

Christian Ghasarian

Points

Introduction à l'étude de la parenté



Du même auteur

Rôles et enjeux

Approches d'anthropologie généralisée
(co-édition avec Jean-Pierre Cambefort)

Université de La Réunion, Services des publications, 1988

Honneur, Chance et Destin

La culture indienne à La Réunion

L'Harmattan, 1992

Tensions et Résistances

Une ethnographie des chantiers en France

Toulouse, Octarès éd., 2001

De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive

Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux

Armand Colin, 2002

Christian Ghasseur



Introduction à l'étude de la parenté

BIBLIOTHEQUE DE L'USTL	
Cote	306.83 CHA
Niv.	L
Salle	1
Inv.	356587

Éditions du Seuil

« Les anthropologues sont d'une curieuse espèce : ils aiment faire passer pour mystérieux et compliqué jusqu'au "familier" même. »

Claude LÉVI-STRAUSS, *La Famille*.

Introduction

L'analyse de la parenté a alimenté les principaux débats théoriques au sein de l'anthropologie sociale. La quasi-fixation des ethnologues sur ce sujet découle d'un constat simple : dans les sociétés restreintes qui font généralement l'objet de leurs études presque tous les rapports sociaux sont conçus en termes de parenté. De fait, la compréhension de l'organisation sociale passe nécessairement par celle des catégories de la parenté. Si aujourd'hui les questions de parenté relèvent d'une anthropologie dite « classique », elles restent très souvent incontournables pour l'ethnologue sur le terrain.

L'anthropologie de la parenté s'inscrit dans un type d'approches communément appelées « structuro-fonctionnalistes ». Sur la base des relations de parenté (comprenant l'alliance, la résidence, l'appropriation des terres, la transmission des biens, etc.), ces approches, développées dans une profusion d'ouvrages, analysent la logique interne des sociétés. Sans entrer dans le détail des controverses qui ont alimenté la pensée anthropologique, cet ouvrage expose de façon aussi synthétique que possible les concepts théoriques fondamentaux employés dans l'étude de la parenté et de l'organisation sociale, notamment dans les sociétés à tradition orale. L'anthropologie de la parenté utilise des méthodes d'investigation et des outils conceptuels (vocabulaire, abréviations, diagrammes) particuliers. La connaissance des notions de base et des procédures d'analyse présentées ici s'avère indispensable pour comprendre la littérature ethnologique sur les systèmes sociaux ainsi que pour réaliser ses propres enquêtes et analyses.

Après un rapide rappel des principaux théoriciens et des courants de pensées qui ont marqué l'histoire de l'anthropologie sociale, ce livre expose les thèmes majeurs de l'anthropologie de la parenté. Il est important de préciser que chaque

aspect de la parenté traité dans l'ouvrage constitue un véritable « fait social total » (au sens de Mauss) et ne peut être pleinement compris que s'il est mis en relation avec ceux qui l'ont précédé ou qui le suivront. Le chapitre sur le lignage, par exemple, renvoie nécessairement à ceux sur les ancêtres, la filiation, la succession, le clan, l'exogamie, la résidence, etc.

L'anthropologie de la parenté risquant très vite d'être abstraite si elle ne fournit pas d'exemples concrets, les notions théoriques présentées dans cet ouvrage sont autant que possible illustrées par des exemples de mise en pratique de la parenté dans différentes sociétés. Ces faits de parenté, principalement tirés d'un certain nombre de monographies choisies, ne sont pas discutés. Ils sont rapportés ici avec le postulat que les ethnologues qui les ont décrits ont vu juste. L'objet de cet ouvrage est de présenter les principes et les méthodes d'analyse de la parenté, non de polémiquer sur la véracité de tel ou tel fait ethnographique – ce que seuls les spécialistes des sociétés mentionnées sont en mesure de faire. Précisons enfin que si, par commodité d'écriture, nous décrivons la plupart des faits de parenté au présent, la réalité parentale et sociale de certaines sociétés citées est aujourd'hui souvent tout autre.

La parenté dans la vie sociale

Les principes de fonctionnement et les structures sociales des sociétés traditionnelles ne peuvent être véritablement compris sans se référer à la parenté. Dans ces sociétés, l'organisation de la parenté coïncide avec l'organisation sociale, économique et politique. Des récits de vie comme ceux de Baba de Karo (Smith, 1969) et Don Chuka Talayeshva (1942) illustrent avec force, à travers l'exemple haoussa et hopi, comment les relations de parenté peuvent être en corrélation avec le système global.

Pour survivre dans les sociétés restreintes, les individus doivent nécessairement former des groupes de coopération. Ces groupes sont d'abord formés sur la base de la parenté. En conséquence, la sécurité et le destin d'une personne sont entre les mains de ses apparentés. La parenté engendre une entraide qui est vitale pour des activités comme la chasse, l'agriculture, la guerre, etc. Les Bochiman d'Afrique du Sud vivent en bandes nomades de vingt à soixante personnes. Chaque bande occupe un territoire propre dans lequel elle a des droits sur la cueillette des végétaux sauvages et sur l'eau. Lorsqu'une bande vient à manquer de nourriture et/ou d'eau, le fait d'avoir des parents dans une autre bande lui permet d'être accueillie dans le territoire de celle-ci (Marshall, 1965).

Dans toutes les sociétés humaines, les individus reçoivent les premiers éléments de leur statut et de leur identité sociale par la parenté. Une personne sans parents n'a pas de position sociale. Cette position, qui implique un ensemble de droits et de devoirs, s'inscrit dans un système de relations. La parenté détermine des modèles institutionnalisés de rapports sociaux marqués par le pouvoir, l'obéissance, les échanges économiques, la coopération, etc. Les attitudes socialement prescrites

jouent notamment dans la relation aîné/cadet, parents/enfants, mari/femme, frère/sœur, oncle/neveu, la relation avec ceux qui sont des conjoints prescrits ou prohibés, les relations à plaisanterie, les relations d'évitement, etc.

En réglementant les conduites, la parenté régule la vie sociale. Dans les sociétés traditionnelles, l'ethnologue est à tout moment confronté à des faits de parenté qui méritent d'être décryptés. La parenté peut être à l'œuvre dans l'agencement des cases du village, dans la composition d'un groupe d'hommes et de femmes travaillant dans les champs, dans les fréquents échanges de visites et de services entre individus, etc. L'étude de la parenté permet toujours de comprendre comment les sociétés de petites dimensions sont mises en acte.

Si la parenté est cruciale dans les sociétés traditionnelles, sa place dans les sociétés industrialisées n'est pas non plus négligeable. Une grande partie des législations dans ces sociétés porte en effet sur la famille et sur les droits de succession et d'héritage (qui hérite ? de quoi ? de qui ?). Il est certain que la question de la transmission de la parenté est beaucoup plus importante dans les sociétés traditionnelles où, nous le verrons, elle concerne non seulement des biens et des terres, mais encore des titres, des devoirs, des obligations de mariage, des obligations envers de nombreux apparentés, envers les ancêtres, etc. Toutefois, si dans les sociétés industrialisées la parenté ne préside pas à l'organisation sociale, elle reste importante – au moins au niveau du sentiment. Le sentiment de parenté explique par exemple la satisfaction assez irrationnelle que l'on éprouve à retracer sa généalogie en profondeur, la recherche de cousins très éloignés avec lesquels on « renoue », le fait de se sentir quelque peu « obligé » de venir en aide à des apparentés dans le besoin, même si on les a perdus de vue depuis longtemps, etc.

Nous et les autres

Dans les sociétés traditionnelles, la séparation parent/non-parent est cruciale. Un individu est d'abord perçu comme membre d'un groupe de parenté en opposition à d'autres. En

distinguant les individus faisant partie d'un groupe de ceux qui n'en font pas partie, la parenté définit des unités sociales précises. Chez les Wolof du Sénégal, si une personne désire rester à l'écart d'un litige, elle dira simplement : « Je ne suis pas "parent" à cela » (Dores, 1981). Cette allusion à l'absence de parenté pour justifier la non-implication dans une affaire sous-entend l'implication de fait dans les actions des parents. Pour signifier que deux individus sont apparentés, les Masi-koro de la côte sud-ouest de Madagascar emploient l'expression « ils ne sont qu'une seule personne » (Lavondes, 1967). La parenté engendre donc la ressemblance et l'unité. Elle détermine ceux avec lesquels on entretient des rapports sociaux de confiance et de coopération (les mêmes) et ceux qui ne sont pas inclus dans ce « contrat de parenté » (les autres).

En l'absence de rapports de parenté, les relations peuvent être fondées sur le troc silencieux (sans rencontre directe : on dépose par exemple de la nourriture ou des objets dans un endroit précis à un moment donné et on récupère plus tard la contrepartie déposée par ceux avec lesquels s'opère la transaction), la guerre ou la sorcellerie. Les Arapesh de Nouvelle-Guinée considèrent les non-parents, les étrangers, comme l'antistructure. Ces étrangers font office de boucs émissaires. Ils sont censés être la cause de tous les malheurs (disputes, mort, etc.). Ce sont eux que l'on soupçonne de pratiquer la sorcellerie afin de nuire aux gens du village (ces derniers étant tous plus ou moins apparentés). Cette attribution du mal et du désordre à l'autre/étranger néglige le fait que ses services sont commandités par un membre du village en conflit avec un autre. Ce qui importe ici, c'est que le mal n'est pas considéré comme provenant directement des siens : si les autres n'en sont pas la cause, ils en sont au moins l'effet ! Opposés à la famille et au village, où les relations sont idéalement exemptes de conflits, les étrangers sont virtuellement porteurs de désordre (Mead, 1935).

L'étranger, avec lequel on n'entretient aucune parenté ni aucune obligation réciproque, est souvent traité comme un ennemi potentiel. Maurice Dores (1981) rapporte que dans le village wolof de Diaminar, la présence d'un étranger n'est acceptée que s'il reste un visiteur. Comme les non-parents constituent toujours un danger potentiel, la sécurité réside dans le fait de vivre entre apparentés. Chez les Eskimo, si le membre du groupe accède à l'igloo familial sans invitation

préalable, l'approche de l'étranger engendre la prudence et la suspicion (Malaurie, 1955). Les Aborigènes d'Australie critiquent et méprisent les tribus voisines d'autant plus fortement qu'elles sont éloignées d'eux. L'étranger visitant un groupe doit réciter sa généalogie et prouver son lien de parenté avec des membres de ce groupe. Dans certaines tribus, s'il ne pouvait pas établir sa parenté, loin d'être accueilli comme un semblable, il était considéré comme un intrus dangereux et risquait la mort (Beatie, 1972).

Le nom par lequel les membres de la plupart des sociétés se définissent est significatif : ce sont les « hommes », les « êtres humains », en opposition aux étrangers « sauvages », « non civilisés » et « hors-la-loi ». Le terme *inuit*, employé par les Eskimo du Groenland pour se définir, signifie littéralement « homme ». Les Grecs et les Romains de l'Antiquité opposaient fortement le citoyen (ayant droit de cité) au métèque (venant d'ailleurs) (Fustel de Coulanges, 1929). L'étranger véhicule une « sous-nature ». Comme il n'applique pas les mêmes lois, il est supposé sans loi et il ne fait l'objet d'aucune considération. Pour les Nuer du Soudan, les étrangers sont par définition ceux chez lesquels on va effectuer des razzias et voler du bétail (Evans-Pritchard, 1940). Les Touareg Kel-Ahaggar du Sahara classent les individus par couples dichotomiques : nous/eux, Touareg/étrangers. La qualité de l'autre est bien souvent inversement proportionnelle à sa distance par rapport à l'être touareg (Pandolfi, 1995). Ces conceptions montrent que l'autre agit dans un monde nécessairement défaillant tant qu'il reste « autre ».

Les Haoussa du Nigeria septentrional considèrent que les autres, y compris les voisins, « n'ont pas de sentiments humains ». Dans son récit de vie, Baba de Karo s'explique : « Ils n'aiment qu'eux-mêmes et leurs enfants : ils ne sont pas bons [...]. Il y a longtemps qu'ils se marient avec nous et ça les rend un peu meilleurs, ça améliore leur nature » (Smith, 1969, 137). Le message est clair : le salut de l'« autre différent » consiste à devenir un « semblable » en étant intégré dans le groupe de parenté. Le passage de l'altérité à la similitude permet donc à l'autre de s'élever au rang des « humains ». On comprend mieux pourquoi les ethnologues sur le terrain sont la plupart du temps adoptés par des membres du village. Avec un nom et un statut reconnu, ils sont alors relativement intégrés – notamment s'ils parlent la langue de

leur société d'accueil – et (idéalement !) on peut entretenir avec eux des relations fondées sur la confiance attendue entre parents.

La parenté intègre mais elle exclut également. La plus grande punition pour le membre déviant – et inévitablement menaçant car porteur de désordre social – est de le rendre étranger en l'excluant du groupe. Outre le mépris dont il fait l'objet, l'individu exclu perd sa personnalité sociale. Il se pose de plus pour lui le problème pur et simple de la survie. Chez les Inuit du Groenland, lorsqu'un individu commet une faute vis-à-vis de la morale de la communauté (en volant la proie du piège d'un autre, en blessant ou en tuant volontairement une personne), il doit reconnaître publiquement sa faute et s'exiler pour une durée plus ou moins longue, fixée en fonction de la gravité de son acte (Malaurie, 1955).

La définition des parents

Les groupes sociaux sont fondés sur la parenté, réelle (la consanguinité) ou fictive (notamment l'adoption), et sur les relations d'alliance. La consanguinité crée incontestablement des liens profonds. La terminologie employée pour définir les germains révèle d'ailleurs parfois la teneur affective de la relation. En Iran, les frères et sœurs sont *hamshireh*, ce qui signifie littéralement : « qui ont bu le même lait ». Dans la plupart des sociétés, cependant, la parenté fictive est aussi importante que la parenté consanguine. Dans les îles Tuamotu, en Polynésie française, la parenté est définie par le terme *feti'i*. Toutefois, ceux envers lesquels on veut se conduire et agir comme s'ils étaient des parents sont également rangés parmi les *feti'i*. Ce terme, utilisé pour « créer » une parenté fictive, désigne notamment les non-parents membres des mêmes groupes d'activités (Ottino, 1972). Un autre exemple de parenté fictive est celui quasi universel de la fraternité symbolique qui procède par serment et par allusion au sang partagé. On trouve ce type de parenté « décidée » dans certaines sociétés indiennes d'Amérique du Nord. Les Tamoul de l'île de la Réunion expriment également l'amitié masculine en référence à la notion « frère de sang » (Ghasarian, 1991).

Les amis chers peuvent ainsi être rangés dans la catégorie des parents, ceux sur qui – par définition – on peut compter. La parenté affirmée (« fictive ») peut donc compter tout autant que la parenté biologique (« réelle »).

Les liens de parenté sont universellement employés pour définir les relations sociales, mais les sociétés considèrent et vivent la parenté de différentes façons. Le critère de la consanguinité dans la détermination de la parenté est à employer avec une grande prudence car les conceptions scientifiques sur les relations génétiques ne sont pas partagées par toutes les sociétés. Chaque système de parenté définit d'une façon qui lui est propre la consanguinité et l'inceste.

Il faut garder à l'esprit que la parenté ne se résume pas à la consanguinité. Si tel était le cas, tous les membres d'une société restreinte risqueraient d'être parents. Les liens de parenté formeraient des réseaux généalogiques s'étendant en profondeur, le nombre de parents doublant à chaque génération (deux parents, quatre grands-parents, huit arrière-grands-parents, etc.), et en largeur (les descendants des collatéraux des ascendants). Cette parenté sans limites ne permettrait pas la classification et l'organisation des individus au sein des groupes sociaux. Pour fonctionner, la parenté doit nécessairement être limitée. La reconnaissance de la parenté s'arrête en fait relativement tôt. En règle générale, seule une petite partie du réseau généalogique forme la parenté reconnue et opératoire pour un individu. La parenté est liée à l'idée capitale de « mémoire généalogique ». L'absence et la distance engendrent souvent la perte des liens de parenté. Les anthropologues parlent à ce sujet d'« amnésie structurale ». Chez les Wolof, celui qui quitte le groupe de parenté et son village sans maintenir de relation avec les siens ne fait plus parler de lui. Il disparaît, oublié (Dores, 1981).

Les sociétés définissent chacune à leur manière les parents proches, ceux avec lesquels les règles de comportement sont les plus fortes, les parents éloignés et ceux qui ne sont pas – ou plus – parents. Dans les sociétés occidentales, si les descendants des quatre grands-parents (les oncles, les tantes et les cousins du premier degré) sont connus, ceux des frères et sœurs des arrière-grands-parents ne le sont quasiment pas. Les Masikoro ont une parenté très étendue. Chaque individu a huit appartenances claniques (les huit arrière-grands-parents), voire plus s'il s'en souvient. Cependant, les relations

continues ne sont entretenues qu'avec certains apparentés (Lavondes, 1967). Aux Tuamotu, le concept très large de « parent » (*feti'i*), mentionné plus haut, est affiné par celui de « sang » (*toto*). La notion cruciale des « trois sangs », comprenant les germains (« premier sang »), les parents, leurs germains et leurs descendants (« deuxième sang »), les grands-parents, leurs germains et leurs descendants (« troisième sang »), vient dresser des catégories plus restreintes dans l'univers très vaste des *feti'i*. Sans cette catégorisation des parents proches, la parenté reconnue dans toutes les branches de descendance ne serait pas génératrice d'organisation sociale (Ottino, 1972).

Une des premières règles de l'anthropologie de la parenté est de bien distinguer les relations biologiques des relations sociales. Nous verrons dans le chapitre sur la filiation que certaines sociétés peuvent nier le rôle d'un des parents dans la procréation. Les Hopi de l'Arizona estiment par ailleurs que tous les médecins qui ont soigné un individu deviennent ses « pères » car, selon la coutume, la mère de l'enfant malade fait don de son enfant au médecin pour que celui-ci puisse le guérir (Talayeshva, 1942). Ces conceptions à première vue surprenantes sont compréhensibles si l'on tient compte du système culturel dans lequel elles apparaissent. En les prenant au sérieux, l'anthropologue élargit ses perspectives de la parenté. Du point de vue anthropologique, le consanguin est d'abord celui qui est défini comme tel par la société, que cela corresponde ou non à la réalité biologique. La parenté sociale (ou l'usage social de la parenté) prime toujours sur la parenté physique. Nous reviendrons sur ces questions à propos de l'adoption et de la procréation médicalement assistée.

Consanguins et alliés

Les sociétés traditionnelles classent généralement les apparentés dans différentes catégories selon qu'ils sont consanguins ou alliés. Les consanguins sont les ascendants, les descendants en ligne directe (père, mère, grand-père, petite-fille, etc.) et les collatéraux (germains, cousins, etc.). Les alliés sont les individus connectés au groupe de parenté à travers le

mariage. Aux catégories consanguins et alliés sont le plus souvent associés différents termes de parenté (voir le chapitre « Terminologie et systèmes de parenté »). La sœur du père et la femme du frère du père, par exemple, appelées toutes les deux « tantes » en France, sont distinguées et nommées par des termes différents dans de très nombreuses sociétés. En effet, si la sœur du père est une parente consanguine, la femme du frère du père ne l'est pas : c'est une alliée et, dans les sociétés traditionnelles, les alliés ont un statut particulier, pratiquement jamais confondu avec celui des consanguins (réels ou fictifs).

La distinction consanguins/alliés n'apparaît pas de façon évidente dans la terminologie française. Le terme « parent » associe en effet les individus liés par le sang avec les personnes mariées avec des consanguins. La langue anglaise distingue quant à elle les *kins* (les parents consanguins par la filiation) des *affines* (les parents par alliance) ; ces deux notions étant par ailleurs regroupées sous le terme général *kinship*. La terminologie anglaise confond cependant elle aussi la parenté consanguine et la parenté par alliance. Comme le mot « tante », le terme *aunt* désigne la sœur du père et la femme du frère du père. Cette absence de distinction terminologique marquée entre les consanguins et les alliés prouve que la distinction entre consanguins et alliés n'est pas cruciale en Occident.

Dans les sociétés traditionnelles, la consanguinité biologique ou affirmée a la plupart du temps un caractère sacré et exclusif. Sur les hauts plateaux de l'Imérina, à Madagascar, les alliés venus vivre dans le groupe de parenté de leur conjoint retournent à leur mort dans leur groupe d'origine pour y être enterrés avec leurs propres consanguins. L'interdiction des tombeaux ancestraux aux alliés se rapporte à la suspicion dont ils font l'objet : non consanguins, ils sont considérés comme des voleurs et des adversaires potentiels (Razafintsalama, 1984).

*

Références

- BEATIE, John, 1972, *Introduction à l'anthropologie sociale*, Paris, Payot.
 DORES, Maurice, 1981, *La Femme village*, Paris, L'Harmattan.

- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, 1940/1968, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. : *The Nuer*, 1940).
 FUSTEL DE COULANGES, Denis, 1929, *La Cité antique*, Paris, Éd. d'aujourd'hui, coll. « Les introuvables », 2 vol.
 GHASARIAN, Christian, 1991, *Honneur, Chance et Destin. La culture indienne à la Réunion*, Paris, L'Harmattan, coll. « Connaissance des hommes ».
 KEESING, Roger M., 1975, *Kin Groups and Social Structure*, New York, Holt & Rinehart.
 LAVONDES, Henri, 1967, *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, Paris-La Haye, Mouton, coll. « Cahiers de l'homme ».
 MALAURIE, Jean, 1955/1976, *Les Derniers Rois de Thulé*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd., 1976).
 MARSHALL, Lawrence Kennedy, 1965, « The Kung Bushmen of the Kalahari Desert », in J. Gibbs Jr (éd.), *People of Africa*, New York, Holt, Rinehart & Winston.
 MEAD, Margaret, 1935/1963, *Mœurs et Sexualité en Océanie*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sex and Temperament in Three New Guinea Societies*, 1935).
 OTTINO, Paul, 1972, *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Cujas.
 PANDOLFI, Paul, 1995, *Une société nomade du sud-algérien : les Touareg Kel-Ahaggar. L'exemple Day-Chali*, thèse d'anthropologie sociale et culturelle soutenue à l'Université de la Réunion.
 RAZAFINTSALAMA, Adolphe, 1984, *Les Tsimahafotsy d'Ambohimanga. Organisation familiale et sociale en Imérina, Langues, Cultures*, Paris, n° 6.
 SMITH, Mary F., 1969, *Baba de Karo*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
 TALAYESHVA, Don Chuka, 1942/1959, *Soleil hopi*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sun Chief*, 1942).

Aux origines de la parenté

Les systèmes de parenté sont une création proprement humaine mais leurs fondements sont déjà en place dans les groupes de primates non humains. Les chimpanzés, nos plus proches parents, vivent en troupes comprenant de dix à quatre-vingts individus occupant un territoire précis. Ces troupes sont relativement ouvertes et chaque individu peut en changer. Les recherches éthologiques ont démontré que les groupes de primates sont structurés sur la base du sexe et de l'âge. Un adulte mâle exerce une *leadership* qui lui donne une priorité sur les femelles et sur la nourriture (cette dominance est cependant plus prononcée chez les babouins que chez les gorilles et les chimpanzés). L'unité primordiale comprend la mère et son petit. Si une forme de « filiation matrilinéaire » est solidement établie, l'absence d'association stable entre mâles et femelles fait qu'il n'y a pas de « relation d'alliance » : toutes les femelles sont à tous les mâles. Dans ce système de parenté incomplet, la femelle est le pivot des relations (Bourguignon, 1989). L'organisation primate ne connaît ni le partage de la nourriture ni la division du travail. Une fois adulte, chaque animal doit chercher sa propre subsistance.

On peut envisager sans grand risque de erreur que les ancêtres de l'homme moderne agissaient de façon similaire. Le changement commença avec l'apparition des hominidés (famille de primates comprenant l'*Australopithecus*, éteint entre 500 000 et 100 000 ans, l'*Homo habilis*, l'*Homo erectus*, l'*Homo sapiens neandertalis*, qui pratiquait les rites funéraires, et l'*Homo sapiens sapiens*, qui a développé le langage, l'art et l'écriture) qui s'organisèrent sur la base de la chasse et de la cueillette. La horde est probablement l'organisation sociale la plus ancienne. Les unions entre hommes et femmes restent cependant précaires dans ce type d'organisation. La

mobilité volontaire des adultes des deux sexes les amène à changer fréquemment de hordes. La relation biologique est ici secondaire. Elle ne définit pas le statut. Les enfants ne suivent pas nécessairement leurs géniteurs dans leurs déplacements. Avant ou après leur sevrage, ils sont adoptés par l'ensemble des membres de la horde. Les individus ne sont pas classés selon une généalogie formelle par rapport à un ancêtre de référence. Les catégories de l'organisation sociale reposent sur l'âge, le sexe et les fonctions dans les activités de production (enfants non reproducteurs, adultes et vieux) (Meillassoux, 1975).

Le partage de la nourriture est un des facteurs majeurs de l'organisation sociale des groupes humains. Il repose sur une division du travail qui rend les jeunes et les vieux dépendants des adultes capables de collecter la nourriture. On présume que le développement des relations de parenté et de la division du travail fut favorisé par l'apparition des codes linguistiques et des systèmes symboliques entre 50 000 et 100 000 ans avant notre ère (Keesing, 1975). Grâce au langage, l'homme a su combiner et complexifier la filiation (qui est l'enfant de qui ?) et l'alliance (qui procréé avec qui ?). L'émergence du père dans la relation mère/enfant – un père qui protège la mère en permanence et s'interpose entre elle et l'enfant – fait que l'enfant doit se contenter d'un lien non exclusif et non continu avec sa mère. Cette nouvelle situation contribue au développement de ses capacités d'autonomisation. L'adulte mâle est certes déjà présent dans la relation de la mère au petit dans le monde animal mais sa fonction séparatrice est bien le propre de l'homme, chez qui elle favorise le développement psychique (Atlan, 1979). Il est toutefois difficile de dire précisément comment, quand et pourquoi cela s'est produit.

Au moment où les bandes d'hominidés restructuraient leurs relations internes et où les parents commençaient à être nommés, les relations entre la mère et le fils, entre le frère et la sœur et entre le père et la fille entrèrent dans le champ des prohibitions. Cette prohibition de l'inceste marque l'avènement d'un ordre nouveau (Lévi-Strauss, 1949). On considère qu'à travers l'exogamie les groupes humains développèrent une interdépendance politique, une langue et une culture communes. Mais, à nouveau, il est difficile de savoir quand et pourquoi les éléments de l'organisation sociale sont apparus.

Les données archéologiques nous indiquent qu'à l'époque

paléolithique les premiers groupes humains étaient des associations de plusieurs « familles » nucléaires en bandes de trente à cent personnes qui pratiquaient la chasse et la cueillette, ces bandes ayant des liens d'alliance entre elles. Sur la base des descriptions ethnographiques des chasseurs-cueilleurs au XX^e siècle, plusieurs chercheurs ont entrepris de reconstruire l'organisation sociale du passé (Bicchieri, 1972 ; Coon, 1971 ; Lee et De Vore, 1968 ; Service, 1962, 1966 et 1975 ; Steward, 1955). Certains anthropologues ont considéré que la forme la plus simple de l'organisation sociale des chasseurs-cueilleurs est la « bande patrilocale », dans laquelle les hommes se marient hors de leur bande et les femmes vont vivre dans celle du mari (Steward, 1955 ; Service, 1962). Cette forme d'association apparaît dans des lieux très variés (déserts, régions côtières, plaines, jungle). On la trouve notamment chez les Aborigènes d'Australie, les Tasmaniens, les Semang de Malaisie, les Tehuelche de Patagonie et les Bochimán d'Afrique du Sud.

L'organisation interne de ces bandes est marquée par la division sexuelle du travail. Hommes et femmes se spécialisent et se partagent les activités de subsistance : chasse pour les hommes et cueillette pour les femmes. La répartition sexuelle des tâches n'est toutefois pas inscrite dans la nature des hommes et des femmes. Les activités varient en effet d'une société à l'autre. Le tissage est par exemple une activité masculine chez les Pueblos de l'Arizona et une activité féminine chez leurs voisins Navajo. Les femmes ont néanmoins plus tendance à s'investir dans des activités domestiques que les hommes. Il est généralement considéré que la grossesse et le soin des enfants ont entravé la mobilité des femmes et favorisé la division sexuelle du travail (Masset, 1986). Certains pensent néanmoins que cette séparation des activités ne résulte pas de la prétendue plus grande difficulté de mobilité pour les femmes mais provient d'une idéologie : les armes qui font couler le sang sont taboues pour les femmes car il est crucial de bien séparer le sang menstruel – dont la puissance magique est inauspicieuse – du sang de l'animal (Testart, 1986).

L'organisation des groupes humains en bandes de chasseurs-cueilleurs a perduré jusqu'à la naissance de l'agriculture et la domestication des animaux au néolithique. Cette époque (baptisée « révolution néolithique ») est marquée par le déve-

loppement d'un mode de vie pastoral et de phases culturelles plus élevées (en Europe occidentale, les cimetières et les sépultures collectives se multiplient). L'éducation des enfants, l'élevage, la sédentarisation et la division sexuelle du travail ont favorisé l'établissement de liens durables entre l'homme et la femme, liens qui ont concouru à stabiliser les systèmes de parenté. L'association des bandes engendre progressivement l'organisation sociale en tribus. Contrairement aux bandes, les tribus ne sont pas des populations très liées territorialement ni des entités politiquement intégrées et stables (Fried, 1975). Les solidarités et associations pan-tribales sont elles-mêmes constitutives de clans. La complexité de l'organisation sociale culmine enfin avec les civilisations industrielles.

Il est nécessaire de rappeler que la reconstruction de l'organisation sociale des premières sociétés humaines reste hypothétique. L'approche ethno-archéologique a ses limites et ses travers. La comparaison entre les chasseurs-cueilleurs observés aux XIX^e et XX^e siècles et ceux de la préhistoire se contente en effet trop souvent d'identifier dans une perspective évolutionniste les uns aux autres en les opposant aux sociétés industrialisées.

La famille n'entre véritablement dans l'histoire qu'avec l'apparition de l'écriture, à la fin de l'époque préhistorique (environ 3 000 ans av. J.-C.). Les premières données objectives sur la parenté remontent aux textes anciens : les écrits de Confucius, théoricien des relations sociales dans la Chine ancienne (V^e et VI^e siècles avant l'ère chrétienne), ceux sur la Mésopotamie ancienne, ceux sur l'Égypte ancienne, ceux d'Aristote sur la cité grecque, le droit romain, le Coran, etc. Le droit romain et le droit canon contiennent les grands textes juridiques porteurs du principe généalogique en Occident de tradition ouest-européenne (Legendre, 1988). Le système des degrés de parenté dans le droit romain retrace les parents jusqu'au quatrième degré biologique. Chez les Romains comme chez les Grecs, les ascendants sont désignés d'un terme spécifique jusqu'au sixième degré. Ceux qui sont au-delà et n'ont pas de désignation propre sont appelés « ancêtres ». Les descendants sont aussi désignés précisément jusqu'au cinq fois petit-fils. Au-delà, ils sont indistinctement appelés « postérité » (Benveniste, 1969). Le droit canon médiéval (émanant des décisions des conciles de l'Église) établit pour un temps

la parenté et l'interdiction du mariage jusqu'au septième degré biologique (retracant la parenté en remontant jusqu'à sept générations ascendantes, c'est-à-dire environ deux cents ans en arrière). Les données ethnographiques donnent aujourd'hui une idée de la variété des conceptions et pratiques de la parenté dans les sociétés humaines.

*

Références

- ATLAN, Henri, 1979, *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, Paris, Éd. du Seuil.
- BENVENISTE, Émile, 1969, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1 : *Économie, Parenté, Société*, Paris, Éd. de Minuit.
- BICCHIERI, M. G., 1972, *Hunters and Gatherers Today. A Socioeconomic Study of Eleven such Cultures in the Twentieth Century*, New York, Holt & Rinehart.
- BOURGUIGNON, André, 1989, *L'Homme imprévu. Histoire naturelle de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, t. 1.
- CARTIER, Michel, 1986, « En Chine, la famille, relais du pouvoir », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 1.
- COON, Carleton Stevens, 1971, *The Hunting Peoples*, New York, Little, Brown.
- FRIED, Morton H., 1975, *The Notion of Tribe*, Californie, Cummings Publishing Company.
- GLASSNER, Jean-Jacques, 1986, « De Summer à Babylone. Familles pour gérer, famille pour régner », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 1.
- GODELIER, Maurice, 1977, « Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie ? », in id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero.
- GRÉGOIRE, Jean-Pierre, 1976, « L'origine et le développement de la civilisation mésopotamienne du troisième millénaire avant notre ère », in C. H. Breteau et al. (éd.), *Production, Pouvoir et Parenté*, Paris.
- HELM, J. (éd.), 1968, *Essays on the Problem of Tribe*, Seattle, University of Washington Press.
- KESING, Roger M., 1975, *Kin Groups and Social Structure*, New York, Holt & Rinehart.
- LACEY, Walter Kirkpatrick, 1968, *The Family in Classical Greece*, Londres-Southampton.

- LEE, Richard B., et DE VORE, Irvén (éd.), 1968, *Man the Hunter*, Chicago, Aldine.
- LEGENDRE, Pierre, 1988, *Le Dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie*, traduits et présentés par Anton Schütz, Marc Smith et Yvan Thomas, Paris, Fayard.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1949/1967, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton (1^{re} éd., 1949).
- , 1956/1979, « La famille », in *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » (1^{re} éd., 1956).
- , 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- , 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- , 1984, « Clan, lignée, maison », in id., *Paroles données*, Paris, Plon.
- , 1991, « Maison », in Pierre Bonte et Michel Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- MAINE, Henri James Sumner, 1861/1931, *Ancient Law*, Oxford, Oxford University Press (1^{re} éd., 1861).
- MASSET, Claude, 1986, « Préhistoire de la famille », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 1.
- McLENNAN, John F., 1865, *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, Édimbourg, A. & C. Black.
- MEILLASSOUX, Claude, 1975, *Femmes, Greniers et Capitaux*, Paris, Maspero.
- MORGAN, Lewis Henry, 1870, *Ancient Society*, New York, Holt & Co.
- , 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington DC, Smithsonian Institution.
- PESTMAN, P. W., 1961, *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt*, Leyde.
- SAHLINS, Marshall D., 1958, « The social life of monkeys, apes, and primitive men », in Morton H. Fried (éd.), *Readings in Anthropology*, New York, Crowell, 2 vol.
- , 1960, « The origin of society », *Scientific America*.
- , 1968, *Tribesmen*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.
- SERVICE, Elman R., 1962, *Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective*, New York, Random House.
- , 1966, *The Hunters*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.
- , 1975, *Origin of the State and Civilization. The Process of Cultural Evolution*, New York, Norton.
- STEWART, Julian Haynes, 1955, *Theory of Culture Change*, Urbana, University of Illinois Press.
- TESTART, Alain, 1986, *Essai sur le fondement de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*, Paris, École pratique des hautes études en sciences sociales.
- , 1991, « Chasseurs-cueilleurs », in Pierre Bonte et Michel Izard

- (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- WHITE, Leslie A., 1959, *The Evolution of Culture*, New York, McGraw Hill.

Principales théories et écoles

L'anthropologie est véritablement née en tant que science à la fin du XIX^e siècle, au moment où des sociétés savantes émettent des théories sur l'évolution humaine. Très tôt, on distingue l'anthropologie sociale, focalisée sur la compréhension de l'organisation familiale, politique et sociale, de l'anthropologie culturelle (dont les principaux théoriciens furent Tylor et Frazer), axée sur l'étude des phénomènes religieux, des coutumes et des mœurs.

Du fait de son aspect technique, la parenté a particulièrement donné lieu à une littérature abondante et controversée. Certains auteurs, comme Morgan, Boas, Malinowski, Radcliffe-Brown, Rivers, Murdock, Lévi-Strauss, Leach et Dumont, ont alimenté les débats les plus âpres de l'anthropologie de la parenté. Beaucoup de questions sur les règles des systèmes de parenté restent néanmoins sans réponses aujourd'hui.

Quatre écoles ont particulièrement marqué la pensée anthropologique dans le domaine de la parenté : l'évolutionnisme, le diffusionnisme, le fonctionnalisme et le structuralisme. Elles se sont chacune développées dans un contexte socio-historique précis.

L'évolutionnisme

Né dans la deuxième moitié du siècle dernier, l'évolutionnisme est la première école théorique de l'anthropologie sociale. Ce courant de pensée est véritablement marqué par son temps. Au moment où Darwin et les biologistes développaient l'idée de l'évolution des espèces, les théoriciens de la

jeune science anthropologique ont cherché à faire correspondre les institutions des peuples qu'ils étudiaient avec les débuts de l'évolution de l'humanité. Les institutions des peuples sans écriture (baptisés « primitifs ») furent ainsi opposées à celles des sociétés industrialisées, tenues pour plus évoluées.

Le chef de file de la théorie évolutionniste, que l'on considère également comme le père fondateur de l'anthropologie sociale comme science, est Lewis Henry Morgan (1818-1881). Cet avocat new-yorkais conçut l'évolution sociale dans une perspective linéaire allant du simple au complexe. Contrairement aux idées de déchéance et de dégradation de l'humanité (l'« âge d'or »), Morgan proposa une conception optimiste du développement humain. Il soutint la thèse d'un mouvement global des sociétés, dont la croissance s'exprimerait par stades. Il a ainsi défini trois stades du développement humain : la sauvagerie (le stade inférieur), marquée par l'organisation sociale en clans, la barbarie (le stade moyen), connaissant une organisation en phratries, et la civilisation (le stade supérieur), fonctionnant sous le régime de la tribu.

Morgan considérait que les systèmes de parenté reflètent particulièrement les formes de développement des sociétés. Il estimait qu'il était possible de reconstruire les formes successives de développement de la famille et de la parenté (par stades d'évolution). Constatant par exemple l'existence des mêmes structures sociales chez les Dravidiens du sud de l'Inde et chez les Iroquois de l'Amérique du Nord, Morgan attira l'attention sur la présence de processus obéissant à des lois. Pour lui, la similarité des systèmes de parenté dravidiens et iroquois s'expliquait par le fait que les conditions sociales qui leur avaient donné naissance étaient probablement identiques. La présence à divers endroits du globe des mêmes types de parenté révélait à ses yeux l'existence de conditions historiques et économiques particulières.

Cette vision évolutionniste s'insère dans les conceptions dogmatiques de l'époque, fondées sur la mystique du progrès ; l'aboutissement du progrès étant évidemment la société victorienne, qui constituait le modèle à atteindre. Dans ce contexte, la famille fondée sur le mariage monogame, caractérisée dans les sociétés occidentales, était considérée comme l'institution la plus élaborée. Cette interprétation perdit de sa force lorsque l'on découvrit que ce type de familles existait

aussi dans des sociétés présentées comme très « primitives », comme les Andaman des îles de l'océan Indien, les Nambikwara du Brésil et les Bochimans d'Afrique du Sud.

Malgré les travers de sa théorie, un des apports importants de Morgan à l'anthropologie de la parenté est d'avoir introduit les notions « termes classificatoires » et « termes descriptifs ». Les termes classificatoires assimilent des catégories distinctes de parents. Un terme X peut ainsi être employé pour désigner à la fois le frère et le cousin, un terme Y pour le père et son frère, etc. Les termes descriptifs combinent quant à eux plusieurs termes primaires (« père », « mère », « frère », « sœur », « fils », « fille ») pour décrire le lien de parenté. On dira ainsi : le fils du frère de la mère ; le frère du père, etc. Si les termes classificatoires réduisent les catégories de parenté (avec les « pères », les « frères », etc.), les termes descriptifs explicitent le lien de parenté.

La majorité des sociétés traditionnelles opèrent des classifications « économiques », faisant usage d'un minimum de termes. Elles assimilent ainsi de nombreux apparentés par classes ou catégories au moyen de termes classificatoires. Dans sa vision évolutionniste, Morgan crut que cette classification traduisait une confusion et que, lorsqu'un individu appelle sa mère et la sœur de sa mère par le même terme, il ne les distingue pas. Il a ainsi défini les sociétés qui utilisent des termes de parenté classificatoires comme des sociétés ayant un « système de parenté classificatoire » et celles utilisant des termes descriptifs comme des sociétés ayant un « système de parenté descriptif ». Les sociétés ayant un « système classificatoire » furent rangées parmi les « primitives » alors que les sociétés ayant un « système descriptif » étaient admises dans le clan des civilisées.

Adhérant aux idées du juriste écossais John F. McLennan (1865), qui théorisait sur l'absence d'attachement et de prohibition de l'inceste dans les sociétés traditionnelles, Morgan pensait que la « promiscuité primitive » était le premier stade de l'humanité. Il croyait qu'à l'origine les unions sexuelles se faisaient sans aucune règle car l'« homme primitif », ignorant les conditions physiologiques de la procréation, n'était pas en mesure d'établir des relations de parenté. Le système classificatoire, dans lequel de nombreux parents ne sont pas distingués par des termes spécifiques (notamment la mère et la sœur de la mère), fournissait la preuve de sa théorie. La

classification des parents par catégories reflétait selon lui l'état d'origine de la famille consanguine, ignorant les règles de la prohibition de l'inceste. Or, il est incontestable que les distinctions (entre la mère véritable et ses germaines et cousines, etc.) existent dans toutes les sociétés traditionnelles, en dépit d'un terme. La prohibition de l'inceste est en outre universelle.

L'erreur de Morgan a été de ne pas comprendre la nature et la fonction de la terminologie classificatoire. Il a trop associé les termes de parenté aux relations biologiques et n'a pas remarqué qu'ils révélaient avant tout des représentations culturelles. L'attribution du même terme au père et au frère du père, par exemple, ne traduit pas une méconnaissance biologique mais bien un respect égal envers les deux apparentés. Morgan n'a pas compris que les termes de parenté se réfèrent avant tout à des types de conduites et à des rôles sociaux. S'il a très justement relevé l'importance de la terminologie dans l'étude de la parenté, il l'a mal interprétée. Il a en cela partagé les erreurs de l'école évolutionniste et des premiers ethnologues, qui traduisaient tout simplement les termes étrangers dans les langues européennes sans tenir compte des concepts entièrement différents qu'ils pouvaient représenter. Comme Alfred R. Radcliffe-Brown l'a souligné à propos des Aborigènes d'Australie (1952), chez lesquels, en dépit d'une terminologie classificatoire, le lien affectif entre le père et ses propres enfants est très fort, la nomenclature de parenté ne doit pas être employée pour reconstruire le passé des sociétés.

Si la distinction termes classificatoires/termes descriptifs reste pertinente en tant qu'outil analytique, il est en fait impossible d'opposer des systèmes classificatoires à des systèmes descriptifs car toutes les langues possèdent à la fois des termes descriptifs et classificatoires. Dans la langue française, seuls les termes primaires (« père », « mère », « frère », « fille », etc.) ne sont pas classificatoires. Le père du père et le père de la mère ont par exemple le même terme classificatoire : « grand-père ». Les termes « oncle », « cousin », « beau-frère », etc., sont également classificatoires. Ils peuvent exprimer différentes relations généalogiques. Ce type d'assimilation est en revanche impensable dans de nombreuses sociétés traditionnelles où, nous l'avons vu, les relations d'alliance et de consanguinité ne sont pas confondues et où le mari de la sœur du père ne saurait être un « oncle » au

même titre que le frère du père ou de la mère. De nombreux auteurs, parmi lesquels Alfred L. Kroeber (1909) et David M. Schneider (1968), ont critiqué la perspective de Morgan en soulignant l'existence de termes classificatoires dans les terminologies occidentales. Ces questions seront traitées plus en détail dans le chapitre sur la terminologie.

