonge ou un subterfuge, c'est au contraire un « simulacre ouvertement accepté comme tel » (1995 : 31), qui donne à voir « l'artificialité de l'institution » (*Ibid.* : 35). Pour mieux en saisir l'originalité, Yan Thomas étudie les transformations de l'époque médiévale, où la liberté de la fiction commence à être limitée, et où les commentateurs comme saint Augustin expriment leur indignation devant « une représentation du monde où les choses, même divines, étaient des choses instituées ; où la nature était un artifice au service de la production de l'artifice ; où surtout la science civile servait d'outil pour transformer librement l'ordre des choses, l'ordre des choses antérieurement instituées » (*Ibid.* : 39). Parler de fiction en ce sens n'introduit alors pas de connotation de fausseté (par rapport à une réalité biologique), mais seulement la liberté qu'a le droit de transformer le monde en n'étant contraint que par lui-même<sup>6</sup>. Certes, on est alors très éloigné des discours

6. Yan Thomas donne un autre exemple de ce type d'incompréhension en soulignant que « c'est au sens rigoureusement juridique du terme et non pas, comme on le croit trop souvent, au sens idéologique, que la légalité républicaine des pouvoirs impériaux fut une fiction » (1995 : 28).



anthropologiques contemporains, mais ce retour historique et lexical peut inspirer deux remarques. D'une part, une manière d'échapper à un dualisme figé autour de la question de la parenté fictive peut être de transformer ainsi notre compréhension de ce qu'est une fiction ; d'autre part, les spécificités du droit sont peut-être aussi importantes que le discours des « indigènes » pour comprendre les sociétés occidentales (cf. *infra*).

### Un corps processuel

Il est également intéressant de regarder de plus près comment est présentée la conceptualisation indigène des processus de constitution des relations de parenté. Pourquoi ces auteurs insistent-ils tant sur la réalité des liens ainsi formés ? Sans doute en grande partie parce que ces processus transforment le corps : la commensalité produit de la consubstantialité. C'est par excellence l'idée que développe Janet Carsten à propos des Malais : la nourriture se transforme en sang, et ceux qui vivent et mangent ensemble acquièrent progressivement des corps similaires (pp. 40-41, 129-131, 138-139). Mais de manière un peu surprenante, Maurice Godelier, qui avait exprimé des critiques si vives à son encontre, présente dans certains passages une argumentation similaire, lorsqu'il admet que l'on peut « devenir » parents. Il est facile de voir que leurs objectifs sont cependant très différents. Pour Janet Carsten, ce processus est indissociablement pensé comme biologique et social, et permet précisément de bousculer les dichotomies entre l'acquis et l'inné (p. 131, cf. *supra*). Maurice Godelier, en revanche, lui donne la forme la plus rigide qui soit, en imposant d'importantes limitations. Sa position me semble bien résumée par la citation suivante : « sans croyances en l'existence d'une circulation des substances entre la nature et les humains, la commensalité n'engendrerait pas de la parenté. Derrière ces diverses manières de devenir parent, il y a la même logique : sont parents ceux qui partagent toutes (ou certaines) des composantes de leur être, ou ont un commun accès à la terre qui est à l'origine des aliments qui vont entrer dans la composition du corps d'un fœtus humain » (p. 336). D'une part, il semble conférer un rôle central à la terre dans ce processus, ce qui me semble universaliser sans raison un trait mélanésien (voir également pp. 121, 335). D'autre part, c'est une véritable « mécanique des substances » qu'il présente, à la logique implacable, ce qui le conduit dans une direction assez différente de celle de Janet Carsten.

Toutefois, on trouve chez ces deux auteurs le même présupposé, très courant dans les travaux récents, et résumé ainsi par Sandra Bamford : « la parenté est fondée sur la possession d'une substance corporelle partagée » (2004 : 289). Certes, en Mélanésie, comme en Amazonie et dans d'autres régions, l'idiome corporel est très répandu. Mais, comme le souligne ce même auteur à propos d'un groupe de Papouasie-Nouvelle-Guinée, « les Kamea font une distinction marquée entre ce qui entre dans la fabrication d'une personne au sens physique et ce qui les relie comme êtres sociaux » (*Ibid.* : 291). Cette idée, et la critique subséquente de la nouvelle vulgate de la parenté, la conduit à distinguer deux types de relations : d'un point de vue horizontal, les germains sont certes caractérisés par

la notion de groupes du « même sang », mais c'est leur provenance d'un même « contenant » maternel qui est dénotée par cette expression ; d'un point de vue vertical, les liens intergénérationnels sont définis par le rapport à la terre (connaissance de l'histoire et investissement de son propre travail) et en aucun cas par des connexions corporelles (*Ibid.* : 291-294). Il est possible d'exporter ce questionnement vers l'Amazonie, où existe une ambivalence entre un langage de la substance et un langage des affects. La position explicitée par Janet Carsten et Maurice Godelier est très répandue : ainsi Laura Rival juge-t-elle que le résultat des pratiques de commensalité est d'être « d'une même chair » (1998 : 621), Peter Gow parle-t-il de « substance partagée » (1991 : 161), et Carlos Fausto de la production de « corps apparentés » (2002 : 8). Mais, à propos des Piro d'Amazonie péruvienne, Peter Gow souligne la coexistence du langage de la consubstantialité avec « un idiome de l'attention et de sa réciprocité dans l'usage des termes de parenté », qui détermine souvent la force des liens de parenté entre adultes (1991 : 161). Une remarque de Marilyn Strathern me semble utile pour éclairer la position de certains auteurs sur l'Amazonie : « une autre image eurocentrique qu'il est nécessaire d'écarter repose sur l'idée, souvent imputée à la pratique culturelle mélanésienne, selon laquelle la nourriture crée l'identité, avec l'implication que la nourriture contribue directement à la substance des personnes, et que la substance est toujours une condition intérieure. [...] Ce n'est pas la nourriture en tant que telle qui doit être analysée, mais la relation de nourrissage » (1988 : 251). Peter Gow relève que la relation avec les parents change une fois que l'enfant mange de la « vraie nourriture » (gibier et produits du jardin), c'est-à-dire qu'il reçoit des dons de nourriture de ses parents : ces dons, « donnés par amour pour l'enfant, font apparaître l'amour de l'enfant pour ses parents » (1991 : 157). Par conséquent, la relation de nourrissage contribue évidemment à la croissance (physique) de l'enfant, mais ne s'y réduit pas : elle est également centrale dans la constitution d'une mémoire d'avoir été nourri et d'une relation d'attention réciproque – une considération qui conduit à la définition par Anne Christine Taylor de la paternité comme « une disposition relationnelle cumulative et partagée » (2000 : 319, cf. aussi Vilaça 2002 : 352).

