

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000

Question de parenté

Articulations et substances

Françoise Héritier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/20>

DOI : 10.4000/lhomme.20

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 21-38

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Françoise Héritier, « Articulations et substances », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 04 mai 2007, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/20> ; DOI : 10.4000/lhomme.20

Articulations et substances

Françoise Héritier

LORSQUE j'ai fait mes premiers pas sur le terrain en 1958, j'ignorais tout de la théorie de la parenté. J'ignorais l'existence même de systèmes de parenté dont la structure aurait été différente de celle du nôtre. Bien plus, il ne m'était jamais venu à l'idée, comme à tout membre de l'espèce humaine, qu'il pût y avoir d'autres manières en cette matière que celle que je pratiquais, qui me paraissait logique, naturellement fondée et donc universelle. La collecte recommandée des terminologies de parenté s'apparentait alors à celle d'un vocabulaire spécifique dans une langue donnée. J'avais fait des études d'histoire, le certificat d'ethnologie passé ensuite par curiosité ne comportait pas ce type d'études et les séminaires de Claude Lévi-Strauss à la V^e section de l'École pratique des hautes études, qui m'apportaient une ouverture éblouissante sur des mondes, et des possibilités inconnues, et qui m'incitèrent à répondre favorablement à une proposition contractuelle de recherche en Haute-Volta, n'avaient en ces années-là que peu à voir avec la question de la parenté.

C'est dire que me déconcertèrent fortement mes premiers relevés, chez les Mossi et chez les Samo, d'un ordre de terminologie qui semblait absurde et qu'il fallut faire ensuite à marche forcée, une fois assurée de la constance des réponses, la recherche bibliographique qui s'imposait. C'étaient des terminologies de type omaha.

Tout, dans ma pratique anthropologique, a découlé de cette rencontre originale, avec une série d'engrenages que je vais tenter de restituer ici, comme il m'a été demandé de le faire.

Car deux questions se sont très vite posées. La première : quel était le moteur assez puissant pour créer les conditions de leur existence comme type structurel et leur apparition comme mode légitime de pensée, d'expression et de vie dans des groupes humains divers, qui peuvent être sans contact les uns avec les autres, répartis qu'ils sont dans différentes régions du monde ? Il fallait donc bien penser à un moteur unique et puissant, susceptible de produire par sa seule action

– dans des conditions particulières toutefois puisqu’il n’avait pas conduit à une forme universelle – des émergences locales qui se présentent et fonctionnent de la même façon logique, nonobstant les variantes observées sur le terrain. Pourquoi ce type de système terminologique existe-t-il ?

Sur cette question, et de façon plus englobante puisqu’il s’agissait d’expliquer la diversité des types structurels de terminologies, il y avait les explications très rationnelles et classificatrices des grands auteurs que sont Kroeber, Lowie, White, Radcliffe-Brown, Murdock et même Lounsbury (qui traitait seulement des systèmes obliques crow et omaha). Ils disaient tous quelque chose du même mode opératoire, situé on le sait au niveau des germains, de même sexe et de sexe différent. Le traitement par Ego des germains de ses parents en raison du jeu de divers critères est en effet à l’origine des grands types dont nous reconnaissons toujours la validité, même si des contestations peuvent se produire. Mais ils ne disaient rien de la force interne qui animait cette combinatoire, au point de ne pas faire apparaître certaines combinaisons qui auraient pu aboutir à la naissance de types sans doute aussi viables que les autres. Ces explications traitaient de ce qui était et rendaient ce réel analysable mais elles ne traitaient pas de ce qui aurait pu être tout aussi logiquement, en utilisant les mêmes voies, et elles ne disaient rien de la raison qui pouvait expliquer à la fois les manipulations différentielles et l’absence de certaines figures.

Il ne s’agit donc pas simplement de les classer et de comprendre la logique interne de chacun de ces grands types terminologiques, ou de reconnaître qu’ils décrivent socialement un cadre d’obligations, de droits, d’affects et même de règles d’alliance matrimoniale directement incorporées et identifiables au sein de la terminologie dans certains cas, mais de les comprendre comme un tout différencié, alors même que les individus qui ont vécu chacun d’eux n’ont pas eu conscience du ressort qui les a fait se couler nécessairement dans la forme aboutie qu’ils pratiquent et pas dans une autre, ressort dont ils ne peuvent rien dire.

La seconde question est apparue plus tardivement, après que j’ai inventorié l’ensemble des interdits matrimoniaux chez les Samo, non seulement par l’enquête directe mais aussi en notant systématiquement au cours du relevé des appellations les unions possibles et impossibles entre Ego et Alter et avec les individus intermédiaires dans la chaîne les unissant, pour un nombre de positions de consanguinité et d’affinité réparti sur quatre générations, ainsi que les raisons des impossibilités. On trouve dans *L’exercice de la parenté* (1981) l’inventaire de ces interdits et empêchements. La question générale posée était celle des modalités du fonctionnement de ces systèmes matrimoniaux à interdits multiples portant à la fois sur des groupes d’appartenance et sur des positions, ou systèmes semi-complexes, dont relèvent les régimes crow et omaha. Claude Lévi-Strauss l’a formulée en 1965 dans la Huxley Memorial Lecture (reprise dans la seconde édition des *Structures élémentaires de la parenté*). Il note que le nombre de clans, lignages ou lignes de descendance impliqués peut être élevé, que chaque mariage change le modèle de réalisation pour les générations suivantes ; il fait déjà l’hypothèse que si la société était réduite aux quatre groupes de descendance des grands-parents, le

système pourrait fonctionner tel un « super-système aranda », mais comme cette limite (mathématique) est rare, le nombre de groupes en présence étant généralement beaucoup plus élevé, cette structure quasi aranda se trouve immergée dans un flot d'événements de caractère purement probabiliste. Il arrive à cette conclusion en définissant ainsi la règle générale du fonctionnement de ces systèmes : à chaque fois qu'une ligne a été sélectionnée pour fournir un « conjoint » (définition neutre et asexuée) à un membre d'une autre ligne, tous les individus de la ligne qui a donné sont exclus du domaine du choix pour la deuxième, au moins pendant plusieurs générations. Le processus se répétant à chaque mariage, le résultat ne peut en être qu'une « turbulence » permanente au rebours des régularités engendrées par le mariage asymétrique. Claude Lévi-Strauss proposait plusieurs méthodes (calcul mathématique et simulation) pour s'attaquer à ce problème et déterminer si des régularités sont cependant observables. J'avais noté pour ma part sur le terrain un taux extrêmement élevé d'endogamie locale sur un ensemble de trois villages reliés par des liens solides de gestion patrimoniale, religieuse et politique, par des activités collectives communes et par leur histoire. Par quels mécanismes était-il possible de maintenir ce très fort taux tout en respectant scrupuleusement, du moins pouvait-on le supposer et le vérifier, des interdits dont l'application croisée aurait dû mener tout droit à la dispersion, à l'éclatement, à la « turbulence » ? J'ai choisi d'examiner le problème en analysant les alliances matrimoniales effectivement réalisées, que j'ai relevées dans le corpus généalogique intégral de ces trois villages, en vérifiant l'application des règles et en testant des hypothèses par un traitement informatique approprié qu'il fallut créer de toutes pièces avec l'aide de Marion Selz, dans les années 70, et avec le soutien intellectuel, matériel et moral de Claude Lévi-Strauss.