Par manque de documents ethnographiques, Morgan fut contraint de faire de l'histoire conjecturale (impossible à confirmer). Précisons toutefois que, contrairement à d'autres théoriciens de son époque, il visita les Indiens sur le terrain. C'est pourquoi on trouve aussi dans ses théories des faits solides qui font défaut aux spéculations de ses contemporains. En dépit de sa vision évolutionniste, Morgan a considérablement fait avancer l'étude de l'organisation sociale, dont il a mis en évidence deux aspects classiques : l'aspect parental et domestique (familial) et l'aspect juridique et politique (lignages, clans). Son œuvre est par ailleurs marquée par un questionnement et par l'exigence d'une méthode. Il ne considère pas les phénomènes sociaux comme isolés les uns des autres mais comme interdépendants. Morgan est le premier à avoir signalé l'existence d'un lien entre les systèmes de parenté (la structure sociale) et les rapports sociaux. La méthode comparatiste qu'il propose pour comprendre la logique des systèmes de parenté nécessite une vision d'ensemble, une vision anthropologique. Avec lui débute véritablement l'étude systématique de la parenté et de l'organisation sociale.

La théorie évolutionniste a considérablement influé sur l'œuvre de Karl Marx et Friedrich Engels. Elle fut d'ailleurs relancée par Émile Durkheim (1858-1917) et George P. Murdock (1897-1985). Son caractère trop dogmatique a cependant engendré des descriptions partiales et caricaturales des sociétés. Remarquons au passage que les premiers théoriciens de la parenté étaient juristes de formation (Maine, Bachofen, McLennan, Morgan). Le courant évolutionniste est aujourd'hui rejeté par la grande majorité des ethnologues. L'« évolution » des termes employés pour parler des sociétés non occidentales de petites dimensions est d'ailleurs significative. Des termes « sauvages » et « primitifs » on est passé à l'expression « sociétés dites primitives ». L'emploi d'expressions aux connotations négatives (« sociétés sans écritures », « sociétés archaïques », « sociétés à technologie rudimen-

taire ») est également évité. Les dénominations aujourd'hui généralisées – bien qu'encore très connotées – sont « sociétés exotiques », « sociétés traditionnelles » et « sociétés à tradition orale ». La pensée évolutionniste reste en outre présente dans le sens commun des sociétés modernes qui basent leur principale distinction sur le critère technologique.

Le manque de données ethnographiques a conduit les évolutionnistes à simplifier les faits. Les critiques des théories sur l'évolution unilinéaire prirent de l'ampleur au moment où l'on disposa de plus d'informations sur les sociétés non industrialisées. Un des premiers ethnologues à réagir contre la tendance évolutionniste fut Franz Boas (1858-1942). Ce chercheur américain considéra le terrain comme le laboratoire de l'ethnologue et privilégia la collecte des faits bruts qu'il fallait recueillir avant leur disparition. Cette collecte systématique fut posée en réaction aux cadres théoriques préformés, comme l'idée morganienne des grandes séquences par lesquelles l'humanité serait passée. S'efforçant de ne pas insérer de force les faits sociaux dans les cadres établis par ses prédécesseurs, Boas a réalisé le tour de force d'écrire des milliers de pages sur les Kwakiutl du Nord-Ouest américain (célèbres pour leur potlatch) sans rédiger un seul ouvrage de synthèse. Il a influencé la majorité des ethnologues américains. Parmi les chercheurs qui se sont réclamés de lui, on trouve Alfred L. Kroeber (1876-1960), Edward Sapir (1884-1939), Robert M. Lowie (1883-1939), Ruth Benedict (1887-1948) et Margaret Mead (1901-1978).

Le diffusionnisme

L'aspect le plus positif de la réaction au courant évolutionniste fut l'importance donnée à la description. Le « pointillisme ethnographique » de Boas lui a permis de remarquer des influences réciproques. L'observation méticuleuse et la comparaison des sociétés qu'il a initiées sont à l'origine du courant diffusionniste. Ce courant repose sur une large documentation basée sur la recherche de terrain. Si, dans une perspective linéaire, les évolutionnistes interprétaient la similitude des traits culturels dans différentes sociétés comme

l'expression d'une évolution parallèle, dans une perspective latérale, les diffusionnistes vont interpréter cette évolution comme avant tout le résultat d'emprunts et de contacts entre les sociétés. Considérant que l'homme copie plus qu'il n'invente, ils mettent en évidence les idées de rapports et de connexions entre les sociétés. Mettant l'accent sur la permanence culturelle plus que sur l'innovation, les diffusionnistes ont ainsi étudié les migrations en cherchant des aires culturelles qui partageaient des traits culturels communs. Mais la réaction surenchérit toujours et il y a eu des excès, comme l'hyper-diffusionnisme avec la théorie héliocentrique du biologiste anglais Elliot G. Smith (1871-1937), qui considérait l'Égypte comme le berceau de l'humanité...

Les vues diffusionnistes furent principalement développées au début du xx^e siècle par les écoles allemande et autrichienne (l'école de Vienne). La diffusion de complexes culturels dans différents endroits fut appelée *Kulturkreise*. Un des chefs de file du courant diffusionniste fut cependant le Britannique Williams H. R. Rivers (1864-1922). Comme Boas, Rivers plaçait les faits sociaux au premier rang sur le terrain. A la suite de Morgan, il étudia également la parenté et l'organisation sociale. Avec son ouvrage *Kinship and Social Organization* (1914), il donna à l'analyse de la parenté ses méthodes et ses concepts principaux.

Le fonctionnalisme

Le plus grand critique de Morgan et de la théorie évolutionniste est probablement Bronislaw Malinowski (1884-1942). Cet ethnologue étudia les populations mélanésiennes des îles Trobriand, où il séjourna de 1914 à 1918. Peu intéressé par la terminologie et par les spéculations évolutionnistes, il fut avec Boas le fondateur de l'ethnographie de terrain. Avec lui est née la notion d'« ethnologie participante ». Il fut également avec Radcliffe-Brown à l'origine de la théorie fonctionnaliste, ensuite amplifiée par Meyer Fortes (1949).

L'approche fonctionnaliste considère la société en termes d'organisation et de fonctionnement. Elle cherche des relations causales, des rapports fonctionnels et des interdépendances

entre les faits sociaux et les institutions d'une société. En voulant comprendre la fonction qu'une institution remplit au sein d'un complexe culturel, l'analyse fonctionnaliste souligne l'idée que les faits sociaux sont étroitement reliés, de sorte que des modifications apportées à une partie du système peuvent provoquer des modifications dans d'autres parties de ce même système. Le principe majeur du fonctionnalisme est que tout dans une société remplit une fonction vitale. Chaque coutume, chaque idée, chaque objet, etc., représente une part irremplaçable de l'organisme social, dans lequel il répond à un besoin précis. Cette idée a été amplifiée par Marcel Mauss (1872-1950), le fondateur de l'ethnologie française, avec la notion de « fait social total », notion selon laquelle chaque fait particulier contribue au fonctionnement du système global. Les excès de cette approche théorique ont notamment été l'analogie organique. Toutes les sociétés connaissent en effet des conflits internes et il n'y a pas de système harmonieusement intégré grâce à un ensemble d'institutions sociales s'ajustant entre elles. Par ailleurs, la théorie fonctionnaliste trahit un certain « utilitarisme » : les faits ne sont plus expliqués que par leur utilité dans le système. On a particulièrement remis en cause le « positivisme fonctionnaliste » (Evans-Pritchard, 1962), notamment le fait que cette approche s'en tient aux propriétés d'organisation du social et néglige la dimension symbolique des faits (Sahlins, 1978).

Contrairement aux évolutionnistes, les fonctionnalistes ne tiennent pratiquement pas compte de l'histoire. Ils cherchent à comprendre la partie avant le tout et à noter ce qu'ils peuvent voir et vérifier dans les situations contemporaines. Idéalement cependant, les faits sociaux doivent être étudiés aussi bien en « séquences diachroniques », sur une période donnée (la perspective de Morgan), qu'en « coupes synchroniques », à un moment précis (la perspective de Malinowski).

Le structuralisme

La recherche des relations de cause à effet permet d'expliquer les phénomènes structuraux. Déjà, dans l'« Essai sur le don », publié en 1925, en dégageant le fonctionnement des

institutions, Mauss avait abouti à la notion de structure. Mais si les notions de fonction sociale et de structure sociale sont liées, la structure est un concept beaucoup plus vaste que la fonction. La structure sociale est l'organisation des faits sociaux en un système. Contrairement à la fonction, elle n'est pas visible. Elle est latente et demande à être découverte. Les principes qui sous-tendent la structure sociale sont des modèles représentatifs, des schèmes inconscients, auxquels les individus et les groupes se conforment. La structure sociale est un concept ou un modèle théorique édifié par le chercheur sur la base de données (le modèle statistique) pour découvrir l'univers mental collectif. Sa recherche repose sur deux concepts très importants de l'anthropologie, celui de la fonction manifeste, dont les individus ont conscience, et celui de la fonction latente, qui relève de la structure et est sous-jacente.

Élève de Rivers, A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955), que l'on range généralement parmi les fonctionnalistes, fut un théoricien rigoureux des systèmes de parenté, qu'il a étudiés comme des systèmes de droits et d'obligations faisant partie de la structure sociale. C'est pourquoi il est aussi considéré comme un préstructuraliste. Le véritable fondateur du structuralisme en anthropologie est cependant Claude Lévi-Strauss (né en 1908). Tout en notant l'interdépendance des faits, Lévi-Strauss a cherché à énoncer des régularités, des invariants du comportement. Son analyse structurale marque le passage de l'observation à l'explication, du « comment » au « pourquoi ».

La théorie structuraliste en anthropologie s'appuie sur la linguistique. Pour Lévi-Strauss, la structure est caractérisée par une relation d'opposition et de corrélation. Sa méthode structuraliste met en évidence la logique binaire de l'esprit humain. L'analyse structurale consiste à « élucider des lois générales », pour reprendre l'expression d'Edmund R. Leach dans sa *Critique de l'anthropologie* (1961). Dans cette problématique générale de l'approche structuraliste, la parenté n'est qu'un aspect. La recherche structurale se penche aussi sur les rituels, les mythologies, les pratiques culinaires, les classifications botaniques, etc. Dans son important ouvrage *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), Lévi-Strauss a souligné que la structure sociale devait être appréhendée comme un système de communication dans lequel tous les éléments sont en rapport les uns avec les autres. Si l'on ôte

un élément, l'ensemble se modifie, ce qui brise très souvent le ressort invisible qui maintient le tout.

Lévi-Strauss a insisté sur le fait que dans le domaine de la parenté les différents aspects des relations humaines sont imbriqués. Notant le caractère universel de la prohibition de l'inceste (car elle relève de la nature), il a démontré qu'elle devait toutefois être appréhendée comme une règle sociale (relevant de la culture). Ce faisant, il a mis en évidence la corrélation fondamentale entre nature et culture et le passage de la nature à la culture par la prohibition de l'inceste. Pour Lévi-Strauss, la relation familiale, marquée par la prohibition de l'inceste, agit sur la relation sociale, marquée par l'exogamie et la nécessité de l'échange. La règle négative (la prohibition) a ainsi son corollaire positif (l'obligation). Le passage de la guerre à l'échange, de l'hostilité à l'alliance, est lié à cette prohibition et à l'échange des femmes. Nous reviendrons sur ces questions dans le chapitre portant sur sa théorie.

*

Références

- BACHOFEN, Johann Jakob, 1861/1938, *Du règne de la mère au patriarcat*, Paris (1^{re} éd., 1861).
- BOAS, Franz, 1896, « The limitation of the comparative method in anthropology », *Science*, 4.
- , 1924, « Evolution or diffusion », *American Anthropologist*, 26.
- DUCHET, Michèle, 1971, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero.
- DURKHEIM, Émile, 1893/1960, *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France (1^{re} éd., 1893).
- , 1895/1963, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses universitaires de France (1^{re} éd., 1895).
- , 1898, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique*, I.
- ENGELS, Friedrich, 1884/1983, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éd. sociales (1^{re} éd., 1884).
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, 1962, « Social anthropology. Past and present », in id., *Essays in Social Anthropology*, Londres, Faber.
- FORTES, Meyer, 1949a, « Time and social structure. An Ashanti case study », in id. (éd.), *Social Structure. Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown*, Oxford, Clarendon.

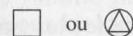
- FRAZER, James George, 1911/1981, *Le Cycle du rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 4 vol. (1^{re} éd. : *The Golden Bough*, 1911).
- GELLNER, Ernest, 1987, *The Concept of Kinship. And Other Essays on Anthropological Method and Explanation*, Basil Blackwell.
- KOPPERS, Wilhelm, 1955, « Diffusion. Transmission and acceptance », in W. L. Thomas (éd.), *Yearbook of Anthropology*, New York, The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- KROEBER, Alfred L., 1909, « Classificatory systems of relationship », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, t. 39.
- LEACH, Edmund R., 1957, « The epistemological background to Malinowski's empiricism », in Raymond Firth (éd.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Malinowski*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- , 1961/1968, *Critique de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (1^{re} éd. : *Rethinking Anthropology*, 1961).
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1949/1967, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton (1^{re} éd., 1949).
- , 1956/1979, « La famille », in *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » (1^{re} éd., 1956).
- , 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LOWIE, Robert H., 1920, *Primitive Society*, New York, Liveright.
- MAINE, Henri James Sumner, 1861/1931, *Ancient Law*, Oxford, Oxford University Press (1^{re} éd., 1861).
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1927/1932, *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 1927).
- , 1944/1968, *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, Paris, Maspero (1^{re} éd. : *A Scientific Theory of Culture*, 1944).
- MAUSS, Marcel, 1925/1950, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (1^{re} éd. in *L'Année sociologique*, t. I, 1925).
- MCLENNAN, John F., 1865, *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, Édimbourg, A. & C. Black.
- MORGAN, Lewis Henry, 1870, *Ancient Society*, New York, Holt & Co.
- , 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington DC, Smithsonian Institution.
- MURDOCK, George Peter, 1949/1972, *De la structure sociale*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *Social Structure*, 1949).
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, 1914, « Review of Malinowski », *Man*, 14.
- , 1952/1968, *Structure et Fonction dans la société primitive*, Paris, Éd. de Minuit (1^{re} éd. : *Structure and Function in Primitive Society*, 1952).

- RIVERS, Williams Halse R., 1914, *Kinship and Social Organization*, Londres, London School of Economics.
- SAHLINS, Marshall D., 1978/1980, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison pratique*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. : *Culture and Practical Reason*, 1978).
- SCHNEIDER, David M., 1968, *American Kinship. A Cultural Account*, New Jersey, Prentice Hall.
- SMITH, Elliot G., 1927, *Culture. The Diffusion Controversy*, Londres.
- STOCKING, George W., 1987, *Victorian Anthropology*, New York, The Free Press.
- TRAUTMANN, Thomas R., 1987, *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, Université de Berkeley, Californie.
- TYLOR, Edward Burnett, 1871/1876, *La Civilisation primitive*, Paris, Reinwald (1^{re} éd. : *Primitive Culture. Researches into the development of Mythology, Religion, Language, Art and Custom*, 1871).
- WESTERMARCK, Edward, 1891, *History of Human Marriage*, Londres, McMillan.
- WHITE, Leslie A., 1959, *The Evolution of Culture*, New York, McGraw Hill.

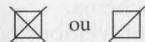
Les schémas de parenté

L'anthropologie utilise des schémas pour analyser les principes qui sous-tendent les systèmes de parenté. Ces schémas ou diagrammes sont le plus souvent centrés sur un individu de référence, appelé Ego.

Les symboles employés pour constituer les schémas de parenté sont les suivants :



individu de sexe indifférencié, masculin ou féminin (l'emploi de ce symbole souligne le fait que le sexe est non pertinent pour la démonstration)



individu décédé



individu de sexe masculin



individu de sexe féminin



aîné



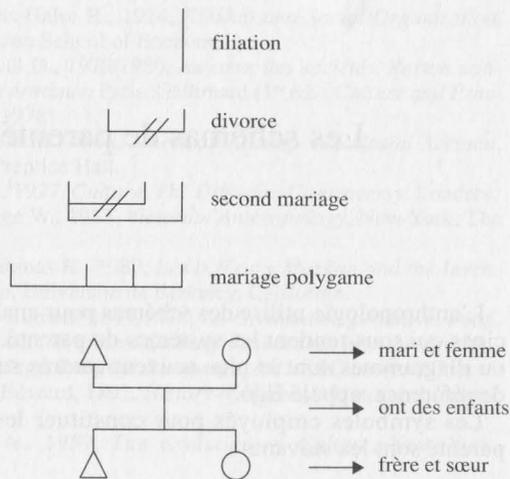
cadette



mariage



germanité



Les schémas de parenté doivent toujours être le plus simple possible. Il est de règle de ne représenter que ce qui est nécessaire à la démonstration et d'éviter toute surcharge inutile qui ne favorise pas la compréhension rapide du schéma.

Par commodité, on fait aussi appel à des abréviations pour désigner les parents primaires :

en français		en anglais	
père	Pe	F	<i>father</i>
mère	Me	M	<i>mother</i>
fil	Fs	S	<i>son</i>
fil	Fl	D	<i>daughter</i>
frère	Fr	B	<i>brother</i>
sœur	So	Z	<i>sister</i>
mari	Ma	H	<i>husband</i>
épouse	Ep	W	<i>wife</i>
oncle	On	U	<i>uncle</i>
tante	Ta	A	<i>aunt</i>
neveu	Ne	Ne	<i>nephew</i>
nièce	Ni	Ni	<i>niece</i>

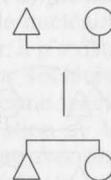
Le frère du père de la mère est ainsi : FrPeMe ou MFB (*mother's father's brother*).

Famille, patronyme, généalogie

Les sociétés ne proposent pas toutes le même type d'association de parents. Dans l'univers industriel contemporain, l'association de parents qui constitue le modèle normatif est la famille nucléaire. Cette famille, aussi appelée « famille élémentaire » ou « conjugale », comprend les époux, leurs descendants et, éventuellement, un (ou deux) ascendant(s) ayant le statut d'hôte(s). Le couple parental forme le noyau de cette famille et leurs enfants constituent une fratrie.

La famille nucléaire est caractérisée par trois types de relations biologiques constituant ce que Lévi-Strauss (1958) a appelé l'« atome de parenté » :

- une relation de sexualité (mari/femme) ;
- une relation de descendance (parents/enfants)
- une relation de fraternité ou collatéralité (frère/sœur).

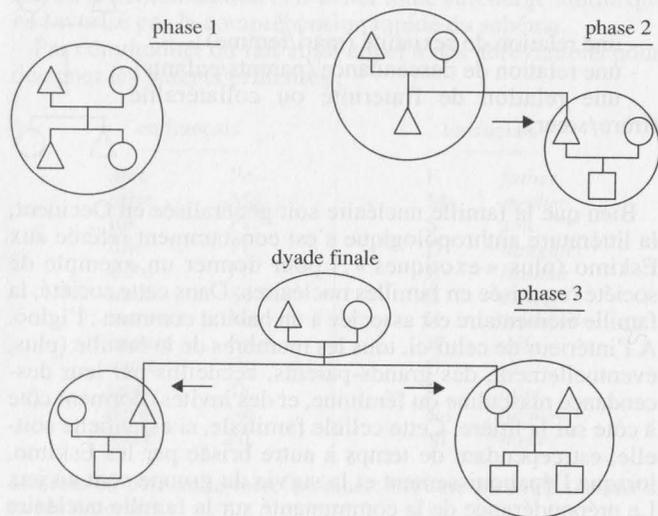


Bien que la famille nucléaire soit généralisée en Occident, la littérature anthropologique s'est constamment référée aux Eskimo (plus « exotiques » !) pour donner un exemple de société organisée en familles nucléaires. Dans cette société, la famille élémentaire est associée à un habitat commun : l'igloo. A l'intérieur de celui-ci, tous les membres de la famille (plus, éventuellement, des grands-parents, accueillis par leur descendance masculine ou féminine, et des invités) dorment côte à côte sur la litière. Cette cellule familiale, si essentielle soit-elle, est cependant de temps à autre brisée par les Eskimo, lorsque l'épanouissement et la survie du groupe sont en jeu. La prépondérance de la communauté sur la famille nucléaire

est aussi à l'œuvre dans les fêtes collectives où les surplus de chaque famille sont redistribués. Toutefois, si la famille doit s'effacer devant les besoins du groupe, elle reste importante, unie autour de la relation mari/femme (Malaurie, 1955).

Le système de parenté occidental, organisé sur la base des familles conjugales ou nucléaires et sur les liens entre ces familles, divise les consanguins en parents primaires (père, mère, fils, fille, frère, sœur), parents secondaires (liés par un intermédiaire : grands-parents, petits-enfants, germains des parents, neveux, nièces) et parents tertiaires (reliés par deux intermédiaires : cousins, etc.). La caractéristique de la famille nucléaire est de se « décomposer » à chaque mariage des enfants. La dyade (relation entre deux personnes) finale – et la plus importante – est celle des époux. La structure forme ici le sentiment.

A propos de la parenté américaine, les travaux de Schneider et Homans (1955) sur les termes d'adresse et de référence employés par leurs informateurs ont montré que les plus âgés appellent leurs parents plus jeunes par leurs prénoms, tandis que les plus jeunes ont tendance à utiliser des termes de parenté pour appeler leurs parents plus âgés qu'eux, ce qui témoigne une emphase culturelle placée sur l'individualisme.



En France, la famille nucléaire a favorisé la montée du sentiment vers l'enfant (Ariès, 1960). Un proverbe français dit d'ailleurs : « L'amour des parents descend et ne remonte pas » (Maranda, 1974, 100).

De nombreuses sociétés non occidentales organisent la parenté en fonction de la famille nucléaire. Dans l'Égypte ancienne, il était exceptionnel que des groupes domestiques étendus vivent sous le même toit. Le lexique des termes de parenté suggère que la famille a été basée sur l'organisation nucléaire (Forgeau, 1986). Dans la langue persane, cette cellule de base est appelée *khanévadeh*. L'organisation sociale des Pramalai Kallar de l'Inde du Sud repose sur le principe de la famille nucléaire : ne vivent sous le même toit que les parents, les enfants non mariés et, éventuellement et provisoirement (pendant deux ou trois ans), le fils marié et sa femme (Dumont, 1957). Les Shoshone du Nevada sont également organisés en familles nucléaires nomades. Ces familles ne se regroupent qu'occasionnellement dans des campements communs, lorsque les ressources naturelles le permettent (Keesing, 1975).

De nombreux auteurs, parmi lesquels Malinowski (1913, 1930), Radcliffe-Brown (1914), Kroeber (1917a et b), Lowie (1920) et Murdock (1949), ont considéré la famille nucléaire comme une donnée fondamentale et universelle. Or, il n'existe pas qu'une formule de vie familiale. Certaines sociétés, comme les Bambara du Mali, ne possèdent aucun terme spécifique pour désigner la famille nucléaire. La question de la famille ne doit pas être abordée de façon dogmatique avec des définitions ethnocentriques. Le chercheur qui commence son étude de la parenté avec des notions préconçues sur l'universalité de la famille nucléaire sera perdu avant d'avoir commencé. La notion de famille ne fait par ailleurs pas l'objet d'une définition rigoureuse et varie dans les sociétés industrialisées (Émile Littré en a donné treize définitions). Aux États-Unis, un couple sans enfant ne forme pas véritablement une famille. La famille se fonde avec la naissance d'enfants et se dissout avec leur départ (Varenne, 1986).

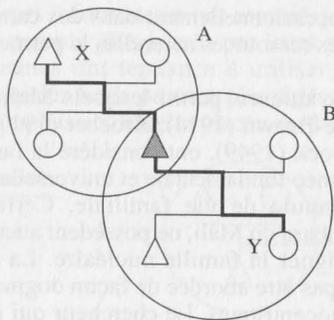
La famille nucléaire des États industrialisés apparaît généralement comme le « modèle dominant et universel vers lequel tendent les sociétés au fur et à mesure de leur développement » (Burguière *et al.*, 1986, 531). L'évolution de la famille vers cette forme n'est toutefois pas unilinéaire. En France,

par exemple, les assises de la famille conjugale sont mieux établies au IX^e siècle qu'au XIV^e, où des solidarités élargies se nouent (Duby, 1986).

La résidence commune d'au moins deux familles nucléaires sur deux générations produit une famille étendue. Ce type de famille comprend le mari et la femme, leurs enfants (en ménage) et les enfants de ceux-ci. La famille étendue a une continuité dans le temps. Elle comprend plusieurs types de relations :

– les relations de premier ordre, entre parents primaires à l'intérieur de la famille nucléaire (mari/femme, père/fille, frère/sœur, etc.);

– les relations de second ordre, entre deux individus (de deux familles nucléaires différentes) reliés par une personne qui est pour chacun d'eux un parent primaire.

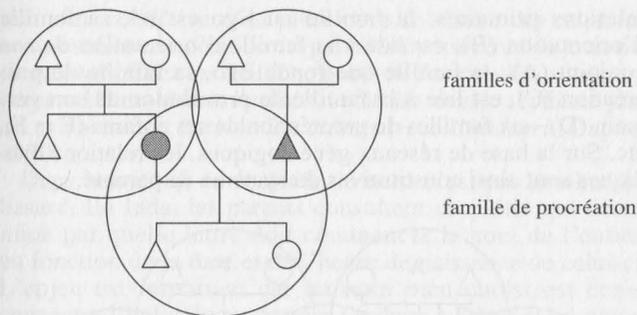


Ego appartient aux familles A et B. Tous les membres de ces deux familles sont pour lui des parents primaires.

X et Y, reliés par Ego, sont des parents secondaires l'un pour l'autre.

Les adultes de la famille étendue appartiennent chacun à deux familles élémentaires :

- à leur famille d'orientation, en qualité d'enfants et de germains ;
- à leur famille de procréation, en qualité d'époux et de parents.



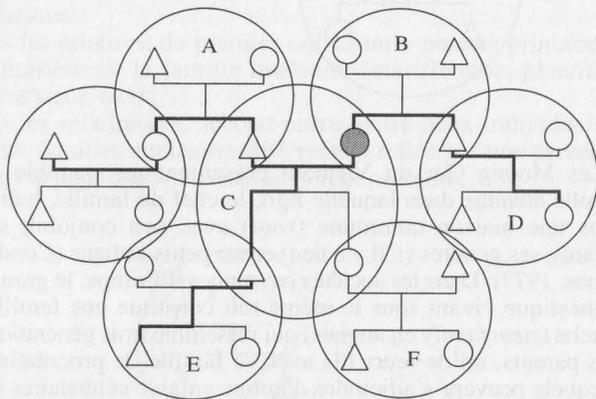
Les Mnong Gar du Vietnam présentent un exemple de famille étendue dans laquelle Ego, le chef de famille, habite dans une maison commune (*root*) avec son conjoint, ses enfants, ses gendres (s'il y a lieu) et ses petits-enfants (Condominas, 1977). Dans les sociétés paysannes d'Europe, le groupe domestique vivant sous le même toit constitue une famille-souche (*stem family* en anglais) qui rassemble trois générations (les parents, un de leurs fils avec sa famille de procréation, auxquels peuvent s'adjoindre d'autres enfants célibataires du premier couple) et, éventuellement, des domestiques (Segalen, 1981b).

La famille peut être matricentrée, c'est-à-dire constituée d'une mère et de son (ou ses) enfant(s). Ce type de famille monoparentale est provisoire et apparaît surtout en milieu urbain, dans les classes sociales les plus défavorisées des sociétés anciennement colonisées (aire Caraïbe, la Réunion, etc.) ou des sociétés fondées sur l'esclavage (populations noires les plus pauvres aux États-Unis).

Notons que l'appartenance familiale n'implique pas toujours la cohabitation. La famille doit être distinguée du groupe domestique, qui est une unité de résidence, de reproduction et de consommation. Lorsque la maisonnée comprend les germains mariés avec leurs enfants et petits-enfants, on parle de famille indivise ou élargie (*joint family* en anglais). Cette famille, caractérisée par les liens de sang et de résidence, a une dimension plus latérale que la famille étendue.

En reliant un individu à de nombreux autres, les mariages produisent un emboîtement de familles élémentaires. Par les

relations primaires, la famille où Ego est né, sa famille d'orientation (B), est liée à la famille d'orientation de son conjoint (A); la famille que fonde Ego, sa famille de procréation (C), est liée à la famille de procréation de son germain (D), aux familles de procréation de ses enfants (E et F), etc. Sur la base de réseaux généalogiques, les relations dyadiques sont ainsi constitutives du système de parenté.



Corésidents ou non, les membres d'une famille ont une identité commune. Le patronyme, le nom de parenté qu'un individu reçoit à sa naissance, témoigne de cette identité. Dans la société babylonienne, l'enfant non nommé n'avait pas d'existence sociale. Il ne bénéficiait d'aucune protection divine et pouvait être l'objet de mauvais traitements de la part des entités malfaisantes du monde invisible (Glassner, 1986).

La fonction distinctive du nom varie selon les sociétés. Dans certaines, chaque individu a un nom unique, qu'il est le seul à porter. Dans d'autres, les individus reçoivent plusieurs noms, dont l'emploi est lié aux circonstances de la vie et à la position statutaire de ceux qui les utilisent. Ailleurs, la dénomination est collective et la personne est identifiée comme appartenant à une classe d'individus.

Le nom n'est pas systématiquement donné à la naissance de l'enfant. Son attribution est un moment essentiel qui établit l'appartenance au groupe de parenté, le rapport à la

mémoire collective et la place dans le réseau des relations sociales. Cette imposition est par ailleurs souvent liée à un rite de passage. Chez les Peul Djelgobé du Burkina Faso (anciennement Haute-Volta), l'enfant reçoit son nom le septième jour de sa naissance, lors de la cérémonie de l'*inideeri* (Dupire, 1970).

Dans beaucoup de sociétés, le nom n'est pas attribué au hasard. En Inde, les parents consultent un prêtre qui détermine par quelle lettre doit commencer le nom de l'enfant en fonction de la date et de l'heure de naissance de celui-ci. L'enjeu est important car un nom bien choisi est censé connecter l'individu au cosmos (et donc à Dieu) et lui porter chance tout au long de sa vie. Chez les Mnong Gar, le nom est donné quelques jours après la naissance par le père, qui a consulté les ancêtres au cours d'une séance de divination. Dans cette société, le nom n'est pas attribué à vie. Il est possible d'en changer après une maladie grave pour tromper les mauvais génies et les sorciers. Outre leur nom attribué après la naissance, les Mnong Gar reçoivent un autre nom, disons complémentaire, qui est celui d'un membre de leur famille avec lequel ils sont très liés (notamment celui du conjoint, d'un frère, etc.). Le nom est donc composé, tout comme l'identité (Condominas, 1977).

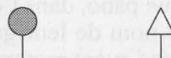
Kroong est le mari de *Joong*

on l'appelle *Kroong Joong*



Joong est la femme de *Kroong*

on l'appelle *Joong Kroong*



Le nom est intimement associé à l'identité. Changer de nom, c'est changer d'identité. Dans la société hopi, un fils adopté se voit attribuer un nouveau nom par sa mère adoptive. Ce nouveau nom est censé lui porter plus chance que l'ancien, considéré comme « faible », notamment si l'enfant a été souvent malade (Talayeshva, 1942). Chez les Tupinamba

anthropophages du littoral brésilien au XVI^e siècle, lorsqu'un humain était sacrifié, l'exécuteur devait se protéger contre l'âme irritée de sa victime, notamment en changeant de nom. Son nom originel ne devait plus être prononcé car cela pouvait permettre à l'esprit de la victime de le retrouver et de s'abattre sur lui.

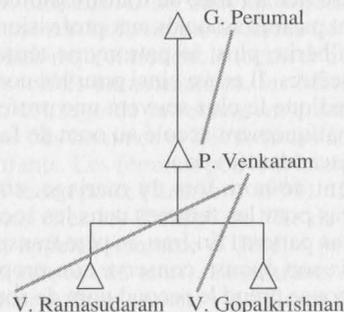
Une pratique très fréquente, appelée « tabou onomastique » ou « tabou de nomination », consiste à éviter l'usage de certains noms. Dans la Polynésie ancienne, la coutume du *pi'i* (terme tahitien) interdisait ainsi l'emploi de noms communs qui faisaient partie de ceux des grands chefs.

Les Inuit ont chacun trois ou quatre noms potentiels. À la naissance d'un enfant, le nom choisi de préférence est celui d'un aïeul mort dans l'année (un grand-père, un oncle, une tante, etc.). Ce nom principal est attribué par les parents devant le sorcier (*angaqoq*), puis, si le développement de l'enfant est normal, il est accepté par toute la communauté. Au cours de sa vie, l'individu peut toutefois changer de nom et endosser un de ses autres noms potentiels, s'il pense que son nom principal ne lui réussit pas. On considère que l'enfant hérite des défauts et des qualités de l'ancêtre dont il a pris le nom. Lorsque l'enfant, même si c'est une fille, a reçu le nom de son grand-père, ses propres parents l'appellent « mon père » jusqu'à l'adolescence. Cette coutume empêche les parents de critiquer leur enfant car c'est peut-être l'esprit du mort qui parle à travers lui. Ce n'est qu'après la puberté que l'on considère que l'esprit du mort n'agit plus sur l'enfant, qui est alors considéré comme un adulte responsable de ses actes. Quel que soit leur âge, les personnes qui portent le même nom se doivent une assistance mutuelle. Les groupes d'homonymes forment ainsi des réseaux de solidarité inter-familiaux (Maurie, 1955).

Chez les Matis, de la famille linguistique pano, dans l'ouest de l'Amazonie, les garçons reçoivent le nom de leur grand-père paternel et les filles celui de leur grand-mère maternelle. Ce recyclage onomastique ne fait cependant pas l'objet d'une croyance en la métempsycose : on peut aussi bien porter le nom d'un ascendant vivant que celui d'un défunt. Comme chez les Inuit, l'homonymie équivaut à un lien de parenté des plus contraignants. La mise au ban de la société se traduit ici par le retrait du nom et donc la perte du statut social (Erikson, 1996).

En Kabylie, le fait de donner à un nouveau-né le nom d'un ancêtre constitue un acte de piété filiale. C'est aussi prédestiner l'enfant ainsi désigné à « ressusciter » cet ancêtre, c'est-à-dire à lui succéder dans ses charges et ses pouvoirs. En revanche, l'attribution du nom d'un parent encore vivant à un nouveau-né serait « ressusciter » celui-ci avant qu'il ne soit mort et donc lui lancer un défi injurieux, ainsi qu'une malédiction (Bourdieu, 1980).

La transmission d'un nom de famille de génération en génération n'est pas une procédure universelle. Dans le système tamoul par exemple, le second nom d'une personne est en fait son nom personnel (le prénom en Occident). L'initiale du premier nom est cependant la même que celle du second nom du père (le nom personnel du père). Un homme appelé Ganesh Perumal (G. Perumal), par exemple, peut appeler son fils P. Venkaram. Ce dernier peut avoir deux fils et les appeler V. Ramasudaram et V. Gopalkrishnan. Le premier nom des germains commence avec l'initiale du second nom de leur père. Leur second nom est leur nom personnel, ainsi de suite. Il en va de même pour les filles. Traditionnellement, le lieu d'origine et la caste sont aussi indiqués dans le nom. La première initiale peut ainsi être portée par toutes les personnes nées dans le même village, vient ensuite la seconde initiale (qui est celle du second nom du père), le nom personnel et la mention de la caste. On aura ainsi : D. N. Vaidhyathan Iyer (Iyer marquant ici une caste de brahmanes).



Beaucoup de sociétés utilisent des surnoms à la place du nom. Toujours chez les Matis, les individus désignés par un surnom le sont aussi parce qu'ils ont un homonyme plus âgé

qu'eux qui « monopolisent » pour ainsi dire le nom dans sa forme la plus pure ; le nom étant déjà « pris » par un aîné, les autres ne peuvent le porter que marginalement. Les surnoms sont ici souvent des sobriquets quelque peu péjoratifs, soulignant un trait de caractère, une particularité physique, ou commémorant un épisode comique de la vie de l'individu. Philippe Erikson (1996) nous rapporte que « *Danmashopa* ("Genou comme une tête") claudique, *Nocho shono* ("Grand Nombri") a bel et bien l'ombilic proéminent... ». Nous nous souvenons par ailleurs d'un informateur et ami dans l'île de Hiva Oa, aux Marquises, qui était malicieusement appelé *Parasu* (de « parachute ») parce que dans sa jeunesse il était tombé d'un cocotier...

En France, le patronyme, appelé « nom de famille », suit la ligne patrilinéaire. Un enfant né hors du mariage se voit transmettre le nom du père de sa mère. L'identité personnelle réside dans l'association d'un prénom particulier au nom de famille. Le nom est transmis et le prénom est attribué. Une exception : l'enfant né de père et de mère inconnus, qui se voit attribuer par l'État deux prénoms, dont le second sera son nom de famille. Aux États-Unis, le père transmet son patronyme à ses enfants mais il peut aussi attribuer (avec le patronyme) son premier et son second prénom à son fils. Les différentes générations d'une famille qui portent un nom et un prénom totalement identiques sont alors distinguées par un numéro (George Louis Hart II, George Louis Hart III, etc.). Cette pratique est liée à l'idée de transmission de la postérité.

Les noms sont parfois associés aux professions. Même si la profession ne s'hérite plus, le patronyme témoigne de l'occupation des ancêtres. Il en va ainsi pour les noms arméniens, dont la racine indique le plus souvent une profession. Le suffixe *ian*, systématiquement accolé au nom de famille, signifie quant à lui « descendant(e) de ».

Le changement de nom lors du mariage, comme cela est notamment le cas pour les femmes dans les sociétés occidentales, n'existe pas partout. En Iran, le père transmet son nom à ses enfants mais son épouse conserve son propre nom. Chez les Tamoul, l'épouse prend le second nom de son mari comme premier nom mais elle conserve son propre second nom. Une femme appelée Padma Lakshmi, en épousant un homme appelé Rajesh Gopal, deviendra ainsi : Gopal Lakshmi.

Si dans les sociétés occidentales les racines généalogiques

n'ont pas d'incidence pratique (ce sont surtout les familles nobles qui conservent leur généalogie en profondeur pour des raisons de prestige), elles sont en revanche très importantes dans pratiquement toutes les sociétés traditionnelles car elles mettent en jeu les ancêtres. Ces sociétés ont généralement un nombre très important de parents connus par la tradition orale et la mémoire généalogique (notamment les cousins du deuxième ou du troisième degré, que les sociétés occidentales ont tendance à oublier).

La généalogie est cruciale mais elle est aussi restrictive. On ne se souvient que de ceux qui sont pertinents. Chez les Haoussa, lorsque des fonctions importantes ne sont pas en jeu, la mémoire généalogique ne dépasse en principe pas quatre générations (Smith, 1969). En Île de la Réunion, à Madagascar, le lignage n'est opératoire que sur trois générations. Si Ego oublie ses arrière-grands-parents, il cherche par contre à établir des relations avec le maximum de grands-parents réels (les quatre grands-parents) ou classificatoires (les germains de ceux-ci) (Razafintsalama, 1984).

Le relevé généalogique est une étape incontournable pour l'ethnologue qui cherche à comprendre la parenté dans une société donnée. Ce relevé doit être reproduit auprès de plusieurs personnes pour avoir une vue d'ensemble des relations de parenté. Un des procédés employés pour retracer la généalogie d'une personne est la teknonymie. Cette méthode consiste à mentionner une personne en faisant référence à un de ses enfants : on dira ainsi d'un individu « père de *x* », au lieu de le désigner par son nom ou par le terme de parenté correspondant à la relation qu'entretient le locuteur avec lui. Comme la plupart des sociétés amazoniennes, les Matis s'interpellent par ce moyen. L'usage de la teknonymie est cependant inversé : les noms des hommes et des femmes adultes servent à désigner les enfants. Les femmes peuvent aussi être désignées en référence à leur époux (Erikson, 1994). Cette procédure existe également chez les Tamoul de l'île de la Réunion, où une femme est appelée « femme d'Untel » (« Mme *Mardé* », *Mardé* étant le surnom du mari). Les enfants sont aussi désignés en référence à leurs parents ; les fils en référence à leur père (« garçon *Mardé* ») et les filles généralement en référence à leur mère (« fille *Gina* », *Gina* étant le nom de la mère). Cette appellation perdure jusqu'au décès des parents et parfois après, lorsque l'ascendant était réputé (Ghasarian, 1991).

*

Références

- ARIÈS, Philippe, 1960/1973, *L'Enfant et la Vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Éd. du Seuil (1^{re} éd., 1960).
- BOURDIEU, Pierre, 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit.
- BURGUIÈRE, André, 1972, « Famille et société », *Annales ESC*.
- *et al.*, 1986, « Demain, la famille ? », in id., *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 2.
- CARBONNIER, Jean, 1991, *Droit civil*, t. 2 : *La Famille*, Paris, Presses universitaires de France (14^e éd.).
- CASTELLAN, Yvonne, 1982, *La Famille*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? ».
- CONDOMINAS, Georges, 1977, *Nous avons mangé la forêt*, Paris, Mercure de France.
- DUBY, Georges, 1986, « Temps médiévaux. Préface », in André Burguière *et al.* (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 2.
- DUMONT, Louis, 1957, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religieuse des Pramalai Kallar*, Paris-La Haye, Mouton.
- DUPIRE, Marguerite, 1970, *Organisation sociale des Peuls. Étude d'ethnographie comparée*, Paris, Plon.
- ERIKSON, Philippe, 1996, *La Griffes des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, Louvain-Paris, Peeters.
- FLANDRIN, Jean-Louis, 1976, *Familles*, Paris, Hachette.
- FORGEAU, Annie, 1986, « La mémoire du nom et l'ordre pharaonique », in André Burguière *et al.* (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 1.
- GHASARIAN, Christian, 1991, *Honneur, Chance et Destin. La culture indienne à la Réunion*, Paris, L'Harmattan, coll. « Connaissance des hommes ».
- GLASSNER, Jean-Jacques, 1986, « De Summer à Babylone. Familles pour gérer, famille pour régner », in André Burguière *et al.* (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 1.
- GOODY, Jack John Rankine, 1983/1985, *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe*, Paris, Armand Colin (1^{re} éd. : *The Development of the Family and Marriage in Europe*, 1983).
- KEESING, Roger M., 1975, *Kin Groups and Social Structure*, New York, Holt & Rinehart.
- KROEBER, Alfred L., 1917a, « California kinship system », *University of California Publications in Archeology, Anthropology and Ethnology*, 12, 9.

- , 1917b, « Zuni kin and clan », *American Museum of Natural History Anthropological Papers*, 19.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1956/1979, « La famille », in *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » (1^{re} éd., 1956).
- , 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- , 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LOWIE, Robert H., 1920, *Primitive Society*, New York, Liveright.
- MALAURIE, Jean, 1955, *Les Derniers Rois de Thulé*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1913, *The Family among the Australian Aborigines*, Londres, University of London Press.
- , 1927/1932, *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 1927).
- , 1930, « Kinship », *Man*, 30.
- MARANDA, Pierre, 1974, *French Kinship. Structure and History*, Paris-La Haye, Mouton.
- MICHEL, Andrée, 1972/1978, *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, Presses universitaires de France (1^{re} éd., 1972).
- MURDOCK, George Peter, 1949/1972, *De la structure sociale*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *Social Structure*, 1949).
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, 1914, « Review of Malinowski », *Man*, 14.
- RAZAFINTSALAMA, Adolphe, 1984, *Les Tsimahafotsy d'Ambohimanga. Organisation familiale et sociale en Imérina*, Paris, Langues, Cultures, n° 6.
- RIVERS, Williams Halse R., 1900, « A genealogical method of collecting social and vital statistics », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 30.
- SCHNEIDER, David M., et HOMANS, George C., 1955, « Kinship terminology and the American kinship system », *American Anthropologist*, 57.
- SEGALIN, Martine, 1981a, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin (2^e éd. révisée et augmentée).
- , 1981b, « Parenté et alliance dans les sociétés européennes », *Ethnologie française*, t. II, n° 4.
- SHORTER, Edward, 1977, *Naissance de la famille moderne*, Paris, Éd. du Seuil.
- SMITH, Mary F., 1969, *Baba de Karo*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- SPIRO, Melford E., 1954, « Is the family universal ? », *American Anthropologist*, 56.
- TALAYESHVA, Don Chuka, 1942/1959, *Soleil hopi*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sun Chief*, 1942).
- VARENNE, Henri, 1986, « Love and Liberty. La famille américaine contemporaine », in André Burguière *et al.* (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 2.