Comment est-il possible de concilier ces deux approches (substances corporelles et affects) qui coexistent parfois (par exemple chez Gow) ? Un détour me semble nécessaire vers la notion de « corps » – construction analytique que l'on veut en accord avec des représentations indigènes souvent implicites. En effet, une partie de cette insistance sur la substance est probablement venue de l'idée que le corps est l'idiome central à la compréhension des processus sociaux dans les Basses-Terres d'Amérique du Sud – une idée dominante depuis vingt-cinq ans (Seeger, Viveiros de Castro & Da Matta 1979), mais qui s'est révélée ambiguë. Eduardo Viveiros de Castro a en effet développé sa position vingt ans après : « ce que j'appelle un "corps" n'est pas un synonyme d'une substance distinctive ou d'une forme fixée ; c'est un assemblage d'affects ou de modes d'être qui constituent un habitus » (1998a : 478, cf. également Vilaça 2005 : 450). Derrière une divergence de termes, on retrouve la même argumentation chez Alexandre Surrallés.

Selon cet auteur, les conceptualisations des Candoshi – et des Amazoniens en général – seraient caractérisées par l'uniformité générale des corps. Ce n'est pas la morphologie ou la physiologie qui différencie les espèces animales et les groupes humains (2003 : 37), mais l'éthologie (*i. e.* le comportement) et même la psychologie (car le comportement exprime une intentionnalité). Par conséquent, il est certes possible de maintenir que le corps est l'idiome général des sociétés amazoniennes – dans lequel s'expriment notamment les relations de parenté – mais avec une acception différente du terme (cf. aussi Viveiros de Castro 2004). En suivant cette perspective, la commensalité peut être réinterprétée, non pas en termes de partage d'une nourriture identique (qui produirait des corps consubstantiels – comme pour Maurice Godelier), mais dans le sens du partage d'un même *ethos* alimentaire, avec notamment le respect des mêmes restrictions. Ellen Basso souligne par exemple, à propos des Kalapalo, que les pratiques alimentaires (éviter les animaux de grande taille) définissent des valeurs communes (ne pas être un prédateur) et donc les limites du groupe avec lequel il est possible de coexister (1995 : 200). Aparecida Vilaça développe des idées similaires à propos des cas de métamorphose : un chasseur rencontrant des inconnus en forêt s'apercevra souvent qu'il s'agit en fait d'animaux ou d'esprits sous apparence humaine en remarquant leurs étranges habitudes alimentaires. S'il ne s'aperçoit de rien et partage leur repas, alors il se transformera définitivement et sera perdu pour les humains : la commensalité est « un signe important de l'identité de perspective » (2005 : 454). Le corps amazonien, bien loin de se réduire à une substance, semble donc être une disposition que l'on pourrait définir comme l'*habitus* chez Pierre Bourdieu – un schème qui détermine les manières de voir (le perspectivisme amérindien), de sentir (les affects) et d'agir (l'éthologie) –, et qui est un produit des pratiques sociales, notamment des relations de commensalité. Mais l'idiome de la substance partagée est-il entièrement une illusion ? On peut en fait chercher à concilier les deux approches. Le rapport entre substance et relation doit en effet être inversé : la substance n'est pas la cause ou le fondement d'une relation de parenté, comme chez Janet Carsten et Maurice Godelier, mais sa conséquence (cf. aussi Vilaça 2002 : 352-353). C'est pourquoi elle est le support de la mémoire des vivants : ainsi, chez les Araweté, « c'est la chair qui se souvient » (Viveiros de Castro 1992 : 207) – une fois que celle d'un défunt s'est entièrement décomposée, ce dernier ne viendra plus tourmenter ceux avec qui il a vécu. Surtout, la chair partagée des parents amazoniens est le signe des relations qui les ont transformés en parents, de même que la graisse du porc mélanésien est une preuve du travail de la femme (Strathern 1988<sup>7</sup>). Symbole des actes et des relations qui l'ont produite, donnant à voir leur valeur morale, la substance corporelle peut être qualifiée de « qualisigne », pour reprendre l'expression que Nancy Munn (1992 : 17, 74 *sq.*) a utilisée avec une grande fécondité.

7. Je tiens à remercier José A. Kelly Luciani de m'avoir suggéré ce rapprochement.

La fragilité théorique des nouvelles approches de la parenté a également une autre cause : elles considèrent implicitement ou explicitement que, dans le monde qu'elles décrivent, tout est pensé comme construit. Dans le « modèle standard » de la parenté, contre lequel elles réagissent, la consanguinité est donnée (il s'agit de *states of being*) alors que l'affinité est construite : les liens issus de la procréation sont irrévocables (quelle que soit leur définition culturelle), alors que « les connexions affinales, à l'opposé, sont purement externes, sous la forme de relations régulatrices entre personnes déjà constituées » (Viveiros de Castro 2004). En adoptant une perspective schneiderienne, les représentants de ces nouvelles approches ont donc logiquement cherché à lutter contre toute vision naturalisante de la consanguinité, en montrant comment, dans les conceptualisations indigènes, ces relations étaient en fait construites ; tout en n'accordant que peu d'importance à l'affinité (dont on continue de penser qu'elle est conçue comme socialement construite). Ils décrivent donc un monde purement processuel, où rien n'est pensé comme donné. Mais est-ce une position tenable intellectuellement ? C'est la question que pose Eduardo Viveiros de Castro, soulignant que ce modèle qu'il appelle « constructif » reproduit en fait l'opposition du biologique (donné) et du social (construit), en se contentant de revaloriser les dimensions construites de la parenté : en ignorant le donné, on ne l'a pas fait disparaître. D'un certain point de vue, il rejoint les développements les plus récents de Janet Carsten. Celle-ci présente en effet un argument similaire à propos de l'anthropologie du genre, où la distinction entre le biologique (sexe) et le social (genre) s'est révélée être une impasse – en raison d'un manque d'intérêt pour le terme non marqué (le sexe) qui est allé jusqu'à sa mise entre parenthèses (pp. 61-62). Et elle ajoute que ce binarisme fait écho à celui mis au jour par David Schneider, mais qu'il n'a jamais su dépasser (cf. aussi p. 22). Comment est-il possible d'y échapper ?