Revenons à la première question. Il ne fait aucun doute à mes yeux que le noyau dur de l'organisation logique des systèmes-types terminologiques considérés comme un tout, et du fonctionnement interne de chacun d'eux, est bien en effet le rapport de germanité. Car c'est le lieu primordial où s'expérimentent l'identité et la différence au sein d'une équivalence : celle du statut partagé d'enfant par rapport aux mêmes parents. Le rapport d'engendrement du père à son enfant, celui d'enfantement de la mère au sien, permet certes à l'enfant d'expérimenter également l'identité et la différence, mais au sein d'un statut de réciprocité et non de partage, où l'antériorité de la naissance des parents et l'état temporaire mais durable de dépendance des enfants créent entre ces paires un rapport de supériorité hiérarchique. Cependant, le statut partagé des germains, où les positions sont apparemment et a priori semblables et équivalentes est travaillé de l'intérieur par deux éléments de différenciation : s'ils sont plusieurs, les germains ne sont pas nécessairement de même sexe et ils sont rarement nés en même temps. L'ordre de naissance implique l'établissement et la reconnaissance de rapports d'ânesse au sein du groupe, tels là aussi que l'antériorité vaut supériorité hiérarchique. Et la différence sexuée, qui ne devrait a priori reconnaître au

sein de l'équivalence du statut des germains que la hiérarchie due au rapport d'antériorité-ânesse, se coule dans ce même rapport hiérarchique, pour des raisons sur lesquelles je ne me suis penchée que beaucoup plus tardivement. Le principe de la *valence différentielle des sexes* (à ne pas confondre tout uniment avec la domination masculine) que j'ai définie comme « la place différente des deux sexes sur une table des valeurs » (Héritier 1981, chap. I : 50) reproduit les rapports hiérarchiques parent/enfant ou aîné/cadet, qui ne peuvent être renversés. C'est ce principe qui est, à mes yeux, le moteur de la différenciation interne de l'ensemble des systèmes-types de parenté, selon qu'il est pris ou non en considération et selon la manière dont cela se passe.

Kroeber avait envisagé, non comme explication première mais comme grille de lecture des situations existantes, la combinatoire possible de plusieurs critères mais opérée diversement. Lowie se contente d'explorer un seul d'entre eux, celui de la différence entre relations de type linéaire et relations de type collatéral, c'est-à-dire qu'il prend exactement pour cible le rapport de germanité à la génération des parents d'Ego – rapport différent de celui de filiation – et la manière plurielle dont il peut être logiquement traité. Lowie met en évidence quatre formules bien connues, dont l'une est particulièrement intéressante en ce qu'elle prend en considération l'identité ou la différence des germains des parents par rapport à ceux-ci. Dans cette formule qui regroupe trois types structuraux de parenté (iroquois et ses variantes crow et omaha), les germains du même sexe qu'un parent sont désignés du même terme que ce parent, tandis que les germains de sexe différent sont désignés par des termes spécifiques, dont on sait que dans certains cas (systèmes dravidiens) ils peuvent préfigurer une alliance à venir, manière de faire qui entraîne de façon discursive et immédiatement déductible la dénomination différentielle de consanguins de plus en plus éloignés, dans la limite néanmoins de la reconnaissance de liens avérés. Une chose est certaine, visible dans le cas manquant de la combinatoire de Lowie, celui où le frère de la mère serait désigné comme le père, tandis que le frère du père bénéficierait d'une appellation spécifique : il est impossible de fonder l'identité sur la seule relation croisée en niant l'identité perçue au cœur de la relation parallèle.

Au premier chef donc, un jeu sur le caractère identique ou différent des germains des parents d'où découlent les relations collatérales parallèles ou croisées. Mais cela ne suffit pas de toute évidence pour comprendre l'existence, qui n'est pas rare il faut le souligner, des systèmes crow et omaha.

Tout se passe ensuite comme s'il n'y avait que trois manières de concevoir le rapport croisé frère/sœur où s'incarne la différence en termes de hiérarchie ou de valence différentielle des sexes : absence de hiérarchie visible, vecteur orienté du frère vers la sœur, vecteur orienté de la sœur vers le frère.

On peut penser que les manières identifiées respectivement comme hawaïenne, eskimo et soudanaise de traiter les germains des parents illustrent la combinatoire « absence de hiérarchie » en ne différenciant pas la relation de germanité en parallèle et croisée, même si la dominance apparaît à d'autres niveaux que terminologiques. En effet, le principe de dominance n'est pas utilisé dans

l'établissement de ces modèles structuraux de parenté, encore qu'on puisse montrer dans le détail du fonctionnement des systèmes hawaïens la façon dont ce principe intervient en sous-main. Dans le cas du vecteur orienté de la sœur vers le frère, associé qu'il est à la filiation matrilineaire et au régime *crow*, il est rare cependant qu'il exprime jusqu'au bout une supériorité du féminin sur le masculin dans le rapport de germanité : la discursivité terminologique ne va pas à son terme, l'aînesse réelle des germains mâles réintroduisant l'égalité avec la sœur, tandis que la naissance de la sœur cadette conduit à nier sa prééminence structurale sur le frère. En revanche, le vecteur orienté du frère vers la sœur, tel qu'il s'illustre de la façon la plus forte et la plus indéniable dans les systèmes omaha, surtout patrilineaires encore qu'il y en ait de parfaitement cognatiques, va jusqu'au bout de cette prééminence exprimée dans la terminologie, même si ce que j'ai appelé la « béance structurale » (*ibid.* : 67-68) illustre l'impossibilité de boucler totalement de façon logique les systèmes, en faisant se correspondre étroitement les points de vue des descendants de frère et des descendants de sœurs entre eux. Une « pesanteur structurale » due à l'effet de la valence fait de l'ensemble des filles du lignage, quel que soit leur niveau générationnel, des équivalents de sœurs/filles pour tous les hommes de ce lignage, quel que soit leur niveau généalogique. Et ce n'est pas seulement dû, comme l'aurait voulu Radcliffe-Brown, à l'effet de groupe perçu de l'extérieur (tous les hommes du lignage de ma mère sont pour moi et pour tous les individus dont la mère est issue de ce même lignage, des « mères masculines », ou des oncles utérins, ou des grands-pères), puisque des appellations identiques peuvent être données à des consanguins qui n'appartiennent pas, loin s'en faut, à ce groupe lignager (MMZS, par exemple).

Les principes d'identité et de différence sexuée au niveau des paires de germains, et l'inclusion de la différence dans un cadre hiérarchique bâti sur le modèle du rapport parent/enfant et/ou aîné/cadet (inclusion qui peut d'ailleurs jouer parfois tout à fait logiquement au sein du rapport parallèle d'identité comme on le voit dans quelques sociétés où le frère cadet est traité comme un fils par un frère aîné qu'il traitera comme un père ; cf. Serge Bouez 1979) sont les moteurs ultimes de la différenciation structurale des grands systèmes-types de parenté.