- ZABEEH, Farhang, 1968, *What is in a Name? An Inquiry into the Semantics and Pragmatics of Proper Names*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- ZONABEND, Françoise, 1991, « Nom », in Pierre Bonte et Michel Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.

Filiation

La filiation est le principe gouvernant la transmission de la parenté. Reconnue dans toutes les sociétés, bien que certaines lui donnent plus d'importance, elle détermine de qui on acquiert son identité sociale et son statut, de qui on hérite les droits de propriété, les titres, les obligations, etc. Elle n'est pas forcément biologique. Le lien de parenté tracé par la filiation est avant tout social. En droit français, elle est légitime, naturelle ou adoptive.

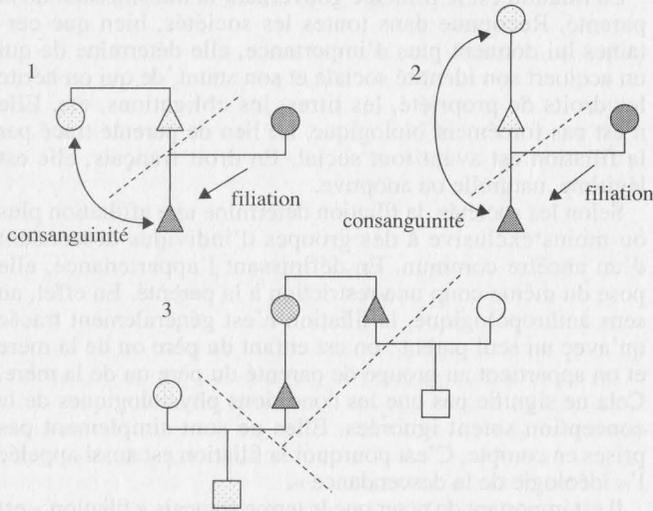
Selon les sociétés, la filiation détermine une affiliation plus ou moins exclusive à des groupes d'individus descendant d'un ancêtre commun. En définissant l'appartenance, elle pose du même coup une restriction à la parenté. En effet, au sens anthropologique, la filiation n'est généralement tracée qu'avec un seul parent : on est enfant du père ou de la mère et on appartient au groupe de parenté du père ou de la mère. Cela ne signifie pas que les conditions physiologiques de la conception soient ignorées. Elles ne sont simplement pas prises en compte. C'est pourquoi la filiation est aussi appelée l'« idéologie de la descendance ».

Il est important de noter que le terme français « filiation » est traduit en anglais par *descent*, tandis que le terme anglais *filiation* correspond au français « descendance », qui définit un ensemble de personnes issues d'un même individu. Ces faux amis ont engendré bien des ambiguïtés et des contresens dans les interprétations réciproques. Notons par ailleurs que certains anthropologues français préfèrent parler de « descendance » plutôt que de « filiation » (Lévi-Strauss, 1949 ; Verdon, 1991).

On distingue différents types d'organisation de la parenté et, de fait, d'organisation sociale dans les sociétés traditionnelles :

1. Les sociétés à système de filiation unilinéaire (patrilinéaire ou matrilinéaire) ;
2. Les sociétés à système de filiation bilinéaire ;
3. Les sociétés à système de filiation indifférencié.

La filiation ne correspond pas exactement à la consanguinité. Dans le système de filiation matrilinéaire, une femme a des liens de consanguinité avec le fils de son frère (1) ou le fils de son fils (2) mais elle ne partage pas sa filiation avec ceux-ci car ils reçoivent chacun leur filiation de leur mère. Les enfants d'une femme, ceux de son frère et ceux de ses propres fils appartiennent à des groupes de parenté différents (3).

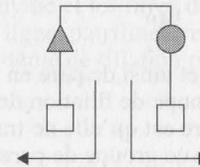


Filiation unilinéaire

La filiation unilinéaire est le principe le plus généralement retenu pour organiser les groupes sociaux, notamment dans les sociétés africaines et australiennes. Dans les sociétés organisées selon le principe de la filiation unilinéaire, l'individu ne choisit pas sa filiation. Il la reçoit. L'appartenance au groupe est déterminée par le fait d'être l'enfant du père ou l'enfant de la mère. Certaines sociétés postulent d'ailleurs

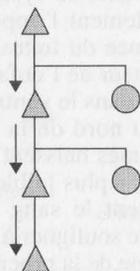
qu'un enfant est formé pour le tout par un seul de ses parents. Un exemple célèbre est celui des îles Trobriand, au système de filiation matrilinéaire. L'idéologie de la procréation dans cette société n'accorde pas de valeur sociale au rôle de l'homme. La mère est considérée comme la seule responsable de la naissance de l'enfant (Malinowski, 1927). La paternité physiologique apparaît niée mais des études ultérieures (Wiener, 1979) ont démontré que la contribution du père est bien reconnue mais à titre « complémentaire ». La conception inverse se trouve chez les Taker de Birmanie, qui considèrent que l'homme est le seul responsable de la procréation. Les Baruya de Nouvelle-Guinée, au système de filiation patrilinéaire, minimisent également l'apport de la mère dans la conception et la croissance du fœtus. Le père est considéré comme le véritable géniteur de l'enfant : son sperme produit les os et nourrit le fœtus dans le ventre de la mère (Godelier, 1992). Les Orokaiva du nord de la Papouasie considèrent quant à eux que les femmes naissent femmes parce qu'elles ne reçoivent que le sang « plus faible » de leur mère, tandis que les garçons reçoivent le sang du père (Schwimmer, 1969). Il est important de souligner à nouveau que ce qui est en jeu ici est une idéologie de la procréation, non une méconnaissance du processus biologique.

La distinction des sexes est un critère important pour les sociétés organisées selon un principe de filiation unilinéaire. La parenté se transmet par un des parents et se « perd » par l'autre. Les membres du groupe de filiation sont ainsi reliés les uns aux autres soit exclusivement par les hommes, soit exclusivement par les femmes. Les consanguins qui sont du sexe qui ne transmet pas la parenté ne sont pas ignorés pour autant. Ils font partie du groupe de parenté mais ils ne transmettent pas cette parenté. Les enfants d'un frère et d'une sœur auront ainsi différents destins dans différents groupements car bien que les germains appartiennent au même groupe de filiation, l'un d'entre eux ne transmettra pas son appartenance à ses enfants.

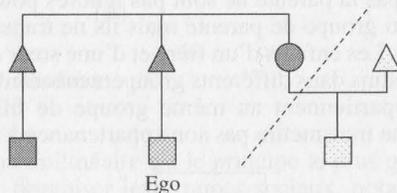


Filiation patrilinéaire

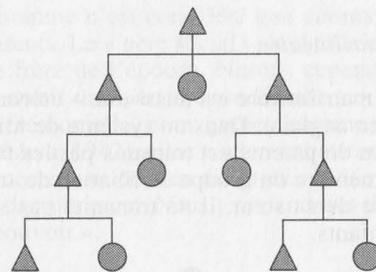
La filiation patrilinéaire est aussi dite « agnatique » (*patrilineal descent* en anglais). Le terme « agnatique » souligne le fait que la transmission de la parenté s'opère par le sexe masculin. Les sociétés à système de filiation patrilinéaire sont souvent des sociétés nomades. Dans ce système de filiation, l'appartenance au groupe de parenté est obtenue par le père et la relation avec les autres membres de ce groupe passe exclusivement par les mâles (les agnats).



Les enfants du frère du père sont membres du groupe de filiation mais non ceux de la sœur du père. Ces derniers sont reliés à Ego par une femme et appartiennent au groupe de leur propre père.



La filiation se transmet ainsi de père en fils. Rappelons que la fille fait partie du groupe de filiation de son père. La seule différence avec son frère est qu'elle ne transmet pas l'affiliation et l'appartenance à ce groupe de parents.

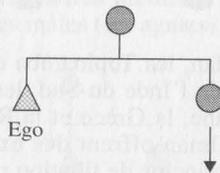


Les Nuer du Soudan, les Tupinamba du littoral brésilien, les Pramalai Kallar de l'Inde du Sud, les Kachin de Birmanie, la Chine ancienne, la Grèce et la Rome antiques ainsi que le monde musulman offrent des exemples de sociétés organisées selon le principe de filiation patrilinéaire. Pour le droit romain, sur lequel est fondé le Code civil français, les consanguins sont les parents paternels mais non les parents utérins. En Chine, les groupes de filiation patrilinéaire sont très profonds et peuvent remonter jusqu'à trente-cinq générations connus. Chaque lignage voue un culte à ses ancêtres, qui sont mémorisés sur des tablettes. La filiation patrilinéaire est ici doublée d'une résidence patrilocale et la femme, « perdue » pour son groupe de filiation, entre dans la juridiction de son mari. Elle est censée ne plus retourner dans sa maison natale après son mariage. Sa maison et sa parenté sont dès lors celles de son mari (Feng, 1967). Il en va de même dans le monde arabe, où la femme rompt par son mariage avec sa famille d'origine. Elle quitte la tutelle de son père (ou de son frère aîné si le père est décédé) pour se soumettre à celle de son époux, et cela jusqu'à sa mort, sauf si elle est entre-temps répudiée par son mari (Fargues, 1986).

Notons que les sociétés occidentales ne fonctionnent pas sur le mode des groupes de filiation. La parenté est reçue des côtés paternel et maternel et n'est pas réduite à l'un des parents. Si le patronyme et les titres de noblesse sont normalement hérités en ligne patrilinéaire, cela n'implique pas l'existence d'un système de filiation patrilinéaire.

Filiation matrilineaire

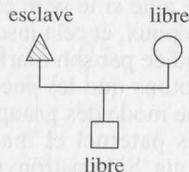
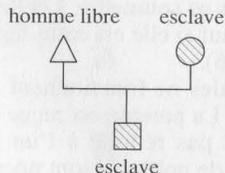
La filiation matrilineaire est aussi dite « utérine » (*matrilineal descent* en anglais). Dans un système de filiation matrilineaire, le lien de parenté est transmis par les femmes. Ego masculin est membre du groupe de filiation de sa mère mais, à la différence de sa sœur, il ne transmet pas son appartenance à ses enfants.



Les individus reliés à Ego par des femmes (comme les enfants de la sœur de la mère) sont membres de son groupe. Ceux reliés à lui/elle par les mâles appartiennent au groupe de leur propre mère.

La plupart des sociétés à travers le monde ont adopté un mode de transmission à prédominance patrilineaire mais beaucoup de sociétés transmettent néanmoins le statut et la propriété en ligne matrilineaire. Ces sociétés sont généralement sédentaires et axées sur l'agriculture.

Chez les Mning Gar, le statut d'homme libre et celui d'esclave s'héritent en ligne matrilineaire (Condominas, 1977).



Dans les îles Trobriand, l'homme appartient au groupe de filiation de sa mère. Ses enfants sont du clan de son épouse, donc d'un clan différent du sien (Malinowski, 1927). Nous avons vu que dans cette société la paternité physiologique est

ignorée. L'homme n'est considéré que comme le mari de la mère des enfants. Le « père social », le tuteur légal, est représenté par le frère de l'épouse. Notons cependant que si les femmes prennent une part prépondérante aux activités économiques, cérémonielles et magiques, comme dans la société hopi (Talayeshva, 1942), elles n'exercent aucun pouvoir politique. Il est nécessaire de bien distinguer l'idée de matrilinearité de celle de matriarcat. Nous y reviendrons dans le chapitre « Statut et pouvoir ».

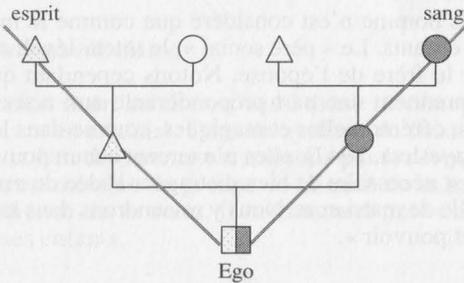
Filiation bilinéaire

La filiation bilinéaire, aussi appelée « double filiation » (*double descent* en anglais), combine les deux filiations unilinéaires. La filiation est ici reconnue des deux côtés (paternel et maternel) mais pour des fins différentes. Les éléments (droits, devoirs, statut, biens) acquis dans la ligne patrilineaire sont différents de ceux acquis dans la ligne matrilineaire. Ce type de filiation, où une des deux filiations est considérée comme complémentaire, est complexe et assez rare.

Dans la société wolof, l'enfant reçoit le nom de famille (qui signe l'appartenance parentale et détermine les relations sociales avec les autres), le statut, l'héritage et la pratique du culte des ancêtres en ligne agnatique mais il reçoit la qualité de sorcier en ligne utérine (Dores, 1981).

Chez les Yako du Nigeria, les enfants héritent des biens immobiliers fixes (les terres à cultiver, les maisons) et vénèrent les ancêtres en ligne paternelle. Les biens mobiliers (le bétail et l'argent) sont en revanche hérités en ligne maternelle (Forde, 1964). Vu sous un autre angle, à la mort d'un homme ses terres et sa maison vont à ses fils et ses agnats proches (pour lesquels il acquiert le statut d'ancêtre), tandis que son argent et son troupeau vont aux fils de sa sœur ou à d'autres apparentés utérins proches.

Chez les Ashanti du Ghana, l'esprit (*ntore*) passe par les hommes, tandis que le sang (*abusua*) est transmis par la mère. L'enfant appartient donc au clan maternel (Fortes, 1950).



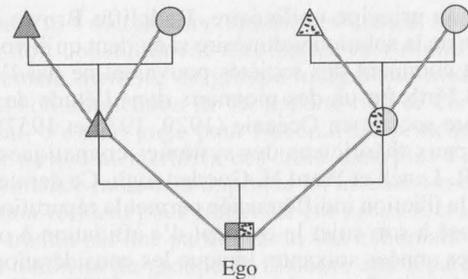
Chez les Tallensi, toujours au Ghana, si la parenté est transmise selon un principe de filiation patrilinéaire, les pouvoirs de sorcellerie sont transmis de mère en fille (Fortes, 1949b). Les Juifs reçoivent la parenté en ligne patrilinéaire mais la judéité est transmise par les femmes.

Comme beaucoup d'autres sociétés, les Touareg Kel-Ahagar utilisent une métaphore pour désigner l'axe matrilinéaire et l'axe patrilinéaire. Le « ventre » (*tesa*) désigne la transmission en ligne matrilinéaire et le « dos » (*aruri*) la ligne patrilinéaire. Le principe d'unilinéarité met en jeu tantôt la chaîne des « mères » pour transmettre certains biens et droits (accès au pouvoir, biens collectifs, etc.), tantôt celle des « pères » pour transmettre d'autres biens et droits (biens individuels, nom, etc.) (Pandolfi, 1995).

Parmi les sociétés qui ont également un système de filiation bilinéaire, citons les Herero d'Afrique du Sud et les Yapese du Pacifique.

Filiation indifférenciée

Contrairement à la filiation unilinéaire, la filiation indifférenciée, aussi dite « cognatique », ignore le sexe pour définir les liens de parenté. Le terme « cognatique » vient de « cognats », qui désigne les individus descendant d'un ancêtre par les hommes ou par les femmes. Dans le système de filiation cognatique, Ego est membre d'au moins deux groupes de parenté : celui de son père et celui de sa mère. Le plus souvent, le système cognatique reconnaît la parenté à partir des quatre grands-parents.



En laissant le choix de l'affiliation, le système de parenté indifférencié produit des sociétés plus complexes que celles connaissant un principe de filiation unilinéaire. On estime à environ 50 % le nombre des sociétés humaines organisées sur la base de la filiation indifférenciée.

La parenté indifférenciée ressemble au système de filiation occidental, qui ne distingue pas les apparentés du côté paternel et du côté maternel. Dans les sociétés occidentales cependant, mis à part le patronyme transmis en ligne patrilinéaire, il n'y a pas d'idéologie de la descendance : un individu peut se réclamer à tout moment de ses quatre grands-parents sans être obligé de faire un choix exclusif. Dans les sociétés traditionnelles, les groupements de descendance cognatique offrent le choix de l'affiliation, mais – et toute la différence est là – ce choix n'en est pas moins obligatoire pour obtenir son statut. Ne pouvant pas résider simultanément dans les groupes de parenté paternel et maternel s'ils se caractérisent par une résidence territoriale distincte, Ego doit choisir de s'établir dans l'un des deux groupes de parenté ou diviser son temps de résidence entre les deux.

Les membres du système de parenté cognatique peuvent agir pour leur propre compte avec beaucoup de liberté et se définir selon les circonstances et leurs intérêts comme membres de telle ou telle corporation. L'élément le plus souvent déterminant dans le choix de l'affiliation dans tel ou tel groupe de parenté est en principe celui de la résidence car les groupements locaux matérialisent très souvent le principe de filiation.

Les anthropologues ont commencé à comprendre l'existence de la filiation cognatique – et son importance – assez tardivement, à la fin des années cinquante. Jusque-là, à la suite de Rivers et de Radcliffe-Brown, la parenté était interprétée en

référence au principe unilinéaire. Radcliffe-Brown trouvait l'avantage de la solution unilinéaire si évident qu'il voyait difficilement comment des sociétés pouvaient ne pas l'adopter. Raymond Firth fut un des pionniers dans l'étude de ce type de structure sociale en Océanie (1929, 1936 et 1957). Parmi les principaux théoriciens des systèmes cognatiques, citons Edmund R. Leach et Ward H. Goodenough. Ce dernier a souligné que la filiation indifférenciée permet la répartition du sol et a proposé à son sujet le concept d'« affiliation à option ». A la fin des années soixante, lorsque les considérations théoriques sur le sujet furent plus importantes, William H. Davenport (1959) s'efforça de classer toutes les formes de filiation non unilinéaires qui avaient été discutées jusque-là.

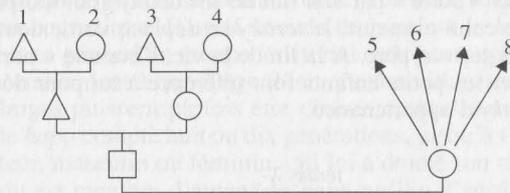
Avec le principe cognatique, on a découvert que les systèmes de parenté ont des niveaux d'organisation extérieurs à la parenté mais néanmoins très importants, comme la résidence et la tenure foncière. Un des principes fondamentaux de la filiation indifférenciée est de distinguer les droits actuels et les droits potentiels. Dans les îles Gilbert du Pacifique, le système indifférencié engendre trois catégories de parenté : l'appartenance au *oo*, qui donne des droits sur la terre ; l'appartenance au *bwoti*, qui exprime la possession d'un morceau de terre ; et l'appartenance au *kainga*, qui traduit la résidence sur cette terre. La caractéristique essentielle de la filiation indifférenciée est de permettre aux individus d'actualiser par la résidence leur appartenance potentielle (Goodenough, 1955b).

Le facteur résidentiel permet à un individu de se référer au groupe de filiation qu'il veut selon ses intérêts personnels. En Imérina, la revendication de deux, voire quatre, groupes de descendance dans lesquels on peut prétendre hériter des biens fonciers est fréquente. Les choix résidentiels effectués par un individu se succèdent au cours de sa vie : il peut rester fixé dans son groupe de naissance jusqu'à sa mort ; il peut se déplacer avec son conjoint et « essayer » avec lui un certain nombre de résidences ; il peut également changer de conjoint à chaque déplacement.

Dans cette société malgache, l'abandon et la réactivation des droits dormants accompagnent les déplacements. Le choix résidentiel et donc le choix de la filiation agnatique ou utérine dépendent surtout des rapports que l'individu entretient avec tel ou tel groupe de descendance. Pour conserver ses droits dans un groupe de descendance où il ne réside pas, Ego doit

satisfaire à des obligations (rendre des visites, des services, etc.). Il doit constamment manifester sa volonté de rester effectivement membre du groupe malgré son absence physique. Si son implication ne lui apporte rien de concret dans le présent, c'est un gage pour l'avenir. En principe, rien ne s'oppose au maintien effectif des droits dans plus d'un groupe de descendance mais cela implique un investissement important du non-résident pour conserver ces droits. Cet investissement se traduit par une participation aux exhumations collectives du tombeau du groupe de filiation, aux réparations et à l'entretien du tombeau, etc.

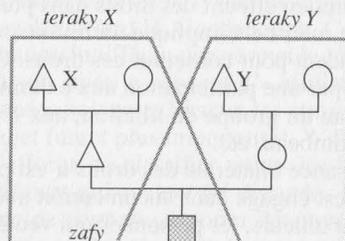
La reconnaissance bilatérale des droits n'est possible que si l'ayant droit n'est engagé dans aucun conflit avec les groupes en présence. Par ailleurs, les personnes qui veulent faire valoir leurs droits théoriques dans différents groupes de filiation doivent impérativement avoir de solides connaissances généalogiques. Aux droits d'un individu peuvent s'ajouter ceux de son conjoint, ce qui multiplie les possibilités par deux.



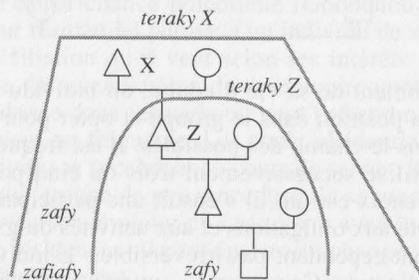
A tout moment de sa vie d'adulte, un individu peut ainsi réévaluer sa position dans le groupe et opter pour une autre solution dans le champ des possibles. Il est fréquent qu'une personne utilise successivement trois ou cinq possibilités. Lorsque le choix est fait, il s'ensuit une participation extrêmement forte aux obligations et aux activités du groupe. Les choix ne sont cependant pas irréversibles. L'individu garde une liberté d'action. Ce système « ouvert » engendre le développement de conduites calculées et de stratégies pour aboutir à ses fins.

Les Malgaches de l'Imérina ont un système d'appartenance particulièrement intéressant, celui du *teraky*. Dans ce système, un individu appartient à deux *teraky* constitués par tous les descendants en ligne directe des deux couples de grands-

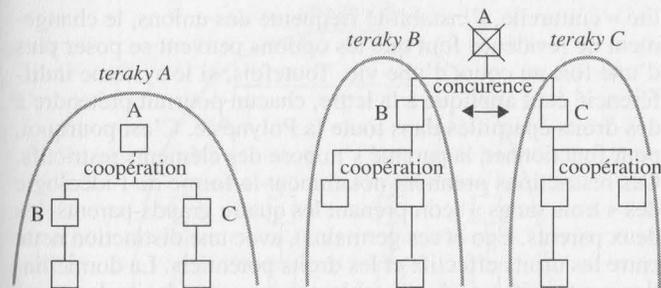
parents. Les deux *teraky*, ou catégories de descendance cognatique, englobent chacun trois générations. Les petits-enfants, les *zafy*, sont la limite d'un *teraky* qui porte le nom du grand-père vivant.



Avec l'apparition de la quatrième génération, celle des arrière-petits-enfants (*zafafy*), le *teraky* descend et ses membres remontent. Au début de sa vie, un individu est ainsi membre du *teraky* « porté » par son (un de ses deux) grand(s)-père(s). Lorsque celui-ci meurt, le *teraky* se déplace verticalement et est porté par son père. A la fin de la vie, l'homme « porte » le *teraky*, et ses petits-enfants font référence à lui pour désigner leur *teraky* d'appartenance.



L'émergence des *teraky* entraîne le partage des biens et théoriquement la construction de nouveaux tombeaux. Ainsi les relations entre germains se trouvent inversées avec le temps : leaders de nouveaux groupes, ils passent de la coopération à la concurrence.



Chaque individu possède une alternative dans l'affiliation à un *teraky* et peut choisir de s'affilier dans le *teraky* de ses grands-parents paternels ou maternels. On trouve cependant une idéologie agnatique dans l'*anaran'dray*, un concept clé de la culture, qui désigne le « nom du père » que l'on doit « suivre » (Vogel, 1982).

Les Maori de Nouvelle-Zélande offrent un autre exemple de filiation cognatique. L'unité sociale de base est le *hapu*. Le *hapu* est en général un groupe territorial endogame correspondant normalement à un village (bien que des villages relativement larges puissent parfois être divisés en plusieurs *hapu*). Chaque *hapu* compte huit ou dix générations, jusqu'à l'ancêtre fondateur, masculin ou féminin, qui lui a donné son nom. Un individu est membre d'autant de *hapu* qu'il a d'ancêtres qui en furent membres. Les enjeux fonciers qui découlent du système expliquent pourquoi les Maori ont une mémoire généalogique très profonde. Lorsque le père et la mère appartiennent à des *hapu* différents, les enfants ont des droits sur leurs terres réciproques. A ces droits s'ajoutent ceux qu'ils ont dans les *hapu* secondaires desquels ils descendent de façon indifférenciée. La règle qui consiste à résider seulement dans un *hapu* ne signifie pas que l'on perd ses droits dans les autres. Les droits sont simplement gardés en réserve. La résidence et l'affiliation première d'un individu (notamment masculin) sont en principe dans le *hapu* de son père. L'affiliation dans le *hapu* de la mère peut cependant être avantageuse si celle-ci a un statut plus élevé que le père (ou a plus de terres que lui).

Les Tuamotu offrent un exemple de système indifférencié très voisin de celui que l'on trouve à Madagascar. La « mobi-

lité » culturelle, l'instabilité fréquente des unions, le changement de résidence font que les options peuvent se poser plus d'une fois au cours d'une vie. Toutefois, si le système indifférencié était appliqué à la lettre, chacun pourrait prétendre à des droits éparpillés dans toute la Polynésie. C'est pourquoi, pour fonctionner, la parenté s'impose des éléments restrictifs. Ces restrictions prennent notamment la forme de l'idéologie des « trois sangs » (comprenant les quatre grands-parents, les deux parents, Égo et ses germains), avec une distinction nette entre les droits effectifs et les droits potentiels. La domiciliation est le critère indispensable pour que des droits dormants deviennent effectifs. Idéalement, les Paumotu n'exercent que les droits attachés au lieu où ils résident. S'ils changent de résidence, ils abandonnent leurs anciens droits dans le même temps qu'ils en réactivent de nouveaux.

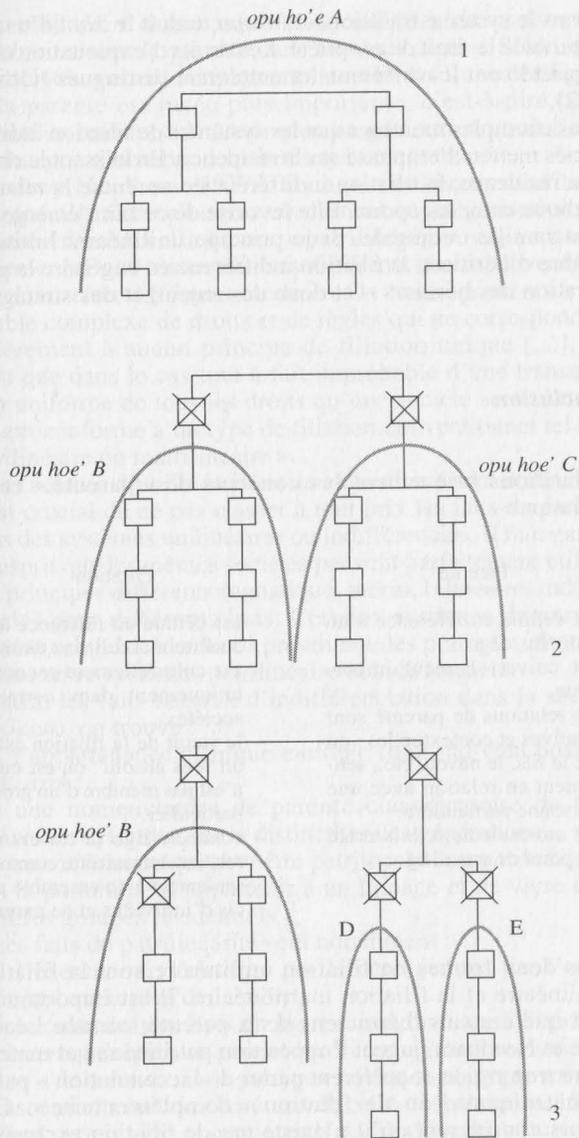
La restriction de la parenté aux Tuamotu s'opère à travers la distinction des groupements opératoires fonctionnant comme des repères résidentiels, le *ati* et le *opu*, et des catégories idéologiques, le *opu feti'i* et le *opu ho'e*.

– Le *ati* est une unité résidentielle dans laquelle les membres se définissent par rapport à un ancêtre commun.

– Le *opu* est constitué par les apparentés résidant dans un *ati* et exploitant les terres. Ce groupement est purement opérationnel. Il est mis en œuvre lors du partage des terres. Le *opu* porte le nom d'un aïeul vivant autour duquel tous ses descendants en ligne indifférenciée se définissent. Il n'a pas de profondeur généalogique. C'est en gros la maison de famille.

– Le *opu feti'i* est une famille étendue et élargie composée de plusieurs familles élémentaires, toutes rattachées à un individu ou un couple commun. Les membres du *opu feti'i* n'habitent pas forcément ensemble mais ils sont tous concernés par le partage des terres.

– Le *opu ho'e* définit les droits de propriété. C'est une catégorie idéologique à laquelle on peut appartenir tout en étant absent. Le *opu ho'e* fonctionne sur trois générations : les « trois sangs ». Il est constitué par les germains (le groupe de tête) et deux générations descendantes. La dynamique du système est la suivante : lorsque le dernier membre de la génération de tête disparaît, les relations de collatéralité prennent le pas sur celles de descendance et il se crée autant de *opu ho'e* nouveaux qu'il y a de groupes de frères et sœurs à la seconde génération de l'ancien *opu ho'e*.



Dans le système traditionnel, le *opu* traduit le droit d'usage, le *opu ho'e* le droit de propriété. Les droits d'exploitation et de propriété sont ici différents et nettement distingués (Ottino, 1972).

Ces exemples montrent que les systèmes de filiation indifférenciés mettent l'emphase sur la résidence. En laissant le choix de la résidence, la filiation indifférenciée accentue la relation dyadique entre les époux. Elle favorise de ce fait l'émergence de la famille conjugale. Si le principe unilinéaire limite le nombre d'héritiers, la filiation indifférenciée engendre la prolifération des héritiers – et donc des enjeux et des stratégies.

Conclusion

Clarifions brièvement les concepts de « parenté » et de « filiation ».

<u>Parenté</u>	<u>Filiation</u>
– est définie en référence à un individu : Ego.	– est définie en référence à un ancêtre masculin ou féminin.
– est universellement importante.	– est culturellement reconnue uniquement dans certaines sociétés.
– les relations de parenté sont relatives et contextuelles : on est le fils, le neveu, etc., seulement en relation avec une personne particulière.	– le statut de la filiation est en un sens absolu : on est ou on n'est pas membre d'un groupe particulier.
– est normalement bilatérale du point de vue d'Ego.	– connecte Ego (à travers une relation à un ancêtre commun) seulement à un ensemble précis d'individus et de parents.

Les deux formes de filiation unilinéaire sont la filiation patrilinéaire et la filiation matrilinéaire. Il est important de noter que certains théoriciens de la parenté, comme Leach, Augé et Needham, jugent l'opposition patrilinéaire et matrilinéaire trop rigide et préfèrent parler d'« accentuation » patri- ou matrilinéaire ou de filiation « complémentaire ». Ces auteurs considèrent qu'il n'existe pas de filiation exclusive-

ment unilinéaire et que toutes les sociétés admettent dans une certaine mesure la parenté dans les deux lignes. Selon eux, les sociétés mettent simplement l'accent sur l'une des lignes où la parenté est jugée plus importante, c'est-à-dire où la parenté se transmet de génération en génération et où l'on a un plus grand nombre de parents qui comptent.

Rodney Needham (1977, 111) a particulièrement critiqué les généralisations abusives concernant la catégorisation des sociétés sous les étiquettes « patrilinéaire » ou « matrilinéaire » : « Dans toutes sociétés différents droits peuvent être transmis selon différents modes. » On trouve ainsi « un ensemble complexe de droits et de règles qui ne correspondent entièrement à aucun principe de filiation unique [...]. Ce n'est que dans le cas tout à fait improbable d'une transmission uniforme de tous les droits qu'une société serait littéralement conforme à un type de filiation conventionnel tel que patrilinéaire ou matrilinéaire ».

Les notions d'unilinéarité et de cognatisme sont utiles mais il est crucial de ne pas classer à tout prix les faits de parenté dans des systèmes unilinéaires ou indifférenciés. Il faut garder à l'esprit que les mêmes sociétés peuvent parfaitement utiliser des principes différents (agnatique, utérin, bilinéaire, indifférencié) pour différents buts. Certains systèmes de parenté comme celui des Masikoro présentent des pratiques intermédiaires entre systèmes patrilinéaire et indifférencié.

Parmi les faits sociaux d'indifférenciation dans la société masikoro, on trouve :

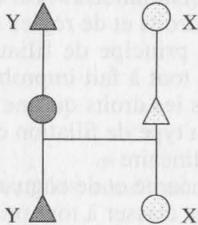
- l'appartenance clanique multiple (tout individu possède huit *raza*) ;
- une nomenclature de parenté classificatoire de type « hawaïen », fondée sur la distinction des générations ;
- une résidence qui peut être patrilocale ou matrilocale ;
- la possibilité d'appartenir à un lignage et de vivre dans d'autres groupes résidentiels.

Les faits de patrilinéarité sont notamment :

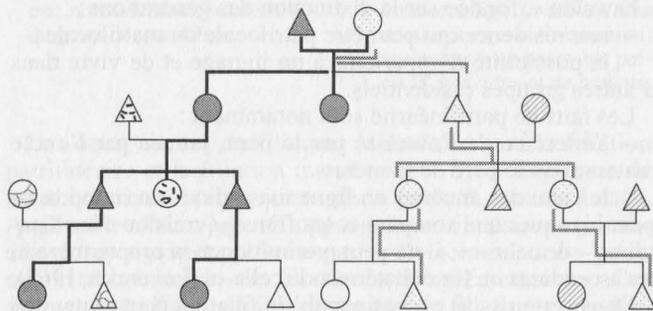
- l'exercice de l'autorité par le père, jamais par l'oncle maternel ou le père de la mère ;
- le culte des ancêtres en ligne masculine : un individu ne peut invoquer que son père et les frères – vrais ou classificatoires – de celui-ci ; il ne peut pas invoquer sa propre mère ni les ascendants ou les collatéraux de celle-ci (Lavondes, 1967).

Dans certains cas exceptionnels, la filiation peut sauter une

génération. Les Mundugumor de Nouvelle-Guinée offrent un exemple intéressant de filiation unilinéaire qui n'est ni patrilinéaire ni matrilinéaire. Chaque individu reçoit son identité et pratique un culte transmis par le système de la « corde ». Dans ce système, le fils appartient à la catégorie de parents de sa mère et la fille à celle de son père. Une fille porte ainsi le nom de sa grand-mère paternelle et un garçon celui de son grand-père maternel. Si la terre reste transmise de père en fils, la fille hérite des armes paternelles et de la flûte sacrée qu'elle va transmettre à son (ou ses) fils.



On a ici un système particulier où la filiation change de sexe à chaque génération. Les frères et sœurs appartiennent à un groupe de parenté opposé. Il y a de plus une hostilité et une rivalité « naturelles » (ou plutôt culturellement produites) entre les parents primaires de même sexe sur une génération d'écart : entre le père et le fils et entre la mère et la fille. Leurs seuls contacts possibles sont marqués par une hostilité publique (injures, luttes, etc.). Le fils est dressé (par sa mère) contre la « corde » de son père, la fille est dressée (par son père) contre



la « corde » de sa mère. La confiance d'un homme ne repose que sur sa mère et sa (ses) fille(s), celle d'une femme sur son père et son (ses) fils (Mead, 1935).

Pourquoi les sociétés choisissent-elles d'institutionnaliser tel ou tel mode d'organisation de la parenté en un système de filiation précis ? Selon Robin Fox (1967, 77) aucune société ne fait son choix de façon arbitraire : « *People do not sit down and say : "Now look, there are three possible ways of deciding who shall be members of kinship groups. Which shall we choose?"* » Les anthropologues considèrent dans l'ensemble que les systèmes de parenté sont élaborés pour maîtriser l'environnement et pour établir, à travers les liens de parenté, des méthodes de transmission des droits de propriété d'une génération à l'autre.

Certains théoriciens, comme Radcliffe-Brown et Meyer Fortes (1906-1983), son continuateur, ont affirmé le primat de la filiation. Selon eux, la consanguinité investit tous les domaines de la parenté. Leur œuvre, issue du courant fonctionnaliste, est appelée la « théorie de la filiation ». Dans cette théorie, l'alliance n'est qu'un effet secondaire du système de parenté. Le mariage est ici appréhendé comme un réarrangement de la structure sociale. Nous verrons que ce point de vue a été remis en question par Lévi-Strauss, qui a développé la thèse inverse, selon laquelle l'alliance est le principal facteur à considérer pour rendre compte de la parenté.

*

Références

- AUGÉ, Marc, 1975, *Les Domaines de la parenté. Filiation, alliance, résidence*, Paris, Maspero.
- CONDOMINAS, Georges, 1977, *Nous avons mangé la forêt*, Paris, Mercure de France.
- DAVENPORT, William H., 1959, « Nonunilinear descent and descent groups », *American Anthropologist*, 61.
- DORES, Maurice, 1981, *La Femme village*, Paris, L'Harmattan.
- DUMONT, Louis, 1957, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religieuse des Pramalai Kallar*, Paris-La Haye, Mouton.
- , 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage*, Paris-La Haye, Mouton.

- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, 1951/1973, *Parenté et Mariage chez les Nuer*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *Kinship and Marriage among the Nuer*, 1951).
- FARGUES, Philippe, 1986, « Le monde arabe. La citadelle domestique », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 2.
- FENG, Hui-Yeh, 1967, *The Chinese Kinship System*, Cambridge.
- FIRTH, Raymond, 1929, *The Primitive Economics of the New Zealand Maori*, New York, Dutton.
- , 1936, *We the Tikopia*, Londres, Allen & Unwin.
- , 1957, « Note on descent groups in Polynesia », *Man*, 57.
- FORDE, Daryll, 1964, *Yako Studies*, Londres, Oxford University Press.
- FORTES, Meyer, 1945, *The Dynamic of Clanship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press.
- , 1949b, *The Web of Kinship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press.
- , 1950, « Kinship and marriage among the Ashanti », in Alfred Reginald Radcliffe-Brown et Daryll Forde (éd.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press.
- , 1953, « The structure of unilineal descent groups », *American Anthropologist*, 55.
- , 1959, « Descent, filiation and affinity », *Man*, 59.
- , 1969, *Kinship and the Social Order. The Legacy of Lewis Henri Morgan*, Chicago, Aldine Publishing Company.
- FOX, Robin, 1967/1972, *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. : *Kinship and Marriage*, 1967).
- FUSTEL DE COULANGES, Denis, 1929, *La Cité antique*, Paris, Éd. d'Aujourd'hui, coll. « Les introuvables », 2 vol.
- GODELIER, Maurice, 1992, « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal des océanistes*, t. 94.
- GOODENOUGH, Ward Hunt, 1955b, « A problem in Malayo-Polynesian social organization », *American Anthropologist*, t. 55.
- LAVONDES, Henri, 1967, *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, Paris-La Haye, Mouton, coll. « Cahiers de l'homme ».
- LEACH, Edmond, 1954, *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge, Harvard University Press.
- , 1961/1968, *Critique de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (1^{re} éd. : *Rethinking Anthropology*, 1961).
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1949/1967, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton (1^{re} éd., 1949).
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1927/1932, *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 1927).

- MEAD, Margaret, 1935/1963, *Mœurs et Sexualité en Océanie*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sex and Temperament in Three New Guinea Societies*, 1935).
- NEEDHAM, Rodney (éd.), 1971/1977, *La Parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Éd. du Seuil (1^{re} éd. : *Rethinking Kinship and Marriage*, 1971).
- OTTINO, Paul, 1972, *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Cujas.
- PANDOLFI, Paul, 1995, *Une société nomade du sud-algérien : les Touareg Kel-Ahaggar. L'exemple Day-Chali*, thèse d'anthropologie sociale et culturelle soutenue à l'Université de la Réunion.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, et FORDE, Daryll (éd.), 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press.
- SCHIEFFLER, Harold W., 1974, « Kinship descent and alliance », in J. J. Honigmann (éd.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, Rand McNally.
- SCHNEIDER, David M., 1968, *American Kinship. A Cultural Account*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.
- , 1984, *A Critic of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- SCHWIMMER, Erick G., 1969, « Correspondence. Virgin birth », *Man*, t. 4, n° 1.
- TALAYESHVA, Don Chuka, 1942/1959, *Soleil hopi*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sun Chief*, 1942).
- VERDON, Michel, 1991, *Contre la culture. Fondement d'une anthropologie sociale opérationnelle*, Paris, Éd. des archives contemporaines.
- VOGEL, Claude, 1982, *Les « Quatre Mères » d'Ambohibaho*, Paris, Selaf.
- WIENER, Annette B., 1979, « Trobriand kinship from another view. The reproductive power of women and men », *Man*, t. 14.

Lignage, clan, ancêtres

Lorsque la relation entre les personnes qui descendent d'un ancêtre commun peut être démontrée, on parle de lignage. En réunissant des parents selon un principe de filiation unilinéaire, le lignage constitue l'expression sociale de la filiation. Cette structure, fondée sur la généalogie, porte un nom : celui de l'ancêtre éponyme. Elle comprend les vivants et les morts.

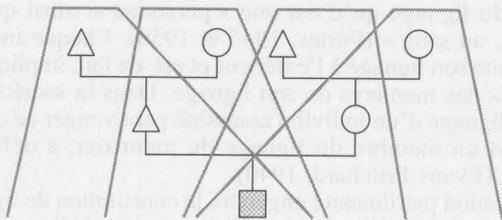
Le lignage est le plus souvent un groupement local. Il est opératoire en matière de statut, d'héritage, de succession et d'organisation locale (résidence, économie, travail, subsistance). C'est une unité d'entraide (pour le rassemblement du bétail, la chasse, etc.), une unité de tenure foncière (les droits d'usage sont collectifs), une unité juridique (l'autorité est détenue par les Anciens), une unité religieuse (autour du culte des ancêtres) et une unité exogame (les femmes de la même génération sont souvent des « sœurs »). Les membres du lignage ont un ensemble de droits et de devoirs entre eux. La caractéristique principale du lignage est de former une corporation ou une « personne morale ». Les Tallensi et les Ashanti disent du lignage qu'il est une « personne », ainsi qu'« un lignage, un sang » (Fortes, 1945 et 1950). Chaque individu représente son lignage à l'extérieur et est, de fait, impliqué par les actes des membres de son lignage. Dans la société nuer, le patrilignage d'un individu assassiné peut venger ce dernier en tuant un membre du lignage du meurtrier, à défaut de celui-ci (Evans-Pritchard, 1940).

La filiation patrilinéaire engendre la constitution de lignages patrilinéaires et la filiation matrilinéaire celle de lignages matrilinéaires. Lorsque la filiation est matrilinéaire, l'ancêtre éponyme du lignage peut être féminin. Les Touareg désignent par *tawsit* la tribu composée par l'ensemble de parents issus d'un ancêtre éponyme fréquemment (mais pas systématique-

ment) féminin. Dans les faits, la tribu peut cependant aussi incorporer des éléments étrangers (Pandolfi, 1995). Chez les Suku du Congo, le matrilignage (*tikanda*) comprend environ trente personnes. Les membres de ce lignage agissent comme une corporation vis-à-vis des territoires de chasse, de la propriété foncière et, dans la sphère politique, vis-à-vis des autres lignages (Kopytoff, 1964).