Avant de développer la position de Janet Carsten, il peut être utile de préciser l'attitude de Maurice Godelier sur cette question. Ce qui fait la spécificité de la parenté, c'est précisément l'existence d'un donné : « C'est parce que ces éléments les individus ne les ont pas négociés ou produits eux-mêmes, mais qu'ils leur ont été donnés, que ces liens constituent un domaine à part » (pp. 122-123). Si la nature exacte de ces « éléments » est maintenue dans un certain flou, d'autres passages de l'ouvrage révèlent que c'est l'enracinement dans la procréation sexuée qui constitue le donné de la parenté (*e. g.* p. 117) : Maurice Godelier adopte par excellence le modèle standard. À l'inverse, Janet Carsten a évolué vers une position plus subtile que celle exprimée dans ses recherches antérieures (*e. g.* 2000, critiquées par Viveiros de Castro 2004), par exemple lorsqu'elle commente les travaux de Rita Astuti sur les Vezo de Madagascar. Cette dernière, après avoir longtemps insisté sur le caractère purement processuel de la personne, a récemment jugé que les conceptualisations et les pratiques des Vezo rendaient nécessaire de conserver l'opposition entre sexe et genre. Janet Carsten conclut alors : « Je trouve convaincant l'argument d'Astuti au sujet d'une disposition universelle

à distinguer les attributs qui sont vus comme innés de ceux qui sont acquis. Mais je crois également que le danger dans l'utilisation de termes comme "sexe" et "genre" est que nous présupposons alors comment, et à quels endroits, de telles distinctions sont faites dans différentes cultures » (p. 79). Elle reprend une telle idée, à propos de la parenté en général, dans la conclusion de son ouvrage : « C'est précisément la manière dont les membres de différentes cultures distinguent ce qui est donné et ce qui est construit [...], et les endroits où ils font de telles distinctions, qui, sans prénotions, devraient être au centre de l'analyse anthropologique comparative de la parenté » (p. 189). On doit admettre que sa position est alors très proche de celle d'Eduardo Viveiros de Castro, qui affirme que « *quelque chose* est toujours présupposé comme donné, et non sa spécification [...]. Ce qui est donné est le fait que certaines dimensions de l'expérience humaine seront construites – inventées – *comme* quelque chose de donné » (2004). Et on pourrait ajouter que le « donné » et le « construit », comme catégories locales, ne sont pas partout *donnés* et *construits* suivant les mêmes modalités.

Cependant, il faut reconnaître que Janet Carsten ne montre pas concrètement comment de telles propositions peuvent être mises en œuvre, ou alors seulement en évoquant quelques analyses du genre. Mais c'est précisément ce que fait Eduardo Viveiros de Castro de manière très intéressante à propos de l'Amazonie. Partant d'une remarque de Claude Lévi-Strauss sur la signification de la relation entre beaux-frères en Amérique du Sud (citée dans Viveiros de Castro 2001 : 20), il développe l'idée que cette région présente une inversion du modèle standard : « L'affinité est un donné parce qu'elle est vécue et conçue comme une condition ontologique sous-tendant toutes les relations "sociales". L'affinité, en d'autres mots, n'est pas quelque chose qui survient après des liens, des rapports naturels antérieurs. Au contraire : c'est l'un des donnés primordiaux dont provient la matrice relationnelle. [...] La consanguinité est construite plus ou moins selon les principes de la compréhension courante de la parenté : elle est le résultat, dans le sens phénoménal, de pratiques intersubjectives signifiantes. Elle constitue donc la "culture" – ou encore, par exemple, l'histoire » (Viveiros de Castro 2004). Ses analyses permettent également de préciser un défaut secondaire des nouvelles approches de la parenté : les auteurs qui représentent ce courant se sont limités à la consanguinité. Ainsi la question de l'affinité n'apparaît-elle que de manière très marginale dans l'ouvrage de Janet Carsten, alors qu'elle occupe une place centrale dans celui de Maurice Godelier. Dans les termes d'Eduardo Viveiros de Castro, la consanguinité est le « "construit" digne de considérations critiques », alors qu'« apparemment, soutenir que l'affinité est socialement construite serait jugé redondant » (*Ibid.*). *La Critique* de Schneider, dans la mesure où elle a constitué la principale source d'inspiration de ces nouvelles approches, me semble plus directement susceptible de rendre compte de ce privilège. En effet, David Schneider s'occupe uniquement de la caractérisation des liens consanguins dans l'histoire des théories de la parenté, et les quelques lignes qu'il consacre à Claude Lévi-Strauss montrent bien l'ambiguïté de sa position face à une approche fondée sur une théorie de l'alliance : « Je peux donc être dans l'erreur en attribuant

cette position à Lévi-Strauss. Ou il se peut que Lévi-Strauss n'ait pas été entièrement cohérent » (1984 : 141). Il est probable, comme le soulignait Louis Dumont, qu'un tel désintérêt pour l'affinité provienne en partie du sens particulier de *kinship* en anglais, qui ne couvre pas toute la gamme des relations incluses dans la *parenté* française, dont font partie les relations d'affinité. En suivant la logique de la langue anglaise, « la filiation devient en quelque manière l'essence de la parenté et les autres relations des attributs de cette essence. On comprend la fortune de cette manière de voir – qui tend d'ailleurs à ramener au premier plan l'aspect “biologique” des choses. Malheureusement ce n'est pas là une vue comparative, et quand elle se donne pour telle elle introduit le socio-centrisme » (Dumont 1997 : 20-21). Restaurer la place de l'affinité dans l'anthropologie de la parenté, à la manière d'Eduardo Viveiros de Castro, est ainsi une nécessité pour qui veut éviter de réduire artificiellement son objet d'étude, donc d'être victime de présupposés ethnocentriques tout en prétendant les combattre.