Ce n'est pas tout. Toujours à partir de mon expérience samo d'un système de parenté omaha et d'alliance semi-complexe, il m'est apparu très vite, et dans ce cas la chose était dite clairement par les informateurs masculins, que les femmes agissent « à l'envers » des hommes. Cela impliquait certainement de leur part des jugements de valeur, mais aussi plus que cela. Il est en effet trivial de constater que là où il y a préférence pour le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, type de mariage bien connu, décrit et analysé comme « mariage asymétrique » avec les conséquences structurantes du champ de l'alliance qu'on lui connaît, ce mariage du point de vue de l'épouse est contracté avec un cousin croisé patrilatéral, alors même que les conséquences structurant le champ de l'alliance seraient considérées comme d'un tout autre type si ce mariage était le fait régulier des hommes.

Cette inversion évidente des statuts, sinon des affects et moins encore des effets structuraux qui dépendent uniquement du point de vue où l'on se place,

a une conséquence lorsqu'on l'examine en fonction du principe de valence différentielle des sexes, c'est-à-dire du point de vue où se place non plus l'observateur extérieur qu'est l'ethnologue qui décrit au mieux ce qu'il voit, mais l'inventeur abstrait et collectif des règles d'alliance que l'on observe. Il n'est pas nécessaire en effet – la dominance s'accordant ainsi à l'économie des moyens – d'exprimer un point de vue féminin spécifique, puisqu'il est, à de rares exceptions près qu'il est possible de tourner par des effets de langue, inclus dans l'énoncé masculin par le jeu des situations réciproques et symétriques. Cela est surtout manifeste dans l'énoncé des interdits, encore que dans celui des prescriptions on prenne rarement la peine de faire remarquer le caractère inversé de la situation réciproque en cas de mariage croisé (Izard 1968 ; Héritier 1994 : 127-128). Ainsi n'est-il pas nécessaire de préciser qu'une femme ne peut pas épouser le mari de sa tante paternelle ou maternelle s'il est interdit à un homme d'épouser la fille du frère ou de la sœur de son épouse (cas réciproques). Les cas symétriques s'ensuivent : on n'a pas à préciser qu'une femme ne peut épouser le fils du frère ou de la sœur de son époux puisqu'un homme ne peut épouser la femme de son oncle paternel ou maternel (cas symétrique de la première figure énoncée). Le jeu des cas réciproques (Alter au bout de la chaîne qui vient d'Ego) et symétriques (Alter prend la place d'Ego et vice-versa, ce qui implique l'inversion nécessaire intermédiaire du sexe des conjoints) élimine la nécessité de faire énoncer les règles par un Ego féminin. Cela s'observe aussi bien dans la pratique orale des sociétés sans écriture que dans les écrits juridiques et lettrés de celles qui en disposent.

Dans toutes les situations où l'interdit ne peut logiquement s'exprimer ou se comprendre que par rapport à un Ego féminin, un mode compliqué d'énonciation le fera cependant prononcer pour un homme. C'est ce qui a attiré mon attention, entre autres, sur ce que j'ai appelé *l'inceste de deuxième type*, à partir d'un texte hittite (article 191 des Lois) qui stipule qu'« un homme en un même lieu ne peut avoir de rapports avec plusieurs femmes libres et également avec leur mère », donc avec deux sœurs et leur mère, ou avec des femmes diverses chacune avec leur mère, et ce en toute connaissance de cause (« en un même lieu »). L'homme n'a aucun rapport de consanguinité avec ces femmes qui pourrait justifier l'interdit : c'est parce que ces femmes sont consanguines *entre elles* que ce rapport est interdit. Il aurait fallu écrire qu'une femme ne peut avoir de rapports ni avec l'époux/amant de sa sœur ni avec celui de sa mère, ni avec celui de sa fille. La situation de l'homme n'aurait été ainsi qu'un cas de réciprocité, ce qui est de l'ordre de l'impensable dans la mesure où cela aurait reconnu les femmes comme sujets de droit au même titre que les hommes. La structure est bien là, d'une complexité dont il fallait comprendre la nature et les ressorts, ce à quoi je me suis employée par la suite (Héritier 1994). Dans l'immédiat, la chose importante était la question de la réciprocité et de la symétrie et donc la façon inverse dont les femmes étaient amenées à intervenir dans le jeu social. De plus, la question était ouverte de savoir si la réciprocité des situations implique nécessairement la symétrie des obligations.

On reconnaîtra que le caractère général d'illégitimité d'un sujet féminin de droit est un élément supplémentaire pour apprécier à sa juste valeur l'effet structurant de la valence différentielle des sexes, si l'on admet, comme les données nous y contraignent, que l'expression des règles du point de vue masculin (ou parfois neutre) est la norme, alors que sans la valence différentielle, on devrait rencontrer une distribution relativement équitable entre les sociétés parlant du point de vue des hommes et celles parlant du point de vue des femmes, ou à tout le moins des possibilités variées d'exprimer, du point de vue de chaque sexe dans toute société, les contraintes et les possibilités du choix matrimonial.

Ainsi se trouve oblitéré le caractère inversé des actions et statuts féminins.

Ce qui précède nous conduit à la seconde question. J'ai dit plus haut qu'il existait dans les années 60 et au début des années 70 une grande incertitude sur le mode de fonctionnement de ces systèmes que j'ai désignés comme semi-complexes et dont le prototype sont ceux qu'on appelle *crow* et *omaha*. Claude Lévi-Strauss avait donc parfaitement posé cette question en 1965 : s'il n'y avait que quatre clans ou lignages en présence, on se trouverait en présence d'un fonctionnement de type « *super-aranda* », mais compte tenu que ce cas de figure est très improbable, cette structuration possible est noyée dans la « turbulence » probabiliste, et cela parce que la règle précise qu'une « ligne » qui a fourni un « conjoint » à une autre ne peut être choisie pour en fournir à nouveau à la même ligne destinatrice avant plusieurs générations. Le terme neutre « conjoint » suppose que la règle s'applique à tous, hommes et femmes nés dans un même groupe, aux « frères » et aux « sœurs », aux « pères » et aux « filles »..., qu'ils soient réels ou classificatoires bien entendu. Notons au passage que cette manière abstraite de résumer les interdits ne rend pas compte de la totalité de ceux-ci : par exemple de l'interdit de prendre son conjoint dans son propre groupe lignager, ou dans celui de la mère de la mère qui par définition a donné un conjoint à un autre groupe lignager que celui d'Ego (donneur de donneur), ni celui d'épouser un certain nombre de parents de type cognatique. Il n'empêche. Si chaque mariage est bien une formule entièrement originale qui influe de façon négative sur la suite des événements matrimoniaux, on peut penser en effet que le résultat est bien ce champ de turbulences où ne pourraient que difficilement émerger des structurations repérables. Des simulations conduites par Robert Jaulin à la demande de Claude Lévi-Strauss ont montré en effet qu'avec seulement deux prohibitions et sept clans, dans un régime démographique donné, on trouve 23 436 possibilités théoriques d'alliance pour un individu et 3 766 140 avec quinze clans (Lévi-Strauss 1965 : 20, et 21 note 4).

