

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000

Question de parenté

À propos de la théorie de l'échange

Françoise Héritier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24>

DOI : 10.4000/lhomme.24

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 117-122

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Françoise Héritier, « À propos de la théorie de l'échange », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 04 mai 2007, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24> ; DOI : 10.4000/lhomme.24

À propos de la théorie de l'échange

Françoise Héritier

Chantal Collard publie dans ce numéro un article fort intéressant qui expose avec netteté un débat actuel sur le bien-fondé de la théorie lévi-straussienne de l'échange et prend position dans ce débat.

Ne partageant pas l'analyse qui est faite dans cet article à partir de situations ethnologiques connues, il m'a semblé nécessaire de faire état de ma lecture critique de ce texte en livrant au débat anthropologique des arguments croisés qui permettront peut-être de faire avancer la réflexion théorique globale sur cette question devenue récemment objet de controverse.

Je commencerai par ce qui me paraît témoigner de quelques a priori dans l'analyse.

« Selon ces critères, il faudrait donc conclure que si l'échange des femmes par les hommes est universel, c'est qu'il est ancré, au moins partiellement, dans *la nature des femmes* et qu'il constitue par là-même un pré-requis à l'émergence de la culture. »

Pourquoi faudrait-il conclure à cet ancrage dans la nature des femmes ? C'est d'une part postuler quelque chose qui n'est pas impliqué dans les prémices (l'échange universel), et d'autre part ne retenir comme fondement que la seule nature féminine, là où il aurait pu être possible d'écrire « dans la nature humaine », « dans la nature des

hommes et des femmes », « dans la nature des choses telle qu'elle découle des organisations physiologiques des hommes et des femmes ». C'est donc imputer à cette théorie le choix d'une explication unique et dépréciative, d'autant que la notion de la « nature des femmes » renvoie dans l'esprit des lecteurs non à la physiologie mais à l'image usuelle et facile d'une essence féminine éternelle qualifiée différemment de celle des hommes et opaque à ceux-ci dans leur fonctionnement mental et social, ce qui oblige à la mise en tutelle des femmes par les hommes (on sait bien d'ailleurs que c'est l'argument habituel masculin pour justifier la domination). Mais cette idée reçue ne devrait rien à voir ici.

« Sans doute deux personnes qui n'ont pas le droit d'avoir des relations sexuelles n'ont guère de chance de s'épouser, mais on peut leur faire défense de s'épouser sans pour autant leur interdire toute relation sexuelle. »

Chantal Collard rapproche immédiatement, comme illustrant cette assertion, le cas des Na où le mariage est prohibé : il y aurait interdiction (générale) de s'épouser mais pas d'avoir des relations sexuelles. Cette conclusion est hasardeuse pour deux raisons. Premièrement, la phrase de Robin Fox

À propos de Chantal Collard, « Femmes échangées, femmes échangistes. À propos de la théorie de l'alliance de Claude Lévi-Strauss », *L'Homme* 154-155 : 101-116.

concerne *deux personnes* en situation de réciprocité et non une institution sociale dans son ensemble. Prenons, par exemple, les cas où un frère cadet peut avoir accès sexuellement à l'épouse de son frère aîné ou un neveu utérin à celle de son oncle maternel, alors même que le mariage est interdit entre eux du vivant du frère aîné ou de l'oncle. Deuxièmement, même en tirant cette phrase du côté de la conclusion établie par Chantal Collard, on voit bien que chez les Na l'interdiction générale de s'épouser n'est pas doublée par le droit, d'extension tout aussi générale, d'avoir des relations sexuelles, puisque c'est une abomination de frayer entre consanguins (utérins cela va de soi).

Venons-en au mode de raisonnement. Il existerait donc des sociétés (matrilinéaires) qui ignorent le mariage, et s'il y a effectivement mariage « cela ne signifie pas forcément qu'il y a échange et alliance entre groupes ». À titre de preuve que le cas des Na n'est pas simplement l'expression ultime de la matrilinéarité la plus forte et la plus cohérente, on met en avant l'absence du cas « palindrome », lequel serait caractérisé par l'absence de mariage et par le déni de maternité dans des situations de régime patrilinéaire patrilocal.