### Ici et là-bas

Je voudrais passer sur un certain nombre de thèmes traités par les deux auteurs<sup>8</sup>, pour m'attarder sur la question de la parenté occidentale contemporaine et de son rapport aux ethnographies plus classiques ou exotiques : la divergence entre Janet Carsten et Maurice Godelier est alors plus grande que jamais.

#### ***The West versus the Rest ?***

Malgré quelques références à l'Occident (principalement médiéval, *e. g.* pp. 172-173, 351-354), Maurice Godelier consacre le corps de son ouvrage aux sociétés « autres » (océaniques, africaines, amérindiennes, etc.) et il n'aborde l'avenir de la parenté en Occident que dans un chapitre conclusif. La plupart de ses analyses ont surtout pour but de rendre les sociétés dont il parle aussi exotiques qu'il est possible, de manière très paradoxale. D'une part, il réifie des systèmes de « croyances » concernant les substances corporelles ou les principes spirituels, sur le modèle de « la culture comme système religieux » (Viveiros de Castro 1993, 2004), et fait de cet ensemble de croyances le fondement ultime de la parenté. Ainsi, lorsqu'il remarque qu'« un individu ne se réduit jamais aux substances qui le composent », il ajoute qu'il faut prendre en compte « non seulement les substances corporelles, mais le souffle, la force vitale, une ou plusieurs âmes, etc. » (p. 332). Qu'elles concernent le corps ou l'esprit, il s'agit toujours de « croyances » qui, comme l'idéologie, sont « fausses » par définition. D'autre part, Maurice Godelier interprète les relations de parenté en termes de « droits », dans

8. On pourrait notamment étudier la question du genre. Maurice Godelier écrit à plusieurs reprises que « les sexes deviennent des “genres” » (*e. g.* p. 508, cf. aussi p. 337) lorsque les attributs corporels sexués prennent une signification sociale et sont mis au service d'un ordre social et politique. Janet Carsten, en suivant les analyses de Collier & Yanagisako (1987), considère précisément que cette dichotomie (entre un sexe biologique universel et un genre dont la définition est culturellement variable) est une impasse (pp. 60-63).

la plus stricte tradition britannique de l'étude du *jural kinship*. Par exemple, dans l'échange, « ce qui est donné, cédé, ce sont des droits sur les personnes, droits à leurs services domestiques, sexuels, économiques, et à leurs capacités reproductrices » (pp. 146-147, cf. aussi pp. 150, 165, 369), les parents ont des « droits sur » les enfants (pp. 160, 166), les personnes « appartiennent » à des lignages ou des parentèles (pp. 105, 255), qui légitiment leur « appropriation » grâce à l'ethnobiologie (pp. 255, 333), etc. Un tel lexique est sans doute justifié dans certains cas, mais Maurice Godelier en fait l'idiome objectif pour parler de la parenté. La parenté non occidentale qu'il présente, définie par des croyances ou des droits et des rapports de propriété, contraste nettement avec la parenté occidentale. Parlant de cette dernière, il souligne qu'il s'agit d'« une affaire de plus en plus individuelle, privée, [d']un rapport à l'autre où les sentiments ont plus de poids que la pression sociale (qu'elle provienne de la famille ou du milieu) » (p. 565). Eux ont une idéologie ou des croyances, alors que nous avons la biologie, une science ; eux ont des obligations sociales, alors que nous avons le « choix, le désir, l'amour, les sentiments » (p. 14) : quoi de plus opposé ?

Mais cette vision des sociétés non occidentales est-elle toujours juste ? À propos des Inuit, par exemple, Maurice Godelier écrit que « l'homme et la femme, en mêlant sperme et sang, produisent la matière première du corps de l'enfant et lui donnent sa forme. Par là, l'enfant est bien "leur" enfant et il appartiendra de ce fait à leur "parentèle". L'apport de sperme et de sang "légitime" en quelque sorte l'appropriation de l'enfant par ses parents » (p. 255). Mais les données de plusieurs ethnographes présentent les Inuit sous un autre jour, en soulignant que donner naissance ne crée pas de « droit sur » l'enfant, et surtout que les enfants n'« appartiennent » à qui que ce soit – ce sont souvent eux qui décident d'être adoptés et par qui ils vont l'être (Bodenhorn 2000 : 140, 148 n.15, cf. aussi Nuttal 2000). Certes, Barbara Bodenhorn prend également en considération des aspects développés par Maurice Godelier, comme la représentation du corps ou la transmission d'âmes-noms, mais son analyse montre clairement que la parenté inuit ne se réduit pas, et ne donne pas naissance à des rapports de propriété : chez eux aussi on peut considérer que le désir – défini d'une manière bien différente – est primordial (pour des exemples d'éducation morale du désir, voir Briggs 1998 et Gow 1989). Des remarques similaires pourraient être faites à propos d'un grand nombre de sociétés, par exemple les groupes amazoniens dont l'individualisme empêche de comprendre la parenté comme une affaire de « droits » automatiques<sup>9</sup>, ou bien les Kamea de Mélanésie pour qui les liens intergénérationnels ne sont aucunement définis par des croyances ethnobiologiques ou cosmologiques (Bamford 2004, cf. *supra*). Certains auteurs ont également critiqué le caractère ethnocentrique et problématique du langage juridictionnel dans le domaine des relations de parenté. Marcela Iacub, parlant de la France,

9. Même dans les sociétés qui s'éloignent de l'archétype amazonien de la petite communauté indifférenciée, cognatique et égalitaire, comme les Tukano du nord-ouest, la notion de « propriété » ne pourrait être appliquée aux personnes sans en repenser la définition (Hugh-Jones, comm. pers.).

note que « le droit de propriété hante depuis longtemps le droit de la filiation comme une sorte de modèle inconscient » (2004 : 269) – et le terme « hanter » me semble bien révéler ce qu'il y a d'impensé dans ce rapport – ; alors qu'Eduardo Viveiros de Castro considère la notion même de droit comme « la forme que les relations [prennent] dans une économie de marché » (2004) – donc un concept difficilement applicable à des sociétés qui ne participent pas d'un tel modèle. Le discours de Maurice Godelier produit ainsi une vision exotisante de la parenté non occidentale bien que, ou précisément parce que, il est ethnocentrique : il conduit à attribuer à ces groupes une « culture » conçue en nos propres termes – les formes figées de la croyance et de la norme –, tout en leur refusant la créativité que nous nous réservons (cf. Wagner 1981 : 30).