Dans trois villages, j'ai établi la généalogie des 1 500 personnes vivantes, réparties en 26 lignages regroupant 92 lignées discrètes. Sur cinq à neuf générations (jusqu'à douze en ligne purement utérine d'après la reconstitution informatique), j'ai recueilli la mention de 2 450 mariages tous vérifiés, dont 1 828 sont des mariages des hommes du cadre de référence dans lesquels apparaissent

455 unions avec des femmes étrangères, mais à l'exception de 10 qui sont de type primaire légitime, ces unions avec des femmes étrangères au cadre de référence sont de type secondaire. De la même manière, les 601 mariages contractés à l'extérieur par des femmes du cadre de référence sont pour l'essentiel des unions secondaires après fuite ou veuvage d'une union légitime primaire contractée, elle, dans le cadre de référence. Comment concilier cette forte endogamie primaire avec la notion de turbulence ?

La solution a résidé après réflexion dans la question de la réciprocité et de la symétrie. Bien évidemment, alors même qu'elles ne sont dites qu'au masculin les règles prohibitives s'appliquent également aux femmes du lignage. Si ce n'était le cas, il faudrait admettre une telle situation de fonctionnement « au rebours » que les femmes pourraient être amenées à épouser leurs parents par unifiliation. Prenons un exemple : si un homme ne peut épouser une femme du lignage ou de la lignée de la mère de son père, il s'ensuit réciproquement que cette femme se trouve dans l'impossibilité d'épouser un homme situé seulement dans sa parenté cognatique, qui appartient à un lignage allié au sien. Il s'ensuit, si l'on considère la question de la réciprocité, qu'un homme qui épouserait cette même parente cognatique (dans un lignage allié au sien) mettrait celle-ci en situation d'épouser un parent appartenant à l'un de ses groupes majeurs d'unifiliation (lignage de la mère du père) si rien ne l'interdisait du point de vue des femmes. Il faut donc bien que les interdits soient réciproques, sinon les femmes pourraient être conduites à procéder vraiment au rebours des hommes, puisqu'elles se mariaient dans la consanguinité interdite à ceux-ci.

Ce pourrait être une réponse à la question du fonctionnement de ces systèmes (si cela ne menait pas, *ipso facto*, à la négation même du système), mais ce n'est pas le cas, ainsi que j'ai pu le vérifier : les interdits sont respectés de la même manière par les deux sexes. Mais rien ne précise dans la règle qu'un même traitement s'applique aux paires parallèles (frères et cousins parallèles patrilatéraux ; pères et « frères » du père, fils et fils de frère ; sœurs et cousines parallèles patrilatérales ; « sœurs » du père, filles des frères des femmes) et aux paires croisées : frères et cousins parallèles patrilatéraux avec leurs sœurs et cousines, pères et oncles paternels avec leurs filles et nièces. En effet, si l'on s'en tient au jeu de la réciprocité, il apparaît que si un homme ne peut prendre une épouse là où son frère en a pris une (paire parallèle), ce que dit bien la règle, cela suppose en effet du point de vue de ce lignage qu'une femme ayant été donnée par lui, sa « sœur » ou une « sœur » de son père (paire parallèle) ne peut être donnée à nouveau. Mais toujours du point de vue de la réciprocité et de la cohérence interne des règles qu'elle implique, il n'en découle pas automatiquement que si un homme a pris une épouse dans un lignage, un « frère » de celle-ci ne puisse prendre une épouse dans le lignage du premier. La réciprocité n'a ici rien à faire et ne peut déclencher ses effets. L'hypothèse est donc née dans mon esprit qu'au-delà de la réciprocité qui doit être absolue pour les deux sexes afin que le système soit stable, il convenait de distinguer entre une symétrie parallèle (fondée sur l'identité des germains de même sexe) où la réciprocité est alors, cela va de soi, totalement impliquée et une symétrie croisée où elle ne l'est pas.

J'ai ainsi montré que la clé du fonctionnement des systèmes semi-complexes réside dans un jeu sur la différence entre réciprocité, symétrie croisée et symétrie parallèle, ce qui conduit à la possibilité d'échange de « sœurs » compatible avec les interdictions de duplication de l'alliance, à condition de changer de lignes échangeuses au sein du lignage à chaque génération, et d'éviter de renouveler chacune de ces alliances pendant une durée dans le temps qui correspond à l'extension du nombre de groupes de consanguinité interdits pour Ego (Héritier 1981, chap. 2). Un bouclage consanguin peut avoir lieu ensuite. Cela se réalise d'autant plus aisément que les lignées au sein des lignages sont discrètes et que l'échange de sœurs est plutôt celui de « sœurs » classificatoires de lignage. La possibilité est donc ouverte à des échanges restreints réguliers entre lignages. J'ai pu montrer par ailleurs qu'il s'agit bien de procédés et cheminements préférentiels, recherchés, et que les unions conclues par bouclage sont situées dans le champ cognatique au plus près de ce qui était considéré comme incestueux par les parents des conjoints, et non de façon aléatoire. Je n'entrerai ici dans le détail de ce type de fonctionnement autrement que pour souligner d'une part que la simple réciprocité implique nécessairement le caractère cognatique du fonctionnement des systèmes semi-complexes, d'autre part que c'est par une réflexion ou à tout le moins un jeu sur la question de la réciprocité et de la symétrie selon que les paires consanguines sont de même sexe ou de sexe différent que s'opère la réalisation de ces systèmes en vase clos, sans turbulence et avec un repérage aisé d'une structure régulière d'échange. Jeu conscient ? Il semble que oui, dans les groupes samo que j'ai étudiés, si j'en juge par les bilans que tiennent les Anciens des échanges entre les lignages. Mais plus profondément, logique d'engrenages mécaniques déductible du jeu de l'identité et de la différence au sein des paires consanguines parallèles et croisées dont le prototype serait dans la relation de germanité.

Certains ont dit que ces conclusions indéniables (comment aller contre l'évidence des calculs et des faits ?) étaient bonnes et justes, mais pour les Samo seulement qui constitueraient en quelque sorte un hapax (Barnes 1982). Je n'en crois rien. Même s'il n'existe que peu de cas décrits et analysés selon la même méthode informatique longue et coûteuse financièrement et en énergie, pour ne pas dire aucun, l'analyse des données rapportées par d'autres auteurs (certains sont cités dans *L'exercice de la parenté* (1981), d'autres exemples sont venus par la suite ; cf. notamment Élisabeth Copet-Rougier 1990) montre que cette hypothèse est bonne pour eux aussi, à condition d'admettre des variantes telles que les lignées discrètes qu'on trouve ici puissent être là des lignages, des « settlements » et même des villages. Le principe du changement alterné est toujours valide. Car c'est une erreur, fondée sur une exigence d'une rigueur formelle paradoxale de la part d'auteurs relativistes, de vouloir que pour qu'une modalité soit juste, elle doit être retrouvée sous une apparence absolument uniforme et invariable dans toutes les sociétés qui la pratiquent. C'est nier l'invention au sein du cadre, contraignant certes, de la logique d'ensemble mais pas au point d'interdire toute innovation compatible avec lui.