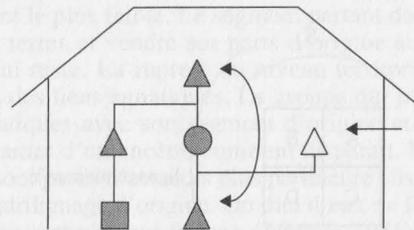
Chez les Vezo semi-nomades du sud-ouest de Madagascar, chacun reçoit son identité sociale à travers le lignage patrilinéaire et est intégré dans une généalogie qui va au-delà de celle des ancêtres connus. L'appartenance au patrilignage donne une priorité sur l'exploitation de certaines terres et sur le droit d'accès aux points d'eau douce. Elle garantit également l'entraide et la solidarité de la part de tout le réseau de parents et d'alliés de ce lignage. Le patrimoine du lignage est sous la responsabilité d'un patriarce qui détient sa généalogie. Parmi les biens exclusifs et les symboles du lignage, on trouve quelques zébus, les objets du culte et l'arbre consacré autour duquel se cristallise la communion avec les ancêtres (Koechlin, 1975).

En Imérina, toujours à Madagascar, le patrilignage est matérialisé par les tombeaux. Le *teraky*, dont il a été question plus haut, est un concept clé qui désigne le lignage opératoire. Tous les membres du *teraky* (qui englobe trois générations) se reconnaissent comme descendants et ayants droit d'un couple fondateur. L'idéologie cognatique associée à la patrilinéarité permet à Ego d'avoir quatre *teraky* potentiels, ceux de ses grands-parents paternels et maternels (Vogel, 1982).

Les quatre *teraky* d'Ego

Les patrilignages ne sont cependant pas toujours exclusivement composés de lignées apparentées par l'agnation. Ils comprennent aussi parfois les enfants de sœurs. C'est le cas au Maroc, où une femme peut épouser un étranger qui, s'il

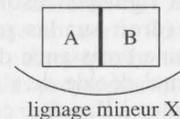
vient à résider dans le patrilignage de sa femme, joue le rôle de géniteur. Son nom – la parenté sociale – n'est pas pris en compte et c'est la relation entre le grand-père maternel et ses petits-fils qui est retenue dans la généalogie (Jamous, 1981).



Chez les Nuer, le terme *thok dwiel* désigne le lignage dans sa dimension généalogique. *Cieng* désigne la communauté locale dans laquelle un lignage est intégré. Pour annoncer sa position sociale, un individu dira qu'il est de tel *cieng* en associant à cette catégorie le nom de son lignage (*thok dwiel*). Le système lignager nuer est caractérisé par un ensemble d'oppositions et d'alliances contextuelles, appelées fission/fusion. Edward E. Evans-Pritchard (1940) a particulièrement focalisé son attention sur les groupes de parenté basés sur la filiation masculine. Avec l'exemple des Nuer, il a montré que les groupes de parenté fonctionnent comme des groupes politiques.

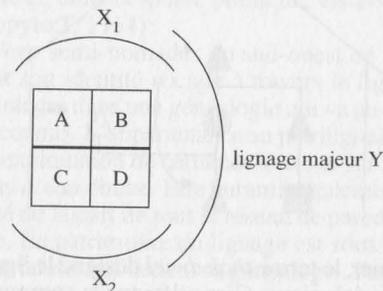
Le système politique des Nuer est particulièrement intéressant par son mouvement interne. Il possède quatre types (ou niveaux) de lignage : le lignage minimal, le lignage mineur, le lignage majeur et le lignage maximal. Le lignage minimal est le seul qui constitue une corporation permanente. La coopération entre deux lignages minimaux (A et B) conduit à se référer non plus à un ancêtre particulier (ce qui oppose les membres des deux lignages) mais à l'ancêtre qui leur est commun. Cette fusion est constitutive du lignage mineur (X).

lignage minimal lignage minimal

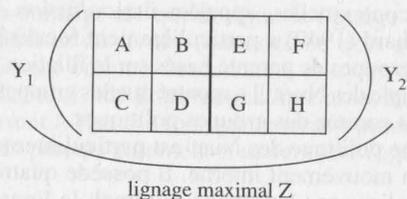


Les membres du lignage mineur peuvent alors s'opposer à d'autres lignages minimaux, eux-mêmes regroupés selon le même principe au sein d'un lignage mineur.

La fusion de deux lignages mineurs (X_1 et X_2) constitue un lignage majeur (Y).



La fusion entre deux lignages majeurs (Y_1 et Y_2) engendre l'émergence d'un lignage maximal (Z).



Un proverbe arabe illustre parfaitement la règle segmentaire : « Moi contre mon frère ; moi et mon frère contre mes cousins ; moi, mon frère et mes cousins contre tout le monde. » Le principe de la vendetta est à la base du système politique nuer. C'est par la guerre, par son souvenir et par sa potentialité, que les rapports entre groupes de parenté se définissent et s'expriment.

La segmentation des lignages résulte notamment d'un conflit, d'une rivalité (droit sur les propriétés, adultère), d'une migration ou d'une croissance démographique. Une partie du lignage minimal décide de s'implanter ailleurs et se réfère cette fois non plus à l'ancêtre commun mais à un de

ses ascendants vivants. Après quelques générations, le segment détaché peut devenir un lignage à part entière.

Les scissions conduisent souvent à la rupture des liens de filiation entre deux segments. Dans le Rif marocain, où la filiation est patrilinéaire, toute scission entraîne le départ du segment le plus faible. Le segment partant doit acheter de nouvelles terres et vendre ses parts d'origine aux agnats du lignage qui reste. La rupture au niveau territorial engendre la rupture des liens agnatiques. Le groupe qui part rompt les liens agnatiques avec son segment d'origine et la nécessité de se réclamer d'un ancêtre commun disparaît. L'identité de ceux qui sont partis n'est alors plus pertinente : ils sont oubliés par leur patrilignage d'origine. On dira d'eux : « Ils sont différents ; ils ne sont plus nos frères » (Jamous, 1981). Le principe territorial apparaît ici comme le principe dominant qui englobe la structure sociale. On ne trouve pas la même prégnance de la résidence chez les Nuer, où les parents peuvent être dispersés sur tout le territoire sans perdre leur lien agnatique (Evans-Pritchard, 1940).

Les lignages sont aussi des unités exogames dans lesquelles les alliés peuvent être incorporés. Chez les Gusii du Kenya, au régime de filiation patrilinéaire, la femme est généralement incorporée dans le patrilignage de son mari après la naissance de son premier enfant. Chez les Purum du nord-est de l'Inde, au système de filiation patrilinéaire et à la résidence patrilocale, lorsqu'une épouse meurt, elle est inhumée dans le groupe de parenté de son mari (Needham, 1962). En Chine ancienne, l'incorporation de la jeune fille dans le groupe du mari se faisait d'office dès son mariage (Feng, 1967). Dans la Rome antique, le mariage était pour la femme le moment d'un changement obligatoire de lignage et de culte ancestral. Elle ne pouvait pas conserver son culte ancestral paternel mais devait adopter celui de son mari. Le mariage était donc un acte grave qui détachait complètement la fille de la famille de son père. Ses nouveaux ancêtres étaient ceux du mari. Le mariage impliquant une communauté de culte, l'union matrimoniale était quasiment indissoluble (Fustel de Coulanges, 1929). Comme en Chine traditionnelle, dans ce système « l'épouse chasse la sœur » ; elle entre dans le lignage de son mari, alors que la sœur de celui-ci le quitte (pour le lignage de son propre mari).

membres adorent la même déesse (Gough, 1959). Dans le Japon du ^v^e au ^{ix}^e siècle, les membres du clan (*uji*) partageaient le même nom et vénéraient une divinité ancestrale tutélaire (*ujiyama*) (Beillevaire, 1986). Chez les Mnong Gar, les devoirs d'entraide et d'assistance sont dirigés à l'intérieur du clan (*mpool*). Celui-ci réunit un ensemble d'individus ayant le même ancêtre en ligne maternelle (Condominas, 1977). En Chine ancienne, l'existence du clan n'empêchait pas l'organisation de la parenté d'être fondée sur des petites unités (de quatre à huit personnes) centrées sur un couple et ses enfants mineurs.

Comme le lignage, le clan reçoit des alliés qui, en suivant le mari ou la femme, s'excluent physiquement de leur propre groupe de parenté. Si le lignage est une unité strictement exogame, dans laquelle les femmes sont la plupart du temps considérées comme des « sœurs » avec lesquelles les relations sexuelles et le mariage sont fortement prohibés, le clan, plus large, est généralement endogame.

Les caractéristiques communes au lignage et au clan sont la filiation unilinéaire et le fait que la référence au groupe de parenté ne s'effectue pas avec un être vivant mais avec un ancêtre. Seuls ceux qui descendent de façon unilinéaire (patrilinéaire si l'ancêtre est masculin, matrilinéaire si l'ancêtre est féminin) ou cognatique (à travers une filiation patri-ou matrilinéaire ou une combinaison des deux) d'un ancêtre commun sont membres de cette catégorie.

Le clan est aussi parfois pratiquement inopérant. Les membres des clans *masikoro* possèdent en commun : un nom, un blason (les marques spécifiques aux oreilles des bœufs), des restrictions, des règles et tabous propres, des récits (histoire des ancêtres). Les ancêtres des lignages sont « frères » du point de vue du clan. Tous les membres du clan étant théoriquement parents entre eux, ils ont les uns envers les autres un minimum de droits et d'obligations caractéristiques de la parenté, comme ne pas s'entre-nuire, faire preuve d'hospitalité réciproque et être des alliés potentiels. Toutefois, le clan ne peut jamais être actualisé comme une totalité concrète au même titre que le lignage. Les membres du clan n'ont pas de communauté de tombeau. Si les lignages ont un chef, les clans n'en ont pas. Le clan n'existe ainsi que dans les consciences de ses membres. Ceux-ci sont le plus souvent dispersés et ne se réunissent jamais (Lavondes, 1967).

Le regroupement de plusieurs clans forme généralement une phratrie. Les clans hopi sont souvent regroupés en phratries à l'intérieur d'un même village. Ces phratries forment des unités d'entraide et de coopération (Talayeshva, 1942). La réunion de plusieurs phratries engendre la tribu.

Nous avons vu que le lignage et le clan sont fondés sur les ancêtres. Dans beaucoup de sociétés traditionnelles, notamment en Afrique, dans le Pacifique et en Asie, la religion est en effet centrée autour du culte des ancêtres. Ce culte doit être distingué du culte des morts. En Occident chrétien, ce dernier vise à honorer les défunts mais ceux-ci n'interfèrent pas dans les affaires des vivants. Les ancêtres sont en revanche des figures de l'autorité. Ils sont bienveillants si les descendants ne transgressent pas l'ordre des choses mais ils peuvent aussi punir dans le cas contraire. L'accès à l'ancestralité peut dépendre de la place du défunt dans l'unité de descendance. Tous les défunts ne sont pas transformés en ancêtres par leurs descendants.

Le culte des ancêtres était un des traits essentiels de la famille chinoise ancienne. Il marquait la force des liens qui unissaient ses membres jusque dans l'au-delà. Dans chaque maison, un espace était consacré au culte des ancêtres et, lorsque la famille était aisée, elle érigeait un véritable temple. Seuls les hommes pouvaient devenir des ancêtres (Feng, 1967).

Dans la Rome antique, le culte des ancêtres était une affaire strictement personnelle. Chaque famille avait ses propres ancêtres, ses propres cérémonies et ses propres prières. Les étrangers étaient exclus du culte. L'épouse qui venait résider chez le mari devait d'ailleurs abandonner son culte paternel pour adopter, lors de la cérémonie officielle du mariage, le culte ancestral de la famille de son mari, avec ses rites et ses prières spécifiques. Dans ce contexte, les différentes générations d'une famille formaient un corps inséparable (Fustel de Coulanges, 1929). Il est significatif que les termes de parenté des ascendants remontent jusqu'au sixième degré, aussi bien chez les Romains que chez les Grecs (Benveniste, 1969 ; Legendre, 1988). Le tombeau, où chaque membre de la famille reposait, était au milieu de l'habitation. En qualité de chef du groupe familial, le père (*pater familias*) faisait office de prêtre et ne révélait sa religion qu'à ses fils (notamment le fils aîné, qui devait par la suite prendre en charge les responsabilités familiales – et ancestrales). La religion ne se

propageait ainsi que par les mâles. Comme la femme ne devenait pas un ancêtre après sa mort, elle ne faisait pas l'objet d'un culte spécial. La supériorité du mari sur la femme dérivait ici des croyances religieuses (Fustel de Coulanges, 1929).

Dans les îles Trobriand, on considère que les enfants nés d'un sous-clan (*dala*) sont les réincarnations des ancêtres. L'idée de réincarnation souligne ici la continuité de l'ordre social (Malinowski, 1927). Le territoire des Aborigènes d'Australie est celui que leurs héros mythiques et leurs ancêtres ont déjà parcouru. Cette conception explique pourquoi il est pour eux très important de célébrer leurs rites sur la terre ancestrale. Dans la même logique, ils n'éprouvent pas le désir de s'emparer d'un territoire voisin car il ne s'agit pas de celui où résident leurs esprits (Elkin, 1938).

Les transactions entre les vivants et les morts sont importantes dans les sociétés traditionnelles. Pour exorciser les maladies, les Mnong Gar invoquent les âmes des morts en ligne maternelle. Lorsque les rites concernent toute la communauté, le chaman invoque tous les ancêtres (Condominas, 1977).

Le statut d'ancêtre ne s'obtient pas toujours de façon systématique. Il doit parfois s'acquérir d'une manière ou d'une autre. Chez les Vezo, les enfants de moins d'un an qui n'ont pas été « déclarés » aux ancêtres lors de la cérémonie d'initiation (première coupe des cheveux) ne sont pas pertinentes pour le groupe. S'ils viennent à mourir, ils n'ont pas de sépulture et sont simplement enfouis dans le sable (Koechlin, 1975).

En Île de Madagascar, les normes du droit à la tombe représentent l'unité symbolique du lignage. Le tombeau peut comprendre de cinquante à trois mille personnes. Il constitue le « pôle mythique » où le groupe parental vient trouver sa cohésion. L'adhésion dans le tombeau suit le principe de la patrilinéarité.

Sont admis :

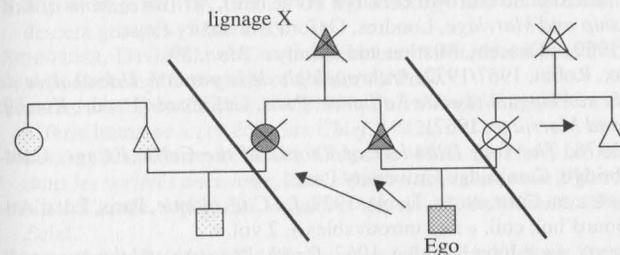
- les chefs de famille ayant ou non des enfants ;
- la femme légitime ayant donné une postérité à son mari ;
- les enfants légitimes ou légitimés (adoptés) non mariés ;
- les mères célibataires consanguines, ainsi que leurs enfants.

Sont exclus :

- les enfants, mariés ou non, rejetés par leurs parents à la suite d'une faute grave (comme dans la Grèce et la Rome antiques) ;

- les femmes mariées mais stériles, les femmes alliées mais divorcées qui retournent dans leur groupe paternel d'origine ;
- les femmes de caste ou d'ethnie différente, dont le mariage n'a pas été légitimé par le groupe paternel du mari ;
- les femmes dont le mari a l'intention de se remarier (car les tombeaux n'autorisent pas la polygamie) (Razafintsalama, 1984).

Il est important de souligner que les ancêtres qui comptent sont avant tout ceux de son lignage d'appartenance. En Iran, le mari et la femme ne prient que leurs ancêtres consanguins réciproques. Chez les Masikoro, la filiation religieuse est, comme la transmission du statut, patrilinéaire. Chacun adresse ses prières à ses « pères » vrais et classificatoires et à ses « mères » classificatoires (les sœurs « vraies » et classificatoires du père). Un individu ne peut pas invoquer lui-même sa propre mère qui est ensevelie dans son tombeau paternel (car elle retourne dans son lignage d'origine à sa mort). Les ancêtres qui reposent dans le tombeau doivent être « consanguins ». L'injonction ancestrale est traduite par l'expression : « Maudit soit celui qui a enterré un allié dans mon tombeau ! » (Lavondes, 1967).



Ego adresse ses prières à son père et à sa tante paternelle
(non à sa mère)

*

Références

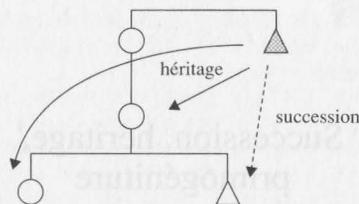
- BELLEVAIRE, Patrick, 1986, « Le Japon, une société de la maison », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 1.
- BENVENISTE, Émile, 1969, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1 : *Économie, Parenté, Société*, Paris, Éd. de Minuit.
- BLOCH, Maurice, 1971, *Placing the Deads. Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, Londres, Seminar Press.
- CONDOMINAS, Georges, 1977, *Nous avons mangé la forêt*, Paris, Mercure de France.
- ELKIN, Adolphus Peter, 1938/1967, *Les Aborigènes australiens*, Paris, Gallimard (1^{re} éd., 1938).
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, 1940/1968, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. : *The Nuer*, 1940).
- , 1951/1973, *Parenté et Mariage chez les Nuer*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *Kinship and Marriage among the Nuer*, 1951).
- FENG, Hui-Yeh, 1967, *The Chinese Kinship System*, Cambridge.
- FORTES, Meyer, 1945, *The Dynamic of Clanship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press.
- , 1950, « Kinship and marriage among the Ashanti », in Alfred Reginald Radcliffe-Brown et Daryll Forde (éd.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press.
- , 1959, « Descent, filiation and affinity », *Man*, 59.
- FOX, Robin, 1967/1972, *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. : *Kinship and Marriage*, 1967).
- , 1978, *The Tory Islanders of People of the Celtic Fringe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FUSTEL DE COULANGES, Denis, 1929, *La Cité antique*, Paris, Éd. d'aujourd'hui, coll. « Les introuvables », 2 vol.
- GOODY, Jack John Rankine, 1962, *Death, Property and the Ancestors*, Stanford, Stanford University Press.
- GOUGH, Kathleen, 1959, « The Nayar and the definition of marriage », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89.
- JAMOUS, Raymond, 1981, *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif marocain*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- KOECHLIN, Bernard, 1975, *Les Vezo du sud-ouest de Madagascar. Contribution à l'étude de l'éco-système des semi-nomades marins*, Paris-La Haye, Mouton.

- KOPYTOFF, Igor, 1964, « Family and lineage among the Suku of the Congo », in R. F. Gray et P. H. Gulliver (éd.), *The Family Estate in Africa*, Londres, Routledge.
- LAVONDES, Henri, 1967, *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, Paris-La Haye, Mouton, coll. « Cahiers de l'homme ».
- LEGENDRE, Pierre, 1988, *Le Dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie*, traduits et présentés par Anton Schütz, Marc Smith et Yvan Thomas, Paris, Fayard.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1927/1932, *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 1927).
- NEEDHAM, Rodney, 1962, *Structure and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology*, Chicago, Chicago University Press.
- PANDOLFI, Paul, 1995, *Une société nomade du sud-algérien : les Touareg Kel-Ahaggar. L'exemple Day-Chali*, thèse d'anthropologie sociale et culturelle soutenue à l'Université de la Réunion.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, 1952/1968, *Structure et Fonction dans la société primitive*, Paris, Éd. de Minuit (1^{re} éd. : *Structure and Function in Primitive Society*, 1952).
- , et FORDE, Daryll (éd.), 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press.
- RAZAFINTSALAMA, Adolphe, 1984, *Les Tsimahafotsy d'Ambohimanga. Organisation familiale et sociale en Imérina*, Paris, Langues, Cultures, n° 6.
- SAHLINS, Marshall D., 1965, « On the ideology and composition of descent groups », *Man*, t. 65.
- SCHNEIDER, David M., et GOUGH, Kathleen, 1961, *Matrimonial Kinship*, Berkeley, University of California Press.
- TALAYESHA, Don Chuka, 1942/1959, *Soleil hopi*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sun Chief*, 1942).
- VERNANT, Jean-Pierre, et GNOLI, Gherardo, 1982, *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- VOGEL, Claude, 1982, *Les « Quatre Mères » d'Ambohibaho*, Paris, Selaf.
- WOLF, Arthur P. (éd.), 1974, *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press.

Succession, héritage, primogéniture

Dans la plupart des cas, les individus laissent en mourant quelque chose derrière eux, que ce soit un statut (comme celui de chef de famille ou chef de groupe local) ou des biens mobiliers ou immobiliers (terrains, bétail, argent). Toutes les sociétés édictent des lois afin de régler cette transmission. La filiation détermine souvent la succession et l'héritage, deux notions que l'anthropologie se doit de distinguer. La succession est la transmission du statut (les droits et devoirs), de la position (l'autorité politique) et des fonctions cérémonielles. L'absence de règle de transmission des titres peut engendrer l'utilisation de la force. C'est le cas dans le monde islamique, où des factions politiques et militaires peuvent se mobiliser pour conquérir le pouvoir (Bonte, 1982). L'héritage est la transmission des biens, des propriétés, des richesses matérielles et des droits à caractère économique.

Très souvent les droits de succession et d'héritage diffèrent selon les sexes. Chez les Hopi, la succession concerne la transmission des statuts et des positions dans les domaines politique et religieux. Elle passe du grand-oncle maternel (l'oncle de la mère), le chef et prêtre du clan maternel, à son petit-neveu (le fils de la nièce), qu'il initie. La plus grande partie des biens du chef défunt sont en revanche hérités selon la règle générale par sa nièce, qui reçoit sa part du troupeau et ses vergers. Une partie de l'héritage peut aussi aller à sa petite-nièce, la fille de la nièce utérine (Talayeshva, 1942).



En Iran, l'héritage s'obtient du côté du père, selon la loi du droit musulman (qui prend ses sources dans le Coran) : le garçon a deux parts, la fille une part. Chez les Wolof (également islamisés), lorsqu'un homme meurt sans enfants, ses biens sont partagés entre ses épouses et ses germains : un tiers va à ses épouses, deux tiers à ses frères et sœurs. Si le défunt a des enfants, l'héritage est partagé entre les fils, qui ont deux parts, et les filles, une part (Dores, 1981).

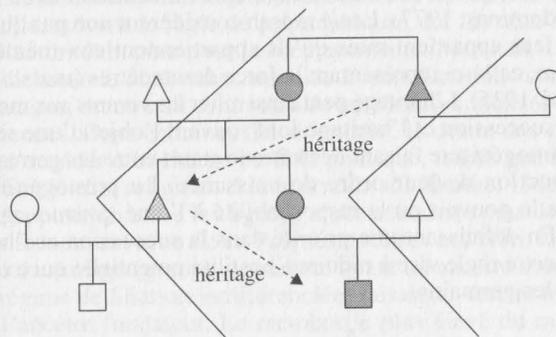
Chez les Touareg, selon le principe islamique, un huitième des biens du mari défunt va à sa femme. Le reste est partagé entre ses enfants, avec toujours une part pour les filles et deux parts pour les garçons. Ce partage inégal permet de conserver la plus grande partie du patrimoine dans le groupe résidentiel. Lorsque les héritiers sont trop jeunes, la gestion des biens est généralement assurée par un frère aîné du défunt. S'il n'y a pas d'héritier direct, les biens du défunt vont aux parents agnatiques les plus proches (Pandolfi, 1995).

Les Haoussa considèrent que l'homme et la femme ont tous deux des droits sur l'héritage. La femme peut posséder une fortune et des biens. À la mort du père, les fils reçoivent cependant deux parts et les filles une part. Le patrimoine foncier circule en ligne agnatique. Le fils hérite des terres jusqu'alors détenues par son père. Ce dernier lui a aussi transmis de son vivant le savoir-faire se rapportant à son métier. La relation aux « esprits », liée au culte *bori* (pré-islamique), est quant à elle transmise en ligne utérine (Smith, 1969).

Les biens des conjoints ne font pas forcément l'objet d'une propriété commune. Le décès de l'un d'eux (re)place souvent la distinction entre les consanguins et les alliés au centre des relations entre groupes de parenté. Dans le Japon traditionnel, la part d'héritage qu'une épouse reçoit de ses parents reste sa propriété personnelle, qu'elle peut transmettre à ses enfants (Beillevaire, 1986). Chez les Lozi de Rhodésie du Nord, si le mari meurt, l'épouse perd ses droits sur la terre de celui-ci mais

ses enfants conservent les leurs. La femme retrouve néanmoins ses droits sur la terre de son propre père, sur laquelle elle retourne (Gluckman, 1950). Dans les îles Trobriand, un individu n'hérite pas des biens de son conjoint défunt. Dans ce système de filiation matrilineaire, où le statut est transmis par la mère, un homme hérite du frère de la mère et ses propres biens sont transmis aux enfants de sa sœur (Malinowski, 1927).

La transmission des biens ne se limite pas nécessairement aux membres de la famille nucléaire. Chez les Pramalai Kallar, à défaut de fils légitimes, ce seront les frères ou cousins du défunt qui hériteront (Dumont, 1957).

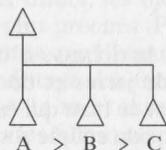


Chez les Mnong Gar, la richesse d'une personne est représentée par le nombre de jarres et de têtes de bétail qu'elle possède. À sa mort, c'est ce bien qui est réparti entre les héritiers. Les biens communs du couple sont partagés entre le clan du défunt et celui du conjoint survivant. Les biens acquis avant le mariage sont restitués aux clans respectifs des conjoints. Il est à noter que si on partage les biens, on partage aussi les dettes du disparu. Cet aspect du partage est le plus « compliqué » à gérer (Condominas, 1977).

Dans de nombreuses sociétés, la propriété transmise lors de l'héritage est indivise. Les terres constituent un bien collectif indivis et non individuel. Elles sont reconnues appartenir à des corporations ne laissant que des droits d'usage. L'indivision, fondée sur l'affirmation d'une ancestralité commune, engendre une forte solidarité. L'expression polynésienne : « Partager la terre, c'est briser la parenté », explicite parfaitement cette idée (Ottino, 1972).

La notion de propriété peut aussi dépasser la cellule parentale. La communauté villageoise a parfois un droit de regard sur la transmission des biens d'une personne à ses descendants. C'est le cas chez les Eskimo, où, à la mort d'un homme, l'octroi de ses biens personnels (matériel de chasse et affaires domestiques) à sa veuve ou à son fils est décidé par un conseil de chasseurs. Par ailleurs, la terre – en tant que terrain de chasse – appartient à tous. Il en va de même pour l'igloo, dont la famille n'a que l'usufruit (Malaurie, 1955). Chez les Mngong Gar, la terre appartient au village tout entier. Chaque nouvelle année, les lots à cultiver sont attribués aux différents chefs de famille par le chef du village après discussion avec eux (Condominas, 1977). Les Arapesh considèrent non pas que la terre leur appartient mais qu'ils appartiennent eux-mêmes à la terre, celle-ci représentant la force des ancêtres (*marsailai*) (Mead, 1935). L'héritage peut ainsi relier les vivants aux morts.

La succession et l'héritage font souvent l'objet d'une règle de primogéniture faisant décroître le statut entre les germains en fonction de leur ordre de naissance. La primogéniture donne le pouvoir ou la responsabilité à l'aîné (*primus agnatus*). En définissant une priorité dans la succession et l'héritage, cette règle vise à réduire l'hostilité potentielle qui existe entre les germains.

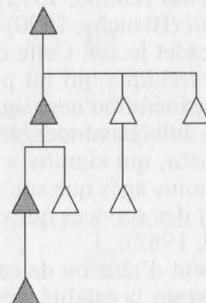


Dans la Rome antique, la succession suivait la règle de primogéniture et concernait le culte des ancêtres, qui se transmettait de père en fils. Le père, prêtre de la famille, initiait d'abord son fils aîné. La succession se confondait ici avec l'héritage de la propriété car le culte ancestral était lié à l'habitation, qui comprenait le tombeau des ancêtres, l'autel et la flamme sacrée (symbolisant les ancêtres). A la mort du père, l'aîné prenait possession du patrimoine entier. Ses germains vivaient sous son autorité, comme ils avaient vécu sous celle de leur père (Fustel de Coulanges, 1929). Comme l'a montré George Augustins (1982) à propos des sociétés paysannes européennes, il peut y avoir un lien entre l'héritage (les mé-

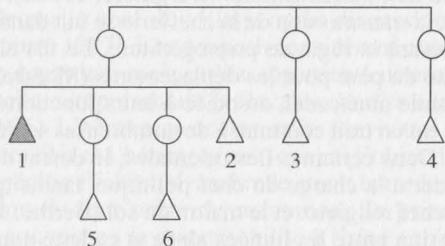
canismes de dévolution des biens) et la succession (les mécanismes de transmission de l'autorité sur les fermes).

Chez les Pramalai Kallar, au régime de filiation patrilinéaire, la succession au statut de chef de lignage fait l'objet d'une règle de primogéniture et est transmise à l'aîné masculin. Celui-ci porte le nom de l'ancêtre fondateur de la lignée (auquel on délivre un culte). La distinction aîné/cadet est de nature religieuse et politique, non économique (Dumont, 1957). Dans une grande partie de la France de l'Ancien Régime, la coutume « féodale » attribuait les deux tiers de l'héritage à l'aîné et le tiers restant aux autres enfants (Burguière, 1986a). Chez les Bochiman, la transmission de la chefferie se fait dans la même famille, suivant la règle de primogéniture. Le fils aîné hérite de l'autorité du père pour les déplacements (Marshall, 1965). La dichotomie aîné/cadet, associée à leurs fonctions complémentaires, est un trait commun à de nombreuses sociétés indonésiennes. Dans certaines îles orientales, le destin des cadets est d'accéder à la charge du chef politique, tandis que l'aîné devient le chef religieux et le maître du sol (Berthe, 1965).

L'opposition entre les lignées aînée et cadette pour le pouvoir fut souvent centrale en Polynésie. Chez les Maori, le principe du ramage (groupe de parenté ayant un ancêtre commun en régime de filiation indifférenciée) faisait descendre le chef de l'ancêtre fondateur. Le membre le plus élevé du ramage (*hapu*) était naturellement le fils aîné du fils aîné dans le lignage aîné. Il était le chef rituel et politique. Tous les descendants du lignage de l'aîné étaient considérés comme des aînés pour les membres des lignages cadets. Chaque lignage était ainsi rangé en fonction de sa proximité avec l'ancêtre de la lignée aînée.



Les Touareg Kel-Ahaggar déterminent de façon matrilineaire le droit à la chefferie (*amenokal*) parmi les parents du « ventre » – les frères, les cousins parallèles matrilatéraux (les enfants de la sœur de la mère) et les neveux utérins – mais ce droit est exercé par les hommes selon une règle de primogéniture : d'abord le fils aîné (1), s'il est mort, le fils cadet (2), ensuite le fils de la première sœur cadette de la mère (3), le fils de la seconde sœur cadette (4), puis le fils de la première fille de la mère (5) et, enfin, celui de la seconde fille (6) (Pandolfi, 1995).



Chez les Yao du Malawi, en Afrique orientale, au système de filiation matrilineaire, le mariage de l'aîné et celui du cadet sont différents. L'aîné réside dans la maison familiale avec ses sœurs. Il transmet son autorité sur le groupe résidentiel au fils aîné de la sœur aînée. Les cadets doivent, quant à eux, quitter la maison pour aller habiter chez les parents de leur épouse (Richard, 1971).

L'importance de la distinction aîné/cadet apparaît souvent dans la terminologie. Dans les Tuamotu, l'aîné est appelé *tua'ama* et le cadet *teina* (Ottino, 1972). A Mayotte, l'aîné est *bole*, le cadet est *titi* (Blanchy, 1990). Chez les Masikoro, l'aîné est le *zoky*, le cadet le *zal*. Cette distinction situe Ego dans un système hiérarchique qui lui permet de distinguer parmi les gens de sa génération ceux qui lui doivent le respect et ceux à qui il le doit (Lavondes, 1967). En Imérina, on emploie le terme *zanaka*, qui signifie « enfant », pour désigner les collatéraux moins âgés que soi. Ce terme donne une idée des obligations et des services qui vont marquer la relation aîné/cadet (Vogel, 1982).

En définissant le statut d'aîné ou de cadet, la terminologie détermine du même coup la qualité des relations entre les

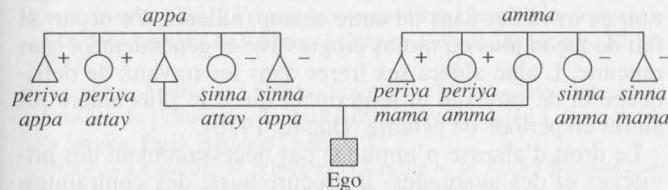
apparentés. Dans la terminologie de parenté tamoul, le frère aîné est appelé *annan*, la sœur aînée est *akka*, le frère cadet *tambi* et la sœur cadette *tangay*. A la génération G + 1, les germains aînés et cadets des pères et mères sont aussi distingués.

Du côté du père :

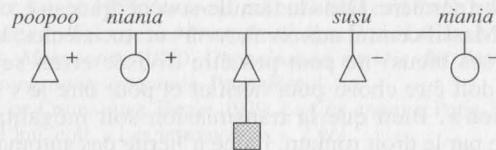
- FrAiPe = *periya appa* (*periya* signifiant « grand »);
- SoAiPe = *periya attay*;
- FrCaPe = *sinna appa* (*sinna* signifiant « petit »);
- SoCaPe = *sinna attay*.

Du côté de la mère :

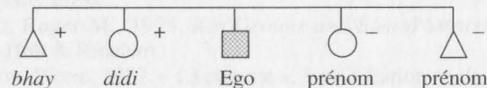
- FrAiMe = *periya mama*;
- SoAiMe = *periya amma*;
- FrCaMe = *sinna mama*;
- SoCaMe = *sinna amma*.



En Chine, la langue mandarine désigne par le terme *poopoo* le frère aîné du père et par *susu* son frère cadet. Les sœurs aînées et cadettes du père sont toutes les deux *niania*.



Dans la terminologie hindi, l'aîné est le *bhay* et l'aînée la *didi*, tandis que le cadet et la cadette sont appelés par leurs prénoms.



Chez les Touareg Kel-Ahaggar, Ego distingue ses frères aînés (*ameqqar*), envers lesquels il a une retenue, et ses frères cadets (*amadray*). En ce qui concerne ses cousins, il est important de préciser que ce n'est pas ici leur âge par rapport à Ego qui est déterminant mais le fait qu'ils soient les enfants d'un frère aîné ou cadet du père ou les enfants d'une sœur aînée ou cadette de la mère d'Ego (Pandolfi, 1995).

Le droit d'aînesse n'engendre pas forcément des rivalités. Dans la société peul, où l'héritage s'opère selon la loi islamique, tous les fils d'un père reçoivent une part égale de vaches, mais, suivant la règle de primogéniture, seul le fils aîné hérite du champ paternel. Ce procédé donne un caractère centrifuge à la société. Lorsque les familles qui cultivent un champ en commun et partagent les récoltes commencent à devenir trop nombreuses, les cadets se voient dans l'obligation de travailler dans un autre champ, ailleurs. Ce départ se fait de façon plus ou moins progressive et généralement sans rancune. L'aîné aidera ses frères dans les travaux de défrichage et de sarclage et le germain qui a le plus aidera les autres en période de pénurie (Dupire, 1970).

Le droit d'aînesse n'implique pas nécessairement des privilèges et des avantages. Il procure aussi des contraintes. Chez les Pramalai Kallar, le choix du conjoint est pour l'aîné dicté par la tradition et ne relève pas de sa décision. Les cadets peuvent quant à eux contracter des unions plus librement (Dumont, 1957). Les systèmes fondés sur la règle de primogéniture peuvent par ailleurs négliger occasionnellement cette dernière. Dans la famille-souche française, comme dans le Massif central aux XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles, la maison (et ses biens) ne peut pas être divisée et un seul des enfants doit être choisi pour héritier et pour être le « maître de maison ». Bien que la transmission soit inégalitaire et marquée par le droit romain, l'aîné n'hérite pas automatiquement. Les parents peuvent choisir leur héritier parmi leurs enfants (Lamaison, 1987). L'avantage patrimonial accordé à l'un des héritiers est appelé « préciput ». On parle d'« ultimogéniture » lorsque le privilège de l'héritage est accordé au dernier-né.

*

Références

- AUGUSTINS, George, 1982, « Esquisse d'une comparaison des systèmes de perpétuation des groupes domestiques dans les sociétés paysannes européennes », *Archives européennes de sociologie*, XXIII.
- BEILLEVAIRE, Patrick, 1986, « Le Japon, une société de la maison », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 1.
- BERTHE, Louis, 1965, « Aînés et cadets. L'alliance et la hiérarchie chez les Bajud (Java occidentale) », *L'Homme*, t. V, n°s 3-4.
- BLANCHY, Sophie, 1990, *La Vie quotidienne à Mayotte*, Paris, L'Harmattan.
- BONTE, Pierre, 1982, « Tribus, factions et État. Les conflits de succession dans l'émirat de l'Adrar », *Cahiers d'études africaines*, 87-88, XXII, 3-4.
- BURGUIÈRE, André, et LEBRUN, François, 1986a, « Les cent et une familles de l'Europe », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 2.
- , 1986b, « Le prêtre, le prince et la famille », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 2.
- BURLING, R., 1974, *The Passage of Power. Studies in Political Succession*, New York, Academic Press.
- CONDOMINAS, Georges, 1977, *Nous avons mangé la forêt*, Paris, Mercure de France.
- DORES, Maurice, 1981, *La Femme village*, Paris, L'Harmattan.
- DUMONT, Louis, 1957, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religieuse des Pramalai Kallar*, Paris-La Haye, Mouton.
- DUPIRE, Marguerite, 1970, *Organisation sociale des Peuls. Étude d'ethnologie comparée*, Paris, Plon.
- FUSTEL DE COULANGES, Denis, 1929, *La Cité antique*, Paris, Éd. d'aujourd'hui, coll. « Les introuvables », 2 vol.
- GLUCKMAN, Max, 1950, « Kinship and marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal », in Alfred Reginald Radcliffe-Brown et Daryll Forde (éd.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press.
- GOODY, Jack John Rankine, THIRSK, John, et THOMPSON, Edward Palmer (éd.), 1976, *Family and Inheritance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KESING, Roger M., 1975, *Kin Groups and Social Structure*, New York, Holt & Rinehart.
- LAMAISON, Pierre, 1987, « La parenté », 2 : « Filiation et alliance », in

- Isaac Chiva et Utz Jeggle (éd.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- LAVONDES, Henri, 1967, *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, Paris-La Haye, Mouton, coll. « Cahiers de l'homme ».
- MALAUURIE, Jean, 1955, *Les Derniers Rois de Thulé*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1927/1932, *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 1927).
- MARSHALL, Lawrence Kennedy, 1965, « The Kung Bushmen of the Kalahari Desert », in J. Gibbs Jr (éd.), *People of Africa*, New York, Holt, Rinehart & Winston.
- MEAD, Margaret, 1935/1963, *Mœurs et Sexualité en Océanie*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sex and Temperament in Three New Guinea Societies*, 1935).
- OTTINO, Paul, 1972, *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Cujas.
- PANDOLFI, Paul, 1995, *Une société nomade du sud-algérien : les Touareg Kel-Ahaggar. L'exemple Day-Chali*, thèse d'anthropologie sociale et culturelle soutenue à l'Université de la Réunion.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, 1952/1968, *Structure et Fonction dans la société primitive*, Paris, Éd. de Minuit (1^{re} éd. : *Structure and Function in Primitive Society*, 1952).
- RICHARD, A., 1971, « Matrilineal system », in Jack J. R. Goody (éd.), *Kinship*, Londres, Penguin Books.
- SEGALEN, Martine, 1981a, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin (2^e éd., révisée et augmentée).
- SMITH, Mary F., 1969, *Baba de Karo*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- TALAYESHVA, Don Chuka, 1942/1959, *Soleil hopi*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sun Chief*, 1942).
- VOGEL, Claude, 1982, *Les « Quatre Mères » d'Ambohivaho*, Paris, Sela.

Statut et pouvoir

L'âge et le sexe déterminent dans une large mesure la position sociale des individus. Le statut des personnes âgées diffère selon les sociétés. Chez les Aborigènes, les anciens du groupe décident ce qu'il faut faire et ne pas faire. Ils veillent aussi à ce que les règles soient bien appliquées. Dans la société peul, l'ancienneté justifie à elle seule le pouvoir qu'on a sur quelqu'un (Dupire, 1970). Chez les Eskimo, en revanche, le respect envers le père semble diminuer au fur et à mesure que les forces de celui-ci diminuent. Les vieillards font l'objet d'une indifférence totale. Autrefois, ils se laissaient d'ailleurs volontairement mourir à l'écart (Malaurie, 1955). Les Hopi sont circonspects avec les personnes âgées. Celles-ci, globalement « inauspicieuses », sont suspectées de vouloir prolonger leur propre vie en provoquant la mort de leurs proches (Talayeshva, 1942).

Comme l'âge, le sexe sous-tend l'organisation sociale. Les hommes réalisent souvent des travaux interdits aux femmes, et vice versa. Ce système institue un état de dépendance réciproque entre les sexes. En Chine ancienne, avant l'adolescence, les enfants appartenaient à deux mondes totalement distincts. On enseignait les règles de la vie sociale aux garçons et celles de la vie domestique aux filles. Un précepte dit d'ailleurs : « L'homme est le maître de l'extérieur, la femme de l'intérieur » (Feng, 1967). Dans la société hopi, le mari doit assurer l'approvisionnement de la maison en nourriture, en combustible et en vêtements. La femme doit obéir à son mari. Elle lui épouille la tête, prépare les repas et s'occupe de la conservation et de la préparation de la nourriture. Elle construit et répare aussi sa maison, qui abrite toute la famille (Talayeshva, 1942).

Chez les Peul, les hommes gardent le bétail et s'occupent

des travaux agricoles ; les femmes préparent la nourriture, prennent soin des enfants, construisent et entretiennent les cases, filent le coton, fabriquent des nattes, etc. Pendant la journée, il existe un « évitement coutumier » entre le mari et son épouse et, plus largement, entre les hommes et les femmes de la communauté. La division du travail s'effectue selon les sexes mais aussi selon les générations. Le père ne travaille pas avec ses fils. Il supervise tout au plus leurs travaux de loin (Dupire, 1970).

Chez les Guayaki nomades du Paraguay, la forêt est l'espace masculin où les hommes chassent. Elle n'est parcourue par les femmes qu'entre deux étapes. Le campement est en revanche l'espace où les femmes règnent et où elles confectionnent des paniers. Lorsqu'un homme meurt, on brûle rituellement son arc et ses flèches. Lorsqu'une femme meurt, on brûle son dernier panier. Ces objets symbolisent leurs propriétaires et ne peuvent leur survivre (Clastre, 1972). Dans la société haoussa, les garçons apprennent avec leur père à travailler la terre et à réciter le Coran. Les filles apprennent avec leur mère à filer et faire la cuisine (Smith, 1969).

Chez les Arapesh, les hommes chassent et cultivent les ignames. Ils font cuire la nourriture cérémonielle, apportent les lourdes bûches, construisent les cases, défrichent et font les enclos. Les femmes effectuent la cueillette et préparent la nourriture de tous les jours. Elles apportent le bois pour le feu, vont chercher l'eau et transportent également les fardeaux. Hommes et femmes éduquent toutefois ensemble les enfants. Chez leurs voisins mundugumor, les hommes chassent, organisent les fêtes et les parades. Les femmes pêchent, cultivent le tabac et font de la vannerie. Ce sont aussi elles qui grimpent aux cocotiers (Mead, 1935). Dans les îles Trobriand, la femme cultive et prépare généralement les repas. L'homme peut toutefois s'investir dans des activités domestiques et s'occuper des enfants (les laver, les faire manger, préparer leur nourriture et les promener) lorsque son épouse travaille dans les jardins (Malinowski, 1927).

Pour des raisons physiologiques évidentes, le monde qu'habitent les membres des sociétés restreintes est presque toujours un monde viril. Chez les Haoussa, selon la loi coranique, la femme est considérée comme mineure et, de ce fait, écartée des domaines politique et religieux. Cette discrimination lui permet néanmoins de pratiquer le *bori*

(culte des esprits) – interdit par l'islam, mais seulement pour les individus majeurs, c'est-à-dire les hommes. Mineure, la femme n'est pas touchée par l'interdit religieux (Smith, 1969).

