

Journal de la Société
des Américanistes

Journal de la société des américanistes

90-1 | 2004
tome 90, n° 1

BECKERMAN Stephen and Paul VALENTINE (eds),
*Cultures of multiple fathers. The theory and practice of
partible paternity in Lowland South America*,
University Press of Florida, Gainesville, 2002,
291 p., bibl., index, ill., carte

Olivier Allard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jsa/1825>

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 5 janvier 2004

Pagination : 282-285

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Olivier Allard, « BECKERMAN Stephen and Paul VALENTINE (eds), *Cultures of multiple fathers. The theory and practice of partible paternity in Lowland South America*, University Press of Florida, Gainesville, 2002, 291 p., bibl., index, ill., carte », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 90-1 | 2004, mis en ligne le 17 novembre 2005, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/1825>

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

© Société des Américanistes

BECKERMAN Stephen and Paul
VALENTINE (eds), *Cultures of multiple
fathers. The theory and practice of
partible paternity in Lowland South
America*, University Press of Florida,
Gainesville, 2002, 291 p., bibl., index,
ill., carte

Olivier Allard

- 1 La possibilité d'avoir plusieurs pères n'a jamais été écartée par l'anthropologie, mais en distinguant toujours l'unique *genitor* (biologique) des multiples *pater* (sociaux) : la coïncidence exceptionnelle entre les croyances populaires occidentales et la vérité scientifique a longtemps rendu toute autre approche impensable. Stephen Beckerman et Paul Valentine, dans un ouvrage qui réunit douze contributions, attirent notre attention sur ce phénomène, en s'intéressant à une « croyance » très répandue en Amazonie. Dans la plupart des groupes, le fœtus est progressivement constitué par l'accumulation du sperme issu des rapports sexuels : tous les hommes qui ont participé à l'enfant en sont donc des géniteurs – ce que les auteurs appellent *partible paternity*. S'inspirant des problématiques de recherche américaines, Beckerman et Valentine ont choisi de développer, notamment dans l'introduction, une approche sociobiologique : les sociétés à paternité partagée fonctionnent (« font un travail parfaitement adéquat dans leur propre reproduction », p. 6) parce qu'une telle institution procure un avantage adaptatif, en permettant aux enfants de bénéficier de multiples apports de protéines animales. C'est donc en évaluant la probabilité de survie des enfants en fonction du nombre de pères (secondaires) qu'ils possèdent que l'idée de Beckerman pourra être prouvée. En étudiant, avec ses dix collaborateurs, les Bari du Venezuela, il montre donc que les enfants qui ont

un père principal (le mari de la mère) et un père secondaire (co-générateur) sont ceux qui ont le plus de chances de survie, ce qu'il associe, grâce à des statistiques précises, aux dons de nourriture à la mère pendant la grossesse (pp. 37-39).