En revanche, dans l'ouvrage de Janet Carsten, pratiques occidentales et non occidentales sont constamment rapprochées. Tout en reconnaissant l'utilité d'accentuer fictivement un contraste afin de mettre en relief des traits originaux (ce que fait par exemple Marilyn Strathern avec la Mélanésie), Janet Carsten veut éviter que cette opposition ne soit essentialisée. D'une part, il s'agit de nuancer une vision de l'Occident trop intellectualisée, et plus liée à une tradition philosophique qu'à des descriptions ethnographiques (p. 97) ; d'autre part, il s'agit de remettre en question le lien trop étroit établi par David Schneider entre les présupposés des discours anthropologiques et la culture américaine (p. 146). Janet Carsten utilise donc des ethnographies précises et localisées afin de montrer que la réalité occidentale est plus « désordonnée » (*messy*) (p. 42) qu'on ne pourrait le croire : certes, « ils font les choses différemment là-bas », mais depuis quelque temps on voit aussi qu'« ils font les choses différemment ici » (p. 25). La maison est ainsi un symbole et un fondement de la parenté en Malaisie ou en Amazonie, mais également au Portugal (pp. 38-39), le genre peut être analysé de manière aussi originale et intéressante chez les Roms de Hongrie qu'en Mélanésie (pp. 66-68), et la personne occidentale est finalement beaucoup moins différente de ses équivalents indiens ou océaniens si l'on s'intéresse aux pratiques et aux discours quotidiens qui entourent les nouvelles technologies de procréation (pp. 98-101). Pour prendre ce dernier exemple, Janet Carsten analyse les débats qui ont entouré les efforts d'une femme pour se faire inséminer avec le sperme de son mari défunt. Les décisions légales ont suscité un violent mouvement de sympathie à l'égard de la veuve et de son désir de « perpétuer l'identité relationnelle [du défunt] comme mari et père potentiel » (p. 101) : on est alors très éloignés d'une conception classique de la personne comme individu propriétaire de son corps. Il faut souligner à ce sujet que, même si Janet Carsten développe de telles analyses pour nuancer certaines affirmations de David Schneider, elle se situe toujours dans sa logique en étudiant les reconfigurations des rapports du biologique et du social dans les pratiques et les discours occidentaux, qui forment une véritable « chorégraphie » (p. 179). Alors que Maurice Godelier accentue le contraste avec son analyse des sociétés « exotiques », Janet Carsten le réduit en parlant de l'Occident : il s'agit toujours d'un artefact théorique qui doit être pensé comme tel.



Puisque l'Occident et les autres sociétés sont mis sur un pied d'égalité, Janet Carsten conserve la même attitude neutre tout au long de son ouvrage. À un seul moment ses propres valeurs apparaissent, lorsqu'elle avoue se reconnaître dans l'interrogation d'une collègue, au sujet de la recherche qu'elle entamait sur les réunions entre des enfants adoptés et leurs parents d'origine : « Est-ce qu'ils sont tous obsédés par la génétique ? » (p. 147). En faisant ressentir une hésitation interne, il s'agissait surtout de révéler les prénotions avec lesquelles un anthropologue peut aborder certains sujets. Les évolutions contemporaines, dans son analyse, sont surtout un extraordinaire laboratoire où les situations les plus surprenantes permettent d'entrevoir certaines reconfigurations de la culture occidentale.

C'est précisément l'inverse qui se produit avec Maurice Godelier. Tout d'abord, il développe des généralités sur l'Occident ou les sociétés euroaméricaines, mais sans jamais localiser ses analyses. Parlant des mères porteuses, par exemple, Maurice Godelier affirme que « nous retrouvons bien, dans cette transformation de la maternité, tous les traits de la civilisation occidentale » (pp. 573-574), sans jamais relever que cette pratique est interdite par la loi française et poursuivie avec une singulière virulence (Iacub 2004 : 201-259) : il se contente de signaler la politique restrictive de la France et de donner la liste des pays qui l'autorisent dans une section consacrée à la parenté homosexuelle. Il affirme également que « ces femmes ne sont pas des mères », sans préciser vraiment de quel point de vue (p. 574) – alors que c'est bien le cas en droit français (sauf si elles accouchent sous *x*) quels que soient les arrangements préalables entre les parents. Ensuite, un grand nombre de ses commentaires sont particulièrement ambigus. Lorsque Maurice Godelier parle des femmes qui ont recours à un don d'ovules, il note : « Cet enfant elle en est la mère, car elle l'a senti vivre et grandir dans son ventre, elle en a accouché peut-être avec peine et risques, et elle l'élève » ; alors que pour un homme qui a recours à un don de sperme, « il n'existera aucune émotion ni aucune sensation corporelle avec l'enfant avant qu'il naisse » (pp. 570-571). Ce rapport de causalité entre des processus physiologiques et des émotions peut laisser perplexe : correspond-il au résultat de recherches ethnographiques ou à des évidences que Maurice Godelier juge universelles ? Dans le premier cas, il aurait fallu, à l'instar de Janet Carsten, qu'il montre de manière plus précise le jeu entre différents types de discours : mères porteuses, couples qui ont recours aux dons d'ovule ou de sperme, donneurs, etc., tous attribuent des significations très variables aux processus physiologiques – qui sont finalement mis au service de relations sociales (*e. g.* pp. 177-179). Quelques pages plus loin, dans un paragraphe consacré aux couples de lesbiennes qui demandent une insémination artificielle, le lecteur est saisi par les mêmes doutes en lisant : « Le risque existe qu'on oublie que le sperme est émis par un homme qui a une histoire de vie, des ascendants, des rêves en lui, bref, le risque existe que le sperme soit déshumanisé » (p. 587) – alors que Maurice Godelier ne semble pas prendre en compte tous ces « rêves » contenus dans le sperme lorsque ce sont des couples

hétérosexuels qui ont recours à un donneur, et qu'il remarque alors qu'« une goutte de sperme n'est pas un homme » (p. 572). Il semble manifestement moins à son aise que Janet Carsten pour parler d'un point de vue anthropologique des transformations les plus récentes de la parenté.