Dans la Chine ancienne, la femme devait obéir successivement à son père (en tant que fille), à son mari (en tant que femme mariée) et éventuellement à son fils adulte (si elle était veuve) (Feng, 1967). Les *Lois de Manou* (rééd. 1976) préconisent la même obéissance pour les femmes en Inde : « Pendant son enfance, une femme doit dépendre de son père ; pendant sa jeunesse, elle dépend de son mari ; son mari étant mort, de ses fils [...]. Une femme ne doit jamais se gouverner à sa guise » (v. 148). Dans les îles Trobriand, la femme est soumise au contrôle de deux hommes : son mari, du fait de la résidence patrilocale elle se trouve dans son village et sur ses terres ; et son propre frère, qui exerce l'autorité sur ses neveux (Malinowski, 1927). Même chez les Hopi, où, en raison du principe de filiation matrilineaire et de la résidence matrilocale, la mère constitue l'élément fort, c'est le père qui est considéré comme le chef de famille et c'est lui qui détient l'autorité (Talayeshva, 1942).

Il est important de souligner que le matriarcat, ce système politico-juridique qui aurait précédé le patriarcat, imaginé par les premiers théoriciens de l'évolutionnisme (McLennan, 1865 ; Bachofen, 1938), dans lequel les femmes détiendraient le pouvoir, n'a aucune base ni en histoire, ni en ethnologie. Pour exister, le matriarcat doit conjuguer quatre principes : la filiation utérine, la résidence matrilocale ou uxori locale (que nous aborderons plus loin), l'héritage et la succession en ligne matrilineaire. Or, ces éléments constitutifs ne se trouvent jamais dans la même société. Les fréquentes allusions au matriarcat – dans le grand public – proviennent notamment de la confusion entre la filiation matrilineaire (réelle dans de nombreuses sociétés) et le régime de l'autorité (condition du matriarcat). S'il n'y a pas de preuves de l'existence d'un tel système jusqu'à aujourd'hui, le patriarcat (réunissant les quatre conditions du point de vue masculin) est en revanche bien attesté dans différentes sociétés.

L'autorité masculine se manifeste particulièrement dans la chefferie (*chiefdom* en anglais). Cette notion a été particulièrement développée dans une perspective néo-évolutionniste par Sahlins (1961) et Service (1962), qui considèrent que la chefferie rend compte de formations sociales à mi-chemin

entre l'organisation en tribus (venant immédiatement après celle en bandes) et l'organisation en États. Le chef a très souvent la figure du père. Chez les Haoussa, les esclaves appellent leur maître *obbu*, c'est-à-dire « père » (Smith, 1969). Chaque village hopi est gouverné par un chef-prêtre, que les habitants appellent également « père » (Talayeshva, 1942).

Le statut de chef s'acquiert de différentes façons. Chez les Mngong Gar, le chef n'est pas forcément le doyen mais c'est l'homme le plus puissant, souvent le plus riche du clan. Il s'occupe de la distribution des lots de terre, décide des déplacements et de l'emplacement du village (Condominas, 1977). Chez les Inuit, le groupe se reconnaît un chef politique, le *nalagaq*, nommé tacitement (« cérémonie formelle ») par un comité de chasseurs. Le *nalagaq* doit avoir un grand passé (celui d'homme courageux et de bon chasseur), des ancêtres prestigieux, un don d'autorité et de la sagesse, de la gaieté et de la générosité. Par son esprit de prévoyance et d'organisation, il doit être en mesure d'assurer au groupe des ressources régulières. Il veille au maintien des règles de solidarité. Il lui arrive aussi de prélever ostensiblement sur son lot une part de viande pour les plus démunis (Malaurie, 1955).

Le statut de chef peut être transmis mais ce n'est pas une règle générale. Dans les îles Marquises, la chefferie se transmet en ligne agnatique de père en fils, sauf lorsque le fils est considéré trop vieux. Le pouvoir passe alors au petit-fils. Chez les Inuit en revanche, le chef (*nalagaq*) ne transmet pas son statut à sa descendance. Dans cette société, le statut social ne s'hérite pas. Il s'acquiert par les qualités de chasseur et d'homme. Il en va de même pour l'individu investi du pouvoir religieux (*angaqoq*), considéré comme possédant le don de seconde vue, qui ne transmet pas son privilège à sa descendance (Malaurie, 1955).

Le statut de chef s'extériorise par un ensemble de pratiques et de signes distinctifs. Dans les îles Trobriand, les individus de rang inférieur doivent le respect aux personnes du clan supérieur. Lors des réunions, les personnes de rang supérieur doivent toujours être à un niveau physique plus élevé que les roturiers. Pour cela, elles se tiendront s'il le faut sur une estrade (Malinowski, 1927). Dans la société haoussa, il est de règle que les gens de rang supérieur reçoivent les visites plutôt qu'ils ne les rendent (Smith, 1969).

Les fonctions du chef se rapportent souvent à des domaines

précis. Chez les Pramalai Kallar, les pouvoirs du chef sont limités. Sa seule autorité consiste à gérer la présidence de l'assemblée de justice du village (Dumont, 1957). Chez les Masikoro, les fonctions de chef du lignage sont avant tout religieuses. Il intercède auprès des ancêtres afin d'obtenir leur aide (lors de la grossesse, des rituels de circoncision, etc.), il contrôle les actes relatifs aux terres des membres du lignage, il est le gardien de la tradition (en corrigeant les erreurs dans les cérémonies, en arbitrant les conflits à l'intérieur du lignage, en donnant des avis très écoutés et respectés). Les objets sacrés des ancêtres (les *jiny*, dont la conque marine), symboles de son pouvoir, sont conservés dans sa case. Parmi les différentes fonctions du chef, on trouve le devoir de protéger ceux qui le reconnaissent comme tel (Lavondes, 1967). Pour les Iqar'iyen du Maroc, résider là où son clan n'est pas dominant et là où l'on a le statut d'étranger implique nécessairement d'avoir le statut de « protégé » dans le noyau agnatique dominant, celui d'un « grand » (Jamous, 1981).

L'ethnographie mélanésienne emploie le terme *big man* pour décrire à la fois un système politique et son leader (Sahlins, 1963 ; Godelier, 1982). Le *big man* n'a pas d'autorité formelle et sa légitimité n'est jamais totalement acquise. Sa position est relativement instable et dépend beaucoup de son habileté à maintenir son prestige, notamment en redistribuant ce qu'il obtient, et celui de son groupe. Ce faisant, il se trouve en constante compétition avec les *big men* des autres groupes.

Chez les Nuer, le « chef à peau de léopard » est une personne sacrée mais sans autorité politique réelle. Ses pouvoirs sont purement rituels. Il a un rôle de négociateur : il médie et arbitre les conflits et facilite la procédure de réconciliation. Porteur de paix, il peut éviter la mort de nombreuses personnes. Son pouvoir purificateur vient du fait qu'il est en dehors du lignage et du système tribal, non parce qu'il en est le centre. Quand un homme a commis une offense ou un meurtre, il cherche refuge chez le « chef à peau de léopard », muni d'une bête à sacrifier pour sa rédemption. Comme la demeure du chef est sacrée, les parents de la victime ne peuvent poursuivre le meurtrier à l'intérieur de celle-ci. Quand les cérémonies funéraires sont terminées, le « chef à peau de léopard », qui s'est assuré que la famille du meurtrier veut et peut payer le « prix du sang », engage des négociations avec

les parents de la victime. Il peut convaincre, voire maudire, mais jamais contraindre par la force. Il n'est en fait qu'un rouage dans la régulation des conflits. Dans la vie quotidienne, il est traité comme n'importe quel membre du groupe (Evans-Pritchard, 1940).

Les individus de la même génération qui ont le même statut sont généralement rangés dans une classe d'âge (*age set* en anglais). Toujours chez les Nuer, les membres d'une même classe d'âge partagent les plaisanteries, les jeux, les repas, le travail, la guerre, l'hospitalité. Un individu traite les membres de la classe d'âge de son père comme ses « pères ». Les épouses de ces derniers sont ses « mères ». Il en va de même pour les enfants des hommes de sa propre classe d'âge, qui sont ses « fils » et ses « filles » (le mariage avec ces dernières est d'ailleurs interdit). Chaque classe d'âge porte un nom particulier qui n'est pas transmis. La classe d'âge offre à ses membres un statut d'égalité entre eux et un statut de supériorité et/ou d'infériorité vis-à-vis des membres d'autres classes (Evans-Pritchard, 1940). Chez les Haoussa, les femmes de même âge et de même statut partagent une amitié de cœur. Elles sont *kawaye* entre elles. Chacune considère les enfants de ses *kawaye* comme les siens. La terminologie pour désigner ces enfants est d'ailleurs « fils » et « filles » (Smith, 1969).

Le passage d'une classe d'âge à une autre, notamment de l'adolescence à l'âge sexuel, est marqué par l'initiation. Tous les individus initiés au cours d'une même période appartiennent à une seule et même classe d'âge. L'initiation peut aussi être collective. C'est le cas pour les jeunes garçons nuer, qui, au nombre de quatre à douze, se font initier entre leur quatorzième et leur seizième année. Au cours du rite, les hommes adultes leur font, au moyen d'un petit couteau, six entailles profondes sur le front, d'une oreille à l'autre (Evans-Pritchard, 1940).

L'âge de l'initiation varie selon les sociétés. Chez les Hopi, l'initiation du garçon (*wowochin*) a lieu lorsqu'il a environ neuf ans. Elle dure plusieurs jours. L'enfant reçoit un nouveau nom qu'il gardera toute sa vie durant. Il est alors « prêt » à écouter les aînés et à vivre selon les règles de la société. Cette initiation permet au garçon d'être considéré en « homme », de pouvoir devenir chef de clan et d'être digne d'avoir une place élevée dans l'autre monde (Talayeshva, 1942). Chez les Aborigènes, ce n'est qu'après avoir accompli leur initiation, qui commence à la puberté et peut s'échelonner jusqu'à l'âge

de trente ans, que les jeunes hommes peuvent se marier (Elkin, 1938). Dans la société arapesh, le jeune homme initié devient un homme à part entière et doit dès lors protéger sa femme (Mead, 1935). Chez les Pramalai Kallar, l'initiation se traduit par la circoncision, qui marque l'entrée des garçons dans le monde des adultes (Dumont, 1957).

L'initiation concerne le plus souvent les garçons mais ce n'est pas une règle générale. Chez les Mundugumor, les filles sont également initiées. Elles ne subissent pas l'épreuve des scarifications commune aux garçons mais doivent respecter des prohibitions alimentaires. Parmi les privilèges que procure l'initiation, citons le droit de mépriser et d'exclure ceux qui n'ont pas été initiés (Mead, 1935).

Très souvent, la puberté est un rite de passage pour les filles. Chez les Tupinamba, dès leur première menstruation, les filles sont reconnues comme des « femmes » par les femmes adultes. Elles quittent alors leur famille d'orientation pour aller vivre chez des parents du même sous-clan que leur mère. Elles doivent ensuite subir un rite initiatique qui est censé leur procurer de la force. Pour ce rite, on tisse un treillis de coton où l'on insère des fourmis. Celui-ci est ensuite attaché au corps de la fille et n'est enlevé que lorsque les fourmis sont devenues trop faibles pour la piquer. Après cette phase initiatique, la fille doit préparer du tapioca et de la farine de manioc qu'elle distribuera autour d'elle. Dès lors, elle pourra sortir de son isolement. Notons que dans cette société il n'y a pas de rite d'initiation pour les garçons.

*

Références

- BACHOFEN, Johann Jakob, 1861/1938, *Du règne de la mère au patriarcat*, Paris (1^{re} éd. 1861).
- BERNARDI, Bernardo, 1985, *Age Class Systems*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BROWN, Paula, 1987, « New men and big men. Emerging social stratification in the third world. A case study from the New Guinea Highlands », *Ethnology*, XXVI, 2.
- CLASTRE, Pierre, 1972, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- , 1974, *La Société contre l'État*, Paris, Éd. de Minuit.

- CONDOMINAS, Georges, 1977, *Nous avons mangé la forêt*, Paris, Mercure de France.
- DUMONT, Louis, 1957, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religieuse des Pramalai Kallar*, Paris-La Haye, Mouton.
- DUPIRE, Marguerite, 1970, *Organisation sociale des Peuls. Étude d'ethnographie comparée*, Paris, Plon.
- EISENSTADT, Samuel Noah, 1956, *From Generation to Generation. Age Groups and Social Structure*, New York, The Free Press.
- ELKIN, Adolphus Peter, 1938/1967, *Les Aborigènes australiens*, Paris, Gallimard (1^{re} éd., 1938).
- ENGELS, Friedrich, 1983, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, Éd. sociales (1^{re} éd., 1884).
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, 1940/1968, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. : *The Nuer*, 1940).
- FENG, Hui-Yeh, 1967, *The Chinese Kinship System*, Cambridge.
- GODELIER, Maurice, 1977, « Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie ? », in id., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero.
- , 1982, *La Production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.
- , 1992, « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal des océanistes*, t. 94.
- HELM, June (éd.), 1968, *Essays on the Problem of Tribe*, Seattle, University of Washington Press.
- JAMOUS, Raymond, 1981, *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif marocain*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- LAVONDES, Henri, 1967, *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, Paris-La Haye, Mouton, coll. « Cahiers de l'homme ».
- Lois de Manou*, rééd. 1976, A. Loiseleur des Longchamps (trad.), Paris, Éd. d'Aujourd'hui, coll. « Les introuvables ».
- LOWIE, Robert H., 1920, *Primitive Society*, New York, Liveright.
- MALAURIE, Jean, 1955, *Les Derniers Rois de Thulé*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1927/1932, *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 1927).
- McLENNAN, John F., 1865, *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, Édimbourg, A. & C. Black.
- MEAD, Margaret, 1935/1963, *Mœurs et Sexualité en Océanie*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sex and Temperament in Three New Guinea Societies*, 1935).

- MORGAN, Lewis Henry, 1870, *Ancient Society*, New York, Holt & Co.
- PAULME, Denise (éd), 1971, *Classes et Associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon.
- SAHLINS, Marshall D., 1961, « The segmentary lineage. An organization of predatory expansion », *American Anthropologist*, 63, 2.
- , 1963, « Poor man, rich man, big man. Political types in Melanesia and Polynesia », *Comparative Studies in Society and History*, 5.
- , 1968, *Tribesmen*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.
- SERVICE, Elman R., 1962, *Primitive Social Organization. An Evolutionary Perspective*, New York, Random House.
- , 1975, *Origin of the State and Civilization. The Process of Cultural Evolution*, New York, Norton.
- SMITH, Mary F., 1969, *Baba de Karo*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- STEWART, Frank Henderson, 1977, *Fundamentals of Age-Group Systems*, New York, Academic Press.
- TALAYESHA, Don Chuka, 1942/1959, *Soleil hopi*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sun Chief*, 1942).

L'alliance

Toutes les sociétés distinguent la relation de sexualité de l'union socialement reconnue et approuvée à travers le mariage. Contrairement à l'union sexuelle, qui n'a pas de conséquences juridiques, le mariage officialise la relation entre un homme et une femme. Il donne aussi une légitimité aux enfants à naître. Nous avons déjà vu combien il est important de distinguer la relation biologique de la relation sociale. La relation sociale est une véritable parenté qui ne coïncide jamais complètement avec la consanguinité ou la parenté biologique. En effet, lorsque la relation biologique de sexualité ne s'inscrit pas dans le cadre d'une alliance reconnue socialement, les relations de descendance et de fraternité sont « faussées ». En France, les enfants illégitimes, longtemps appelés « bâtards », ont eu des droits juridiques réduits et ont fait l'objet d'une discrimination. Nés hors du mariage, ces enfants souffraient d'une absence de statut : ils avaient un père physique (*genitor*) mais pas de père social (*pater*). Dans la Grèce antique, l'illégitimité excluait le garçon et la fille de la succession paternelle. Les conséquences étaient néanmoins plus graves pour le garçon car il était dépourvu du droit de cité lui donnant l'accès à la vie politique (Sissa, 1986).

La plupart des sociétés ont une véritable répulsion à l'égard du célibat, qui est considéré comme une anomalie à éviter. Dans la Rome antique, le célibat était interdit car il pouvait être source de malheur pour le célibataire ou sa famille. Il était associé à l'idée de mort d'un culte et d'une famille (Fustel de Coulanges, 1929). Les Inca interdisaient également le célibat aux deux sexes. Annuellement, les inspecteurs royaux parcouraient les provinces de l'empire et, chaque fois qu'ils traversaient un village, ils réunissaient toutes les personnes encore célibataires et en âge de se marier (à partir de vingt-

cing ans pour les hommes et quatorze pour les femmes). Dans un premier temps, les individus rassemblés se couplaient en fonction de leurs affinités ; ensuite, ceux qui demeuraient encore seuls se voyaient obligatoirement attribuer un partenaire par les inspecteurs royaux (Karsten, 1986).

Il y a peu de célibataires dans les sociétés traditionnelles pour la simple raison qu'il se pose pour eux le problème de la survie. Les Wolof ne laissent pas les personnes âgées vivre seules. Celles-ci se voient attribuer un conjoint virtuel qui n'occupe pas obligatoirement la même résidence (Dores, 1981). L'isolement d'un individu célibataire le diminue : « Nous nous souviendrons toujours d'avoir remarqué chez les Bororo du Brésil central, un homme d'environ trente ans, sale, mal nourri, triste et solitaire. Nous voulûmes savoir s'il était gravement malade ; la réponse des indigènes nous stupéfia : qu'est-ce qui n'allait pas ? Mais rien, c'était seulement un célibataire... Et, à vrai dire, dans une société où règne la division du travail entre les sexes, et où seul l'état de mariage permet à l'homme de jouir du travail de la femme, y compris l'épouillage, la peinture du corps, la coiffure, aussi bien que le jardinage et la cuisine [...], un célibataire n'est réellement que la moitié d'un être humain » (Lévi-Strauss, 1956, 105).

Les enjeux du mariage

Il y a deux sortes de mariage : celui qui résulte d'un choix individuel privé et celui qui est une affaire systématiquement organisée entre groupes de parenté. Ce dernier type de mariage, que l'on trouve dans la plupart des sociétés traditionnelles, met en jeu des niveaux d'organisation sociale dans lesquels les individus en tant que tels sont secondaires. Pour beaucoup de peuples, la détermination du conjoint est plus importante que le genre de mariage résultant de l'union. Ce principe explique les formes « surprenantes » (du point de vue occidental !) du mariage, avec, notamment, de grandes différences d'âge. Chez les Chukchee de Sibérie, une jeune fille de vingt ans peut ainsi pouponner dans le même temps son mari de deux ou trois ans et l'enfant qu'elle a eu grâce à un « amant autorisé » (Lévi-Strauss, 1956).

Le mariage justifie les relations mais il permet aussi d'obtenir des alliés avec lesquels on aura des devoirs d'assistance mutuelle et des obligations de ne pas s'entre-nuire. L'union socialement reconnue à travers le mariage crée des liens d'alliance réciproque entre chacun des conjoints et les parents de l'autre. Elle engendre des liens juridiques, sociaux, économiques et rituels entre les deux groupes de parenté impliqués. Les alliances futures dépendent toujours des alliances passées. Chez les roturiers behemisatra du nord-ouest de Madagascar, le groupe où l'on prend une femme devient à la génération suivante un groupe où il est interdit de rejeter l'alliance (Bare, 1983).

Les alliés sont distingués des parents par le sang. La langue française a des termes spécifiques pour désigner les alliés les plus proches : « conjoint » (pour le/la partenaire), « bru » (pour l'épouse du fils) et « gendre » (pour l'époux de la fille). En milieu urbain particulièrement, ces deux derniers termes sont le plus souvent remplacés par « belle-fille » et « beau-fils ». Les consanguins du conjoint (ceux provenant de son propre mariage) et ceux obtenus à travers le mariage d'un consanguin sont insérés au même titre dans la catégorie des parents par alliance. Le « beau-frère » est ainsi à la fois le frère du conjoint et le conjoint de la sœur.

Si la relation avec les consanguins a une continuité dans le temps, la relation de parenté avec un allié et éventuellement son groupe de parenté peut cesser par mort ou divorce. Rappelons cependant que les relations par alliance à une génération (les familles distinctes du mari et de l'épouse) deviennent des relations de parenté à la génération suivante (la famille du père et celle de la mère sont *la* famille de leurs descendants). Par l'intermédiaire des enfants, les alliés deviennent des consanguins : « Ils transforment des beaux-parents en grands-parents et des conjoints [...] en père et mère » (Zonabend, 1987, 101). Le passage de l'alliance à la consanguinité (d'une génération à l'autre) explique les nombreux enjeux dans le choix du conjoint.

Dans les îles Trobriand, les enjeux du mariage sont importants. Le mariage permet à un individu d'accéder à l'ensemble des droits sociaux ; il permet à la femme d'avoir des enfants, car les naissances hors mariage sont déshonorantes pour elle et pour son sous-clan, et il permet à l'homme d'obtenir des avantages économiques, puisque la famille de son épouse lui

versera un considérable tribut alimentaire. Chaque homme est en effet tenu de nourrir la famille de procréation de sa sœur. Sa nourriture lui sera en retour fournie par le frère de sa femme. Il est donc intéressant pour un homme d'avoir peu de sœurs et d'être l'époux d'une femme qui a de nombreux frères. Si on renverse la perspective, en contrepartie des soins actifs qu'il donne à son épouse et à ses enfants, l'homme va recevoir de la part du sous-clan de l'épouse, représenté par le(s) frère(s) de celle-ci, des denrées alimentaires largement suffisantes pour nourrir sa famille. Par l'obligation de réciprocité, il offrira des cadeaux à son beau-père ou l'aidera dans diverses activités. L'omission de ces obligations n'engendre pas des sanctions pénales mais l'éventuel transgresseur risque d'être considéré comme sans honneur et d'être rejeté par sa femme (dont le groupe de parenté est impliqué) et, éventuellement, par ses enfants (qui appartiennent au lignage de leur mère) (Malinowski, 1927).

Dans les sociétés traditionnelles, l'union des sexes fait l'objet de transactions. Chez les Inuit, bon nombre d'enfants sont fiancés dès leur naissance par leurs parents, soucieux de se ménager des coopérations grâce aux alliances de leur descendance (Malaurie, 1955). Chez les Arapesh, le mariage est une affaire organisée qui permet avant tout l'acquisition d'une coopération accrue dans la vie quotidienne (pour le jardinage, pour la chasse, pour les constructions, etc.). Le père choisit l'épouse de son fils (cette dernière est généralement fiancée dès l'âge de six ou sept ans). En déterminant sa belle-fille, le père détermine aussi les beaux-frères de son fils et, de fait, les oncles maternels de ses futurs petits-enfants. Le mariage entre voisins est toujours souhaitable car il resserre les liens de coopération entre clans. Un mariage « lointain » n'est pas non plus sans avantages car il élargit le cercle d'amitié que pourront parcourir, en toute sécurité, les hommes des nouvelles générations (Mead, 1935).

En Inde, la cérémonie du mariage est chargée de valeurs symboliques. Le mariage est l'événement le plus important de la vie d'un individu. Durant cette cérémonie, très auspiciouse, le mari et la femme transcendent leur caste et sont temporairement assimilés à des dieux. Dans les îles Trobriand, en revanche, il n'y a pas de cérémonie de mariage. La jeune femme va habiter chez les parents du garçon et prend son repas avec lui : ils sont alors mariés (Malinowski, 1927).

Dans la société haoussa, lorsque la jeune fille atteint treize ou quatorze ans, elle doit se soumettre au cérémonial du mariage car son développement physique indique qu'elle a atteint l'âge « adulte ». Le mariage est un rite de passage par lequel le garçon et la fille entrent dans le monde des adultes. Dès la cérémonie nuptiale, la fille peut porter le pagne (symbole du statut de femme) autour de la tête. Pour son premier mariage, la jeune fille ne choisit pas son conjoint mais se soumet au désir paternel (Smith, 1969).

Chez les Touareg, le mariage engage non seulement deux personnes avec leurs familles nucléaires réciproques, mais aussi deux communautés. La demande en mariage doit être connue par tous les parents de la jeune fille sans exception, même par les parents les plus lointains. La fille n'est pas obligée de se marier contre son gré. Elle demeure libre d'accepter ou non cette demande (ce fait traduit la place importante de la femme dans la société touareg, par rapport au monde arabe). Lorsque l'accord de la fille est obtenu, les consultations des parents peuvent commencer. Pour ce faire, un homme de confiance est envoyé chez les parents (père, mère, oncle paternel ou maternel, frère) de la jeune fille afin d'entériner l'accord et prévenir l'injure publique d'un refus. La date précise du mariage peut n'être rendue publique qu'une semaine avant la cérémonie ; ce qui permet de réduire le nombre des invités (Pandolfi, 1995). À l'inverse, en Inde, plus il y a d'invités, vis-à-vis desquels on remplit un devoir religieux d'hospitalité, plus le mariage est prestigieux et auspicioux.

Dot et compensation matrimoniale

Dans la plupart des sociétés traditionnelles, le mariage est accompagné de transactions marquant les relations entre groupes de parenté. Ces transactions prennent la forme d'une dot ou d'une compensation matrimoniale. La dot représente les biens que la famille de la fille donne à l'époux ou à sa famille. Le système dotal existe surtout en Europe et en Asie. Les sociétés qui pratiquent la dot considèrent généralement qu'il n'est pas bon d'avoir beaucoup de filles car leur mariage est coûteux. La dot est un élément important des mariages en Inde. Bien des mariages sont annulés simplement parce que les deux familles (car le mariage est d'abord une affaire entre

deux familles) n'arrivent pas à se mettre d'accord sur le montant de cette dot. En règle générale, plus le statut du garçon est élevé (notamment du fait de son éducation), plus la dot à verser est importante. Inversement, plus le statut de la fille est élevé, moins la dot est grande. La dot catalyse des valeurs et des enjeux cruciaux de la culture. Le couple réside généralement dans la maison des parents du mari et on rapporte de nombreux cas où la bru dont la famille n'a pas versé une dot suffisamment importante meurt, « accidentellement » brûlée dans la cuisine de sa belle-famille... Dans la communauté hindoue de l'île Maurice, la dot est symbolisée par un sac rempli de pièces de monnaie que l'oncle maternel de la fille remet de façon solennelle au mari le jour de la cérémonie nuptiale.

La dot peut aussi être directement remise à la fille pour son ménage. C'est le cas en Iran, où la fille procure la dot et le mari procure la maison pour le couple. Lorsque l'épouse reçoit des biens de son époux, on parle de douaire. A la mort de celle-ci, ses biens reviennent à ses enfants. En Assyrie, le mari constituait un douaire pour son épouse afin de lui assurer ses vieux jours en cas de veuvage (Glassner, 1986). Ce terme est aussi associé au terme allemand *Morgengabe* (« cadeau du matin »), qui, au Moyen Age, était une sorte de paiement que le mari faisait à son épouse après la nuit de noces pour le don de sa virginité (Zimmermann, 1993).

Opposée à la dot, la compensation matrimoniale (*bride-price* en anglais, expression également traduite de façon impropre en français par le « prix de la fiancée » car il ne s'agit pas véritablement d'un « achat » ou d'une transaction commerciale) est une institution très fréquente dans les sociétés traditionnelles, notamment en Afrique. Si la compensation matrimoniale est relativement minime dans les sociétés matrilocales, car la femme ne quitte pas physiquement son groupe, elle prévaut souvent dans les systèmes où la résidence est patrilocale. Du fait du mariage, le groupe de la mariée perd en effet une « ouvrière » et une femme qui pouvait lui donner des enfants. La compensation matrimoniale veut compenser cette perte. Selon Jack Goody (1976) la compensation matrimoniale se rapporte à un système de « dévolution homogène », « moins évolué » que le système dotal, qui se rapporte à une « dévolution divergente » dans laquelle la part des biens patrimoniaux qui revient aux filles leur est remise à

leur mariage (tandis que celle qui revient aux garçons leur est attribuée lors de l'héritage).

La compensation matrimoniale constitue toujours un engagement. Elle varie dans ses formes (et ses fonctions) d'une société à l'autre. Lorsque la compensation matrimoniale n'est pas constituée de biens, le fiancé est généralement tenu de rendre de multiples services au père de la fiancée pendant une période variée. Chez les Bochiman, le jeune marié va vivre chez le père de sa femme jusqu'à la naissance de deux ou trois enfants. Absent de la bande où il est né, il garde cependant ses droits dans celle-ci et peut ensuite y revenir avec sa famille de procréation (Marshall, 1965). Dans la société hopi, après le mariage, le mari est tenu de rendre de multiples services aux parents de sa femme : il ramasse le bois pour son beau-père, l'aide à cultiver ses champs, lui donne une partie de ses récoltes, etc. (Talayeshva, 1942).

Chez les Masikoro, la compensation matrimoniale se traduit par le don de biens (notamment des vaches) à la famille de la fille, avant et après le mariage (Lavondes, 1967). Dans la société peul, le prix de la fiancée (*koowrudi*) est impératif et précis : il s'éleve à trois vaches. On emprunte éventuellement pour s'en acquitter. C'est l'autorité masculine de la famille du fiancé qui présente cette compensation offerte pour la femme. Le père de l'épouse la garde. Ce n'est que lorsque le mariage apparaît viable, avec la naissance d'un ou deux enfants, que les vaches offertes à la femme sont incluses dans le troupeau du mari (Dupire, 1970). Les Vezo acquièrent leur femme au prix du sacrifice d'un ou plusieurs bœufs, devant l'arbre sacré du lignage paternel du père de l'épouse. Ce sacrifice est pour l'homme la condition nécessaire pour emmener sa femme dans l'enclot familial de son propre père (Koechlin, 1975).

Chez les Bédouins d'Arabie, la « monnaie » pour l'« achat » d'une femme est presque toujours exprimée en chameaux (Thesiger, 1980). Dans le Rif marocain, tout mariage doit s'accompagner du paiement du *sdaq*, le contrat de mariage. Le *sdaq* est constitué par une somme d'argent versée par le père du garçon au père de la fille mais ce dernier ne doit pas la conserver. Cette somme doit être dépensée pour constituer le trousseau de la fiancée (robes, parfums, bijoux, meubles, ustensiles de cuisine, etc.). L'épouse apportera ce trousseau le jour où elle rejoindra son mari (Jamous, 1981). Chez les

Touareg Kel-Ahaggar, le montant de la compensation matrimoniale, le *taggalt*, est publiquement fixé dans le campement du père de la future mariée. Il est constitué de chameaux et/ou de chèvres. Les Touareg font appel à tous leurs parents paternels et maternels pour rassembler le *taggalt*. C'est en principe le père du futur marié qui se charge de la collecte. Le nombre de têtes de bétail varie en fonction du statut de l'épouse. C'est le père, ou, à défaut, l'oncle paternel ou le frère aîné de la mariée, qui reçoit le *taggalt*. L'épouse est cependant la seule propriétaire de cette compensation et elle en dispose comme elle l'entend. Si les animaux du *taggalt* peuvent être incorporés dans le troupeau de sa famille (son père ou son frère), ils restent néanmoins sa propriété. Outre le *taggalt*, on trouve aussi le *tartest*, qui est constitué par quelques animaux offerts par le mari et sa famille lors de la cérémonie de mariage afin d'être sacrifiés (et consommés) (Pandolfi, 1995).

En Indonésie, lorsqu'une famille n'a que des filles, un homme peut épouser l'une d'entre elles sans payer la compensation matrimoniale s'il habite dans le groupe de parenté de cette fille (alors que la fille doit normalement habiter chez lui). Chez les Haoussa, le représentant du mari remet le *sadaki*, le prix de la fiancée, au représentant de la mariée (un des frères du père). Selon la loi musulmane, le *sadaki* est le seul paiement nécessaire pour sceller l'union. En cas de divorce, le mari peut le reprendre (Smith, 1969). Dans la Chine ancienne, si la veuve se remariait, après avoir porté le deuil pendant trois ans, le contrat de mariage était arrangé par la belle-famille, qui recevait les cadeaux offerts par le nouvel époux, juste compensation de ceux donnés à l'« achat » de cette même fille pour leur propre fils (Feng, 1967).

La compensation matrimoniale est souvent en jeu lors du divorce et peut alors être restituée par les parents de l'épouse. Chez les Bédouins à nouveau, Wilfried Thesiger (1980) rapporte le cas d'une femme qui s'était enfuie de chez son mari et dont les frères voulaient obtenir le divorce. Le mari n'était prêt à accepter cette séparation que si la totalité du prix de la fiancée lui était rendue. Les frères estimaient que c'était injuste, leur sœur ayant vécu avec lui durant de nombreuses années. L'affaire fut présentée au cheikh, qui déclara que la famille devait rembourser au mari seulement la moitié de la somme versée pour le mariage.

Une autre forme de compensation qui témoigne toujours de

l'importance des transactions entre groupes de parenté est la compensation du meurtre. Chez les Bédouins, la loi du talion peut entraîner une vendetta en cas de meurtre. La famille de la victime accepte cependant parfois des chameaux en compensation du sang versé. Ce « prix du sang » remplace et évite la vengeance pour le meurtre d'un parent (Thesiger, 1980). Chez les Iqar'iyen du Maroc, afin de compenser un meurtre, une femme peut être donnée en mariage par le groupe du meurtrier pour être épousée par le père ou le fils du mort. Il n'y a pas de plus grand déshonneur pour un groupe que de céder une de ses filles dans de telles conditions. La femme, qui constitue alors le *digith*, sera maltraitée par son mari, ses beaux-parents et leurs agnats. En général, cette épouse n'est conservée que jusqu'à ce qu'elle donne naissance à un fils et est ensuite renvoyée dans son groupe (Jamous, 1981). Les Aborigènes pratiquaient aussi la transaction des femmes. Dans certaines régions, lorsqu'un groupe était tenu pour responsable de la mort d'un membre d'un autre groupe, il avait le moyen d'échapper aux graves représailles d'une expédition punitive en donnant une de ses femmes en mariage à un membre du groupe lésé. En principe, la conclusion définitive de la paix entre deux groupes comportait toujours l'échange (ne serait-ce que temporaire) des femmes (Elkin, 1938).

Ces exemples montrent l'équivalence symbolique entre la compensation matrimoniale et la compensation du meurtre. Cette dernière, liée à l'importante notion d'honneur, est envisagée par les anthropologues comme une institution sociale qui oblige un groupe ou une catégorie de parents à réparer le sang versé (bien qu'elle ne se limite pas à venger la mort d'un des siens). Comme l'alliance, la vengeance rituelle met en jeu des solidarités de familles, de lignages ou de clans. Elle est exercée par des individus apparentés entre eux sur d'autres individus également apparentés entre eux.

Virginité et fidélité

Beaucoup de sociétés traditionnelles considèrent que la valeur d'une épouse se mesure à sa virginité : seule une fille vierge peut être échangée contre une fille vierge. La virginité est très souvent un élément capital de la vertu des filles et une part essentielle de leur valeur « marchande ». Dans la Chine

ancienne, une grande importance était attachée à la virginité de la fille. La découverte qu'une fille n'était plus vierge lors de son mariage justifiait l'annulation de celui-ci, ce qui constituait un événement particulièrement scandaleux (Feng, 1967). Dans la société indienne, le critère de la virginité féminine au mariage est crucial, quelle que soit la caste, à tel point qu'une femme qui aurait eu des relations sexuelles avant le mariage entache son honneur (associé à sa pureté) et celui de sa famille et peut difficilement espérer pouvoir se marier avec un homme de son milieu culturel. Les Pramalai Kallar interdisent les relations sexuelles avant le mariage. Si deux jeunes gens sont suspectés d'avoir eu des rapports sexuels, le jeune garçon doit se soumettre à une épreuve (l'ordalie du beurre bouillant), confirmant ou infirmant (s'il ne souffre pas) cette suspicion. Aucune suite n'est donnée si l'épreuve est passée avec succès. Dans le cas contraire, le garçon est tenu d'épouser la fille si c'est une épouse possible (de la même caste). Si cela n'est pas envisageable, le père du jeune garçon paie une amende. Pour cette faute grave, le jeune homme risque aussi d'être banni de la communauté (Dumont, 1957).

La virginité des filles au mariage n'est cependant pas une valeur universelle. Beaucoup de sociétés autorisent les rapports sexuels hors du mariage, voire en opposition avec lui : « Chez les Muria de Bastar, dans l'Inde centrale, à l'âge de la puberté on envoie garçons et filles vivre ensemble dans des maisons communales où ils jouissent d'une grande liberté sexuelle mais, quelques années plus tard, la coutume interdit le mariage de ceux qui furent jeunes amants. Ainsi, chaque homme du village est l'époux d'une femme qu'il sait avoir été, dans sa jeunesse, la maîtresse de son ou de ses voisins » (Lévi-Strauss, 1956, 114). En Polynésie, la virginité n'est pas non plus une valeur culturelle à maintenir à tout prix. Dans la société haoussa, la jeune fille peut avoir des relations préconjugales avant son premier mariage. Ces rapports institutionnalisés, connus sous le nom de *tsarance*, sur lesquels les parents de la jeune fille ferment les yeux, montrent que l'importance que les Haoussa donnent au mariage ne se situe pas au niveau de l'accomplissement de l'acte sexuel mais au niveau du passage au rôle de femme (Smith, 1969).

La valorisation de la virginité est souvent liée à celle de la fidélité. Les sociétés gèrent en fait l'adultère de différentes façons. Si certaines l'interdisent purement et simplement

pour l'homme et la femme, d'autres le tolèrent pour l'un des conjoints mais non pour l'autre et d'autres l'acceptent des deux côtés. Très souvent, l'adultère soulève des questions d'honneur. Chez les Nuer, il peut conduire à une vengeance allant jusqu'à mort d'homme (Evans-Pritchard, 1940). Dans le Rif marocain, où le père peut idéalement tuer sa fille si elle a eu des relations sexuelles avant le mariage, le mari trompé peut aussi – idéalement – tuer sa femme (Jamous, 1981). Chez les Inuit en revanche, malgré une forte complicité entre les époux, les femmes sont rituellement échangées (uniquement avec des parents éloignés) avec le consentement tacite du mari. Cette pratique peut avoir un caractère procréateur en cas de stérilité masculine. Elle crée des liens entre les couples et entre leurs descendants respectifs, considérés comme des cousins proches ne pouvant s'épouser et se devant assistance mutuelle (Malaurie, 1955). Les Hopi ne considèrent pas l'adultère comme une cause de divorce et maris et femmes se trompent souvent mutuellement. Les aventures amoureuses font d'ailleurs la fierté des individus (Talayehva, 1942). Chez les Haoussa, l'adultère est aussi répandu d'un côté que de l'autre, malgré le poids de l'islam (Smith, 1969).

Procréation et stérilité

La procréation d'enfants légitimes est un des buts principaux du mariage. Chez les Peul patrilinéaires, la procréation est un enjeu majeur pour les hommes. Ce qu'ils valorisent le plus passe en effet par la fécondité. A travers elle, le mari accumule un bon nombre d'avantages. Pour chaque enfant qu'il aura, il recevra de ses parents au moins une génisse. Reproduisant à son tour ce système avec ses propres enfants adultes, l'homme se démunie de son cheptel et se libère progressivement des tâches qui lui incombaient lorsque ses enfants étaient en bas âge. Vers sa quarantième année, il se décharge de ses responsabilités et ne fait presque plus rien. Ses garçons ont pris le relais : ils s'occupent du champ, du bétail et du commerce (Dupire, 1970).

Le critère de la fécondité est un aspect crucial de la parenté. Dans de nombreux cas, la femme n'est considérée comme telle que lorsqu'elle a engendré. Dans certaines sociétés africaines à filiation patrilinéaire, le mariage n'est validé que lors

de la naissance du premier fils. En Inde, ce n'est qu'à la naissance du premier enfant (notamment si c'est un fils) que l'épouse acquiert son véritable statut au sein de sa belle-famille. Chez les Pramalai Kallar, la bru restera une étrangère dans la famille de son mari tant qu'elle n'aura pas d'enfant (Dumont, 1957). Dans la Chine ancienne, le premier devoir de l'épouse était de procurer un fils à la lignée agnatique. Le confucianisme considère l'incapacité (de la femme) de donner naissance à un enfant mâle comme une faute très grave car cela prive le mari de sa postérité. Dans un tel cas, l'homme est autorisé à prendre une seconde épouse, ou « petite femme », pour assurer la pérennité de la famille. Cependant, la première épouse garde sa position hiérarchique et la seconde lui est subordonnée. Les enfants de cette seconde union sont « attribués » à la première femme, qui, seule, reste l'épouse légitime (Feng, 1967).

Les sociétés traditionnelles considèrent la stérilité comme un fait très grave, dont la responsabilité revient généralement aux femmes. Dans certaines sociétés, comme à Madagascar, la femme stérile retourne dans son groupe paternel (Lavondes, 1967). Dans la Rome antique, en unissant un homme et une femme, l'objet du mariage était de faire naître une troisième personne (au moins un fils) qui soit apte à continuer le culte. Comme la règle absolue était que la religion ancestrale se perpétue avec le fils, le mariage pouvait être rompu si la femme était – considérée comme – stérile (Fustel de Coulanges, 1929). D'autres sociétés sont cependant plus « souples » sur ces questions. Les Hopi par exemple ne considèrent pas la stérilité comme une cause de divorce car l'adoption est une institution importante (Talayeshva, 1942).

En Iran, la stérilité est considérée comme possible des deux côtés. Dire d'un homme qu'il est stérile est toutefois très péjoratif. Le terme utilisé pour désigner le stigmate est *kha-jeh*, qui signifie « eunuque ». Ce terme est aussi employé pour désigner l'absence de poils (et donc, culturellement, de virilité) chez les hommes. Chez les Inuit, les couples stériles inspirent à la fois compassion (car la finalité du mariage est la procréation) et répulsion (car la stérilité est un signe de mauvais augure). Considéré comme triste, un igloo sans enfants est déserté par ses voisins (Malaurie, 1955).

Parmi les rites associés à la naissance, mentionnons la couvade, observée chez un grand nombre de populations

indiennes d'Amérique du Sud, qui est l'ensemble des interdits, notamment alimentaires, auxquels le mari de la mère doit se plier pendant la grossesse – pour faciliter la gestation du fœtus – et à la naissance de l'enfant (Menget, 1989a).

Divorce

La grande majorité des sociétés permettent la dissolution des liens matrimoniaux du vivant des partenaires. Aux États-Unis, le divorce est très important et « forme l'environnement de ceux qui ne divorcent pas » (Varenne, 1986, 422). Certaines sociétés concluent cependant le mariage pour la vie. Dans l'Occident chrétien du Moyen Âge, le mariage était un sacrement religieux que l'Église déclarait indissoluble. C'était le cas pour les anciens Inca, chez lesquels le divorce n'était jamais envisagé (Karsten, 1986). C'était aussi le cas dans la Rome antique, où le mariage était un acte grave qui impliquait une communauté de culte (Fustel de Coulanges, 1929). En Inde, le divorce est encore aujourd'hui très mal vu.

Dans certaines sociétés, le divorce est chose courante. Les roturiers behimisatra de Madagascar connaissent une importante instabilité matrimoniale. Cette instabilité est un trait culturel très ancien, qui constitue quasiment une norme. Chaque personne contracte cinq ou six unions (sans compter les relations « adultérines »). Seuls les mariages stables, sanctionnés par des prestations matrimoniales en argent, engagent en fait l'ensemble des groupes locaux concernés (Bare, 1983). Chez les Masikoro, les divorces sont également fréquents. Ils sont causés par les disputes, la lassitude, la stérilité et l'adultère. Les enfants restent alors avec l'homme et sont élevés par ses sœurs (Lavondes, 1967). Chez les Pramalai Kallar, le divorce peut être un acte de représailles : « Si tu divorces d'avec ma sœur, je divorcerai d'avec ta sœur » (Dumont, 1957).