- 2 La plupart des auteurs de l'ouvrage évoquent au moins cette question, mais souvent en élevant de solides objections contre le projet de Beckerman. Philippe Erikson, par exemple, explique que, chez les Matis, à l'époque de son terrain, il y avait « trop peu de maisons collectives, trop d'orphelins et trop de viande » pour en faire une situation représentative de la vie en forêt et permettre une évaluation pertinente des effets de la paternité partagée sur la survie des enfants (p. 125). Les critiques sont théoriques autant que méthodologiques. De nombreux auteurs s'attaquent au point de vue restreint de Beckerman, qui ne semble guère voir dans la relation de paternité qu'un mode de distribution de protéines animales : d'une part, elle ne saurait s'y réduire ; d'autre part, la viande circule suivant bien d'autres canaux.
- 3 En privilégiant une anthropologie plus traditionnelle, plusieurs auteurs rassemblent des données très riches et variées, à partir desquelles ils développent diverses analyses. Certains mettent en avant le rôle de l'*ethos* sexuel : les sociétés où la paternité partagée n'existe pas – même comme possibilité théorique – sont souvent celles où on insiste sur le contrôle des passions ou de la sexualité, comme les Piaroa, les Ye'kwana ou les Siona et Secoya. D'autres ont une approche en termes de « bataille des sexes » (Kensinger, p. 16) ou de « compétition pour savoir qui, des hommes ou des femmes, va voir ses intérêts reproductifs dominer la vie sociale » (Beckerman et Valentine, p. 11) : le refus de la paternité partagée correspondrait à des sociétés où la domination masculine est importante, comme celles du Nord-Ouest amazonien. De telles thématiques restent malgré tout au second plan car les développements consacrés aux théories indigènes de la conception sont plus lourds de conséquences. Malgré quelques divergences, les auteurs se retrouvent, pour la plupart, sur l'essentiel : les femmes sont avant tout des réceptacles, sortes de « mères porteuses » (Alès, p. 65), dont la contribution physique à l'enfant ne survient qu'après la naissance, à travers leur lait (Pollock, p. 47 ; Alès, p. 66 ; Lea, p. 111, etc.). Tant qu'il est à l'intérieur du corps de sa mère, le fœtus n'est en général constitué que de sperme, et la paternité est donc d'autant plus intense que les rapports sexuels ont été fréquents entre un homme et la future mère. Implicitement, tous les auteurs mettent ainsi l'accent sur le lien substantif (génétique) entre l'enfant et ses pères, qui conduit au développement d'un modèle en deux couches : comment des liens *biologiques* sont-ils négociés *socialement* ? Dans le Nord-Ouest amazonien, si des pères de clans différents sont un réel danger (produisant un enfant à la fois tapir et jaguar chez les Curripacco, voir Valentine, p. 189), une mère célibataire peut attribuer la paternité principale à l'amant dont le statut est le plus élevé ; celui-ci peut à l'inverse prétendre qu'il n'a eu qu'un rôle secondaire et peut donc tomber dans l'oubli (p. 186). Dans de nombreux groupes, les connexions (ethno-)biologiques, bien que données, peuvent fréquemment être reformulées afin de rendre possible un mariage qui aurait été incestueux (par exemple Peluso et Boster, p. 146). Ainsi, la paternité semble à la fois source de contraintes (aide alimentaire ou restriction des possibilités de mariage) et d'atouts (par exemple en étendant le groupe de parenté), mais elle est avant tout négociable, et c'est ce jeu social qui intéresse les anthropologues réunis dans cet ouvrage. Malgré la nouveauté des recherches sur le sujet, qui n'avait été qu'évoquée jusqu'aux contributions réunies par Beckerman et Valentine, c'est un modèle très classique de la parenté qui est en général suivi. On peut en effet rattacher ces analyses de la paternité partagée aux études de

Barnes¹, qui distinguait un père génétique (d'après la science occidentale), un *genitor* (d'après la biologie indigène) et un père social. Certes, il y a bien plusieurs *genitor* et plusieurs *pater* en Amazonie, mais – comme pour Barnes – l'objet de l'anthropologie est bien d'étudier le rapport entre les deux termes.