Il est important, je crois, de souligner que nous trouvons de semblables stratégies, permettant des échanges réguliers d'alliance entre groupes, dans les systèmes complexes. Gérard Delille (2000) a récemment apporté des preuves massives de l'évidence d'échanges entre « lignées alternées masculines » sur de très nombreux exemples de l'Europe du Sud et du Nord à partir de documents d'archives des XVI^e au XVIII^e siècles étudiés par des historiens. Il a aussi montré que cette stratégie de développement ou consolidation d'une « idée du lignage » agnatique se double, comme dans le fonctionnement des systèmes semi-complexes, de bouclages dans la consanguinité éloignée, juste après le franchissement du seuil fixé par l'Église à l'interdit de renouvellement.

Les changements observés sur cette longue période et du sud au nord paraissent liés à la plus ou moins grande prégnance ou survie de cette « idée du lignage » au sein du cognatisme. C'est cette idée plus ou moins explicite qui rend compte de l'efficacité structurelle du maniement des interdits, commune aux systèmes semi-complexes et complexes. Cela dit, les « renchéissements d'alliance » observés, selon l'inventive formule de Françoise Zonabend, sont l'expression de la même stratégie dans un cadre non plus réduit à l'ersatz de lignage que sont les lignées masculines de succession, mais ouvert sur les lignées enclenchées par des « sœurs », ce que ne permettent pas les systèmes semi-complexes qui impliquent l'unifiliation. La question est de savoir si ces lignées supplémentaires qui commencent au mariage de certaines sœurs ne définissent pas à nouveau prioritairement des lignées constituées d'hommes pour le jeu de l'alliance. Plus généralement l'énoncé même des interdits, associés à de multiples nécessités (cette « idée du lignage » caché impliquée par la valence différentielle des sexes et la dominance du masculin, une recherche universelle du recentrement sur le connu...), amène à construire un jeu permettant de les contourner. En tout cas, la stratégie dont j'ai postulé la nécessité à être pour les systèmes semi-complexes semble également la seule possible, dans des contextes divers, pour des sociétés qui privilégient cette idée souterraine du lignage, et parallèlement celle de concentration et le privilège du connu sur l'inconnu, et donc fondamentalement du même sur le différent.

J'ai remarqué plus haut que la manière abstraite de formuler les interdits semi-complexes en fonction des dons d'épouse ne rendait pas compte de la nécessité d'autres interdits dans la consanguinité lignagère, pourtant tout aussi fondamentaux et tout aussi respectés, notamment l'interdiction de prendre épouse dans son propre lignage ou dans celui de la mère de sa mère, qui ne sont pas donneurs d'épouse du lignage concerné. De même, cette formulation en termes d'échange ne rend pas compte d'autres interdits qui touchent des parents purement cognatiques, dans la logique lignagère patrilinéaire qui est celle des Samo, ainsi l'interdit de s'épouser entre cousins parallèles matrilatéraux, qui n'est pas l'effet, on s'en doute, d'une simple réciprocité. Plus encore, mais c'est une autre histoire que j'aborderai par la suite, de l'interdit d'épouser un certain nombre d'alliés.

Y avait-il derrière le jeu logique de la réciprocité et de la symétrie, du parallèle et du croisé, de l'identique et du différent que nous avons vu à l'œuvre,

autre chose qui légitimerait aux yeux de ceux qui les vivent les interdits tels qu'ils sont formulés par eux-mêmes, et qui ne se situerait pas seulement dans la logique de l'échange matrimonial ?

Les Samo disaient, eux, pour expliquer leurs interdits (de consanguinité sinon d'alliance) qu'on ne se marie pas « dans de mêmes souches ». Je me suis alors intéressée à leurs représentations du corps et particulièrement du sang. J'ai montré, notamment dans *Les deux sœurs et leur mère* (1994 : 214-219), que l'être humain est perçu comme un composé de multiples substances caractéristiques chacune d'une souche agnatique, mais d'importance inégale. Et, dans le choix du conjoint, l'essentiel est que des notes dominantes et même récessives, dans notre langage moderne, ne peuvent pas être présentes en double chez le même individu.

Chacun possède donc huit souches sanguines agnatiques : en premier vient celle du sang du père, du lignage paternel, transmise par le sperme, puis en second, transmise par la moelle osseuse qu'on tient de la mère vient la souche sanguine agnatique du lignage de celle-ci. La moelle osseuse est ainsi étonnamment perçue dans sa fonction réelle d'hématopoïèse, bien que dans ce cas, l'assimilation entre la moelle et le sang passe par la couleur rougeâtre. Ce sont là les deux souches majeures, dominantes. Viennent ensuite de façon moins marquée, récessive, les souches de la mère du père et de la mère de la mère (souches agnatiques, répétons-le), puis enfin, sur le mode résiduel, celles de la mère du grand-père paternel, de la mère du grand-père maternel, de la mère de la grand-mère paternelle, puis enfin de la mère de la grand-mère maternelle.

À sa naissance, chaque être humain dispose de quatre souches provenant de son père et de quatre souches provenant de sa mère, par une redistribution du feuilletage dans l'ordre ci-dessus, avec pour effet le rejet des souches qui étaient résiduelles pour les parents dans un ensemble faiblement différencié. Il suffit ainsi de trois générations pour que s'évanouissent les traces résiduelles des arrière-grands-mères des parents d'un enfant.

On ne peut pas s'épouser quand on est porteur des mêmes souches majeures (dominantes) et/ou mineures (récessives) des deux côtés. On peut épouser quelqu'un dont une marque résiduelle est dominante ou récessive pour soi, d'autant plus aisément que les lignées sont discrètes. Mais c'est surtout entre porteurs des mêmes marques résiduelles (parents cognatiques situés au-delà du champ d'action des interdits) qu'il est bon de se marier. On le voit, une telle théorie explicative rend compte absolument de toutes les prohibitions énoncées en termes lignagers et de consanguinité et elle recouvre parfaitement les types de choix observés.

L'idée sous-jacente nous ramène à la problématique centrale de l'identique et du différent. Dans le mode de pensée samo, trop d'identique nuit et tout « cumul d'identique » est préjudiciable à l'entourage comme à la descendance en raison d'effets supposés d'assèchement, de dessiccation et de dépérissement qui accompagnent la stérilité des unions provoquée par ce cumul. Mais trop de différence est également néfaste : comment rendre compatibles l'un avec l'autre des sangs qui ne se connaissent pas, qui ne se sont pas déjà mêlés ? L'idéal se trouve donc quand les sangs sont déjà quelque peu familiers l'un avec l'autre, à bonne distance.