### L'ordre de la loi

Toutefois, Janet Carsten et Maurice Godelier peuvent être rapprochés d'un certain point de vue dans leur traitement des nouvelles formes de parenté et des techniques de procréation médicalement assistée. Ils s'intéressent alors avant tout aux discours et aux pratiques des acteurs, des gens du commun (*laypeople*) : c'est par exemple « l'expérience des femmes » qui est mise au cœur de l'étude des technologies de procréation par Janet Carsten (p. 173). Le rapport entre les pratiques locales et les situations « officielles » est peu explicité<sup>10</sup>, et s'ils sont bien obligés de prendre en compte le droit lorsqu'ils parlent de la parenté occidentale, ils en ont alors une conception très simple. Ainsi Maurice Godelier fait-il un résumé rapide, qu'il qualifie certes de « sommaire » (p. 13), des transformations occidentales ou plutôt françaises. La parenté serait marquée par une évolution linéaire, qui participe du « mouvement de promotion de l'individu » (p. 15) et aboutit à un modèle marqué par le libre choix amoureux, la plus grande égalité des sexes et la valorisation de l'enfant. Cette histoire est alors décrite à travers les grandes dates des changements législatifs – par exemple le mariage civil en 1804 ou la substitution de l'autorité parentale à la puissance paternelle en 1970 – qui reflètent l'évolution des normes sociales : « La loi, en fait, a accompagné le mouvement » (p. 569). Janet Carsten utilise également le droit en faisant référence aux débats législatifs anglais autour de la question des biotechnologies : étant publics et contradictoires par définition, ces débats explicitent les ruptures et les continuités que l'anthropologue peut observer dans la société occidentale. Dans les deux cas, il s'agit bien d'une conception hétéronome du droit : il n'est que le reflet – donc appréhensible – des normes sociales<sup>11</sup>.

En aucun cas, Maurice Godelier ou Janet Carsten n'étudient donc le droit dans sa spécificité – point de vue partagé par de nombreux anthropologues toujours prompts à privilégier les discours « d'en bas ». Or la loi n'est pas uniquement un système de normes et d'obligations : elle constitue bien un ordre particulier, qui possède une force instituante et une logique propre – faite de vérités mais aussi de fictions et de présomptions<sup>12</sup> –, et qui est produit par un corps de professionnels.

10. S'il ne faut pas réduire la culture occidentale aux discours dominants, il est également erroné de minorer le pouvoir effectif et symbolique exercé par l'État dans la définition de la « réalité ». Sébastien Chauvin a attiré mon attention sur ce point en reprenant l'exemple cité par Janet Carsten des relations de parenté inventées par les gays nord-américains, et dotées d'authenticité par les acteurs eux-mêmes, mais subissant une dévaluation ontologique dans les « situations officielles » (Bourdieu 1980 : 279 *sq.*) où le dernier mot appartient à l'État (ou à ses extensions comme l'appareil hospitalier) et au champ scientifique.

11. Cette attitude est aussi implicitement celle de David Schneider, dans la mesure où il définit l'« ordre de la loi » comme « un ordre qui est créé, inventé, imposé » (1980 : 95) : sa « loi » est en réalité une « coutume », un « code de conduite » (*Ibid.* : 26).

12. Pour une comparaison entre fictions et présomptions, voir Thomas (2005 : 128-129).

Précisément dans le domaine de la parenté, Marcela Iacub (2004) a réalisé une étude exemplaire qui, bien que juridique, peut entrer en dialogue avec les interrogations anthropologiques. Elle dévoile le fonctionnement du droit au XIX<sup>e</sup> siècle en proposant une lecture surprenante du Code Napoléon. C'est en fait un nouveau régime juridique qui s'instaure en 1804, qui n'est plus fondé sur la nature et la « volonté de vérité », mais sur la politique et les présomptions (*Ibid.* : 36-40). Pour le droit, les enfants naissent de l'« institution du mariage » et non pas des individus. Ce régime, parce qu'il instaure entre les droits et les faits le mur infranchissable des apparences, ménage la possibilité d'une surprenante « procréation juridiquement assistée » (*Ibid.* : 73). Les couples mariés peuvent en effet « supposer » des enfants qu'ils n'ont pas mis au monde, et une telle pratique, bien qu'illégale, devient incontestable dès lors que l'enfant possède « une possession d'état conforme à son acte de naissance » (art. 322 du Code civil, cité in *Ibid.* : 69). Cette « possession d'état » est classiquement définie par *nomen, tractatus, fama* – c'est-à-dire le nom, la manière d'être traité, la réputation : en pratique, jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, il suffisait qu'un enfant soit traité comme un fils ou une fille au vu et su de tout le monde pour que la filiation devienne inattaquable – même par ses propres parents (*Ibid.* : 92-100). Une telle réalité, qui se morcelle à partir des années 1920, permet de mieux comprendre les transformations du XX<sup>e</sup> siècle : le droit français a fait du « ventre maternel » – *i. e.* de la « nature » – une institution ; il est devenu, comme le mariage autrefois, « la source directe et automatique des liens de filiation » (*Ibid.* : 161). L'interprétation de Marcela Iacub conduit à voir la réforme de 1972, qui rend égaux notamment les statuts des enfants adultérins et légitimes, comme une réorganisation du droit familial autour de l'accouchement. Cette lecture permet de comprendre l'attitude française à l'égard des nouvelles technologies de procréation : les couples qui ont recours à la maternité de substitution, même lorsqu'ils n'enfreignent pas directement la loi, sont poursuivis pour un « détournement » de l'adoption (*Ibid.* : 225). À l'inverse, Marcela Iacub cite le cas d'une sexagénaire qui s'était rendue en Californie se faire implanter un embryon conçu avec un ovocyte acheté sur le marché et le sperme de son frère. L'opinion fut indignée mais la loi sans ambiguïté : « Le fait que l'enfant soit passé par son ventre rendait la maternité indiscutable, même si les conditions dans lesquelles elle fut réalisée ne correspondaient ni aux lois ni aux convictions morales des autorités éthiques de ce pays. [...] Il est significatif que personne n'ait osé qualifier ce fait divers de "détournement de gestation". Car la gestation est précisément ce qui ne saurait être détourné : il s'agit de la vérité même » (*Ibid.* : 245). Ces quelques exemples révèlent un droit qui joue avec les faits par des présomptions et des fictions, qui institue la nature plutôt qu'il n'est fondé par elle : quoi de plus éloigné de nos idées reçues ?