- 4 Plusieurs chercheurs sont cependant loin de s'en tenir à une telle position et se rapprochent donc implicitement des idées développées par Schneider² lorsqu'il critiquait les analyses de Barnes. Ils interrogent en effet la signification et le rôle du lien issu des rapports sexuels, ce qui les conduit à le resituer dans le contexte bien plus large de la paternité et de la parenté (restriction des possibilités de mariage, distribution de viande, terminologie de parenté, onomastique, système d'attitudes, dispositions affectives, etc.). Tout d'abord, ils montrent qu'on peut introduire une conception étendue de la « biologie indigène », qui ne se limiterait pas à un intérêt exclusif pour la substance (supposée génétique). Il est erroné de surestimer l'importance du sperme (Erikson, p. 136, n. 2). Voir dans la mère un simple réceptacle ne revient pas à dénier son rôle³, puisque, chez les Yanomami par exemple, la seule véritable germanité est utérine (Alès, p. 67). Ensuite, être un père dans les mondes amérindiens est loin de se restreindre à la conséquence de l'activité génitale, ce qui permet à Erikson de proposer comme slogan conclusif : *Toward a sex-free definition of Amerindian kinship* (p. 131). Dans de nombreuses sociétés, c'est la commensalité et le soin apporté aux enfants qui définit la paternité. Il est parfois possible d'aller plus loin, en soulignant qu'on peut *devenir* père en nourrissant un enfant ou en en prenant soin (Alès, p. 72 ; Lea, p. 113 ; Erikson, p. 133, etc.) : la logique est alors inverse de celle qui prévaut dans l'analyse de Beckerman, selon laquelle un homme nourrit ses enfants en raison du lien (ethnobiologique) de paternité. Dans d'autres sociétés, ce sont les pratiques onomastiques qui sont primordiales. Il s'agit par exemple, chez les Mebengokre, de la relation entre l'enfant et son donneur de nom, qui transforme un « matériau brut » en personne (Lea, p. 115). Parmi les Matis, c'est la prévalence des relations onomastiques sur tout autre type de lien qui est en jeu. Un homme devait ainsi considérer un enfant comme son véritable frère, alors qu'il en était le père social (mari de la mère) et sans doute un des pères biologiques, parce que les deux portaient le même nom (Erikson, p. 131).
- 5 Ces considérations sur la commensalité ou l'onomastique ne sont que des exemples d'analyses très fournies consacrées à l'évaluation des liens issus des rapports sexuels et de la procréation. Toutefois, il est aisé de se laisser déborder par les informations réunies dans ces contributions, en peinant pour les ordonner de manière cohérente. Ainsi, on peut s'interroger sur la portée des effets de la paternité partagée : s'agit-il de conséquences à court terme (dons de viande) qui ont tendance à s'estomper ou bien uniquement à long terme, lorsqu'il n'y a ni couvade ni dons de la part des pères secondaires, mais que leur existence restreint les possibilités de mariage ? (Peluso et Boster, pp. 145-146). De même, en dépit de l'importance des travaux consacrés depuis longtemps à la couvade, s'intéresser à la paternité partagée semble à même de susciter le doute sur cette question. Beaucoup voient dans la couvade avant tout un message public, destiné à montrer que l'on désire être reconnu comme le père du nouveau-né (Kensiger, p. 19 ; Erikson, p. 135), alors que d'autres considèrent qu'elle est un ensemble de rites nécessaires à la protection de l'enfant en raison du lien physiologique (Crocker, p. 88 ; Chernela, p. 171) ; certains développent une logique fondée sur l'intentionnalité plus que sur la biologie, puisque les pères secondaires « ne pensent pas à l'enfant » et n'en veulent pas, ils ne peuvent lui faire aucun mal en ne suivant pas la couvade (Valentine, p. 188).

Enfin, une dernière difficulté que l'on peut souligner concerne l'adoption. Celle-ci, loin d'être une « fiction légale » (Maine), semble conduire à une paternité d'une réalité incontestable pour de nombreux groupes amazoniens, dans lesquels elle est souvent très répandue (par exemple Peluso et Boster, p. 142). Mais alors, comment comprendre que les pères rejettent les enfants « de contrebande », auxquels ont contribué d'autres hommes, comme si le lien physiologique était primordial (p. 143) ?

- 6 L'ouvrage dirigé par Beckerman et Valentine est le premier à s'intéresser à la question de la paternité partagée, et la richesse des données réunies ne peut qu'interpeller le lecteur. La multiplicité des approches ne le dessert en rien, car elle permet l'expression d'analyses beaucoup plus diverses que si tous les auteurs avaient suivi une optique sociobiologiste. Toutefois, les difficultés que nous avons soulevées viennent peut-être d'un usage trop naïf de la catégorie d'« ethnobiologie ». En insistant sur l'idée que les processus étudiés relèvent avant tout de la biologie, serait-elle indigène (Alès, p. 63 ; Crocker, p. 88 ; Chernela, p. 175, etc.), de nombreux auteurs constituent les phénomènes physiologiques comme un domaine séparé, similaire à la biologie occidentale et, par conséquent, contrasté avec le social. Ne serait-il pas souhaitable que le rejet du dualisme nature/culture, étendard de l'anthropologie amazonienne depuis déjà longtemps, soit enfin étendu aux études de parenté ?

NOTES

1. J. A. Barnes, 1961, « Physical and Social Kinship », *Philosophy of Science*, 28, pp. 296-299 ; 1964, « Physical and Social Facts in Anthropology », *Philosophy of Science*, 31, pp. 294-297.
2. David M. Schneider, 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
3. Une idée déjà développée par M. Strathern à propos de la Mélanésie (1988, *The Gender of the Gift*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, p. 329).

AUTEURS

OLIVIER ALLARD

École normale supérieure, département des Sciences Sociales, Cachan