Je ne poserai pas ici la question de l'absence totale d'une institution qui ressemble au mariage chez les Na. Rappelons cependant qu'après quelques années de visites furtives et avec la maturité s'observent une stabilisation des rapports avec un seul partenaire, des échanges de cadeaux, des activités en commun. Il est commode d'y voir seulement l'expression d'une lassitude due à la maturité. On peut dire aussi que s'exprime dans cette stabilisation quelque chose qui relève du penchant affectif, d'une part, d'une acceptation tacite de la reconnaissance publique d'un accord entre adultes, d'autre part.

En outre, il n'est pas malséant de souligner que ce sont des garçons qui ont le choix, par l'initiative qui leur est laissée de se déplacer nuitamment et non l'inverse. Les filles ont la capacité de refuser les avances de qui ne leur plaît pas mais elles ne peuvent aller rejoindre qui leur plaît et ne vient pas.

Cela dit, il me semble difficile de penser les situations matrilinéaires et patrilinéaires dans leurs formes extrêmes comme étant (ou devant être) strictement homologues ou symétriques. C'est tomber sous le coup de la critique adressée au structuralisme d'être une théorie abstraite qui ne tient pas compte de la réalité. En effet, il existe une différence essentielle entre ces deux régimes qui est liée au fondement même de la différence des sexes : les femmes fabriquent physiquement en leur sein les enfants des deux sexes, en accouchent et les allaitent, processus qui dure au bas mot trente mois. Le temps consacré par le géniteur/père à ce processus est bien plus bref même si son rôle est reconnu (et pas seulement comme arroseur de germes tous présents dès la naissance ou dès la puberté dans le ventre des femmes).

En conséquence, selon que l'on se place dans une logique patrilinéaire absolue ou matrilinéaire absolue, il s'ensuit d'un côté la nécessité de maintenir un lien stable et durable pour avoir la haute main sur les produits issus des femmes au terme de ce long processus, et de l'autre la non-nécessité de ce lien. On admettra, au vu de ces constantes, si universelles et si fortes qu'il est impossible de les écarter, qu'il est plutôt étonnant qu'on ne trouve pas davantage de sociétés matrilinéaires récusant la nécessité de l'alliance et du mariage. Il est compréhensible qu'il ne puisse y avoir en régime patrilinéaire de cas « palindrome » (ou symétrique) de celui des Na¹.

L'explication que l'on peut donner à ce paradoxe relève de ce que j'ai appelé la *valence différentielle des sexes*, qui aboutit à déposséder le féminin des capacités potentielles dues à son privilège exorbitant d'enfanter les deux sexes. On le voit à travers la variation des systèmes de représentations sur la fabrication de l'enfant : les régimes

1. Notons quelques essais approchés. Dans les grandes familles polygames mossi du début de ce siècle, les enfants étaient répartis entre les différentes épouses et ne connaissaient l'identité de leur véritable mère (la mère biologique d'aujourd'hui) qu'à l'âge adulte. La « mère » était celle qui nourrissait et élevait, *maroka*.

matrilinéaires ont aussi des représentations qui font souvent la part la plus belle au père (l'inverse est rare, sinon impossible, dans des régimes patrilinéaires). On le voit dans le fait que, même en régime matrilinéaire, ce sont les hommes qui dirigent les maisonnées (frères chez les Na, maris chez les Garo) ; dans le fait que l'alliance selon des règles précises entre groupes et l'institution du mariage existent aussi en régime matrilinéaire et que c'est même de loin le cas le plus fréquent. On le voit enfin dans le fait que pour la grande majorité des sociétés étudiées (si nous mettons à part le libre choix du monde moderne occidental), l'alliance sert des intérêts qui sont gérés par les hommes au tout premier chef.

Mais il est vrai que le statut féminin se complexifie avec le temps, même dans les sociétés où les femmes sont le plus dominées. La fille donnée sans son aval devient épouse, mère, sœur de père et aura son mot à dire. On verra des stratégies féminines se développer. Mais est-on toujours dans le même registre, celui qui découle de la règle d'alliance du groupe ? Je prends le cas des Samo, système patrilinéaire, semi-complexe. Ce sont, sans doute aucun, les doyens du lignage et les « pères » qui décident du choix du conjoint pour leurs enfants et donc donnent des filles et reçoivent des épouses, en tenant compte des interdits et de la balance des échanges lignagers antérieurs. Si des femmes influent à ce niveau qui est celui du choix du seul mari légitime qu'auront les filles, ce ne peut être que pour faire préférer un candidat possible selon les règles à un autre, tout aussi possible. En revanche, lorsque ces mariages premiers et légitimes se dissolvent par veuvage, et si elles peuvent échapper au lévirat, les femmes construisent par le mariage secondaire des regroupements de voisinage entre mères et filles ou entre sœurs, auparavant séparées par les décisions matrimoniales des hommes. On peut donc décrire deux logiques mais l'existence de la seconde ne doit pas, jetant le bébé avec l'eau du bain, aboutir à faire nier l'existence de la première.