Il existe sans doute des manières très diverses de faire de l'anthropologie de la parenté ; mais force est de constater que les analyses critiques de David Schneider ont donné naissance à une sensibilité particulière à l'égard de certains thèmes.

Même lorsqu'ils parlent tous deux du corps, du genre, de la personne, etc., même lorsqu'ils citent les mêmes sociétés, et parfois les mêmes auteurs, Maurice Godelier et Janet Carsten sont aux antipodes l'un de l'autre. Prendre la critique de Schneider au sérieux semble ainsi conduire à une réflexivité plus grande de l'anthropologue sur ses propres analyses. Mais n'est-il pas paradoxal que celui qui a voulu la mort de l'anthropologie de la parenté, qui a considéré que l'expression elle-même n'avait pas de sens, soit à la source de son renouveau ? Est-il possible d'étudier la parenté en s'inspirant de David Schneider et sans le trahir ?

Certains, parmi les auteurs des travaux les plus récents, me semblent avoir enfin pris au sérieux la règle énoncée voilà un siècle par Max Weber : « Ce ne sont pas les rapports réels entre les "choses" qui constituent le principe de la délimitation des différents domaines scientifiques, mais les rapports conceptuels entre problèmes » ([1904], traduite et citée par Bourdieu, Chamboredon & Passeron 1983 : 51). En ce sens, parler d'anthropologie de la parenté ne revient plus à pré-supposer un domaine de faits<sup>13</sup> – que l'on peut définir objectivement par leur ancrage dans la procréation sexuée –, mais un point de vue problématique sur des phénomènes qui peuvent également relever d'autres approches, une manière de conceptualiser et d'interroger les relations sociales. Si la parenté a été fondamentale pour l'anthropologie, ce n'est peut-être pas parce que les sociétés tribales seraient « fondées sur » la parenté, mais plutôt parce que les approches les plus riches en ont découlé pendant longtemps. Et suivre Janet Carsten – c'est-à-dire problématiser le monde à partir de l'articulation du donné et du construit, plus précisément de ce qui est inventé comme donné et de ce qui est pensé comme construit par chaque société – me semble la meilleure voie pour retrouver la fécondité amoindrie de l'anthropologie de la parenté.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : parenté/*kinship* – généalogie/*genealogy* – ethnobiologie/*ethnobiology* – substances – corps/*body* – adoption – Schneider, David M.

13. Il aurait pu être intéressant d'analyser le champ lexical employé par Maurice Godelier lorsqu'il présente une des thèses principales de son ouvrage. Il rejette désormais l'idée que les sociétés non occidentales seraient « fondées sur » la parenté, au sens où cette dernière donnerait cohésion et consistance au groupe (e. g. pp. 55, 100) – un argument qui avait été critiqué par Schneider (1984 : 49-51) –, pour soutenir que la « sphère des rapports de parenté » (p. 301) est subordonnée à (englobée par, ou mise au service de) la « sphère des fonctions et des rapports politico-religieux » (p. 505) ou au « domaine du politico-religieux » (p. 268, cf. aussi pp. 82, 94, 131, 488, 516, 529). Et si la société est constituée de « composantes » (p. 108), de « multiples réalités, économiques, politiques, religieuses » (p. 341), la parenté, elle, est faite de « blocs » (pp. 100, 179). Un tel usage des notions de *sphères, domaines, composantes, blocs, etc.* – divisions du monde qui seraient universelles –, m'évoque une remarque de David Schneider, qui souligne que les unités constitutives d'une culture doivent être découvertes par la recherche et non postulées *a priori* : « On dit qu'en désintégrant l'atome, on le rompt en ses composantes et on apprend ainsi quels sont-ils et de quoi ils sont faits. Cela vaut peut-être pour les atomes. Mais une culture que l'on désintègre ne se rompt pas en ses parties originelles. Une culture qui est dépecée avec un instrument en forme de Z produit des parties en forme de Z : une culture qui est dépecée avec des outils appelés parenté, économie, politique et religion produit de telles parties » (1984 : 198).

## BIBLIOGRAPHIE

Alès, Catherine

2002 « A Story of Unspontaneous Generation : Yanomami Male Co-procreation and the Theory of Substances », in Stephen Beckermann & Paul Valentine, eds, *Cultures of Multiple Fathers : The Theory and Practice of Partible Paternity in Lowland South America*. Gainesville : University Press of Florida : 62-85.

Allard, Olivier

2003 *Emotions and Relations : A Point of View on Amazonian Kinship*. Cambridge, Université de Cambridge, mémoire de MPhil en anthropologie sociale.

Bamford, Sandra

2004 « Conceiving Relatedness : Non-Substantial Relations Among the Kamea of Papua New Guinea », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10 (2) : 287-306.

Barnes, J.A.

1961 « Physical and Social Kinship », *Philosophy of Science* 28 : 296-299.

1964 « Physical and Social Facts in Anthropology », *Philosophy of Science* 31 : 294-297.

Barry, Laurent, ed.

2000 *L'Homme* 154-155 : *Question de parenté*. Paris, Éd. de l'Ehess.

Basso, Ellen B.

1995 *The Last Cannibals : A South American Oral History*. Austin, University of Texas Press.

Baumann, Gerd

1995 « Managing a Polyethnic Milieu : Kinship and Interaction in a London Suburb », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1 (4) : 725-741.

Berlin, Brent & Paul Kay

1969 *Basic Color Terms : Their Universality and Evolution*. Berkeley, University of California Press.

Bodenhorn, Barbara

2000 « "He Used to Be My Relative..." : Exploring the Bases of Relatedness Among Iñupiat of Northern Alaska », in Janet Carsten, ed., *Cultures of Relatedness : New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press : 128-148.

Bourdieu, Pierre

1980 *Le Sens pratique*. Paris, Minuit.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon & Jean-Claude Passeron

1983 [1968] *Le Métier de sociologue*. Paris, Mouton.

Briggs, Jean L.