Si l'on trouve chez les Samo une telle adéquation entre des représentations physiologiques et l'exercice réglé du champ de l'alliance, il m'a semblé en bonne logique que tout système local de parenté et d'alliance doit être également doté, parallèlement à son strict objet, d'un ensemble assorti et congruent de représentations touchant au corps et aux substances diverses qui s'y développent, y circulent, en sortent et qui peuvent se rencontrer avec des substances homologues à l'occasion de divers contacts entre chairs.

Cela ne veut pas dire pour autant que les systèmes de représentations de toute société se doivent de traiter de la même manière le rapport identique/différent. Bien au contraire. Si certains, comme nous venons de le voir, prohibent le cumul de l'identique dans le domaine de l'alliance ou dans d'autres domaines (prescriptions alimentaires, hygiéniques, curatives, etc.) de façon soit systématique et globale, soit variable en fonction du domaine considéré et des effets attendus, d'autres au contraire font dépendre leurs options vitales d'un attrait des identiques, dans certaines limites toutefois si l'on considère l'absence de sociétés qui pratiqueraient de manière systématique tous les mariages entre consanguins les plus proches (père/fille, mère/fils, frère/sœur). Tout se passe comme si chaque société pouvait être positionnée à une place qui lui convient et qu'elle peut partager avec d'autres, sur un vecteur orienté allant du plus grand attrait pour l'identique à la plus grande aversion doublée d'un attrait pour le différent, chaque place étant le nœud d'intersections multiples correspondant à des graduations du même type situées sur d'autres vecteurs à caractère thématique.

Nonobstant les variantes culturelles que l'on observe, il s'agit toujours d'une mécanique où identiques et contraires peuvent soit s'attirer, soit se repousser et entraînent ce faisant de manière automatique des effets considérés soit comme bénéfiques, soit comme maléfiques. Toute pratique dans l'un ou l'autre sens, cumul ou écartement, a toujours pour fondement la crainte ou le désir d'un effet attendu et contraint.

Dans le domaine de l'alliance, toutefois, il est vrai que la prohibition de l'inceste touchant des alliés (en nombre et extension variables selon les sociétés) posait problème dans la mesure où l'interdit de rapport sexuel et/ou d'alliance entre eux ne peut être fondé sur le fait qu'ils partagent un même ou de mêmes sangs. Dans ce domaine également on peut observer des placements de même nature sur un vecteur orienté pourvu de graduations dont une des plus communes (et essentielles) est la différence entre ce qui se passe entre alliés du vivant de la personne qui établit la charnière entre eux ou après sa mort ou sa disparition hors du champ.

Que la prohibition de l'inceste ait valeur structurante pour l'homme en société en ce qu'elle dit la loi, et pour l'individu en ce qu'elle est fondatrice de son identité dans son rapport aux autres, est une chose indéniable et une assertion nécessaire. Mais il est cependant permis, sans vouloir ne considérer que des raisons purement matérielles et organiques aux institutions telles qu'elles existent, de se demander en quoi la réflexion primordiale des hommes originaires

sur la nature même de l'être sexué, dans ses substances et dans sa chair (ce qui est un donné universel et irréfragablement constant dans le temps et l'espace), entre en ligne de compte dans la mise au point de l'interdit. Celui-ci est certes là pour instituer la loi mais on ne peut concevoir de loi en ce domaine sans réflexion sur la nature humaine dans ce qu'elle a non seulement de moral et d'idéal mais également de substantiel et matériel.

Cependant, si l'interdit de l'inceste entre consanguins est bien fondé sur la crainte et le rejet du cumul de substances identiques en nature, il est difficile de penser que celui qui porte sur les parents par alliance puisse avoir une origine radicalement différente. Il m'a semblé que la cause devait en être cherchée également du côté des substances et de la circulation des humeurs du corps, et dans la difficulté, au cas naturellement où cet interdit existe, à imaginer la mise en rapport de substances identiques. À partir de l'analyse de données ethnographiques variées et de textes juridiques prescriptifs provenant de grandes civilisations (Lévitique et Deutéronome, Coran, mondes romain et chrétien, etc.), j'en suis venue à l'idée que l'interdit portant sur ces alliés avec qui un individu est apparenté essentiellement soit par l'intermédiaire direct de son conjoint (frère du mari/épouse du frère, mari de la sœur/sœur de l'épouse), soit par l'intermédiaire d'un de ses géniteurs ou parents sociaux (femme du père/fils du mari, époux de la mère/fille de l'épouse, mère de l'épouse/mari de la fille, père du mari/épouse du fils) et, parfois de façon plus extensive, des germains de même sexe que ceux-ci, que cet interdit donc était dû au même refus de mettre en contact des substances identiques, cette fois-ci non de façon directe mais par le biais d'un partenaire commun (Héritier 1979, 1985, 1994). Si, par exemple, le fils d'un homme couche avec l'épouse de son père (qui n'est pas nécessairement sa mère), il se met par l'intermédiaire de celle-ci en contact direct avec l'essence de la substance de son père, et plus encore, en raison de l'identité substantielle entre le père et le fils, avec la sienne propre. C'est ce que disaient explicitement les Nuer en soulignant que deux apparentés ne pouvaient se toucher dans le même ventre. Plus proche de nous, un texte de Catulle, mystérieux pour les exégètes en l'absence de cette clé de lecture, prend tout son sens à la lueur de cette analyse. Il s'agit du cycle de Gellius – « véritable figure de l'incestueux universel » (Moreau 1998, chap. 3, note 35) – dans le *carmen* 64 de Catulle, qui fut commenté diversement et avec gêne par Rankin (1976), Wiseman (1985), Lateiner (1977), Baehrens (1893) et d'autres latinistes. Ce texte a été repris magnifiquement par Philippe Moreau (1998) :

« Que fait, Gellius, l'homme qui grille de désir pour sa mère et sa sœur, et passe avec elles des nuits blanches, leurs tuniques jetées à terre ? Que fait l'homme qui ne laisse pas son oncle paternel être pleinement un mari ? Eh bien, sais-tu l'ampleur du crime qu'il commet ? Il commet, Gellius, un si grand crime que ni Téthys, aux marges des terres, ni l'Océan, père des Nymphes, ne l'en lavent. Car il n'est aucune sorte de crime qui aille au-delà, non, pas même si, la tête baissée, il s'avalait lui-même (*non si demisso se ipse voret capite*). »

Il est certain que cette évocation d'une tête baissée sur un ventre pour s'avalier soi-même (*i. e.*, boire son propre fluide séminal) ne pouvait que troubler les latinistes. C'est évidemment le cumul absolu de l'identique. Ce texte désigne ouvertement le lieu du crime de l'inceste de deuxième type, à savoir la mise en contact de deux identités de substance qui n'auraient jamais dû se toucher : couchant avec sa mère, Gellius est en contact avec la chair de son père ; couchant avec sa mère et avec la femme de son oncle paternel, il fait se toucher aussi les substances des deux frères (le père et l'oncle) ; couchant avec sa mère et avec sa sœur, et au-delà de l'inceste consanguin de premier type, il fait se rencontrer les substances identiques de la mère et de la fille. À travers cet exemple littéraire, on voit que l'idée de ce type d'inceste et de ce qu'il implique, même si elle n'est pas consciemment exprimée sous la forme d'un interdit qui porterait sur la mise en contact, fonctionnant comme un court-circuit, de deux substances identiques, est bien présente dans l'imaginaire romain : le circuit le plus court est en effet de la bouche de l'homme à son sexe. Bien d'autres textes l'attestent, notamment Firmicus, même si ce n'est jamais avec la puissance évocatrice de Catulle (Moreau 1998, chap. 3 et notes).