Chez les Hmong du Laos, l'adultère conduit généralement au divorce, qui est un rite public. Lorsqu'une femme commet un adultère et que celui-ci est connu, elle passe avec son amant devant un tribunal des anciens. Deux cas de figure se présentent alors. Dans le premier, le mari rejette publique-

ment sa femme. Celle-ci doit alors quitter le tribunal seule, la tête basse. Sa famille est ensuite tenue de restituer la compensation matrimoniale à la famille du mari. Dans le second cas, le mari ne répudie pas sa femme. Pour laver l'honneur du mari, l'amant doit lui verser une compensation importante. En cas d'adultère masculin, lorsque l'amante célibataire est enceinte, elle peut venir s'installer dans la maison du mari adultère et forcer celui-ci à l'épouser, ce qui est possible du fait de l'institution polygynique.

Le divorce apparaît plus fréquent dans les systèmes matrilineaires. Dans la société hopi, la dissolution des liens matrimoniaux intervient lorsque la femme ne veut plus vivre avec son mari. Elle a alors le droit de l'obliger à quitter sa maison. Le mari peut aussi divorcer s'il considère que sa femme est une mauvaise ménagère et une mauvaise partenaire sexuelle (Talayeshva, 1942). Chez les Lozi, l'homme peut renvoyer sa femme chez ses parents sans lui donner de raisons. La femme peut quant à elle divorcer pour plusieurs raisons : si son mari ne dort pas avec elle, s'il l'a bousculée, s'il a flatté une autre femme, etc. Les conjoints ont peu de sécurité dans le mariage. Comparant les Lozi et les Zulu d'Afrique du Sud, Gluckman (1950) a souligné le lien entre les fréquents divorces et les groupes de parenté bilatéraux chez les premiers et les rares divorces et l'idéologie patrilinéaire, conduisant à la constitution de groupes de filiation stables, chez les seconds. Dans les îles Trobriand, le divorce est très facile et rapide. Il suffit à l'un des conjoints de prendre ses affaires personnelles et de s'en aller habiter ailleurs. Si le conjoint abandonné veut renouer, il envoie des cadeaux à son partenaire. Le divorce n'est consommé que si ceux-ci sont refusés. En cas de divorce, les cadeaux donnés antérieurement ne sont pas repris. Toutefois, si la femme se remarie, le nouvel époux offre des cadeaux précieux au premier mari (Malinowski, 1927).

Chez les Haoussa, le divorce est courant car les époux ne se choisissent pas. Souvent l'arrivée d'une co-épouse – et donc d'une rivale – procure à la femme une bonne excuse pour mettre fin à un mariage qui ne la comblait plus. Afin d'éviter les contestations de paternité à venir, la femme doit cependant observer une période de célibat obligatoire de trois mois (le *iddah*) avant que son divorce avec son mari ne devienne définitif (Smith, 1969). Chez les Touareg, les garçons suivent

généralement leur père, tandis que les filles et les enfants en bas âge restent avec leur mère (Pandolfi, 1995). Dans la société vezo, quand le père et la mère de l'enfant se séparent, le lignage paternel du père ne peut réclamer l'enfant que s'il l'a « acheté » au cours d'une cérémonie dans laquelle il a offert un bœuf au lignage de la mère (voir le chapitre sur la compensation matrimoniale). Autrement, l'enfant reste dans le lignage paternel de sa mère, son lignage d'appartenance (Koechlin, 1975).

Le divorce se rapporte aussi au remariage. Certaines sociétés valorisent le mariage avec une veuve. En Iran par exemple, les valeurs religieuses encouragent le mariage de charité avec une veuve car elle est sans ressources. D'autres sociétés valorisent en revanche l'union unique quoi qu'il arrive. Dans la Chine ancienne, la femme convenable était celle d'un seul homme. On attendait de la veuve qu'elle reste fidèle à son mari et ne se remarie pas. Une veuve vierge qui avait épousé l'esprit de son fiancé mort avant les noces était considérée avec admiration (Feng, 1967). En Inde, la coutume de la *sati*, en vigueur jusqu'au XIX^e siècle, obligeait les veuves de personnes de haut rang à se sacrifier sur le bûcher funéraire de leurs époux.

Les terminologies distinguent souvent les parents issus d'un remariage. La langue anglaise utilise le terme *step* pour signifier la relation entre le nouveau conjoint de la personne divorcée et les enfants de celle-ci. Pour les enfants du premier lit, le nouveau conjoint de la mère est le *step father* et la nouvelle femme du père est la *step mother*. Du point de vue de ceux-ci, l'enfant est un *step child* (*step son*, *step daughter*). En France, le nouveau mari de la mère fut longtemps appelé le « parâtre » et la nouvelle femme du père la « marâtre ». Ces termes sont tombés en désuétude (« marâtre » étant d'ailleurs aujourd'hui fortement marqué d'une connotation péjorative, cf. *Cendrillon*). Il est intéressant de noter que ces termes sont aujourd'hui remplacés par « beau-père » et « belle-mère », ce qui traduit le placement de ces personnes dans la catégorie des alliés, et donc l'emphase sur le lien biologique, notamment parce que le parent divorcé ne coupe pas le lien avec les enfants de son premier lit. Notons que les relations entre alliés ne perdurent pas souvent après la séparation du couple.

Types de mariage

Le mariage qui prédomine dans la plupart des sociétés est le mariage monogame entre un homme et une femme. Le mariage plural ou polygame est néanmoins très fréquent.

Le mariage peut se faire entre femmes. Chez les Nuer, une femme stérile est considérée comme un homme et peut donc aussi hériter du bétail et recevoir une part de la compensation matrimoniale offerte pour les filles de son lignage. Elle peut offrir elle-même une compensation matrimoniale aux parents d'une femme qu'elle veut épouser. Elle a alors un contrôle absolu sur cette femme et sur les enfants qu'elle peut obtenir d'elle par le biais d'un géniteur mâle. Si cette femme est riche, elle peut même se permettre d'épouser plusieurs femmes. Ses épouses la traitent comme un mari, et leurs enfants l'appellent « père » (Evans-Pritchard, 1951). Cet exemple montre que le mariage peut être plus orienté vers le fonctionnement d'une société que sur les besoins sexuels des protagonistes.

Polygamie (polygynie et polyandrie)

La polygamie est le mariage d'un individu avec plusieurs conjoints simultanément. La première union matrimoniale de l'individu polygame est son mariage primaire. Les unions contractées par la suite sont ses mariages secondaires. Notons que cette pratique est automatiquement limitée par les conséquences structurelles qu'elle ne peut manquer d'entraîner. La polygamie a deux formes : elle peut être soit polygynique, lorsqu'un homme se marie avec plusieurs femmes, soit polyandrique, lorsqu'une femme a plusieurs maris. Les pratiques polygynique et polyandrique peuvent aussi coexister, comme chez les Shoshone, mais ce cas est rare (Keesing, 1975).

Dans l'union polygynique, chaque femme a le statut d'épouse légitime. Chez les Arapesh, la première épouse (celle du mariage primaire) est celle qui a été nourrie depuis son plus jeune âge. Elle est toujours consultée en premier par son mari. Chaque épouse possède son habitation, qu'elle partage avec ses propres enfants. Les épouses coexistent de façon amicale et se désignent mutuellement par le terme *megan*, qui signifie

« amie ». Pour le mari, la polygynie est accommodante : si une femme doit s'absenter, une autre la remplace (Mead, 1935).

Les Haoussa considèrent que le fait d'épouser plusieurs femmes témoigne d'un statut élevé. Inversement, ne pas avoir d'épouse est signe de pauvreté, de misère. Un homme peut avoir jusqu'à quatre épouses. Comme la loi islamique interdit de dépasser ce nombre, s'il en veut une autre, il doit répudier une des quatre premières. La première épouse a le statut le plus élevé. Chaque épouse a également sa propre case, où elle range ses affaires et où dorment ses enfants. Lorsqu'il a beaucoup d'enfants, le mari possède une case séparée (*turaka*) faisant face à celles de ses épouses. Les épouses y viennent à tour de rôle, deux nuits chacune, afin de préparer la nourriture de la maisonnée. Pour parler des co-épouses, une femme emploiera le terme *kishiyarta*, littéralement : « ma jalouse », « ma rivale ». Le déplaisir que peut éprouver une femme à partager son époux est, dans une certaine mesure, atténué par le fait qu'elle dispose de plus de liberté pour se consacrer à ses activités personnelles que si elle régnait seule sur la maison. Lorsque l'une des co-épouses est stérile, le mari peut lui donner l'enfant d'une autre épouse et témoigner par ce geste une grande prévenance envers elle. L'épouse d'un chef ou d'un riche commerçant peut aussi être enfermée de manière permanente dans la concession de son mari. La claustration des épouses (*auren kulle*) est un acte religieux pour les Haoussa mais c'est aussi un facteur de prestige puisque le degré de claustration est en lien direct avec la situation économique du mari (Smith, 1969).

Dans le Rif marocain, la polygynie indique également la force et la puissance. Prendre plusieurs femmes, c'est priver d'autres hommes de ces mêmes femmes. Avoir plusieurs épouses est donc un signe honorifique pour un homme car cela témoigne d'un train de vie supérieur. Ceux qui sont appelés les « grands » ont généralement plusieurs femmes (jusqu'à quatre) (Jamous, 1981). Dans les îles Trobriand, la polygynie est le privilège des chefs. Plus un homme a de beaux-frères, plus il reçoit de denrées alimentaires. En conséquence, plus on a de femmes, plus on est riche (Malinowski, 1927). Chez les Masikoro, la polygynie est assez rare mais elle est également le privilège des notables. Les différentes épouses habitent des cases séparées. Une certaine hiérarchie

du mariage primaire fait que les enfants de la première épouse ont des droits prioritaires (Lavondes, 1967).

Chez les Vezo, des termes différents distinguent les deux épouses qu'un homme peut avoir. La première épouse a plus de pouvoir que la seconde. Les épouses peuvent rester dans le même enclos ou être éloignées l'une de l'autre (Koechlin, 1975). Dans la société wolof, les co-épouses vivent avec le mari et leurs enfants dans la même maison, chacune s'efforçant de privilégier ses propres enfants (Dores, 1981). Chez les Aborigènes, la seconde épouse peut être une fillette, promise avant sa naissance, élevée par la première femme de son mari (Elkin, 1938).

La polygynie peut être sororale lorsque les épouses sont des sœurs. C'est le cas pour les Omaha et les Shoshone.

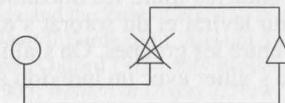
Le mariage polyandrique, dans lequel une femme est unie à plusieurs hommes, est la forme du mariage polygame la plus rare. Ce type de mariage est souvent dû à des facteurs sociologiques, comme au Tibet et au Népal, où les hommes sont seminomades. Le mariage polyandrique permet à l'épouse d'avoir toujours à disposition un mari pour s'occuper de la maisonnée (Lévi-Strauss, 1956). Ce système matrimonial existe aussi chez les Guayaki du Paraguay, chez les Nayar matrilineaires et les Toda patrilinéaires de l'Inde et des îles Marquises.

Lorsque plusieurs frères partagent la même femme, il s'agit d'une polyandrie fraternelle ou adelphique. C'est le cas au Tibet, où le nombre de frères co-époux est souvent important et où l'unité parentale est contrôlée par le frère aîné, qui agit comme un père. La femme épouse en principe l'aîné mais tous les frères de celui-ci sont également considérés comme des maris et ont des relations sexuelles avec elle. Ce type d'arrangement matrimonial peut réduire l'éventuelle hostilité des germains lors des questions d'héritage et de partage des biens.

Lévirat

Le lévirat est une règle obligeant une femme à se marier avec le frère de son mari défunt. Les enfants de cette union sont alors considérés comme engendrés par le défunt, qui est censé transmettre la paternité sociale (celle-ci étant toujours plus importante que la paternité physique). Le but du lévirat est de continuer la lignée. En d'autres termes, quand un homme

meurt, un de ses frères (ou, à défaut, un de ses agnats) a le droit – et souvent l'obligation – d'épouser sa femme et d'élever les enfants de celle-ci en son nom.

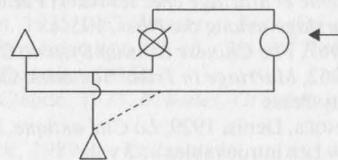


Chez les Tamoul, l'épouse appelle le frère de son mari *mutar kojudanar*, mais, à la mort du mari, elle l'appelle *kanavar*, ce qui signifie « mari ». Le lévirat est ainsi dans la terminologie. Dans la société arapesh, une veuve a tendance à se remarier dans le clan de son époux, de préférence avec un de ses frères, surtout si elle a des enfants car ceux-ci doivent être élevés sur les terres de leur père défunt (Mead, 1935). Chez les Wolof, la femme peut refuser la coutume du lévirat. Le frère cadet est cependant obligé de s'occuper des enfants de son frère mort (Dores, 1981). La coutume du lévirat se retrouve dans de nombreuses sociétés, comme en Iran, dans la Grèce et la Rome antiques, chez les Inca et les Guayaki.

Une pratique proche du lévirat existe chez les Nuer, où, lorsqu'un homme meurt sans être marié et sans descendance, son frère peut prélever sur le bétail du défunt la quantité nécessaire au paiement de la compensation matrimoniale pour obtenir une épouse et procréer au nom du défunt (Evans-Pritchard, 1951).

Sororat

Le sororat est l'inverse du lévirat. Lorsqu'une femme meurt ou est stérile, sa jeune sœur peut être envoyée chez son mari pour la remplacer ou pour enfanter à sa place. Les enfants nés de cette union sont alors considérés comme ceux de la première épouse stérile.



Dans les îles Marquises, le sororat était le fait des familles aristocratiques. Il traduisait le souci de conserver les liens acquis avec la famille d'alliance. On trouve ce type d'alliance notamment chez les Inuit, les Shoshone et en Imérina.

Les institutions du lévirat et du sororat s'expliquent par les contrats d'alliance entre les groupes. On s'allie avec un groupe de parenté avant de s'allier avec un individu spécifique.

*

Références

- ACKERMAN, A., 1963, « Affiliation. Structural determinants of differential divorce rates », *American Anthropologist*, 69.
- ADAM, L., 1948, « Virilocal and uxoriocal », *Man*, 48, 12.
- BARE, Jean-François, 1983, *Sable rouge*, Paris, L'Harmattan.
- BARNES, John Arundel, 1949, « Measures of divorce frequency in simple societies », *Royal Anthropological Institute*, 79.
- , 1967, « Genealogies », in A. L. Epstein (éd.), *The Craft of Social Anthropology*, Londres, Tavistock.
- BERREMAN, Gerald Duane, 1962, « Pahari polyandry. A comparison », *American Anthropologist*, 64, 1.
- CHELHOD, Joseph, 1965, « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe », *L'Homme*, t. V, n^{os} 3-4.
- COMAROFF, John Laura, 1988, *The Meaning of Marriage Payments*, Londres, Academic Press.
- DORES, Maurice, 1981, *La Femme village*, Paris, L'Harmattan.
- DUMONT, Louis, 1957, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religieuse des Pramalai Kallar*, Paris-La Haye, Mouton.
- DUPIRE, Marguerite, 1970, *Organisation sociale des Peuls. Étude d'ethnographie comparée*, Paris, Plon.
- ELKIN, Adolphus Peter, 1938/1967, *Les Aborigènes australiens*, Paris, Gallimard (1^{re} éd., 1938).
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, 1940/1968, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. : *The Nuer*, 1940).
- , 1951/1973, *Parenté et Mariage chez les Nuer*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *Kinship and Marriage among the Nuer*, 1951).
- FENG, Hui-Yeh, 1967, *The Chinese Kinship System*, Cambridge.
- FORTES, Meyer, 1962, *Marriage in Tribal Societies*, Cambridge, Cambridge University Press
- FUSTEL DE COULANGES, Denis, 1929, *La Cité antique*, Paris, Éd. d'aujourd'hui, coll. « Les introuvables », 2 vol.

- GLASSNER, Jean-Jacques, 1986, « De Summer à Babylone. Familles pour gérer, famille pour régner », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 1.
- GLUCKMAN, Max, 1950, « Kinship and marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal », in Alfred Reginald Radcliffe-Brown et Daryll Forde (éd.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press.
- GOODE, William, 1965, *Women in Divorce*, New York, The Free Press.
- GOODY, Jack John Rankine, 1976, *Production and Reproduction. A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , et TAMBIAH, Stanley Jeyaraja, 1973, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HÉRITIER, Françoise, 1985, « La cuisine de Jupiter. Réflexions sur les nouveaux modes de procréation », *L'Homme*, n^o 94.
- JAMOUS, Raymond, 1981, *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif marocain*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- KARSTEN, Raphaël, 1986, *La Civilisation de l'Empire inca*, Paris, Presses universitaires de France.
- KESING, Roger M., 1975, *Kin Groups and Social Structure*, New York, Holt & Rinehart.
- KOECHLIN, Bernard, 1975, *Les Vezo du sud-ouest de Madagascar. Contribution à l'étude de l'éco-système des semi-nomades marins*, Paris-La Haye, Mouton.
- LAVONDES, Henri, 1967, *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, Paris-La Haye, Mouton, coll. « Cahiers de l'homme ».
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1949/1967, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton (1^{re} éd., 1949).
- MAIR, Lucy, 1974, *Le Mariage. Étude anthropologique*, Paris, Payot.
- MALAURIE, Jean, 1955, *Les Derniers Rois de Thulé*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1927/1932, *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 1927).
- MARSHALL, Lawrence Kennedy, 1965, « The Kung Bushmen of the Kalahari Desert », in J. Gibbs Jr (éd.), *People of Africa*, New York, Holt, Rinehart & Winston.
- MEAD, Margaret, 1935/1963, *Mœurs et Sexualité en Océanie*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sex and Temperament in Three New Guinea Societies*, 1935).
- MEILLASSOUX, Claude, 1975, *Femmes, Greniers et Capitaux*, Paris, Maspero.
- MENGET, Patrick, 1989a, « La couvade, un rite de paternité ? », in

- Le Père : métaphore paternelle et fonction du père. L'interdit, la filiation, la transmission*, Paris, Denoël.
- NEEDHAM, Rodney (éd.), 1971/1977, *La Parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Éd. du Seuil (1^{re} éd. : *Rethinking Kinship and Marriage*, 1971).
- PANDOLFI, Paul, 1995, *Une société nomade du sud-algérien : les Touareg Kel-Ahaggar. L'exemple Day-Chali*, thèse d'anthropologie sociale et culturelle soutenue à l'Université de la Réunion.
- SISSA, Giulia, 1986, « La famille dans la cité grecque (v-IV^e avant J.-C.) », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 1.
- SMITH, Mary F., 1969, *Baba de Karo*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- TALAYESHVA, Don Chuka, 1942/1959, *Soleil hopi*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sun Chief*, 1942).
- THESIGER, Wilfried, 1980, *Le Désert des déserts*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- VARENNE, Henri, 1986, « *Love and Liberty*. La famille américaine contemporaine », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 2.
- ZIMMERMANN, Francis, 1993, *Enquête sur la parenté*, Paris, Presses universitaires de France.
- ZONABEND, Françoise, 1987, « La parenté », 1 : « Origines et méthodes de la recherche. Usages sociaux de la parenté », in Isaac Chiva et Utz Jeggle (éd.), *Ethnologues en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Maison des sciences de l'homme.

La théorie de Lévi-Strauss

Avant Claude Lévi-Strauss, le mariage n'était appréhendé que comme une institution visant à fournir des nouveaux-nés au groupe. Le tabou de l'inceste entre parents primaires était interprété comme le moyen pour les groupes familiaux de maintenir leur unité en évitant la jalousie, la compétition et l'instabilité parentale. Les premiers théoriciens de la parenté (Bachofen, McLennan, Morgan, etc.) croyaient d'ailleurs qu'il y avait des sociétés qui ne connaissaient pas le tabou de l'inceste ni l'exogamie. En analysant le tabou de l'inceste en relation avec l'exogamie, l'échange et la réciprocité, Lévi-Strauss lui a donné une autre dimension.

L'idée majeure de la théorie de l'alliance de Lévi-Strauss se résume dans la citation suivante : « L'humanité a compris très tôt que, pour se libérer d'une lutte sauvage pour l'existence, elle était acculée à un choix très simple : soit se marier en dehors, soit être exterminée aussi par le dehors. Il lui fallait choisir entre des familles biologiques isolées et juxtaposées comme des unités closes, se perpétuant par elles-mêmes, submergées par leurs peurs, leurs haines et leurs ignorances, et, grâce à la prohibition de l'inceste, l'institution systématique de chaînes d'inter-mariages, permettant d'édifier une société humaine authentique sur la base artificielle des liens d'affinité, en dépit de l'influence isolante de la consanguinité et même contre elle » (Lévi-Strauss, 1956, 120).

Lévi-Strauss explique la prohibition de l'inceste non par des causes psychologiques mais par des causes sociologiques. Il lie l'idée de la prohibition à celle de réciprocité et d'alliance entre groupes de parenté. En produisant l'exogamie, qui force à chercher des femmes ailleurs que dans son propre groupe de parenté, la prohibition de l'inceste fonde la vie sociale. L'établissement de la société passe par l'échange, la récipro-

cité, l'alliance et la coopération. « Le lien d'alliance avec une famille différente assure la prise du social sur le biologique, du culturel sur le naturel » (Lévi-Strauss, 1949, 549).

Dans *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), Lévi-Strauss se situe dans la lignée de l'*Essai sur le don* de Mauss (1925). Il rapproche dans un premier temps le potlatch des sociétés traditionnelles (où les dons explicites d'un chef visent implicitement à défier, obliger, voire humilier un autre chef, qui doit offrir un contre-don pour ne pas perdre la face et conserver son prestige) des réceptions, cadeaux et largesses des sociétés occidentales, puis il analyse la question de la prohibition de l'inceste et de l'échange des femmes et démontre que cet échange est le plus important de tous. Le système d'échange des sociétés traditionnelles est centré sur ce « bien par excellence ». Pour Lévi-Strauss, l'alliance concerne des groupes avant des individus. L'alliance, l'échange et la réciprocité constituent un véritable « fait social total ». « Le but réel du mariage n'est pas tant d'obtenir une femme que de se procurer des beaux-frères » (1956, 105). Cet enjeu explique les règles du lévirat et du sororat, qui permettent de remplacer sans contradiction un homme par son frère et une femme par sa sœur.

Lévi-Strauss place l'alliance sur le terrain des contrats et des dettes, ceux-ci reposant sur une confiance réciproque. Dans sa théorie, les femmes sont considérées comme des « biens » dont la fonction est d'être « communiqués ». Il souligne l'aspect structurel de la compensation matrimoniale. Très souvent, les biens qu'un homme obtient du mari de sa sœur lui permettent à son tour d'obtenir une femme. L'échange des femmes marque le passage de l'hostilité à l'alliance. Les multiples règles interdisant ou prescrivant certains types de conjoints et la prohibition de l'inceste (qui les résume toutes) deviennent claires à partir du moment où l'on pose qu'il faut que la société soit.

En appliquant la méthode structurale à la parenté, Lévi-Strauss veut montrer que l'échange, lié à la notion de réciprocité (une des « structures fondamentales de l'esprit humain »), fait partie de l'inconscient structural. Partant des couples d'opposition cru/cuit, masculin/féminin, gauche/droite, normal/transformaté, soleil/lune, etc., il s'attarde sur l'opposition nature/culture, capitale dans sa théorie, et la situe à la base de la prohibition de l'inceste, de l'exogamie et du comportement

social. Il note que « les observateurs ont été souvent frappés par l'impossibilité pour les indigènes de concevoir une relation neutre, ou plus exactement une absence de relation » (1949, 552) : l'étranger est soit « bon », soit « mauvais ». S'il est bon, on pratique avec lui l'échange, sinon on lui fait la guerre. « Chaque relation familiale définit un certain ensemble de droits et de devoirs et l'absence de relation familiale ne définit pas rien, elle définit l'hostilité » (*ibid.*). Le passage de l'hostilité à l'alliance (de la nature à la culture) se fait par la prohibition de l'inceste et l'échange des femmes.

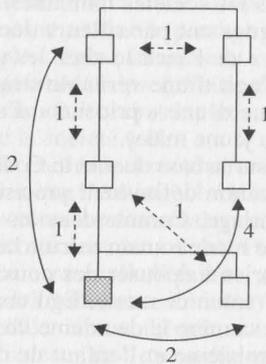
Lévi-Strauss place ainsi la prohibition de l'inceste dans l'articulation de la nature et de la culture : « La nature impose l'alliance sans la déterminer ; et la culture la reçoit pour en définir aussitôt les modalités » (1949, 552). Il lie le tabou de l'inceste à l'établissement d'alliances entre groupes de parenté. Pour ne pas se développer en vase clos, les groupes de parenté doivent établir des relations sur des bases stables et paisibles. La règle d'exogamie, impliquant de se marier à l'extérieur plutôt que de mourir par l'extérieur, engendre une coopération et une entraide, à la base du principe de réciprocité. Le choix du terme « allié » n'est d'ailleurs pas innocent. La prohibition de l'inceste est ainsi à la fois l'expression négative d'une loi d'échange et l'expression partielle d'un principe universel de réciprocité.

Revenons brièvement sur l'idée de l'inceste. Étymologiquement, le mot « inceste » vient du latin *incestus*, qui signifie « impur ». La prohibition de l'inceste, qui interdit les relations sexuelles entre individus apparentés à des degrés prohibés, est attestée dans toutes les sociétés humaines. Depuis plusieurs années, les éthologues ont par ailleurs découvert un certain type d'« évitement » de l'inceste chez les primates (le débat est de savoir s'il s'agit d'une véritable stratégie d'évitement ou s'il ne s'agit que d'une « priorité » d'autres mâles plus âgés sur la mère du jeune mâle).

Le droit romain, sur la base duquel le Code civil français est fondé, et le droit canon définissent précisément les parents prohibés par le mariage. Comme dans les anciens systèmes hébreu et chinois, le mode romain calcule la parenté en degrés (*gradus*). Il n'autorise à épouser des cousins qu'au-delà du quatrième degré. (selon ce mode, Ego constitue le premier degré, son père ou sa mère le deuxième, le collatéral du père ou de la mère le troisième et l'enfant de ce collatéral – qui

correspond au cousin germain du Code civil – le quatrième ; le cinquième degré est tout aussi bien l'enfant d'une personne classée au quatrième degré que l'enfant du collatéral d'un grand-parent, etc.).

Dans le droit canon médiéval (qui a remplacé le mode romain de calcul de la parenté), les règles matrimoniales imposées par les conciles de l'Église prônent une exogamie rigoureuse. La prohibition du mariage s'étend jusqu'aux consanguins du septième degré (les apparentés sont ici rangés en lignes de consanguinité plus ou moins proches : la première ligne de consanguinité est celle des ascendants et descendants d'Ego, la deuxième celle des descendants des collatéraux des parents, etc., tous les individus d'une ligne ont le même degré de collatéralité) (Héritier, 1981 ; Legendre, 1988). Entre 1050 et 1212, les difficultés à appliquer ce système ont conduit l'Église à reporter la prohibition uniquement jusqu'au quatrième degré (la quatrième ligne de consanguinité). Ces deux modes de calcul de la parenté coexistent en Europe depuis le Moyen Âge. Selon le Code civil français, en ligne directe, il y a un degré d'une personne à l'autre : père/fils = un degré ; grand-père/petit-fils = deux degrés, etc. En ligne collatérale, les degrés se comptent à partir d'Ego jusqu'à l'ancêtre commun avec Alter et on redescend jusqu'à ce dernier (frères/sœurs = deux degrés ; Ego/frère du père du père = trois degrés ; Ego/fils du frère du père du père = quatre degrés).



Au début de l'ère chrétienne, la principale objection avancée contre le mariage entre proches se rapportait à l'idée que de telles unions tendraient à produire des rejetons anormaux. L'argument selon lequel la prohibition de l'inceste est en vigueur car les unions incestueuses engendrent des malformations génétiques, bien que tenace chez le grand public, n'a pas de fondements solides. En se référant à la génétique, Lévi-Strauss explique que les mariages consanguins auraient probablement des effets néfastes dans les sociétés qui les auraient longtemps évités de manière constante mais que le risque serait moindre dans les cas où la prohibition n'aurait jamais été évitée car « la sélection naturelle éliminerait au fur et à mesure les caractères néfastes qui se seraient manifestés » (Lévi-Strauss, 1956, 118).

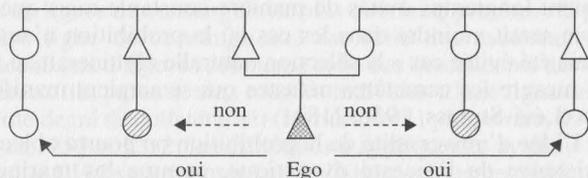
À l'idée d'universalité de la prohibition on pourra objecter l'existence de l'inceste dynastique, comme les mariages entre frères et sœurs dans l'ancienne Égypte. En fait, Michel Panoff et Michel Perrin le soulignent parfaitement dans leur *Dictionnaire de l'ethnologie*, ces incestes royaux ne sont « nullement un assouplissement de la règle générale ni un accommodement avec elle, mais une violation caractérisée que justifient ou exigent des raisons hors du commun » (1973, 140). Par ailleurs, la règle d'endogamie ne porte que sur certains parents. La prohibition de l'inceste existe toujours pour d'autres apparentés (la sœur aînée peut être épousée mais la sœur cadette ne le peut pas, etc.).

Les formes de l'inceste varient considérablement dans le temps et dans l'espace. Si toutes les sociétés interdisent l'inceste entre parents primaires (Pe/Fe, Me/Fs, Fr/So), on trouve de grandes différences d'une société à l'autre à propos des parents visés par cette prohibition. Chaque société définit de manière spécifique le champ d'application de cette prohibition au-delà de la famille nucléaire. La prohibition est universelle mais la règle (c'est-à-dire la définition des différentes personnes concernées par la prohibition) ne l'est pas.

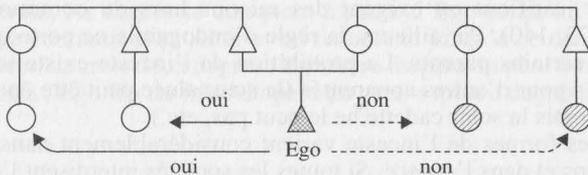
La prohibition frappe plus la parenté sociale (rangeant des non-consanguins dans la classe des « sœurs » ou des « frères », des « enfants » ou des « parents ») que la consanguinité réelle. Des parents purement classificatoires (comme ceux faisant partie de sa propre « moitié ») sont ainsi souvent des conjoints interdits, alors que des parents dont les liens biologiques sont reconnus de tous sont des conjoints prescrits.

Traitée comme un phénomène biologique (une répulsion purement instinctive), la prohibition de l'inceste reste incompréhensible car elle est alors arbitraire. Prenons quelques exemples.

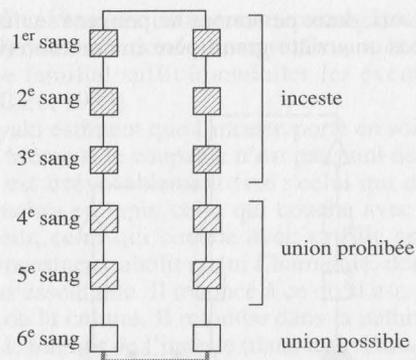
Certaines sociétés prohibent le mariage entre cousins parallèles (les enfants de deux germains de même sexe) et le permettent entre cousins croisés (les enfants de deux germains de sexe opposé), alors que le degré de consanguinité est le même.



D'autres sociétés permettent le mariage d'Ego avec ses cousines parallèles et croisées patrilatérales et l'interdisent avec ses cousines parallèles et croisées matrilatérales.



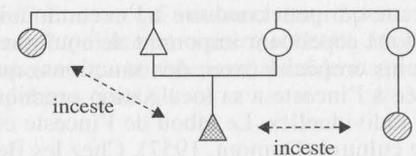
Les Bochiman interdisent le mariage entre un homme et une fille qui porte le même nom que la mère de cet homme (Marshall, 1965). Dans les Tuamotu, l'inceste concerne les parents proches considérés comme faisant partie des « trois sangs », c'est-à-dire les germains (« premier sang »), les enfants de germains ou cousins du premier degré (« deuxième sang ») et les petits-enfants de germains ou cousins du deuxième degré (« troisième sang »). Du « quatrième sang » au « cinquième sang », les unions ne sont plus incestueuses mais elles restent prohibées. Au-delà du « cinquième sang », le mariage est acceptable.



La prohibition de l'inceste est par ailleurs étendue aux personnes vivant sous le même toit et aux adoptés. La règle d'exogamie, très forte, pousse ainsi à la mobilité (Ottino, 1972).

Du point de vue biologique, le caractère relatif de la prohibition de l'inceste est particulièrement intéressant. Dans les campagnes françaises du Châtillonnais, « un propre cousin habitant un village éloigné et que l'on rencontre rarement se trouve être un conjoint en quelque sorte *moins* interdit qu'un cousin *plus* éloigné généalogiquement, mais habitant le même village » (Jolas *et al.*, 1970, 15). La proximité parentale est donc une question de perspective. A propos de la Bretagne, dans le sud du pays bigouden au XIX^e siècle, Martine Segalen a remarqué que les alliances dans la consanguinité sont valorisées et que l'Église accorde des dispenses pour les mariages entre parents consanguins lorsque ceux-ci n'habitent pas dans la même commune (Segalen, 1985).

Chez les Wolof, l'union d'un homme avec sa tante paternelle ou avec sa cousine parallèle matrilatérale est incestueuse (Dores, 1981).



Endogamie et exogamie

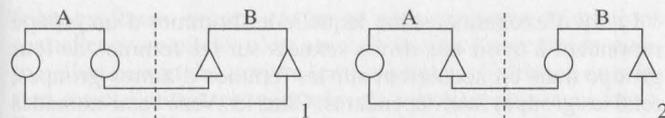
L'endogamie et l'exogamie, deux notions cruciales dans la théorie de Lévi-Strauss, déterminent les catégories de parents avec lesquels l'alliance est autorisée ou interdite. L'endogamie est la règle consistant à se marier dans son groupe. L'exogamie est la règle obligeant à se marier à l'extérieur de son groupe. L'absence de règle pour le mariage à l'intérieur ou à l'extérieur du groupe est l'agamie.

Le champ d'application de l'endogamie et de l'exogamie doit toujours être défini. Le groupe dans lequel on se marie ou à l'extérieur duquel on se marie peut être un groupe de parenté, un groupe territorial, un groupe de personnes de même statut, un lignage, un clan, etc. Il peut aussi comprendre plusieurs de ces caractéristiques ou niveaux d'organisation. Lorsque les unions matrimoniales se concluent au sein de la même aire géographique, on parle d'« isolat ».

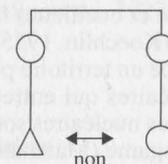
La règle d'endogamie, selon laquelle on doit se marier à l'intérieur du groupe, a son expression la plus explicite dans la société indienne, avec la logique des castes. Outre les brahmanes, les *kshatriya*, les *vaishya*, les *shudra* et les intouchables « hors caste », le système indien des castes comprend un nombre infini de sous-castes qui correspondent en gros aux professions traditionnellement transmises de génération en génération (Karve, 1953).

Il est des cas où la règle d'endogamie concerne tout un village. Les Wolof de Diaminar, au Sénégal, se marient exclusivement entre membres du village. Du fait des relations de parenté au village, un homme peut appeler n'importe quelle femme pour faire son thé. Ce principe n'engendre pas de jalousie car le mari est toujours un parent proche (Dores, 1981).

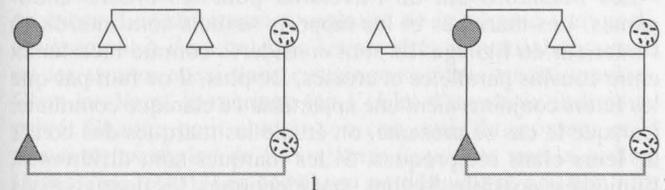
Le respect d'une stricte endogamie permet d'éviter que des non-parents accèdent au patrimoine. En Imérina, l'alliance endogame est dite *lova tsy mifindra* (littéralement : « l'héritage qui ne sort pas »). L'endogamie s'exprime souvent ici soit par le mariage des frères d'un groupe avec les sœurs d'un autre groupe (1), soit par le mariage d'un frère et d'une sœur d'un groupe qui épousent une sœur et un frère d'un autre groupe (2).



L'interdit porte sur le mariage des cousins parallèles matrilatéraux (les enfants de sœurs).



L'origine de cet interdit est symbolique : la mère est censée transmettre le sang (*ra*) à ses enfants. En conséquence, les enfants de sœurs ne peuvent pas se marier car ils ont le même *ra*. Les enfants de deux frères (1) ou d'un frère et d'une sœur (2) peuvent en revanche se marier : ils ont chacun un *ra* différent : celui de leurs mères respectives (Razafintsalama, 1984).



Si l'endogamie engendre le mariage à l'intérieur du groupe, l'exogamie, en obligeant à se marier à l'extérieur de son groupe, produit la mobilité. Le groupe de parenté pour lequel la règle d'exogamie est quasi générale est la famille nucléaire. A quelques exceptions notables (comme les incestes royaux) près, les sociétés interdisent à leurs membres d'épouser leurs parents primaires et d'avoir des relations sexuelles avec eux. Notons au passage que si les parents primaires pouvaient s'épouser, tous les arrangements de la parenté traités dans cet ouvrage n'existeraient pas.

La loi d'exogamie, selon laquelle les hommes d'un groupe renoncent à avoir des droits sexuels sur les femmes de leur groupe mais en acquièrent sur les femmes d'autres groupes, rend les groupes interdépendants. Chez les Vezo semi-nomades de Madagascar, l'exogamie, en créant des liens avec d'autres groupes, a une considérable fonction d'intégration. La rigueur des règles d'exogamie n'est possible qu'en raison de la grande mobilité des Vezo. Leur système économique basé sur la prédation (pêche, chasse et cueillette) les oblige en effet à se déplacer régulièrement (Koechlin, 1975). Chez les Bochiman, chaque bande, qui occupe un territoire précis, est composée de plusieurs familles nucléaires qui entretiennent des relations de parenté. Si les familles nucléaires sont exogames, la bande est le plus souvent endogame (Marshall, 1965).

Chez les Chimbu de Nouvelle-Guinée, au système de filiation patrilinéaire, le mariage dans le lignage du père est interdit car Ego est lui-même membre de ce lignage. Cependant, le mariage dans le sous-clan de la mère est aussi interdit. Ego doit choisir son conjoint dans d'autres clans associés à celui de sa mère. L'effet d'une exogamie matrilatérale de ce type est de limiter la répartition des mariages entre les mêmes corporations locales et, de fait, d'élargir l'étendue des liens de parenté (Brown, 1972).

Les Masikoro ont de l'aversion pour les unions endogames. Les mariages et les rapports sexuels sont interdits à l'intérieur du lignage. Ils sont considérés comme incestueux entre cousins parallèles et croisés. De plus, il ne faut pas que les futurs conjoints aient une appartenance clanique commune. Lorsque le cas se présente, on étudie les marques des bœufs de leurs clans réciproques. Si les marques sont différentes, l'union est possible. Si elles sont identiques, les protagonistes récitent leur généalogie afin d'établir s'il existe ou non une interdiction absolue. Les unions endogames, considérées comme incestueuses, sont une affaire grave qui menace tout le groupe – grave notamment du fait de la croyance aux influences défavorables de la consanguinité (accouchements difficiles, stérilité, etc.). L'idée sous-jacente à l'inceste est celle de faute (*havo*) qui engendre une punition surnaturelle (Lavondes, 1967).

La prohibition de l'inceste produit automatiquement l'exogamie. Mais la règle d'exogamie n'est pas seulement une extension négative de l'inceste (ne pas se marier avec les

femmes de son groupe car on ne peut pas avoir de relations sexuelles avec elles), c'est aussi et surtout l'expression positive d'un besoin de survivre (entrer à travers l'alliance en relation avec d'autres groupes afin de vivre en paix avec eux). Dans les îles Trobriand, du fait de l'exogamie clanique, un homme et une femme ne peuvent se marier que s'ils appartiennent à des clans différents. Cette pratique multiplie les alliances entre groupes de parenté et donc les relations basées sur la coopération (Malinowski, 1927).

Structures complexes et structures élémentaires

Lévi-Strauss a distingué deux formes de structures fondamentales de l'alliance : les structures complexes et les structures élémentaires. Les structures complexes ne sont dotées que de règles « négatives ». Elles déterminent les conjoints interdits mais non ceux qu'il faut épouser. Ces structures laissent à l'individu la possibilité de choisir son conjoint. Elles l'obligent simplement à le chercher à l'extérieur, chez des non-parents. Le choix de l'alliance est libre au-delà des degrés prohibés. Les structures complexes de la parenté sont particulièrement à l'œuvre dans les sociétés industrialisées mais on les trouve aussi dans certaines sociétés traditionnelles. Chez les Vezo, le mariage fait l'objet d'un choix individuel privé. Chacun peut choisir son conjoint, du moment qu'il respecte les règles de l'exogamie imposées par la société (Koechlin, 1975). Les Masikoro ne définissent pas non plus de classes matrimoniales dans lesquelles un individu serait contraint de choisir son conjoint (Lavondes, 1967).

Les structures complexes n'édicte que des prohibitions. Elles « se limitent à définir le cercle des parents et abandonnent à d'autres mécanismes, économiques et psychologiques, le soin de procéder à la détermination du conjoint » (Lévi-Strauss, 1949, préface). La théorie de Lévi-Strauss ne porte pas sur les sociétés qui ont ce type de structures mais sur les sociétés qui ont des structures élémentaires, c'est-à-dire des règles « positives » – des prescriptions – relatives au choix du conjoint. Les structures élémentaires de la parenté non

seulement déterminent les individus avec lesquels il est interdit de se marier, mais prescrivent également la catégorie d'individus à épouser. L'allié doit en effet être choisi dans certaines classes matrimoniales bien définies. Les mariages sont préférentiels et endogames au niveau de certains groupes de parenté. Le choix du conjoint est dicté par des obligations parentales.

Dans les structures complexes et élémentaires, les alliances futures dépendent des alliances passées, celles des parents. Les structures complexes ont toutefois des cycles d'alliance ouverts, laissant le libre choix du conjoint, alors que les structures élémentaires ont des cycles fermés, obligeant à choisir le conjoint dans un groupe de parenté précis. Selon Lévi-Strauss, en s'intéressant aux sociétés ayant des structures élémentaires, on peut « percer les règles constitutives des systèmes complexes » (structures sociales, échange, réciprocité). Son projet initial était de faire une théorie générale de la parenté mais il n'a jamais véritablement abordé le vaste domaine des structures complexes.

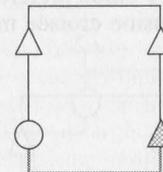
Mariage préférentiel

De nombreuses sociétés traditionnelles aux structures élémentaires de la parenté ont un type de mariage dit « préférentiel », notamment entre cousins. Ces mariages laissent le choix. Ils n'ont pas forcément un caractère contraignant ou obligatoire, comme le mariage prescriptif, mais ils sont culturellement valorisés. La distinction entre les mariages de type préférentiel et ceux de type prescriptif a été posée par Needham (1962). La multiplication des alliances entre cousins renforce les liens de consanguinité et concentre l'héritage de la même lignée. Elle permet également d'éviter le partage des terres.

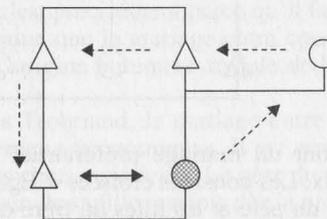
Très souvent, le mariage entre cousins parallèles est prohibé car ceux-ci appartiennent à la même classe. C'est notamment le cas dans le système des moitiés aborigènes, où le mariage se fait avec les cousins croisés qui appartiennent à une autre classe (Radcliffe-Brown, 1952). Chez les Matis, le mariage préférentiel est celui des cousins croisés, toute autre union risquant en effet d'entraîner l'effondrement du ciel... Auparavant, un autre mariage de type préférentiel était celui de la

jeune captive avec son ravisseur. Du fait de l'écart d'âge généralement important avec leur premier mari, les jeunes captives se retrouvaient souvent veuves et prenaient alors en secondes noces un des fils classificatoires de leur défunt mari (Erikson, 1996).