1998 *Inuit Morality Play : The Emotional Education of a Three-Year-Old*. New Haven-London, Yale University Press.

Carsten, Janet

1995 « The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth : Feeding, Personhood and Relatedness Among Malays in Pulau Langkawi », *American Ethnologist* 22 (2) : 223-241.

1997 *The Heat of the Hearth : The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford, Clarendon Press.

Carsten, Janet, ed.

2000 *Cultures of Relatedness : New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.

Collier, Jane F. & Sylvia J. Yanagisako

1987 « Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship », in J. F. Collier & S. J. Yanagisako, eds, *Gender and Kinship : Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford, Stanford University Press : 14-50.

Daniel, E. Valentine

1984 *Fluid Signs : Being a Person the Tamil Way*. Berkeley, University of California Press.

- Descola, Philippe  
2005 *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- Dumont, Louis  
1997 [1971] *Groupes de filiation et alliance de mariage*. Paris, Gallimard.
- Fausto, Carlos  
2002 « Banquete de Gente : comensalidade e canibalismo na Amazônia », *Mana* 8 (2) : 7-44.
- Gell, Alfred  
1999 « Strathernograms, or, The Semiotics of Mixed Metaphors », *The Art of Anthropology : Essays and Diagrams*. New Brunswick, The Athlone Press : 29-75.
- Gow, Peter  
1989 « The Perverse Child : Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy », *Man* 24 (4) : 567-582.  
1991 *Of Mixed Blood : Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press.
- Iacub, Marcela  
2004 *L'Empire du ventre : pour une autre histoire de la maternité*. Paris, Fayard.
- Leach, James  
2003 *Creative Land : Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*. New York-Oxford, Berghahn Books.
- Maine, Henry J. S.  
1917 [1861] *Ancient Law*. Londres, Dent (« Everyman's Library »).
- Massard, Josiane  
1988 « Engendrer ou adopter : deux visions concurrentes de la parenté chez les Malais péninsulaires », *Anthropologie & Sociétés* 12 (2) : 41-62.
- Munn, Nancy  
1992 [1986] *The Fame of Gawa : A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Durham, Duke University Press.
- Nuttal, Mark  
2000 « Choosing Kin : Sharing and Subsistence in a Greenlandic Hunting Community », in Peter P. Schweitzer, ed., *Dividends of Kinship : Meanings and Uses of Social Relatedness*. London-New York, Routledge : 33-63.
- Rival, Laura  
1998 « Androgynous Parents and Guest Children : The Huaorani Couvade », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (4) : 619-642.
- Salazar, Carles  
2005 « David M. Schneider et l'anthropologie de la parenté », *Incidence 1 : Qu'est-ce que la parenté ?* : 25-50.
- Scheffler, Harold W. & Floyd G. Lounsbury  
1971 *A Study in Structural Semantics : The Siriono Kinship System*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Schneider, David M.  
1980 [1968] *American Kinship : A Cultural Account*. Chicago, University of Chicago Press.  
1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Seeger, Anthony, Eduardo Viveiros de Castro, & Roberto Da Matta  
1979 « A construção da pessoa nas sociedades indígenas Brasileiras », *Boletim do Museu Nacional* 32 : 2-19.
- Strathern, Marilyn  
1988 *The Gender of the Gift : Problems with Women and with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.  
2001 « Same-Sex and Cross-Sex Relations : Some Internal Comparisons », in Thomas A. Gregor & Donald Tuzin, eds, *Gender in Amazonia and Melanesia : An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley, University of California Press : 221-244.

Surrallés, Alexandre

2003 *Au cœur du sens : perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris, CNRS Éd. – Éd. de la MSH.

Taylor, Anne Christine

2000 « Le sexe de la proie : représentations jivaro du lien de parenté », *L'Homme* 154-155 : 309-334.

Thomas, N.W.

1906 *Kinship Organizations and Group Marriage in Australia*. Cambridge, Cambridge University Press.

Thomas, Yan

1995 « *Fictio legis* : l'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales », *Droits* 21 : 17-63.

2005 « Les artifices de la vérité dans le droit commun médiéval », *L'Homme* 175-176 : *Vérités de la fiction* : 113-130.

Van Gennep, Arnold

1906 *Mythes et Légendes d'Australie*. Paris, Guilmoto.

Vilaça, Aparecida

2002 « Making Kin Out of Others in Amazonia », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (2) : 347-365.

2005 « Chronically Unstable Bodies : Reflections on Amazonian Corporalities », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (3) : 445-464.

Viveiros de Castro, Eduardo

1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago, University of Chicago Press.

1993 « Le marbre et le myrte : de l'inconstance de l'âme sauvage », in A. Monod-Becquelin & A. Molinié, eds, *Mémoire de la tradition*. Nanterre, Société d'ethnologie : 365-431.

1998a « Cosmological Deixis and Amerindian Perceptivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3) : 469-488.

1998b « Dravidian and Related Kinship Systems », in Maurice Godelier, Thomas Trautmann & Franklin Tjon Sie Fat, eds, *Transformations of Kinship*. Washington, Smithsonian Institution Press : 332-385.

2001 « GUT Feelings about Amazonia : Potential Affinity and the Construction of Sociality », in Laura M. Rival & Neil L. Whitehead, eds, *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford, Oxford University Press : 19-43.

2004 « Le don et le donné : trois nano-essais sur la parenté et la magie », *Ethnographiques.org* 6.

Wagner, Roy

1977 « Analogic Kinship : A Daribi Example », *American Ethnologist* 4 (4) : 623-642.

1981 [1975] *The Invention of Culture*. Chicago, University of Chicago Press.

Weiner, Annette B.

1976 *Women of Value, Men of Renown : New Perspectives on Trobriand Exchange*. Austin, University of Texas Press.

1979 « Trobriand Kinship from Another View : The Reproductive Power of Women and Men », *Man* 14 (2) : 328-348.

Weismantel, Mary

1995 « Making Kin : Kinship Theory and Zumbagua Adoptions », *American Ethnologist* 22 (4) : 685-704.

Weston, Kath

1991 *Families We Choose : Lesbians, Gays, Kinship*. New York, Columbia University Press.

Zimmermann, Francis

1993 *Enquête sur la parenté*. Paris, Presses universitaires de France.