L'inceste que j'ai appelé de deuxième type pour le différencier de l'inceste direct consanguin englobe en fait ce dernier dans sa définition, puisqu'il s'agit dans tous les cas de l'impossibilité de faire se toucher des substances identiques, soit par le contact direct des corps, soit par la médiation d'un corps tiers.

Bien des variantes existent, notamment celle qui, dans le cadre même de l'interdit, autorise ou parfois même enjoint de pratiquer à la mort d'un des deux consanguins en présence (celui en position intermédiaire) l'union qui était prohibée de son vivant : ainsi en est-il du lévirat et du sororat. Si dans certaines sociétés, on peut parler d'une forme d'imprégnation qui perdure même après la mort du conjoint, interdisant de ce fait lévirat et sororat, dans d'autres, la mort supprime cette empreinte. Il reste que, image négative ou positive, l'idée de cette mise en rapport et de ses effets potentiels, fuis ou recherchés, est toujours présente de façon non neutre dans toutes les sociétés, y compris la société occidentale contemporaine.

La notion d'identité et de différence est toujours la notion centrale sur laquelle le reste est bâti. S'attachant ici aux substances, son champ d'action est néanmoins plus vaste. Quand j'ai traité des effets de la valence différentielle des sexes comme mode organisateur des systèmes de parenté, il était évident qu'il fallait encore, allant toujours plus loin dans le substrat symbolique, expliquer pourquoi cette valence fonctionne toujours dans le même sens, traduisant somme toute une forme universelle de dominance du principe masculin sur le féminin. On retrouve évidemment les notions principales d'identité et de différence. Mais ce qu'il convient de bien comprendre à ce niveau est que ces ressorts essentiels de toute pensée classificatrice, et donc de toute pensée, sont issus directement (j'en fais l'hypothèse) de l'observation originelle par les hommes de l'inébranlable différence sexuée et peut-

être aussi de quelques autres oppositions naturelles, tout aussi peu manipulables par l'homme, comme l'opposition alternée du jour et de la nuit. Nous penserions peut-être différemment et d'une manière que nous ne pouvons même pas soupçonner si l'homme et le monde animal le plus visible n'étaient pas sexués.

Matrice de toute forme de pensée en tant que source du système de catégories binaires opposables qui gouverne nos raisonnements, et argumentations tant profanes que savantes, la différence observable par le seul truchement des sens (c'est-à-dire qu'elle le fut dès l'origine lointaine de l'humanité pensante) se fonde sur les appareils anatomiques et les fonctions physiologiques si nettement différenciés selon les sexes. Mais si cela suffit pour comprendre l'origine du système des oppositions et même l'affectation tacite ou explicite dans chaque culture à une catégorie sexuée de chacun des pôles des catégories traitant du rapport concret aux choses (ainsi dans notre propre culture actif, chaud, sec, haut, fort, rugueux, etc., sont-ils masculins, tandis que passif, froid, humide, bas, faible, lisse... sont féminins), cela ne suffit pas pour comprendre pourquoi ces catégories sont hiérarchisées, le pôle considéré comme relevant du masculin étant positivement marqué et supérieur à l'autre. On ne trouve pas, ou rarement, d'égalité par le neutre.

Un élément supplémentaire doit être pris en considération. Les hommes des origines se sont trouvés confrontés à un mystère déconcertant, lui aussi permanent et non maniable, comme en témoignent certains mythes : le privilège exorbitant qu'ont les femmes d'enfanter les deux sexes. Dans l'ignorance absolue du rôle des gamètes et de la génétique (ignorance qui va durer jusqu'à la fin du XVIII^e siècle pour les unes et au début du XX^e pour l'autre) si ce n'est du rôle déclencheur du rapport sexuel, il fallait expliquer et ce privilège et la raison qui faisait que d'une forme puisse sortir une autre forme, que les femmes puissent enfanter des garçons. Enfin, si la fécondité était bien l'apanage des femmes, il s'ensuivait logiquement que la stérilité était imputable également à un mauvais vouloir ou à un mauvais fonctionnement du féminin.

Il en est résulté un état remarquable par le retournement qu'il implique : la prise en charge par le côté masculin de l'humanité de l'initiative et de la responsabilité dans la procréation, puisqu'il fallait faire en sorte que les femmes acceptent d'être fécondes et d'enfanter des fils. Les riches systèmes de représentations que l'on trouve dans chaque culture montrent le rôle dominant de l'homme dans l'acte procréatif et la genèse d'un nouvel enfant et pas seulement dans l'implantation de fils dans le corps des femmes, celles-ci pouvant ne fournir parfois qu'un espace de développement ou la matière nécessaire au malaxage et au façonnage d'une forme reconnaissable de l'espèce humaine où vont s'insérer le souffle, la vie, l'identité, venus de l'homme, comme on le voit dans le superbe modèle aristotélicien où la naissance d'une fille est déjà en soi une monstruosité, le signe d'un développement non contrôlé de la matière féminine. Si certains systèmes partagent la responsabilité et les apports entre les deux sexes, il est rare, même en régime matrilinéaire, que tout vienne des femmes.

Les règles sociales d'alliance, qui impliquent très majoritairement l'échange des femmes par des hommes entre eux complètent le dispositif en établissant de

façon sûre non seulement le social, la solidarité et une entente relative entre les groupes humains, mais aussi une sorte de redistribution des capacités génésiques féminines, de la vie.

Le socle dur de la domination masculine semble si archaïque et si profondément ancré que rien ne pourrait l'ébranler. Ce n'est pas là une certitude cependant car, s'il apparaît bien, comme je l'énonce ici, que le lieu même de la domination est le pouvoir féminin de fécondité, c'est l'action en ce point précis qui doit parvenir à ébranler l'édifice. C'est pourquoi l'accès à la contraception et à la maîtrise par les femmes de leur propre fécondité est, me semble-t-il, l'élément moteur d'une évolution progressive vers l'égalité de statut, non l'isomorphisme ou l'indifférenciation.

Ainsi la valence différentielle des sexes, moteur interne de l'organisation des systèmes-types de parenté est-elle étroitement liée à un ensemble global de domination du masculin sur le féminin dû à la domestication du privilège qu'ont les femmes d'enfanter les deux sexes. En quelque sorte, je retrouve ici la forme de prescience sous forme de boutade exprimée par Scheffler lorsqu'il écrivait qu'un système de parenté est un artefact uniquement établi pour rendre compte du fait que les femmes font des enfants. C'est là en effet le point d'ancrage dont tout le reste est aussi issu.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: systèmes semi-complexes/*semi-complex systems* – réciprocité/symétrie/*reciprocity/symetry* – identité/différence/*identity/difference* – inceste/*incest* – masculin/féminin/*gender relations*.