Il est cependant des sociétés dans lesquelles le mariage entre cousins parallèles est préférentiel. Il en va ainsi dans les sociétés islamiques, pour des raisons d'héritage (Cuisenier, 1962; Bourdieu, 1980). En Iran, le mariage préférentiel est accentué entre les enfants de frères. Il est patrilatéral pour les deux conjoints.

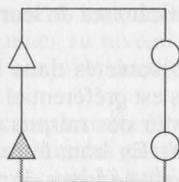


Le mariage entre enfants de frères évite la dispersion des biens de la famille car la femme qui hérite (de son père) remet les biens à son mari (le neveu du défunt). Ce mariage favorise aussi le développement de stratégies relationnelles par voie dyadique : la femme en désaccord avec son mari peut arriver à ses fins en faisant jouer une pression parentale : elle interagit avec sa mère, celle-ci avec son mari (qui est aussi le père), celui-ci avec son frère (qui est l'oncle et le beau-père) et ce dernier avec son fils (qui est le cousin parallèle et le mari).

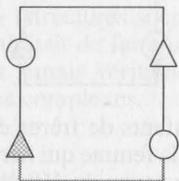


Dans la société peul, également islamisée, le mariage préférentiel entre cousins parallèles patrilatéraux est décidé par les deux frères au moment de la naissance d'un enfant chez l'un d'eux (Dupire, 1970).

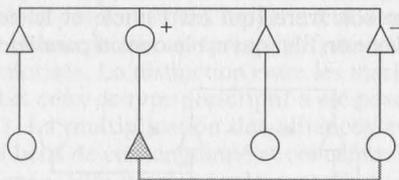
Les Kariera d'Australie font porter la prescription sur la cousine croisée patrilatérale (la fille de la sœur du père).



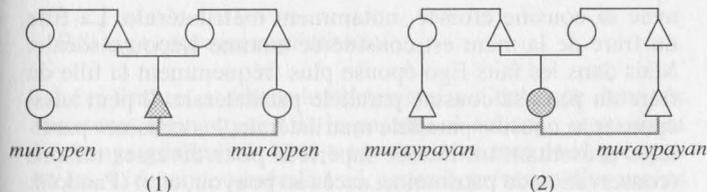
Dans la société wolof, l'union préférentielle pour Ego masculin se fait avec la cousine croisée matrilatérale (FeFrMe) (Dores, 1981).



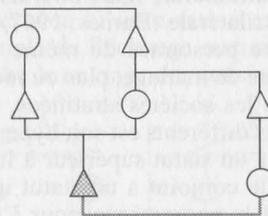
Chez les Mnong Gar, il est recommandé à un garçon d'épouser la fille de l'oncle utérin cadet (Condominas, 1977).



Les Tamoul ont un mariage préférentiel entre cousins croisés bilatéraux. Les cousines croisées d'Ego masculin, les filles de la sœur du père et les filles du frère de la mère sont des *muraypen*, terme qui signifie « épouses potentielles » (1). Il en va de même pour Ego féminin, qui appelle les fils de la sœur du père et les fils du frère de la mère *muraypayan* (signifiant également « époux potentiels ») (2).



Chez les Pramalai Kallar, le mariage préférentiel pour Ego masculin est avec ses cousines croisées matrilatérales. Un fils de la sœur doit épouser une fille du frère (Dumont, 1957).



Le mariage entre cousins croisés, très fréquent dans les sociétés traditionnelles, est aussi permis et même approuvé dans de nombreuses sociétés matrilinéaires. Il véhicule de nombreux enjeux, notamment sur les questions d'héritage. Les cousins croisés ont l'avantage d'être en dehors du lignage unilinéaire d'Ego. Ils sont des partenaires idéaux car ce sont des apparentés proches mais membres d'un lignage distinct et donc non touchés par la prohibition de l'inceste. Pour Lévi-Strauss, c'est précisément parce qu'il fait abstraction du facteur biologique que le mariage entre cousins croisés permet d'établir l'origine purement sociale de la prohibition de l'inceste.

Dans les îles Trobriand, le mariage entre cousins croisés fait l'objet d'enjeux économiques. Il est arrangé très tôt par les familles des clans supérieurs. Le père du garçon demande à sa sœur la main de sa fille, parfois dès la naissance de celle-ci. La sœur ne peut refuser cette offre. Les deux enfants sont alors considérés comme fiancés. Le mariage entre cousins croisés n'est cependant licite que s'il s'agit du fils du frère et de la fille de la sœur (Malinowski, 1927).

Chez les Touareg, le mariage préférentiel est celui d'Ego

avec sa cousine croisée, notamment matrilatérale. La fille du frère de la mère est considérée comme l'épouse idéale. Mais dans les faits Ego épouse plus fréquemment la fille du frère du père, sa cousine parallèle patrilatérale. Il peut aussi épouser sa cousine parallèle matrilatérale, les cousines parallèles présentant un intérêt supérieur pour diverses raisons (conservation du patrimoine, accès au pouvoir, etc.) (Pandolfi, 1995).

Les Murgin d'Australie offrent un exemple de mariage préférentiel entre cousins croisés dans un système à filiation patrilinéaire. Ils prescrivent le mariage d'un homme avec sa cousine croisée matrilatérale mais interdisent celui avec sa cousine croisée patrilatérale (Barnes, 1967).

Le mariage entre personnes de même statut est appelé « isogame ». Ce type de mariage, plus ou moins contraignant, existe surtout dans les sociétés stratifiées. Le mariage entre personnes de statuts différents est soit hypergamique, lorsque le conjoint d'Ego a un statut supérieur à lui/elle, soit hypogamique, lorsque le conjoint a un statut inférieur. Généralement, ce qui est hypergamique pour l'un des conjoints est hypogamique pour l'autre. Ces deux termes marchent ensemble, bien que l'hypergamie soit surtout employée en référence aux femmes.

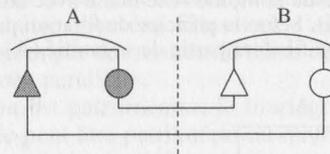
Dans la société indienne, le mariage est endogame du point de vue de la caste mais, à l'intérieur de celle-ci, le mariage honorable d'une femme doit être hypergamique. La pression normative empêche la femme de faire un mariage hypogamique, avec un conjoint de statut inférieur. Dans la Chine ancienne, lorsque la femme faisait un mariage hypogamique, la perte statutaire qui en résultait était compensée par l'attribution d'un douaire en argent ou en bijoux afin de garantir son futur (Cartier, 1986).

Chez les Behemisatra, les alliances entre aristocrates et roturiers sont régies par des règles rigides. Les conjoints roturiers (qui font un mariage hypergamique) des aristocrates (qui font un mariage hypogamique) sont considérés comme des personnes coupées de leur groupe. Ils sont utilisés uniquement au titre de géniteurs car l'alliance matrimoniale ne recouvre pas l'alliance politique. Une ancienne coutume marquait avec dureté cette restriction : lorsqu'un conjoint roturier était rejeté, on lui mutilait la face (Bare, 1983).

Échange restreint et généralisé

Lévi-Strauss a déterminé deux types d'échange dans les structures élémentaires de la parenté : l'échange restreint et l'échange généralisé. L'échange restreint met deux groupes en jeu. L'échange généralisé nécessite la présence d'au moins trois groupes de parenté.

Dans l'échange restreint, chaque groupe prend et reçoit des femmes d'un groupe précis. Ce système d'échange est souvent dit symétrique : un homme donne sa fille au groupe duquel il a obtenu une femme. L'échange peut être immédiat, différé ou reporté d'une génération à l'autre, mais il est toujours direct. La forme la plus simple de l'échange restreint est l'échange de sœurs qui engendre le mariage des cousins du premier degré.



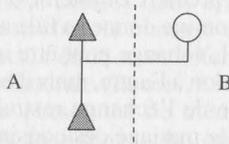
L'homme de A donne sa sœur à l'homme de B, et vice versa.

Pour Lévi-Strauss, cet échange restreint de cousines croisées est le modèle élémentaire de la réciprocité.

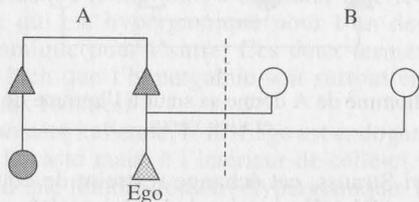
Lorsque la société globale, en régime de filiation unilinéaire, se divise en deux groupes mutuellement exclusifs, de sorte que tout individu appartient nécessairement à l'un ou à l'autre en vertu d'une parenté conventionnelle, elle est organisée en « moitiés ». Les moitiés, aussi appelées « sections » ou « organisations dualistes », fonctionnent comme des classes matrimoniales séparant les individus de sexe opposé en conjoints possibles ou prohibés. Ce type d'organisation, qui fournit un exemple particulièrement intéressant d'alliance par échange (restreint), se retrouve pratiquement dans le monde entier. Les moitiés sont toujours exogames. Elles peuvent être une réunion de plusieurs lignages ou de plusieurs clans. Elles peuvent aussi être subdivisées en « sections » ou « sous-sections ». Les moitiés sont nécessairement des groupes restreints, de trente à quarante personnes. Ce principe d'échange ne peut

fonctionner que dans les sociétés ayant un régime de filiation unilinéaire (patrilinéaire ou matrilinéaire).

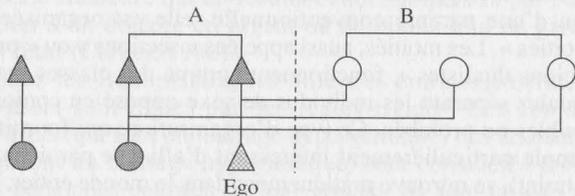
La division des hommes et femmes en conjoints possibles et prohibés s'exprime dans la dichotomie cousins/cousines parallèles. Les cousins parallèles d'Ego font partie de sa moitié. Ils sont classés avec les frères et sœurs et le mariage avec eux est impossible. Seuls les cousins croisés peuvent être épousés car ils font partie de la moitié opposée. Prenons le cas de deux moitiés patrilinéaires.



Un homme de la moitié A se marie avec une femme de la moitié B. Selon le principe de filiation patrilinéaire, son fils fera partie de sa moitié (A).

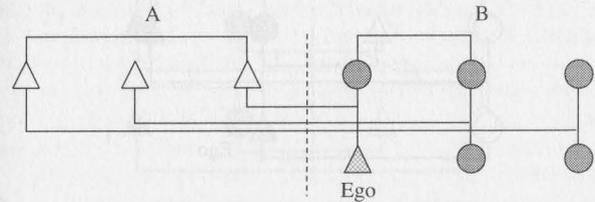


La fille du frère du père (la cousine parallèle patrilatérale d'Ego) reçoit la filiation par son père. Elle fait donc partie du même lignage qu'Ego.



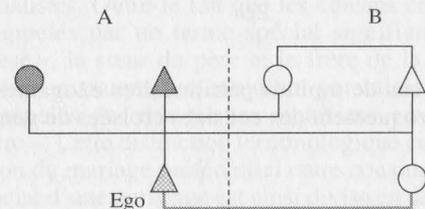
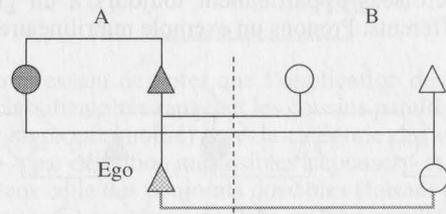
La sœur de la mère se marie avec un homme de A. En vertu du principe de filiation patrilinéaire, la fille de cette sœur de la mère (la cousine parallèle matrilatérale d'Ego) prend le statut de son père. Elle fait donc elle aussi partie de la moitié d'Ego. Il ne peut pas l'épouser.

Ego ne peut donc pas se marier avec ses cousines parallèles patrilatérales et matrilatérales car elles sont membres de la même moitié que lui. Il en va de même en régime de filiation matrilinéaire : les cousines parallèles d'Ego font elles aussi partie de sa moitié.

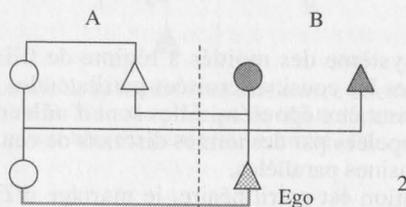
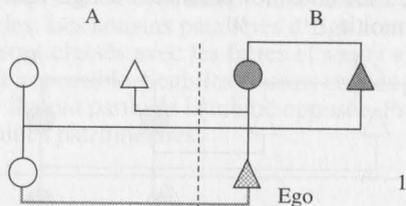


Dans le système des moitiés à régime de filiation unilinéaire, seules les cousines croisées patrilatérales ou matrilatérales peuvent être épousées. Elles sont d'ailleurs la plupart du temps appelées par des termes distincts de ceux employés pour les cousines parallèles.

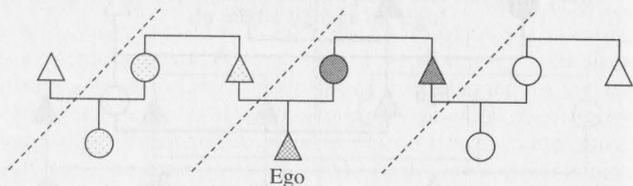
Si la filiation est patrilinéaire, le mariage d'Ego avec sa cousine croisée peut être patrilatéral ou matrilatéral. Dans le premier cas, la cousine croisée appartient au lignage de son père (qui n'est pas le lignage d'Ego). Dans le second, la cousine croisée appartient aussi au lignage de son père (toujours distinct de celui d'Ego).



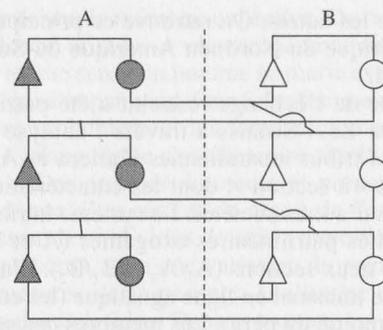
Si la filiation est matrilinéaire, le mariage avec la cousine croisée est, dans la même logique, de type matrilatéral (1) ou patrilatéral (2).



Pourquoi le mariage entre cousins croisés est-il possible dans le cas des moitiés ? L'explication se trouve dans le principe de filiation. Nous avons vu que, dans les sociétés unilinéaires, les cousines croisées appartiennent toujours à un groupe de parents différents. Prenons un exemple matrilinéaire.

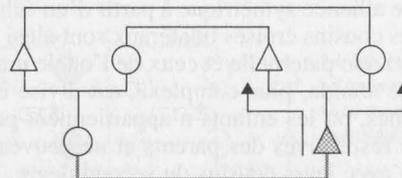


Voici un cas de moitiés patrilinéaires exogames s'échangeant réciproquement des cousines croisées de génération en génération.



Les femmes nées en A deviennent des épouses des hommes nés en B et inversement.

En régime patrilinéaire, un homme se marie là où son père s'est marié, c'est-à-dire dans la moitié de sa mère. Il épouse une femme qui est sa cousine croisée bilatérale.



Il est intéressant de noter que l'application des termes de parenté classificatoires rangeant les cousins parallèles (faisant partie de sa propre moitié) dans la catégorie des « frères » et « sœurs » – par définition impossibles à épouser – et les cousins croisés dans celle des conjoints possibles (faisant partie de la moitié opposée) est observée dans un bon nombre d'organisations dualistes. Outre le fait que les cousins croisés soient souvent appelés par un terme spécial signifiant « époux » ou « épouse », la sœur du père et le frère de la mère (dont les enfants constituent des conjoints potentiels) sont aussi souvent appelés par des termes signifiant « belle-mère », « beau-père ». Cette distinction terminologique coïncide avec l'institution du mariage préférentiel entre cousins croisés. Le monde social d'une personne est ainsi divisé en deux classes :

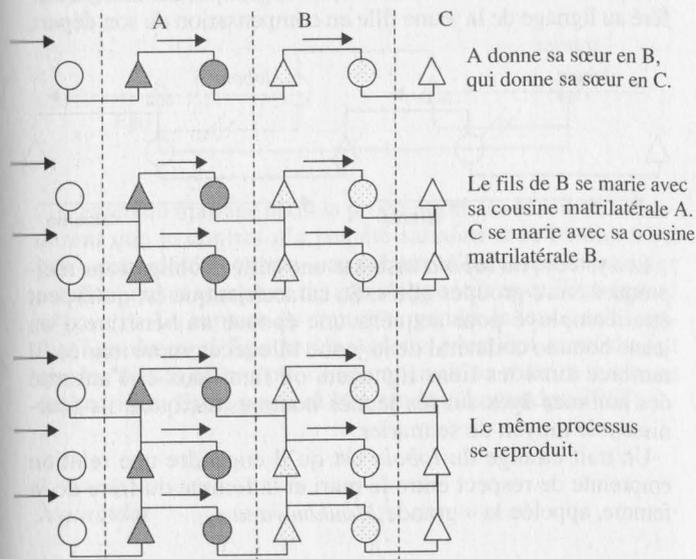
ses parents et les autres. On retrouve ce principe en Inde du Sud, en Amérique du Nord, en Amérique du Sud et dans le Pacifique Sud.

Un exemple de l'échange restreint a été particulièrement développé par Lévi-Strauss à travers l'analyse du système d'alliance des tribus australiennes Kariera et Aranda, deux systèmes dits « à section », dont les caractéristiques ont été attestées dans d'autres sociétés. Le système kariera est divisé en deux moitiés patrilineaires exogames (A et B), comprenant chacune deux sections (A_1/A_2 et B_1/B_2). L'appartenance aux moitiés se transmet en ligne agnatique (les enfants appartiennent à la moitié du père). Les membres des sections A_1 et A_2 se marient respectivement dans les sections B_1 et B_2 . Un homme doit ainsi épouser sa cousine croisée bilatérale (réelle ou classificatoire) du premier degré qui se trouve dans la même section que sa mère. Il reproduit ainsi le type de mariage de son père. Les enfants d'un couple n'appartiennent cependant jamais aux sections respectives de chacun des parents. Les enfants d'un homme de A_1 et d'une femme de B_1 appartiennent de ce fait à la section B_2 . Chaque génération reproduit une alliance symétrique à partir d'un échange initial de sœurs. Les cousins croisés bilatéraux sont ainsi à la fois les enfants de la tante paternelle et ceux de l'oncle maternel.

Le système aranda, plus complexe, est divisé en huit sections exogames, où les enfants n'appartiennent pas non plus aux sections respectives des parents et ne peuvent cette fois se marier qu'avec leurs cousins du second degré. Un homme épouse ici une femme dans la section où son grand-père a cherché sa femme (Lévi-Strauss, 1949). Retenons que dans ces deux types de système Ego appartient à une section différente de celle de son père ou de sa mère et choisit son conjoint dans une autre section. Les systèmes kariera et aranda sont attestés dans d'autres sociétés (pour une analyse en termes mathématiques de ces systèmes, se reporter à Courrière, 1965).

L'échange généralisé implique quant à lui un élargissement des cercles d'alliance puisqu'il doit mettre en présence au moins trois groupes. Chaque groupe est toujours preneur de femmes dans un groupe précis et donneur de femmes dans un autre. La relation d'échange est ici cyclique. Pour que ce type d'alliance fonctionne, il faut que la chaîne se referme. Ce système repose sur une confiance réciproque car la réciprocité est toujours différée. L'échange, indirect et « asymé-

trique », est basé sur la mémoire collective. On doit se rappeler que l'on a donné et reçu. A chaque génération, les femmes vont dans le même sens. Un homme se marie avec une femme d'un groupe qui a auparavant donné des femmes à son groupe et il appellera probablement les femmes non mariées de ce groupe par le même terme classificatoire signifiant « épouses potentielles ». Les groupes donneurs et preneurs sont bien définis : on donne d'un côté et on reçoit de l'autre. Avec ce système classant les individus de sexes opposés en conjoints prohibés et prescrits, on a une variation du principe élémentaire des structures de la parenté. L'alliance concerne des groupes, non des individus. Dans ces structures élémentaires, Ego ne modifie pas la réalisation des cycles d'échange. Ces cycles sont organisés en classes matrimoniales qui doivent être normalement « approvisionnées ».

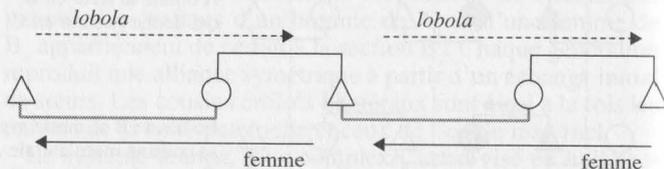


Chez les Purum qui pratiquent l'échange généralisé, la règle positive consiste pour Ego masculin à épouser la fille du frère de la mère, tandis que la prohibition porte sur la fille de la sœur du père. Les donneurs de femmes sont symboliquement supérieurs aux preneurs de femmes. Le lignage preneur de

femmes rend d'ailleurs des services rituels et offre des compensations au lignage donneur de femmes (Needham, 1962).

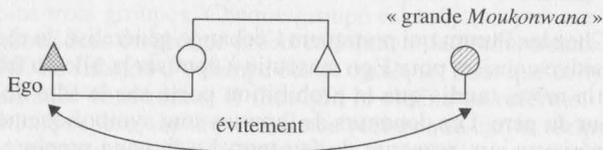
L'équivalent structural du mariage des cousins croisés dans les systèmes européens à parentèle est appelé « renchaînement d'alliance » (Jolas *et al.*, 1990).

L'institution du *lobola*, répandue dans toute l'Afrique de l'Est et du Sud, notamment chez les Bantou, révèle de façon intéressante la structure qui sous-tend l'échange généralisé. Le *lobola*, ou « prix de la fiancée », consiste en prestations offertes par le groupe preneur de femmes au groupe donneur de femmes. Ce n'est pas une dot car il rentre dans la famille de la fiancée. Ce n'est pas non plus un paiement définitif car la femme reste placée sous la protection de sa famille d'origine et peut y retourner. Elle est d'ailleurs souvent ensevelie dans le tombeau de son propre lignage. Le *lobola* consiste en bétail (le principal intermédiaire des relations rituelles entre les groupes humains) transféré au lignage de la jeune fille en compensation de son départ.



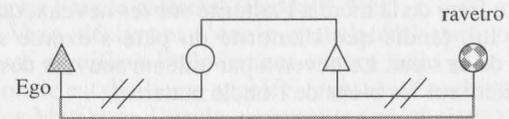
Le système du *lobola* instaure une série d'obligations réciproques entre groupes alliés. Sa caractéristique est qu'il peut être réemployé pour acquérir une épouse au bénéfice d'un jeune homme collatéral de la jeune fille récemment mariée. Il renforce ainsi les liens lignagers ou familiaux et l'autorité des hommes âgés sur les jeunes hommes auxquels ils fournissent le moyen de se marier.

Un trait étrange du *lobola* est qu'il engendre une relation empreinte de respect entre le mari et la femme du frère de la femme, appelée la « grande *Moukonwana* ».



L'explication de Lévi-Strauss (1949) sur cette relation est que le *lobola* payé pour une femme est immédiatement réutilisé pour acquérir une femme destinée au frère de l'épouse. Si le mari prenait la « grande *Moukonwana* » pour femme, « le circuit du *lobola* serait immédiatement bouclé ». On passerait de l'échange généralisé à l'échange restreint. Le développement théoriquement infini de prestations et de contre-prestations aurait échoué. Tout se passe comme si Ego, en donnant le *lobola* au frère de la femme, permettait à celui-ci d'acquérir une femme. Symboliquement, cette femme (la « grande *Moukonwana* ») est associée à Ego. Il la considère comme une « sœur », avec laquelle aucune relation sexuelle n'est possible.

Chez les Masikoro, l'interdit frappant la femme du frère de la femme, la *ravetro* (l'équivalent malgache de la « grande *Moukonwana* »), n'est pas absolu : l'union d'Ego avec celle-ci est possible si sa propre femme est stérile.



L'enjeu du mariage étant la procréation, les Masikoro considèrent que le contrat n'a pas été satisfait si la femme n'est pas – considérée comme – en mesure d'enfanter. Le mariage est alors nul et rompu et rien ne s'oppose à ce qu'Ego épouse sa *ravetro*. La rupture du contrat engendre la levée de l'interdit. Les droits d'Ego sur la *ravetro* viennent aussi du fait que les bœufs offerts pour la compensation matrimoniale ont été sacrifiés. Ils ne peuvent être rendus (Lavondes, 1967).

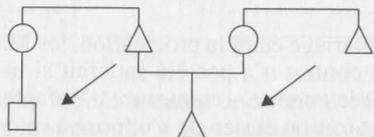
Avunculat

Un autre apport important de la théorie de Lévi-Strauss est l'analyse de l'avunculat. Le terme « avunculat », qui vient du latin *avunculus*, marque la relation entre un homme et le frère de sa mère. Vu sous un autre angle, l'avunculat est la responsabilité particulière des hommes vis-à-vis des fils des

femmes (notamment les sœurs) du même lignage, même si ceux-ci appartiennent à des lignages différents du leur.

Si la relation avunculaire a fait l'objet de très nombreuses études en anthropologie de la parenté, la relation inverse, celle d'une fille avec sa tante paternelle (*amita* en latin), a été nettement moins étudiée car, pour paraphraser Lévi-Strauss, ce sont les hommes qui échangent les femmes, non l'inverse. Cela ne veut cependant pas dire que des apparentés féminins autres que la mère n'aient pas de fonctions importantes dans la vie des individus. Dans la société wolof, la sœur aînée du père joue un rôle crucial aux temps forts de la vie d'Ego masculin, comme lors de son baptême, de sa circoncision et de son mariage (Dores, 1981). Chez les Hopi, la tante patrilatérale est aussi la « marraine ». Elle donne les premiers soins à l'enfant et choisit son nom (Talayeshva, 1942).

Dans les sociétés traditionnelles, la relation entre le frère de la mère et le fils de la sœur (FrMe/FsSo) est très importante. Le frère de la mère a l'autorité sur ses neveux, qui héritent de lui, tandis que l'autorité du père s'exerce sur les enfants de sa sœur. Le neveu a par ailleurs souvent des droits particuliers sur les biens de l'oncle maternel.



La relation avunculaire n'existe cependant pas toujours ni partout. Dans les sociétés occidentales, par exemple, la fonction de l'oncle maternel est absente ou très réduite.

Dans les îles Trobriand, en raison du régime de filiation matrilineaire, l'homme ne peut transmettre son statut ni ses biens à ses enfants. Ses héritiers sont les enfants de sa sœur, membres du même lignage que lui. Au fur et à mesure que l'enfant grandit, le rôle de l'oncle maternel se précise. C'est lui le père social, le père légal qui fixe les interdits et contrôle l'activité du jeune homme. A la puberté, les garçons vont d'ailleurs vivre chez leur oncle maternel, qui est le représentant masculin du lignage de leur mère, leur lignage d'appartenance (Malinowski, 1927). Chez les Hopi, il y a une forte amitié entre Ego et son oncle maternel, mais ce dernier a le

droit de punir son neveu à la demande de ses parents (Talayeshva, 1942). Chez les M'ngong Gar, c'est l'oncle maternel de la fille, représentant de son clan, qui détermine le montant de la compensation matrimoniale (Condominas, 1977).

Chez les Touareg matrilineaires, la relation entre l'oncle maternel et son neveu utérin (appelée *tadabit*) est familière. Le neveu peut puiser dans les biens de son oncle maternel, notamment afin de constituer un bétail pour son mariage, sans que ce dernier s'en offusque, même si cette pratique porte atteinte au patrimoine qu'il pourrait destiner à ses propres enfants. Le neveu a par ailleurs les mêmes devoirs envers son oncle maternel qu'envers son père. Il doit le défendre en toute circonstance (avec les armes s'il le faut). Le dicton suivant révèle la teneur de cette relation ambivalente : « Le fils de ta sœur est l'ennemi de ton bien mais aussi l'ennemi de tes ennemis. » La terminologie de parenté distingue l'oncle maternel (*ti*) de tous les autres « pères », réels ou classificatoires (y compris l'oncle paternel) (Pandolfi, 1995).

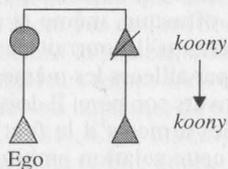
Les Vezo désignent l'oncle matrilatéral par un terme d'adresse signifiant littéralement « mère mâle ». La femme de cet oncle est d'ailleurs appelée « mère » (Koechlin, 1975). Chez les Masikoro, l'oncle maternel (*reny lahy*) est une personne importante pour Ego. C'est le représentant le plus proche de la famille maternelle. Il intervient lors des rituels, comme celui de la circoncision. Dépositaire des biens de la mère, il recueille son neveu si celui-ci est rejeté par son père (Lavondes, 1967). Chez les Sakalave de Madagascar, l'oncle maternel joue également un rôle important lors des rituels. Il est notamment chargé d'avaler le prépuce de son neveu après sa circoncision.

Chez les Pramalai Kallar, l'enfant naît sous le toit de son oncle maternel. Trente jours après la naissance de l'enfant premier-né, l'oncle lui donne une parure de bijoux (les bijoux pour les enfants suivants sont fournis par leur propre père). Normalement, les dépenses qu'un homme doit faire pour les enfants de sa sœur sont compensées par le fait qu'il a hérité de son père, tandis que sa sœur n'a rien eu. L'absence de l'oncle maternel lors des cérémonies religieuses est considérée comme une offense (Dumont, 1957).

Chez les Indiens Matis, à l'âge de la puberté les garçons sont fréquemment assignés à résidence chez leur oncle maternel (leur *kuku*), où ils cohabitent avec leurs cousines croisées

(avec lesquelles, nous l'avons vu, le mariage est préférentiel). L'oncle maternel a pour devoir de prévenir la paresse du garçon, notamment en le malmenant (Erikson, 1996).

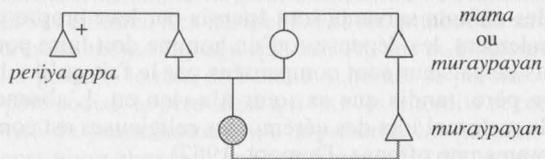
La figure symbolique de l'oncle maternel est indispensable mais pas la personne elle-même. Chez les M'Nong Gar matrilineaires, l'oncle utérin est le *koony*. S'il vient à décéder, le *koony* d'Ego est alors le fils aîné de l'oncle.



Le *koony* est le représentant masculin du clan auquel Ego appartient. Il a des obligations envers ses neveux et nièces. Il intervient dans toutes les cérémonies rituelles qui marquent les étapes de la vie d'Ego (naissance, mariage, décès). Il héberge aussi Ego lorsque celui-ci est veuf et retourne dans son clan (Condominas, 1977).

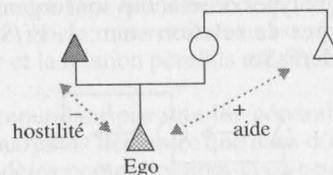
Chez les Wolof, l'oncle maternel est autorisé à épouser sa nièce (bien que cela soit contraire aux lois islamiques). Les enfants de l'oncle maternel peuvent par ailleurs se marier avec les enfants du neveu ou de la nièce. Les différences de génération sont négligées (Dores, 1981).

Chez les Tamoul, la fille et le garçon appellent leur oncle maternel *mama*. Mais la fille – et seulement elle – peut aussi l'appeler *muraypayan*, comme le fils de celui-ci, qui (nous l'avons vu) est pour elle un cousin croisé préférentiel. Notons que le frère du père n'est pas pour la fille un *muraypayan* mais un *periya appa* (« père aîné ») ou un *sinna appa* (« père cadet »).



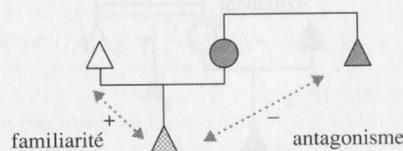
La relation avunculaire a d'abord été étudiée par Radcliffe-Brown (1952). Constatant que l'attitude d'Ego masculin envers

son père et son oncle maternel est toujours inversée, Radcliffe-Brown a fait le lien entre le système des appellations et le système des attitudes. Il a observé que lorsque la filiation est patrilinéaire, comme chez les Tcherkess du Caucase, le père apparaît comme l'austère dépositaire du pouvoir familial. La relation d'Ego masculin avec lui est marquée par une certaine hostilité. Ego traite en revanche son oncle maternel avec liberté. Il a un rapport privilégié avec son oncle car ce dernier est le représentant masculin du lignage de sa mère. Représentations par un + la relation empreinte de liberté et par un - la relation marquée par le devoir, la juridiction, la réserve, l'antagonisme, voire l'hostilité.



Dans les systèmes patrilinéaires, un homme peut souvent jouer librement avec le frère de la mère. Il peut aussi parfois lui voler ses biens, l'insulter, voire dormir avec sa femme. L'oncle maternel a de son côté des devoirs spéciaux et des responsabilités envers son neveu utérin.

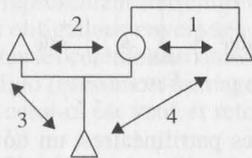
Dans les systèmes de filiation matrilineaire, comme dans les îles Trobriand, la relation d'Ego masculin avec son père est en revanche structurellement moins importante : elle est familière et libre, tandis que celle qu'il entretient avec son oncle maternel est rigoureuse, souvent marquée par l'autorité et un certain antagonisme. Ego fait partie du groupe de parenté de son oncle maternel, dont il hérite et qui l'initie. Ce dernier a donc des droits sur Ego car c'est le représentant masculin de son lignage (transmis par sa mère) (Malinowski, 1927).



Ce type de relations se retrouve principalement dans les systèmes matrilatéraux, surtout lorsque la terre est limitée. Le neveu est alors largement sous l'autorité du frère de la mère s'il veut hériter de sa terre. Plus la terre est rare, plus l'avunculat est fort. Dans la société arapesh, l'oncle maternel est l'exécuteur officiel de la punition d'un homme qui a commis une faute (comme manquer aux lois de l'entraide ou s'adonner à la sorcellerie) (Mead, 1935).

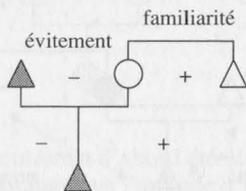
Si Radcliffe-Brown explique l'avunculat par la filiation, Lévi-Strauss considère, quant à lui, qu'il n'est pas suffisant d'étudier la corrélation des attitudes Pe/Fs et FrMe/FsSo. Cette corrélation n'est pour lui qu'un aspect d'un système global à l'intérieur duquel quatre types de relations sont organiquement liées.

Ces quatre types de relation sont : 1. Fr/So ; 2. Ma/Ep ; 3. Pe/Fs ; 4. FrMe/FsSo.

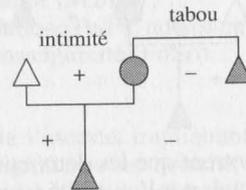


On retrouve ici l'atome de parenté plus une relation nouvelle (celle de l'oncle maternel avec le neveu utérin).

En analysant les relations dans la génération supérieure, Lévi-Strauss (1958) a donné une autre dimension à la structure de parenté. Une étude minutieuse des monographies lui a permis de relever des détails pertinents pour sa démonstration, notamment le fait que les dyades entre ces quatre sujets sont structurées en couple d'opposition. Il remarque ainsi chez les Tcherkess patrilineaires du Caucase une relation austère (marquée par la réserve, les devoirs, l'hostilité, etc.) entre mari et femme et une relation familière (marquée par la spontanéité, l'affection, etc.) et tendre entre frère et sœur.



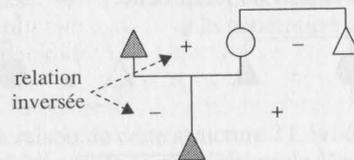
Dans les îles Trobriand, au système matrilineaire, Lévi-Strauss remarque l'inverse : une intimité tendre entre mari et femme et un évitement très fort entre frère et sœur.



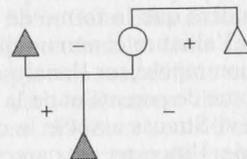
Le premier constat est que dans ces deux groupes de relations, la relation oncle maternel/neveu est similaire à la relation frère/sœur et la relation père/fils est similaire à la relation mari/femme.

Cela n'est cependant pas une loi générale. Lévi-Strauss poursuit son analyse et démontre que dans d'autres sociétés il existe des modèles contradictoires avec ceux de Radcliffe-Brown (qui considérait que la filiation définissait la relation avunculaire).

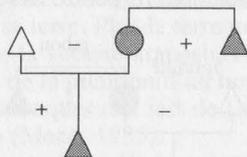
Il note ainsi la structure suivante dans les îles Tonga, au régime de filiation patrilineaire :



La structure suivante chez les Kutubu de Nouvelle-Guinée, au régime patrilineaire :



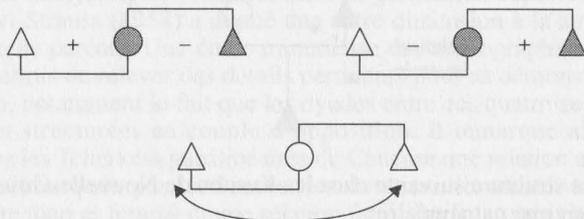
La structure suivante dans les îles Siuai du Pacifique, au régime matrilinéaire :



Ces exemples montrent que les deux couples d'opposition systématiques, marqués par l'austérité (-) et la familiarité (+) sont :

$$\text{FrSo} \Leftrightarrow \text{MaEp} \quad \text{et} \quad \text{FrMe/FsSo} \Leftrightarrow \text{Pe/Fs}$$

Pour Lévi-Strauss, les attitudes entre les parents concernés (sœur, frère, mari de la sœur, enfants de la sœur) forment un système et doivent être analysées ensemble. Ces relations témoignent d'une « alternative structurale » entre les germains (Fr/So) et le couple. Contrairement à Radcliffe-Brown, il n'explique pas l'avunculat par la filiation mais par l'alliance. Selon lui, la relation Fr/So est opposée à la relation Ma/Ep car le germain et le mari sont engagés dans un rapport de dette entre « donneur » et « preneur » de femmes. Ils sont donc engagés dans un rapport de réciprocité.

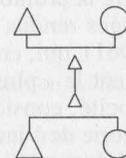


Lévi-Strauss considère que la forme de l'avunculat donne des informations sur l'alliance et non uniquement sur la filiation. Sa démonstration repose sur l'analyse de la prohibition de l'inceste, de l'atome de parenté et de la réciprocité.

Rappelons que Lévi-Strauss associe le caractère universel de la prohibition de l'inceste au caractère universel de l'atome de parenté (ou la structure de parenté la plus simple). Cet atome de parenté repose sur quatre termes ou éléments

(Fr, So, Pe, Fs), unis par couples d'opposition corrélatifs, et trois relations :

- 1) relation d'alliance (Ma/Ep) ;
- 2) relation de filiation (Pe/Fs, notamment) ;
- 3) relation de consanguinité (Fr/So).



La prohibition de l'inceste, impliquant l'alliance à l'extérieur du groupe, signifie qu'un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme qui la lui cède sous forme de fille ou de sœur. En tant que frère de l'épouse, l'oncle maternel entre ainsi naturellement en jeu dans la relation d'Ego avec ses parents. Lévi-Strauss analyse la relation avunculaire entre Ego et le frère de la mère par le biais d'une analyse structurale par couple d'opposition. A l'opposition systématique entre la relation FrMe/FsSo et la relation Pe/Fs, soulignée par Radcliffe-Brown, il ajoute l'opposition entre les générations supérieures, les relations Fr/So et Ma/Ep, basées sur les contrats et les dettes.

A chaque génération, il existe une relation + et une relation - :

On n'a jamais	+	+	à la génération supérieure
ni	-	-	à la génération inférieure
ou l'inverse :	-	-	
et	+	+	

Quelle est la raison de cette structure ? Lévi-Strauss renvoie au caractère universel de la prohibition de l'inceste. Comme « un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre qui la lui cède sous forme de fille ou de sœur [...], on n'a pas besoin d'expliquer comment l'oncle maternel fait son apparition dans la structure de parenté : il n'y apparaît pas, il en est la condition » (1949, 556). Cette démonstration, qui souligne le rôle central de l'alliance dans les liens entre groupes sociaux et les systèmes de parenté, est définie comme la théorie de l'alliance. Elle fut particulièrement développée et renforcée par Rodney Needham (1962) et Louis Dumont (1971).

Bien que limitée aux structures élémentaires de la parenté, cette réflexion est considérable. Les critiques émises sur le fait que les femmes seraient des « biens » ou « commodités »

échangés par les hommes ne remettent pas en cause la relation entre la prohibition de l'inceste et le mariage. Parmi les homologues rendus à Lévi-Strauss, citons celui d'Edmund Leach (1961), qui, en dépit de sa réserve sur le fait que les femmes soient le « plus grand bien » de l'échange produisant la réciprocité, considère son œuvre comme une contribution à la théorie de l'inceste, une étude sur l'importance de la réciprocité dans toutes les formes institutionnalisées du mariage, une analyse des implications structurales des divers types de mariage entre cousins croisés et une théorie de l'évolution sociale. En analysant les structures élémentaires de la parenté, Lévi-Strauss a donné un point de vue structural, un « outil logique », pour reprendre l'expression de Dumont (1971), afin d'étudier les ensembles.

En mettant l'emphase sur la relation entre les générations, les théoriciens de la descendance ont eu tendance à oublier l'importance structurale du mariage. S'ils ont reconnu l'importance du mariage sur certains points, ils ne l'ont pas regardé comme une part de la structure du système de parenté. Les théoriciens de l'alliance ont en revanche donné la primauté à l'alliance. Les approches de la parenté par la filiation et par l'alliance ne sont cependant pas incompatibles. L'une ne doit pas être accentuée aux dépens de l'autre. Lévi-Strauss a d'ailleurs démontré qu'on ne pouvait pas séparer la filiation et l'alliance, qui sont toutes les deux constitutives de l'atome de parenté. Prenons par exemple les institutions du lévirat et du sororat. Du point de vue de la théorie de la filiation, ces institutions servent à préserver l'existence du lignage, alors que, du point de vue de la théorie de l'alliance, elles servent à perpétuer l'alliance entre les groupes. Or, les deux interprétations sont justes. Marc Augé a très bien exprimé la corrélation des deux approches dans la citation suivante : « En simplifiant à l'extrême, on pourrait dire que la filiation est le principe de constitution et d'organisation interne de chaque groupe de parenté, tandis que l'alliance est le principe d'organisation des relations externes entre les différents groupes, contraints d'entrer en rapports nécessaires d'échange matrimonial par l'obligation d'exogamie » (1975, 15).

*

Références

- AUGÉ, Marc, 1975, *Les Domaines de la parenté. Filiation, alliance, résidence*, Paris, Maspero.
- BARE, Jean-François, 1983, *Sable rouge*, Paris, L'Harmattan.
- BARNES, John Arundel, 1967, « Genealogies », in A. L. Epstein (éd.), *The Craft of Social Anthropology*, Londres, Tavistock.
- BARTH, Frederik, 1954, « Father's brother's daughter marriage in Kurdistan », *Southwestern Journal of Anthropology*, 10.
- BOURDIEU, Pierre, 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit.
- BROWN, Paula, 1972, *The Chimbu. A Study of Change in the New Guinea Highlands*, Cambridge, Schenkman.
- CARTIER, Michel, 1986, « En Chine, la famille, relais du pouvoir », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 1.
- CHELHOD, Joseph, 1965, « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe », *L'Homme*, t. V, n°s 3-4.
- CLASTRE, Pierre, 1972, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- CONDOMINAS, Georges, 1977, *Nous avons mangé la forêt*, Paris, Mercure de France.
- COURRÈGE, Philippe, 1965, « Un modèle mathématique des structures élémentaires de parenté », *L'Homme*, t. V, n°s 3-4.
- CUISENIER, Jean, 1962, « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe », *L'Homme*, t. 2, n° 2.
- DORES, Maurice, 1981, *La Femme village*, Paris, L'Harmattan.
- DUMONT, Louis, 1957, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religieuse des Pramalai Kallar*, Paris-La Haye, Mouton.
- , 1961, « Descent, filiation and affinity », *Man*, 61.
- , 1971, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage*, Paris-La Haye, Mouton.
- DUPIRE, Marguerite, 1970, *Organisation sociale des Peuls. Étude d'ethnographie comparée*, Paris, Plon.
- DURKHEIM, Émile, 1893/1960, *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France (1^{re} éd., 1893).
- , 1898, « La prohibition de l'inceste et ses origines », *L'Année sociologique*, I.
- ERIKSON, Philippe, 1996, *La Griffes des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, Louvain-Paris, Peeters.
- FOX, Robin, 1967/1972, *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. : *Kinship and Marriage*, 1967).