C'est une bonne chose de critiquer le fait que les anthropologues ne discutent pas assez « la prévalence du principe mâle », et

de voir les raisons de cette attitude, c'en est une autre de penser que les faits rencontrés massivement ne doivent pas être lus et interprétés de cette manière. Si le monde que nous connaissons est ainsi fait qu'il y a une domination massive (idéologique, politique, institutionnelle et intime) du masculin sur le féminin, la lecture anthropologique qui en est faite a peut-être le grand tort de ne pas s'en démarquer davantage, ne serait-ce qu'en évitant de l'entériner comme naturellement fondée, mais elle ne peut la nier ou l'effacer en disant que les choses sont autrement qu'elles sont.

Nous en arrivons à ce point au fond du débat. C'est une illusion de croire que la découverte d'un seul cas de fonctionnement aberrant par rapport à une théorie infirme celle-ci absolument. Cette opinion nous vient en référence à la théorie bien connue que la pensée fonctionne selon les paradigmes dominants d'une époque et que leur réfutabilité possible est la condition de leur provisoire scientificité avant qu'ils soient remplacés par d'autres.

De plus, il est vraisemblable que la complexité des situations que les sciences de l'homme ont à analyser oblige à recourir aux jeux croisés de plusieurs systèmes de causalité. Même dans les sciences de l'Univers et de la Terre, il y a plusieurs registres à l'explication d'un phénomène. Les éclipses vues par l'œil humain s'expliquent certes par le passage d'un astre devant un autre, visible en temps direct par des observateurs situés dans un certain champ, mais il ne suffit pas pour comprendre le phénomène d'avoir recours aux lois de la gravitation universelle, même s'il est nécessaire de les assimiler ; il faut aussi comprendre les lois de l'optique, de la transmission de la lumière, de la réfraction...

Enfin, on sait aussi qu'il y a un côté cumulatif de la connaissance ; ajouter, complexifier n'est pas rejeter et détruire.

Bref, s'accorderait-on pour dire que les Na, les Garo, les Minangkabau présentent un mode de fonctionnement apparemment incompatible avec la théorie lévi-straussienne de l'échange qu'on ne l'aurait pas infirmée pour autant comme mode intellectuel d'une approche qui rend compte correctement au

premier chef de l'immense majorité des situations objectives connues. Pourquoi ne pas admettre qu'on puisse travailler sur plusieurs niveaux d'analyse et que tous les agencements locaux de variables diverses articulent des nécessités physiologiques, des conceptions de la personne et des systèmes d'organisation sociale ? Pour chaque société, un des éléments de l'ensemble est le pivot qui entraîne l'agencement particulier des autres éléments. Si l'analyse anthropologique comparée montre que certains agencements sont massivement mis en œuvre, est-on en droit de conclure que ceux qui y échappent ne peuvent être compris qu'en rejetant la grille de lecture qui convient à l'agencement du plus grand nombre ?

Analysons les données qui nous sont présentées. Il est difficile de certifier que les exemples matrilineaires cités mettent absolument à mal la théorie de l'échange car celle-ci serait fondée sur une vision forte et énoncée du pouvoir mâle et sur l'androcritisme des sociétés et de leurs observateurs, qui ne conviendrait pas pour eux.

Ainsi les Na ne reconnaissent pas le rôle fécondant de l'homme et récusent de ce fait la notion de paternité et la nécessité du mariage. Certes, mais si l'origine de la plui-semence était totalement neutre, indifférente, pourquoi ne pas la prendre chez soi, venant des frères, oncles, fils de sœur ? Il n'y a certes pas d'échange par mariage institué, mais il y a bel et bien un échange, ou une circulation, des semences. On ne les prend ni chez soi, ni chez les peuples voisins, mais la circulation au sein du groupe est présente si elle n'est pas rationalisée.