BIBLIOGRAPHIE

Baehrens, Æmilius

1893 *Catulli Veronensis Liber*. Leipzig.

Barnes, Robert

1982 « Kinship Exercises », *Culture* II (2) : 113-118.

Bouez, Serge

1979 *Réciprocité et hiérarchie. Étude comparative de la parenté chez les Ho et les Santal (Orissâ, Inde)*. Thèse de 3^e cycle, Université Paris X-Nanterre.

Copet-Rougier, Élisabeth

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

Delille, Gérard

2000 « Échanges matrimoniaux entre lignées alternées et système européen de l'alliance : une première approche », in Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray & Margarita Xanthakou, eds., *En Substances. Textes pour Françoise Héritier*. Paris, Fayard, 2000 : 219-252.

Héritier, Françoise

1976 « Contribution à la théorie de l'alliance. Comment fonctionnent les systèmes d'alliance omaha ? », *Informatique et Sciences humaines* 29 : 10-46.

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

- 1981 *L'exercice de la parenté*. Paris, Hautes Études-Gallimard, Le Seuil.
- 1985 « Sur l'inceste, entretien », *Cahiers du LASA* 3 : 27-61.
- 1991 « La valence différentielle des sexes aux fondements de la société », *Journal des anthropologues* 45 : 67-78.
- 1994 *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. Paris, Éditions Odile Jacob.
- 1996 *Masculin / féminin. La pensée de la différence*. Paris, Éditions Odile Jacob.
- Izard, Françoise (voir aussi Héritier, Françoise)
- 1968 « Remarques sur l'énoncé des interdits matrimoniaux », *L'Homme* VIII (3) : 5-21.
- 1974 « Systèmes omaha de parenté et d'alliance. Étude en ordinateur du fonctionnement matrimonial réel d'une société africaine », in Paul. A. Ballonoff, ed., *Genealogical Mathematics*. Paris, La Haye-Mouton : 197-213.
- Kroeber, Arnold L.
- 1909 « Classificatory Systems of Relationships », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 39 : 77-84.
- Lateiner, Donald
- 1977 « Obscenity in Catullus », *Ramus* 6 (1).
- Lévi-Strauss, Claude
- 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Presses Universitaires de France, 1949. (Nouvelle édition revue et corrigée, La Haye-Paris, Mouton, 1967.)
- 1965 « The Future of Kinship Studies. The Huxley Memorial Lecture 1965 », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* : 13-22.
- Lounsbury, Floyd G.
- 1964 « The Formal Analysis of Crow- and Omaha-type Kinship Terminologies », in Ward H. Goodenough, ed., *Explorations in Cultural Anthropology. Essays in Honor of George Peter Murdock*. New York, McGraw-Hill : 351-394. (Trad. franç. : « Étude formelle des terminologies de parenté crow et omaha », in *Anthropologie et calcul*. Paris, UGE, 1971 : 60-125.)
- Lowie, Robert H.
- 1915 « Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship », *American Anthropologist* 17 : 223-239.
- 1928 « A Note on Relationship Terminologies », *American Anthropologist* 30 : 263-267.
- 1960 « The Omaha and Crow Kinship Terminologies », in *Lowie's Selected Papers in Anthropology*. Berkeley, University of California Press : 100-110. (1st ed. 1934.)
- Moreau, Philippe
- 1998 *Gradus cognationis. Recherche sur les représentations abstraites et figurées de la parenté dans la Rome ancienne*. Doctorat d'État en études latines, Université Paris V-Sorbonne.
- Murdock, George Peter
- 1949 *Social Structure*. New York, Macmillan. (Trad. franç. : *De la structure sociale*. Paris, Payot, 1972.)
- 1958 « Patterns of Sibling Terminology », *Ethnology* 1 : 1-23.
- Radcliffe-Brown, Alfred R.
- 1942 *Structure and Function in Primitive Societies*. London, Oxford University Press (2nd ed., London, Cohen and West, 1956). (Trad. franç. : *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris, Éditions de Minuit, 1968.)
- Rankin, David
- 1976 « Catullus and Incest », *Eranos* 74 (3-4).
- Scheffler, Harold W.
- 1973 « Kinship, Descent and Alliance », in J. Honigsmann, ed., *Handbook of Cultural Anthropology*. New York, Rand Mc Nally : 747-93.
- White, Leslie A.
- 1939 « A Problem in Kinship Terminology », *American Anthropologist* 41 : 566-573.

Wiseman, Timothy P.

1985 *Catullus and his World. A Reappraisal*.
Leicester.

Zonabend, Françoise

1981 « Le très proche et le pas trop loin »,
Ethnologie française XI (4) : 311-318.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Françoise Héritier, *Articulations et substances*. — L'auteur présente sa démarche intellectuelle depuis ses premiers pas sur le terrain en 1958 et la découverte chez les Samo d'un système de parenté de type omaha et d'un système d'alliance semi-complexe. L'interrogation sur la raison d'être de l'existence des divers types de systèmes de parenté l'amène à énoncer le critère de valence différentielle des sexes comme moteur de diversification classificatrice au sein de la paire croisée frère/sœur. La différence sexuée est le ressort d'une inversion des statuts qui permet de jouer avec la réciprocité et la symétrie pour construire le jeu de l'alliance. C'est ce qu'elle observe dans le fonctionnement des systèmes semi-complexes. Derrière le jeu logique entre réciprocité et symétrie, parallèle et croisé, identique et différent, s'observent des représentations locales du corps, de ses substances et de ses humeurs qui sont adaptées non seulement au fonctionnement matrimonial mais plus profondément à l'édiction des règles de la prohibition de l'inceste tant à l'égard des consanguins que des alliés (inceste de deuxième type) et à la domination masculine quasi-universellement observée. En définitive, c'est la différence sexuée observable et le privilège détourné de l'enfantement des deux sexes par les femmes qui constituent le socle dont tout le reste de la réflexion humaine à partir de ce qui était donné à voir est issu.

Françoise Héritier, *Junctures and Substances*. — The intellectual approach that the author has used since she first conducted field work in 1958 and discovered an Omaha type of kinship and a semi-complex marriage system among the Samo is presented. Inquiry into the reasons for these various types of kinship systems led her to state that the criterion of a differential valence for the two sexes is the driving force behind the diversification of classifications within the crossed pair brother/sister. This difference comes out of a reversal of statuses that plays on reciprocity and symmetry so as to construct the interplay of marriages, as she observed in the operation of semi-complex systems. Underlying this logical game between reciprocity and symmetry, parallel and cross relationships, the identical and the different, we discover local ideas about the body, its substances and humors, ideas adapted not only to the workings of the matrimonial system but, at a deeper level, to the laying down of incest prohibitions concerning both consanguines and affines (« incest of a second type ») and to the nearly universal masculine domination. In definitive, the observable sexually marked difference and the privilege of child-bearing as men have recuperated it form the grounds from which all the rest of human thought springs.