Ce sont les semences qui comptent également chez les Minangkabau, au sein d'un système de statut. Et il faut souligner, de plus, que, de façon très universellement androcentrée, ce sont les hommes minangkabau qui sont polygynes et non pas leurs femmes, lesquelles acquittent pourtant le « prix du fiancé », qui seraient polyandres. Puisque ce sont des hommes qui sont échangés par des groupes lignagers, on aurait pu s'attendre à trouver ici un beau cas « palindrome » du régime patrilineaire dominant d'échange des femmes par les hommes où sont accaparées des puissances reproductrices féminines : on

y verrait les femmes s'emparer de plusieurs mâles. Or, ici, les hommes se font payer plusieurs fois pour leur semence supérieure : ils peuvent donc être « échangés » à plusieurs reprises, selon cette vision de l'échange, alors qu'une femme échangée en régime patrilineaire n'a qu'un seul mari légitime, selon la règle. Là aussi, l'explication dernière tient aux temporalités différentes des physiologies masculine et féminine, et donc à la différence fondamentale dans la nature de ce qui est échangé.

Le cas garo est d'apparence plus nette. On ne parle plus de semences qui circulent mais de maisons à double pouvoir : possession et gouvernement. Cependant, ce ne sont pas les filles qui décident, seules ou avec leurs mères, de leur conjoint. C'est « l'oncle maternel et sa fille » qui choisissent ensemble le neveu utérin de l'oncle comme conjoint de la fille, dans un cas parfait combinant mariage matrilatéral, matrilinearité, uxorialité et avunculocalité. Peut-on penser que la fille ait le choix et la possibilité de refuser, et peut-on dire en toute objectivité que c'est le neveu utérin d'un homme qui est donné à la fille de cet homme, et non la fille d'un homme que ce dernier choisit de donner à son neveu, c'est-à-dire à l'héritier de son lignage qui lui succédera au gouvernement d'une maison ? Et où s'exprime l'autre partenaire lignager de l'échange, à savoir le lignage utérin auquel appartiennent l'épouse et la fille de cet homme, ainsi que les frères de ces deux femmes ? Ainsi, un même homme, gouverneur d'une maison, décide à la fois du sort de son neveu dans son lignage et de celui de sa fille dans le lignage utérin de son épouse et des frères de celle-ci. L'échange des hommes est ici un travestissement d'une réalité plus complexe.

Dire cela n'est pas pour autant vouloir tout faire « pour annuler le scandale de l'échange des hommes [...] et faire qu'il reste, au pire, strictement une affaire d'hommes ». Chantal Collard pense qu'on n'a pas la même rigueur d'analyse dans le cas symétrique du rôle des femmes dans l'échange des femmes par les hommes. Mais à ma connaissance, dans le cas « palindrome » supposé de la patrilinearité, il n'y a pas d'exemple où l'épouse posséderait le

gouvernement de la maison dont son conjoint détiendrait la possession juridique et rituelle.

Le nœud du problème est bien à mes yeux dans la gestion impossible de l'absolue symétrie entre le masculin et le féminin eu égard à leurs fonctions différentes, alors que Chantal Collard pense le contraire : « la question des genres ne se réduit pas à une simple question de symétrie, comme on l'avait déjà vu à propos du cas des Na ». La question du renversement du sens de la lecture et même l'idée émise par Claude Lévi-Strauss que « les règles du jeu seraient les mêmes si l'on choisissait de considérer les hommes comme des objets d'échange entre des groupes féminins » relèvent non de la symétrie mais de la réciprocité. « Si l'on choisissait » renvoie à la possibilité idéolo-

gique d'un renversement dans la lecture abstraite des faits. Le résultat formel est un renversement en effet de la dénomination des systèmes d'échange élémentaire : on parlerait de mariage patrilatéral là où on parle de mariage matrilatéral et inversement. Mais les règles du jeu seraient bien les mêmes et ce renversement n'influerait en rien sur le modèle formel qui découle du type de choix du conjoint : MBD vaut FZS, comme FZD vaut MBS. Ce sont de mêmes espaces relationnels qui sont décrits. L'inversion du sexe de la personne de référence ne change donc rien, comme le remarque Chantal Collard elle aussi. La vraie question est donc bien envers et contre tout celle de l'impossible symétrie et c'est la raison pour laquelle la théorie de l'échange n'est pas encore mise à bas.