- FREUD, Sigmund, 1912/1973, *Totem et Tabou*, Paris, Payot (1^{re} éd., 1912).
- GLUCKMAN, Max, 1950, « Kinship and marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal », in Alfred Reginald Radcliffe-Brown et Daryll Forde (éd.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press.
- HÉRITIER, Françoise, 1979, « Symbolique de l'inceste et ses origines », in Michel Izard et Pierre Smith (éd.), *La Fonction symbolique*, Paris, Gallimard.
- , 1981, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Éd. du Seuil.
- JOLAS, Tina, VERDIER, Yvonne, et ZONABEND, Françoise, 1970, « Parler famille », *L'Homme*, t. X, n° 3.
- , et PINGAUD, Marie-Claude, 1990, *Une campagne voisine. Minot, un village bourguignon*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- KARVE, Irawati, 1953/1965, *Kinship and Organization in India*, New York, Asia Publishing House (1^{re} éd., 1953).
- KOECHLIN, Bernard, 1975, *Les Vezo du sud-ouest de Madagascar. Contribution à l'étude de l'éco-système des semi-nomades marins*, Paris-La Haye, Mouton.
- LAMAISON, Pierre, 1987, « La parenté », 2 : « Filiation et alliance », in Isaac Chiva et Utz Jeggle (éd.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- LAVONDES, Henri, 1967, *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, Paris-La Haye, Mouton, coll. « Cahiers de l'homme ».
- LEACH, Edmund R., 1951, « The structural implication of matrilineal cross-cousin marriage », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 81.
- , 1961/1968, *Critique de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (1^{re} éd. : *Rethinking Anthropology*, 1961).
- LEGENDRE, Pierre, 1988, *Le Dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie*, traduits et présentés par Anton Schütz, Marc Smith et Yvan Thomas, Paris, Fayard.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1949/1967, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton (1^{re} éd., 1949).
- , 1956/1979, « La famille », in Claude Lévi-Strauss, Paris, Gallimard, coll. « Idées » (1^{re} éd., 1956).
- , 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1927/1932, *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 1927).
- MARSHALL, Lawrence Kennedy, 1965, « The Kung Bushmen of the Kalahari Desert », in J. Gibbs Jr (éd.), *People of Africa*, New York, Holt, Rinehart & Winston.

- MAUSS, Marcel, 1925/1950, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (1^{re} éd. in *L'Année sociologique*, t. I, 1925).
- MAYBURY-LEWIS, David, 1979, *Dialectical Societies. The Gê and the Bororo of Central Brazil*, Cambridge-Londres, Harvard University Press.
- MURPHY, Robert, et KASDAN, Leonard, 1961, « The structure of parallel cousin marriage », *American Anthropologist*, 61.
- NEEDHAM, Rodney, 1958, « The formal analysis of prescriptive patrilineal cross-cousin marriage », *Southwestern Journal of Anthropology*, 14.
- , 1962, *Structure and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology*, Chicago, Chicago University Press.
- (éd.), 1971/1977, *La Parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Éd. du Seuil (1^{re} éd. : *Rethinking Kinship and Marriage*, 1971).
- OTTINO, Paul, 1972, *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Cujas.
- PANDOLFI, Paul, 1995, *Une société nomade du sud-algérien : les Touareg Kel-Ahaggar. L'exemple Day-Chali*, thèse d'anthropologie sociale et culturelle soutenue à l'Université de la Réunion.
- PANOFF, Michel, et PERRIN, Michel, 1973, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Payot.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, 1913, « Three tribes of Western Australia », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, t. 53.
- , 1952/1968, *Structure et Fonction dans la société primitive*, Paris, Éd. de Minuit (1^{re} éd. : *Structure and Function in Primitive Society*, 1952).
- RAZAFINTSALAMA, Adolphe, 1984, *Les Tsimahafotsy d'Ambohimanga. Organisation familiale et sociale en Imérina*, Paris, Langues, Cultures, n° 6.
- ROMNEY, A. Kimball, 1955, *A Structural Analysis of Preferential Cross-Cousin Marriage*, Cambridge, Cambridge Press.
- SEGALEN, Martine, 1985, *Quinze Générations de Bas-Bretons. Parents et société dans le pays bigouden, 1720-1980*, Paris, Presses universitaires de France.
- STADEN, Hans, 1967, *The Captivity of Hans Staden of Hesse, in AD 1547-1555, among the Wild Tribes of Eastern Brazil*, New York, B. Franklin.
- TALAYESHVA, Don Chuka, 1942/1959, *Soleil hopi*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sun Chief*, 1942).

Résidence

Les questions de résidence sont particulièrement importantes pour l'anthropologie de la parenté. Les groupements locaux et résidentiels sont en effet souvent plus fonctionnels que les entités idéales telles que les lignages et les clans.

Dans les sociétés paysannes de l'Europe du Centre et du Sud, la parenté se définit par rapport à la maison. On trouve une identité entre la filiation (la famille) et le patrimoine (l'exploitation agricole). La maison est une « personne morale », comprenant des biens matériels (domaine, fortune) et immatériels (nom et titres transmis) (Lévi-Strauss, 1979 et 1991). Cette notion, familière aux historiens du Moyen Age et de l'Extrême-Orient, permet de comprendre certaines formes d'organisation sociale qui ne peuvent être ramenées à des catégories classiques de l'anthropologie de la parenté (lignage, clan, etc.). Dans la société serbe, la grande maisonnée (*zadruga*) est placée sous l'autorité du père. Chef de famille, il exploite avec ses fils non mariés des terres indivises (Halpern, 1972). L'organisation sociale en maisons se retrouve notamment chez les Kwakiutl, à Madagascar, et chez les Maori de Nouvelle-Zélande.

Dans le Rif marocain, les rapports agnatiques sont définis par le quartier (*tharfiqt*). Tous les membres du patrilignage qui quittent leur quartier d'origine et s'installent dans d'autres quartiers (ceux d'autres groupes de parenté) sont effacés de la généalogie de leur propre groupe. Leurs liens de consanguinité sont oubliés. L'existence des apparentés qui ont quitté le groupe résidentiel n'est pas niée, elle est simplement non pertinente et les questions de l'ethnologue n'y changent rien : « Pourquoi voulez-vous qu'on en parle ? Ils ne comptent plus » (Jamous, 1981). A nouveau, la structure sociale forme le sentiment.

En règle générale, les sociétés distinguent plusieurs façons

d'être absent : on peut être absent tout en entretenant des liens avec le groupe d'origine, en ayant des enfants adoptés dans ce groupe, en y effectuant des visites fréquentes ou en cessant toute relation. Contrairement aux Marocains, les Bochimans considèrent qu'un individu a toujours l'option de retourner dans sa bande d'origine et de partager ses ressources, même s'il vit dans un autre territoire avec une autre bande (Marshall, 1965).

Dans les Tuamotu, où la filiation est indifférenciée, la résidence joue un rôle déterminant dans la parenté. Les conceptions polynésiennes associent en effet étroitement les idées de parenté et la localité. La distinction entre les droits effectifs et les droits potentiels est ici capitale. Les droits sont actualisés ou restent virtuels selon que l'on réside ou non sur les terres. Si on est « originaire » d'un groupe, la domiciliation dans ce groupe donne à la parenté son maximum d'intensité. Au-delà des « trois sangs » (trois générations), le retour dans un groupe de parenté n'est plus possible. L'arrière-petit-fils (*hina*) arrive trop tard. C'est son père ou sa mère (les petits-enfants) qui auraient dû revenir dans le groupe de parenté avant la mort du dernier grand-parent (Ottino, 1972).

Le lieu où va s'établir le couple après le mariage fait presque toujours l'objet d'une règle. Voyons les différents types de résidence que les sociétés proposent.

Résidence patrilocale

Les résidences patrilocale, virilocale, matrilocale et uxori-locale sont quatre formes de résidence unilocale, dans laquelle un des conjoints rejoint le groupe de parenté de l'autre. Lorsque la règle est patrilocale, le couple habite sur les terres ou à proximité du groupe du mari. Chez les Arapesh, la fille quitte son groupe de parenté vers six ou sept ans et va résider dans celui de son fiancé, où elle sera élevée par son beau-père, ses beaux-frères et son jeune fiancé. Les futurs époux cohabitent ainsi de nombreuses années comme frère et sœur. Totalement intégrée dans le groupe de son mari, la fille développe envers ses beaux-frères et son beau-père des sentiments identiques à ceux qu'elle a éprouvés pour ses propres

frères et son père. Dès que la fille se marie, son propre clan considère qu'il n'est plus autorisé à la reprendre : elle a été nourrie et élevée par le groupe du mari ; il y a un « contrat » d'alliance à respecter (Mead, 1935).

Parmi les autres sociétés ayant une règle de résidence patrilocale, citons les Haoussa, les Matis et les Peul, au système de filiation patrilinéaire. Ces derniers considèrent que le mariage d'une femme n'est qu'une simple perte pour le groupe. Son départ n'engage qu'elle-même, tandis que le départ d'un homme affaiblit le groupe (Dupire, 1970).

Résidence virilocale

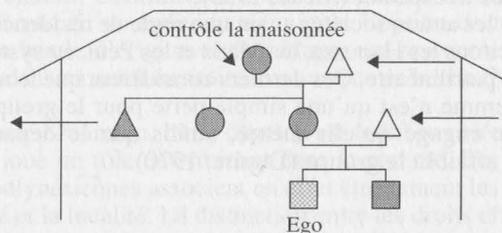
La résidence virilocale met l'accent sur le fait que le couple va s'établir non pas sur les terres du groupe du mari (résidence patrilocale) mais sur les propres terres du mari. Chez les Wolof, la femme s'installe dans la maison que le mari construit au moment du mariage sur sa concession (Dores, 1981). Les Tamoul de l'île de la Réunion ont aussi un principe de résidence virilocale. Un homme ne peut demander une femme en mariage que s'il est déjà en possession d'une maison (Ghasarian, 1991).

Chez les Pramalai Kallar, l'épouse va résider dans la localité de son mari et, pour quelque temps, dans la maison même de ses beaux-parents. Elle revient dans sa maison paternelle pour les cérémonies de grossesse et pour la naissance de son premier enfant. Le couple habite alors chez les parents de l'épouse jusqu'à la naissance de l'enfant. Ce n'est qu'après cette période (où la résidence est patrilocale) que le couple s'installe dans la maison fournie par le père du mari, à proximité de la sienne. La résidence devient alors virilocale (Dumont, 1957).

Résidence matrilocale

Les Hopi ont une règle de résidence matrilocale selon laquelle le couple s'installe chez les parents de l'épouse. La maisonnée typique hopi comprend : les grands-parents mater-

nels, le père et la mère, les oncles maternels qui sont infirmes, veufs ou divorcés et les germains d'Ego. La grand-mère maternelle contrôle la maisonnée.



Les hommes s'arrangent néanmoins pour se marier dans un clan voisin du leur, ce qui leur permet de participer aux cérémonies et activités de celui-ci. La participation d'un homme reste en effet très importante dans son clan. Il est ainsi résident à « temps partiel » à la fois dans sa maison natale (celle de sa mère) et dans la maison de sa femme. L'épouse peut renvoyer son mari quand elle le veut (Talayeshva, 1942).

Chez les Iroquois, plusieurs familles nucléaires reliées entre elles occupent une grande maison commune. Cette maison est contrôlée par la femme la plus âgée. Les hommes sont des personnes de l'extérieur, qui n'ont pas de parenté entre eux. Ils appartiennent à différents matriclans (Keesing, 1975).

Résidence uxorilocale

La résidence uxorilocale est le contraire de la résidence virilocale : le couple s'établit ici dans la maison de l'épouse. Chez les Hopi, du fait du grand nombre de parents dans la maison maternelle et des mésententes entre eux, le couple peut passer de la résidence matrilocale à la résidence uxorilocale. L'épouse décide alors qui habite dans la maison qu'elle a bâtie. Ce type de résidence est le plus stable (Talayeshva, 1942).

Lorsque la résidence est du même type que la filiation (comme c'est le cas pour les Hopi, qui ont une filiation matrilinéaire et une résidence matrilocale), le régime est dit « har-

monique ». Lorsque la filiation ne coïncide pas avec la résidence, le régime est dit « dysharmonique ». Ce type de régime est le plus fréquent. Ces notions ont été posées et développées par Lévi-Strauss (1949).

Résidence bilocale

Si la résidence unilocale impose le lieu de séjour du côté du mari ou de la femme, la résidence bilocale ou ambilocale laisse le choix aux époux. Le couple désigne le groupement à proximité duquel (ou avec lequel) il va résider et auquel il va s'intégrer (celui de la femme ou de l'homme). Les Iban de Bornéo vivent dans des grandes maisons contenant chacune plus de cinquante familles habitant dans leur propre carré. Ce regroupement de familles constitue le *bilek*. Lorsqu'un couple se marie, il choisit de vivre dans le *bilek* de l'homme ou de la femme. Les conjoints deviennent alors membres du *bilek* qu'ils ont choisi et l'un d'eux perd son appartenance à celui qu'il a quitté (Freeman, 1960).

Résidence alternée

La résidence alternée est patrilocale, puis matrilocale, ou l'inverse. Les Dobu de Mélanésie offrent un exemple intéressant de ce compromis de résidence. Mari et femme alternent annuellement entre la résidence matrilocale, où le mari est craint comme un étranger dangereux, et la résidence patrilocale, où la femme reste « quelque'un de l'extérieur » (Fortune, 1932).

Dans le cadre du contrat lié à la compensation matrimoniale, le mari bochimán vit chez le père de sa femme (résidence patrilocale) jusqu'à la naissance de deux ou trois enfants. Il peut ensuite revenir avec son épouse et ses enfants dans sa bande paternelle mais il peut aussi choisir de rester dans la bande de sa femme (Marshall, 1965). Chez les Purum, où la compensation matrimoniale est payée en main-d'œuvre

par les preneurs d'épouse, le mari doit trois ans de service chez les donneurs d'épouse, la résidence sera ensuite patrilocale (Needham, 1962).

Résidence duolocale

La règle de résidence duolocale, aussi appelée « natalocale », consiste en ce que chacun des conjoints réside séparément avec sa famille. Chez les Hopi, le jeune marié peut rester pendant quelques semaines chez sa mère tandis que sa femme habite chez ses propres parents (Talayeshva, 1942). Dans la société haoussa, lors du baptême musulman qui a lieu sept jours après la naissance de l'enfant, la mère part avec celui-ci chez ses parents pour une période de six mois (Smith, 1969). Chez les Touareg, immédiatement après le mariage, la résidence est duolocale. La jeune mariée vit pendant au moins un an (parfois pendant plusieurs années) dans son campement d'origine. Le jeune époux se contente de rendre des visites peu fréquentes à sa femme. Après cette période, l'épouse rejoint le campement du père de son mari, campement que ce dernier n'a pas quitté, et la résidence est patrilocale (Pandolfi, 1995).

Chez les Peul, la résidence est provisoirement duolocale. Le mariage se traduit par le *bangal*, qui consiste à emmener la femme dans le village du mari. Mais les époux ne vivent pas ensemble car ils ne possèdent pas de case. Celle-ci est construite plusieurs mois après le *bangal*. Tout au long de cette période, la jeune mariée travaille avec – et pour – sa belle-mère. Elle dort dans la case de celle-ci ou dans la case d'une femme du frère de son mari (le mariage étant polygynique). Pour la famille du mari et celle de la femme, la construction de la case de la femme et la mise en place du lit conjugal traduisent la reconnaissance de la réalité du mariage (Dupire, 1970). Les Senoufo Nafara du nord de la Côte-d'Ivoire ont une filiation matrilineaire et une résidence duolocale. Les femmes continuent à résider leur vie durant dans leurs villages maternels respectifs. Les relations conjugales se réduisent aux visites nocturnes régulières de l'homme dans les villages de ses « amies-femmes » (Zemplini, 1990).

La résidence duolocale a souvent un caractère temporaire mais elle peut aussi être définitive. Chez les Ashanti, le mari ne rend que des visites à son épouse. Il vit dans la maison de sa mère, avec ses sœurs et leurs enfants. Ses propres enfants vivent avec leur mère et lui apportent les plats qu'elle lui prépare (Fortes, 1950).

Résidence avunculocale

La résidence avunculocale conduit le couple marié à aller vivre chez le frère de la mère du mari. Dans les îles Trobriand, où le régime de filiation est matrilineaire, la femme réside un certain temps chez les parents du garçon. Les époux vont ensuite vivre dans le village du sous-clan de la mère du mari, précisément chez l'oncle maternel, où on les aidera à construire une maison et un grenier. Les garçons apprennent en fait très vite qu'ils devront un jour quitter le village où ils sont nés pour aller vivre dans le village du sous-clan maternel. Durant leur adolescence, ils quittent leurs parents pour aller résider dans le village du lignage maternel, chez leur oncle (leurs sœurs restent, quant à elles, dans la maisonnée de leur père) (Malinowski, 1927). Chez les Touareg, à la mort du père, la résidence peut être avunculocale si le couple va résider chez un des oncles maternels du mari (Pandolfi, 1995). L'inverse de la résidence avunculocale est la résidence amitalocale, selon laquelle le couple va résider chez la sœur du père de la femme. Ce principe est purement théorique.

Résidence néolocale

Dans la résidence néolocale, le choix du lieu où le couple va s'établir se fait indépendamment des parents des mariés. On trouve principalement ce type de résidence dans les sociétés industrialisées et dans les sociétés en mutation. Les Inuit, organisés en familles nucléaires, en offrent aussi un exemple. Au printemps, les jeunes mariés quittent le village et vivent

pendant quelques semaines sous la tente, à l'écart de la communauté, leur résidence est néolocale. L'automne venu, le couple s'installe généralement un ou deux ans chez les parents de la femme, leur résidence est matrilocale. En travaillant pour le groupe familial de son épouse, le mari lui fournit la compensation matrimoniale. A l'issue de cette période, le couple s'installe dans un village loin des parents. La résidence est à nouveau néolocale. La famille de procréation réside ainsi dans un village différent de celui des familles d'orientation des conjoints. Les germains s'installent également dans des lieux distincts. Le village est donc constitué de familles qui ne sont pas connectées par la parenté. L'habitation de chaque famille nucléaire est d'ailleurs la propriété du groupe. Périodiquement (environ tous les quatre ou cinq ans), les différentes familles nucléaires permutent leur lieu de résidence lorsqu'elles changent de village. Cette coutume renforce l'esprit communautaire (Maurie, 1955).

*

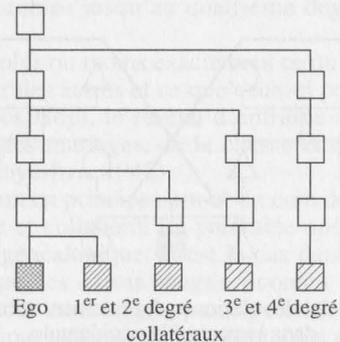
Références

- BOAS, Franz, 1966, *Kwakiutl Ethnography*, Chicago, Chicago University Press.
- BURGUIÈRE, André, Klapish-Zuber, Christiane, Segalen, Martine, et Zonabend, Françoise (éd.), 1986c, *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 2.
- DORES, Maurice, 1981, *La Femme village*, Paris, L'Harmattan.
- DUMONT, Louis, 1957, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religieuse des Pramalai Kallar*, Paris-La Haye, Mouton.
- DUPIRE, Marguerite, 1970, *Organisation sociale des Peuls. Étude d'ethnographie comparée*, Paris, Plon.
- FORTES, Meyer, 1950, « Kinship and marriage among the Ashanti », in Alfred Reginald Radcliffe-Brown et Daryll Forde (éd.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press.
- FORTUNE, Reo, 1932, *Sorcerers of Dubu*, Londres, Routledge.
- FREEMAN, John D., 1960, « The Iban of Borneo », in George Peter Murdock (éd.), *Social Structure in Southeast Asia, Viking Fund Publications in Anthropology*, New York, Wenner-Gren, 29.
- GHASARIAN, Christian, 1991, *Honneur, Chance et Destin. La culture indienne à la Réunion*, Paris, L'Harmattan, coll. « Connaissance des hommes ».
- Résidence
- GOODENOUGH, Ward Hunt, 1955a, « Residence rules », *Southwestern Journal of Anthropology*, 12.
- HALPERN, Joel Martin, 1972, *A Serbian Village in Historical Perspective*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.
- JAMOUS, Raymond, 1981, *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif marocain*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- KESING, Roger M., 1975, *Kin Groups and Social Structure*, New York, Holt & Rinehart.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1949/1967, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton (1^{re} éd., 1949).
- , 1979, *La Voie des masques*, Paris, Plon.
- , 1984, « Clan, lignée, maison », in id., *Paroles données*, Paris, Plon.
- , 1991, « Maison », in Pierre Bonte et Michel Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- MALAURIE, Jean, 1955, *Les Derniers Rois de Thulé*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1927/1932, *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 1927).
- MARSHALL, Lawrence Kennedy, 1965, « The Kung Bushmen of the Kalahari Desert », in J. Gibbs Jr (éd.), *People of Africa*, New York, Holt, Rinehart & Winston.
- MEAD, Margaret, 1935/1963, *Mœurs et Sexualité en Océanie*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sex and Temperament in Three New Guinea Societies*, 1935).
- MURDOCK, George Peter, 1949/1972, *De la structure sociale*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *Social Structure*, 1949).
- NEEDHAM, Rodney, 1962, *Structure and Sentiment. A Test Case in Social Anthropology*, Chicago, Chicago University Press.
- OTTINO, Paul, 1972, *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Cujas.
- PANDOLFI, Paul, 1995, *Une société nomade du sud-algérien : les Touareg Kel-Ahaggar. L'exemple Day-Chali*, thèse d'anthropologie sociale et culturelle soutenue à l'Université de la Réunion.
- SMITH, Mary F., 1969, *Baba de Karo*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- TALAYESHVA, Don Chuka, 1942/1959, *Soleil hopi*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sun Chief*, 1942).
- ZEMPLINI, Andras, 1990, « L'amie et l'étranger. Hommes et femmes en sociétés matrilineaires », *Autrement : La Fidélité*.

Parentèle

La parentèle (*kindred* en anglais) est un réseau d'apparentés orienté et défini par rapport à un individu qui en forme le centre. Les membres d'une parentèle ne sont pas forcément reliés entre eux mais ils sont tous reliés (apparentés) à Ego. La parentèle est généralement d'abord constituée par les consanguins (vivants) d'Ego : les parents paternels, les parents maternels et les descendants. Elle ne se limite cependant pas aux consanguins et englobe souvent les alliés avec lesquels Ego entretient des relations de parenté. C'est avant tout un potentiel de relations qui varie selon les sociétés et les enjeux. La parentèle est plus une « catégorie » qu'un « groupe ». En fait, le groupe émerge de la catégorie et est recruté selon les buts de chacun. Il y a des parentèles d'entraide, des parentèles d'héritage, des parentèles de rituel, etc. Ce concept a particulièrement été traité par John D. Freeman à propos des Iban de Bornéo (1961).

La parentèle comprend généralement des individus plus ou moins éloignés mais membres du même groupe de parenté :

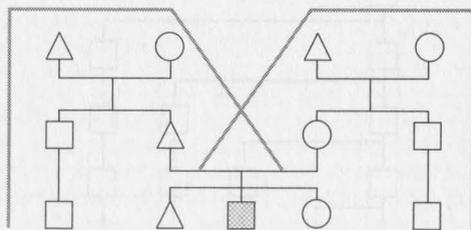


les collatéraux. Dans la même génération, ceux-ci sont les frères et sœurs (collatéraux du premier degré), les cousins (collatéraux du deuxième degré), etc.

Le principe de la parentèle est que les cognats d'Ego (jusqu'à un certain degré) sont reconnus comme ayant des devoirs et des attentes envers lui. Les cognats d'Ego peuvent faire partie de sa parentèle mais ce groupe de parents diffère du groupe de filiation cognatique. Si la filiation est organisée de façon linéaire en référence à un ancêtre, la parentèle est surtout organisée latéralement. La parentèle et le groupe de filiation (le lignage) sont cependant deux modes de recrutement qui ne sont pas mutuellement exclusifs et peuvent coexister dans une société : ils remplissent simplement des fonctions différentes.

A l'intérieur de sa parentèle, un individu possède un potentiel de relations. Il est important de comprendre comment il l'utilise car les choix au sein de la parentèle déterminent souvent la physionomie des regroupements locaux. Lorsqu'un individu fait jouer sa parentèle, il s'efforce de totaliser les stratégies possibles. Ces stratégies dépendent de la densité de sa parentèle. Elles sont plus importantes dans les sociétés ayant un système de filiation indifférencié.

Si la parentèle est un « groupe d'action temporaire » particulièrement important dans les systèmes indifférenciés et dans les sociétés paysannes, elle est aussi à l'œuvre dans les sociétés industrialisées (même si elle repose ici beaucoup sur les classes d'âge, les classes sociales, l'affinité amicale, etc.). Dans les îles Tory, au nord-ouest de l'Irlande, la constitution des bateaux pour la pêche se fait sur la base de la parentèle,



Potentiel de relations généralement actualisé dans la parentèle occidentale.

fondée sur la filiation et l'alliance (Fox, 1978). En France, la parentèle est principalement mise en œuvre lors des baptêmes, des mariages et des funérailles.

La parentèle d'Ego dépend toujours de celle (et des choix antérieurs) de ses ascendants et de la façon dont il a lui-même su entretenir un réseau de solidarité. A l'exception des enfants germains qui ont une parentèle identique jusqu'à leur mariage, chaque individu établit sa propre parentèle, celle-ci pouvant changer selon les circonstances et les moments de la vie. La parentèle est donc un potentiel de relations qui, s'il n'est pas entretenu et actualisé, peut se perdre (notamment avec les parents éloignés).

Si la parentèle n'est pas (exclusivement) une corporation possédant la terre, elle est néanmoins particulièrement mise en jeu pour les questions de terre et de résidence. Lorsqu'un homme meurt sans héritiers, sa terre peut revenir aux membres de sa parentèle, qui se la partageront. Pour certains, la parentèle est avant tout un système de dévolution du patrimoine (Augustins, 1989). Lors du « paiement du sang », l'unité de la parentèle peut également opérer plutôt que le clan ou le lignage. Si un homme tue un autre homme, toute sa parentèle peut avoir à payer le « prix du sang » à la parentèle du défunt. Chez les Nuer, la responsabilité d'un homicide et le devoir d'en tirer vengeance reviennent directement et uniquement à la proche parenté agnatique du tueur et du tué. La vendetta est une institution spécifique visant à venger le sang versé. Elle fait suite à une violation de la loi et demande réparation (Evans-Pritchard, 1940). De même, en Corse, en cas de vendetta, les apparentés jusqu'au quatrième degré se devaient assistance.

Chacun sait plus ou moins exactement ce qu'il peut demander ou recevoir des autres et ce que ceux-ci peuvent attendre de lui. Chez les Hopi, le réseau d'entraide est notamment actualisé lors des mariages, de la chasse et de la garde des troupeaux (Talayeshva, 1942).

On se souvient en principe surtout du nom des parents avec lesquels on vit et collabore. La parentèle opératoire est liée à la mémoire généalogique. C'est le cas dans les Tuamotu, avec le principe des « trois sangs » donnant droit à la résidence et au retour dans un groupe de parenté duquel on a été absent. On se souvient cependant surtout des apparentés s'ils

habitent dans le village. Autrement, on parle de *feti'i*. Cette notion, très employée en Polynésie, comprend la parentèle proche bilatérale jusqu'à la troisième génération ascendante (arrière-grands-parents). Elle est commode lorsque les parents ne peuvent pas être qualifiés plus précisément (Ottino, 1972).

Chez les Masikoro, les parents proches d'Ego et résidant dans son voisinage sont les *foko*, les parents éloignés sont les *longo*. Les *foko* sont les descendants directs en ligne indifférenciée des quatre arrière-grands-parents d'Ego. Un père et un fils n'ont pas les mêmes *foko* puisque les parents de l'épouse d'un homme sont seulement ses *longo* alors qu'ils sont les *foko* de son fils (Lavondes, 1967).

En Imérina, malgré le cognatisme, la parentèle est relativement réduite. Elle se présente un peu comme une toile d'araignée dont Ego est le centre. Cette toile comprend différents niveaux circulaires correspondant à des degrés de parenté. La parentèle inclut toutefois aussi des amis, des personnes ni parentes ni alliées (Vogel, 1982).

La parentèle est basée sur un ensemble de relations dyadiques. Ces relations sont révélatrices de la structure sociale. Dans de nombreuses sociétés, la dyade dominante est la dyade mari/femme. Cette dyade constitue sa propre structure dans les sociétés occidentales, où la localité prend souvent le pas sur la descendance (ce qui produit – et traduit – l'émergence de l'individu, plus centré sur sa famille de procréation que sur sa famille d'orientation).

Parenté spirituelle

De plus en plus d'études sur la parenté ne se limitent pas aux relations biologiques et généalogiques et incluent des relations de « parenté fictive » ou de « pseudo-parenté » qui remplissent les fonctions de la parenté (Wolf, 1965 ; Davila, 1971). Parmi ces relations, on trouve la parenté spirituelle, mise en place au VI^e siècle par l'Église, qui a posé que les parents naturels ne pouvaient pas être les parents spirituels. Cette parenté fictive acquise à travers le parrainage est voisine de l'adoption romaine, qu'elle a remplacée. La relation de parrainage et celle de « frère de sang » traduisent une

parenté volontaire et rituelle. Utilisant le vocabulaire de la parenté en se référant à ses composantes symboliques, cette parenté n'est en fait que rituelle (Gellner, 1987). L'institution du parrainage est typique du monde méditerranéen chrétien et des sociétés latino-américaines. Le terme anthropologique le plus souvent retenu pour la désigner est *compadrazgo*.

Le parrain et la marraine (*God parents* en anglais) sont l'homme et la femme choisis par les parents biologiques qui tiennent l'enfant lors de la cérémonie du baptême chrétien. Ils ont ensuite l'obligation morale de prendre soin de l'enfant en cas de mort des parents naturels. En France, les termes d'adresse que le parrain et la marraine emploient pour se désigner entre eux et pour désigner les parents naturels de leur « filleul » ou « filleule » sont « compère » et « commère ». Le baptême crée ainsi deux systèmes de relations, celui de parrainage et celui de compéragé. Ce dernier permet d'inclure des amis dans les relations de parenté. Dans les campagnes françaises, le parrain et la marraine sont d'ailleurs le plus souvent choisis parmi les apparentés (Zonabend, 1987).

L'enjeu du choix des parrains et marraines est plus au niveau de la génération des adultes (compères et commères) car il s'agit de créer – à travers le rituel – des rapports de solidarité qui dépassent les relations sociales entretenues jusque-là (Pitt-Rivers, 1976 et 1977). Les définitions d'Émile Littré sont révélatrices des implicites sous-tendant l'institution du parrainage. « Compère » est un « nom familial que l'on donne aux hommes avec qui on est en relation habituelle » et « celui qui en seconde un autre pour faire quelque supercherie ». Pour signifier les avantages obtenus par faveurs, protection et recommandation, un proverbe dit d'ailleurs : « Tout va par compère et commère. » Le terme « commère » est, quant à lui, un « terme d'amitié donné surtout entre voisins et gens qui se voient très souvent ». Il s'applique aussi à une « femme bavarde et médisante ». Ces dernières connotations péjoratives font qu'en France les termes « compère » et « commère » ne sont plus employés en relation avec le parrainage (Maranda, 1974).

Relations d'évitement

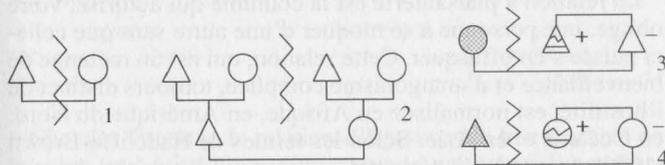
Les relations dyadiques avec les apparentés sont parfois marquées par des codes comportementaux précis. Parmi ces relations normalisées, on trouve les relations d'évitement et de plaisanterie. Elles ont été abordées assez tôt, par Tylor (1889), puis par Lowie (1920), mais c'est à Eggan (1937) que revient le mérite d'avoir montré comment ces relations étaient des mécanismes fonctionnels pour résoudre des problèmes structurels. Radcliffe-Brown (1940 et 1952) s'est lui aussi penché sur ces relations, qui, selon lui, servent à résoudre les problèmes d'hostilité et d'alliance.

La relation d'évitement avec une personne peut prendre plusieurs formes : elle peut porter sur le fait de prononcer son nom, d'avoir un contact physique avec elle, de se trouver sous le même toit qu'elle, de la croiser sur la route, etc. Cette relation, extrêmement cérémonieuse, traduit le respect, la réserve, voire une certaine crainte.

Chez les Touareg, Ego (notamment masculin) a une relation d'évitement avec ses beaux-parents. Il ne les appelle pas par leur nom et évite de manger en leur présence. La cohabitation continue peut cependant modifier cette relation. La bru réside généralement dans le même campement que ses beaux-parents. Si les relations qu'elle entretient avec ces derniers sont toujours empreintes de respect et de retenue, à la longue la cohabitation peut engendrer de la familiarité et détendre les rapports. Dans la plupart des cas cependant, le gendre ne réside pas avec ses beaux-parents et ne les rencontre qu'occasionnellement, d'où sa réserve et sa crainte constantes : il ne peut leur adresser la parole sans y être expressément convié et se contente de leur répondre le plus brièvement possible, le plus souvent en baissant ou en détournant la tête pour ne pas rencontrer leur regard (Pandolfi, 1995).

Chez les Haoussa, les filles ont un grand respect pour leur père. Elles ne plaisantent pas avec lui mais le saluent poliment en s'inclinant. L'évitement entre les filles et leur père empêche d'ailleurs ce dernier de les frapper s'il estime qu'elles ont commis une faute. S'il veut qu'elles soient physiquement punies, il fait éventuellement appel à ses frères car il ne faut pas que l'on puisse dire que « celui qui t'a engendré t'a

battu ». Les enfants n'ont pas le droit de prononcer le nom de leurs parents. La réciproque est vraie pour ces derniers, qui disent : « toi, fils » ou « toi, fille », lorsqu'ils interpellent leur enfant, et « le fils » ou « la fille », lorsqu'ils s'adressent à une tierce personne. Au moment de la grossesse, la belle-mère évite momentanément sa belle-fille. Elle n'entre pas dans la case mais reste à la porte et salue à distance sa bru sur le point d'accoucher. On trouve aussi un évitement entre les époux en public (consistant notamment à ne pas prononcer le nom du conjoint) (1), entre les parents des époux (2), entre une femme et les frères aînés de son mari (3), entre un homme et les sœurs aînées de sa femme (4) (Smith, 1969).



Chez les Peul, il y a un évitement coutumier entre un homme et sa femme durant la journée (en public). Les enfants jouent le rôle de messagers et assurent la communication entre eux (Dupire, 1970). Dans les îles Trobriand, mari et femme mangent en se tournant le dos. L'homme garde également ses distances avec les sœurs de sa femme et sa belle-mère (Malinowski, 1927). En Iran, les individus dits *maram* pour une femme sont son père, son mari, ses frères et, éventuellement, ses oncles bilatéraux. Ce n'est qu'en présence de ses *maram* que la femme peut se dévoiler (ainsi qu'avec toutes les autres femmes, parentes ou non). Devant des non-*maram*, le mari évite d'appeler sa femme par son prénom. Il l'appelle par le prénom de leur fils aîné. La relation belle-mère/belle-fille est ici aussi marquée par l'évitement.

Chez les Autochtones, la relation d'un homme avec sa belle-mère est marquée par le tabou le plus strict. Avant même les fiançailles, l'homme ne doit ni la voir ni lui parler, cela afin d'éviter une éventuelle rivalité entre la jeune fille et sa mère pour gagner son cœur (Elkin, 1938). Chez les Sioux, le gendre et sa belle-mère, ainsi que la bru et son beau-père, doivent s'éviter en toute circonstance (Fox, 1967). Chez les Primalai Kallar, la bru n'adresse la parole ni à sa belle-mère ni à son

beau-père, qu'elle évite même. Elle ne peut pas non plus prononcer le nom de son mari, ni celui des aînés de la lignée de son mari, y compris celui de son fils premier-né (Dumont, 1957). Chez les Moundang du Tchad, père et fils ne vivent pas dans la même case, ne mangent pas ensemble, ne travaillent ni ne s'assoient l'un près de l'autre (Adler, 1982).

Relations à plaisanterie

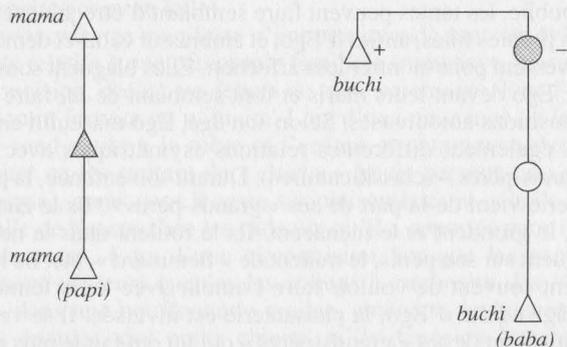
La relation à plaisanterie est la coutume qui autorise, voire oblige, une personne à se moquer d'une autre sans que celle-ci puisse s'en offusquer. Cette relation, qui est un mélange de bienveillance et d'antagonisme complice, toujours distinct de l'hostilité, est normalisée en Afrique, en Amérique du Nord, en Océanie et en Asie. Selon les termes de Radcliffe-Brown (1952), la relation à plaisanterie est un « jeu social ». La victime ne peut pas se plaindre. Elle doit accepter la coutume. Il y a deux types de relation à plaisanterie : la relation symétrique et la relation asymétrique. Cette dernière est la plus fréquente. La victime (ou le « récepteur ») doit dans ce cas accepter la plaisanterie sans broncher, voire avec le sourire.

On trouve souvent une relation à plaisanterie entre l'oncle maternel et le neveu utérin et entre les cousins croisés (souvent des époux potentiels). Le neveu peut prendre des libertés avec son oncle et lui jouer des tours en étant sûr de l'impunité, alors qu'il serait sévèrement puni s'il pratiquait ces mêmes tours sur son père.

Chez les Wolof, les cousins croisés sont parents à plaisanterie. Ego peut demander à son cousin de lui prêter un objet. Il peut aussi lui demander de le servir. La plaisanterie est un jeu social qui permet d'évoquer aimablement l'agressivité. Elle oblige les parties en présence à une série de prestations réciproques : échange de services, de cadeaux, d'aide. Elle implique également l'interdiction de s'entre-nuire (Dores, 1981).

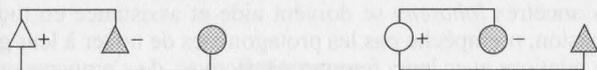
Chez les Matis, une des formes de plaisanterie asymétrique consiste à appeler les cadets (parfois même les nourrissons) par des termes théoriquement destinés aux aînés. Un père peut aussi appeler son fils *mama* (« père »), au lieu de l'appeler *papi* (« fils ») (1), et une femme peut appeler le fils de sa fille

buchi (« frère aîné »), au lieu d'employer le terme normatif *baba* (2) (Erikson, 1996).



Chez les Touareg, la relation d'Ego avec la fille du frère de la mère (qui fait l'objet d'un mariage préférentiel) est marquée par la plaisanterie. Leur attitude mutuelle est détendue, familière et empreinte d'humour. Dans cette relation symétrique, les deux protagonistes peuvent se taquiner, faire preuve d'insolence et se dérober mutuellement des objets. Ego masculin associe la parentèle de son père à la « raison » et celle de sa mère au « cœur ». Dans la première parentèle, son attitude est empreinte de respect et d'honneur. Il est concentré et économise ses gestes. Dans la seconde, son attitude est plus détendue. Laissant libre cours à son affectivité, il parle et agit avec plus de liberté (Pandolfi, 1995).

Chez les Haoussa, les relations à plaisanterie entre individus sont symétriques. Elles s'opèrent : entre cousins croisés de même sexe ; entre une femme et le frère cadet de son époux (1) ; entre un homme et la sœur cadette de son épouse (2).



Les premiers ont le droit de taquiner les seconds et de leur dérober leurs affaires. Les victimes peuvent répliquer en injuriant leurs « agresseurs » et en les taquinant à leur tour (Smith, 1969).

Dans la société hopi, Ego masculin fait l'objet d'une relation à plaisanterie de la part de ses tantes patrilatérales. La relation est ici asymétrique mais elle reste marquée par la bienveillance. En public, les tantes peuvent faire semblant d'être jalouses de leurs propres filles, amies d'Ego, et embrasser celui-ci démonstrativement pour montrer leur affection. Elles blaguent souvent avec Ego devant leurs maris et font semblant de lui faire des propositions amoureuses. Selon son âge, Ego masculin entretient également différentes relations asymétriques avec ses « grands-pères » (classificatoires). Durant son enfance, la plaisanterie vient de la part de ses « grands-pères ». Ils le chahutent, le grondent et le menacent. Ils le roulent dans la neige, blaguent sur son pénis, le traitent de « flemmard », etc. Ils l'accusent souvent de vouloir faire l'amour avec leurs femmes. A l'âge adulte d'Ego, la plaisanterie est inversée. Il se venge brutalement de ses « grands-pères » qui lui ont fait le plus peur durant son enfance. Il les roule dans la boue, provoque leur chute par terre, salit leurs vêtements, etc. (Talayeshva, 1942).

Chez les Sakalava de Madagascar, la plaisanterie peut s'étendre à des groupes. Cette institution, appelée le *lohateny*, découle d'une convention, conclue jadis entre les ancêtres de deux groupes, soit parce que ceux-ci étaient à la recherche d'une alliance en vue d'un conflit guerrier ou d'une entreprise que seule une profonde solidarité pouvait faire aboutir (travaux agricoles ou fortifications), soit parce qu'ils étaient eux-mêmes en conflit et le *lohateny* devenait alors un pacte de paix destiné à prévenir tout affrontement ultérieur.

Lohateny signifie « parole du chef ». C'est un traité d'alliance porteur d'ordre et les personnes qui en héritent ne peuvent s'y soustraire. Ceux qui pratiquent le *lohateny* sont *lohateny* entre eux. Le *lohateny* institue entre parents ou alliés un contrat relationnel caractérisé par l'obligation réciproque de l'insulte et l'obligation inconditionnelle de l'entraide. La convention du *lohateny*, selon laquelle tous les descendants des ancêtres *lohateny* se doivent aide et assistance en toute occasion, n'empêche pas les protagonistes de nouer à leur gré des relations avec leurs femmes respectives, de s'emparer sans les demander des objets qui sont dans la maison des *lohateny*, de tuer un bœuf dans leur troupeau sans que cela donne lieu à des récriminations ou à des représailles. Ces appropriations sont accompagnées d'insultes verbales, les *ompa*. La pratique du langage de violence est ici inhibitrice de l'agression.

Comme dans toutes les insultes dites à plaisanterie, l'interlocuteur doit prendre le sens inverse des paroles négatives pour obtenir le véritable sens (la parole aimable reste quant à elle interprétée comme telle).

Le *lohateny* se manifeste n'importe quand : lors des événements relatifs à une cérémonie familiale (naissance, mariage, circoncision, décès), en dehors de toute cérémonie, lors d'une rencontre fortuite ou utilitaire. Lors d'une naissance, le *lohateny* rend visite à la mère et l'enfant et commence par les insulter en les traitant de « chiens » (mais personne ne s'en offusque), après quoi il cesse ses plaisanteries et dévoile à la famille de l'accouchée les cadeaux qu'il a apportés pour fêter l'événement. Lors d'une circoncision, lorsque les parents amènent sur leurs épaules les enfants à circoncire, les *lohateny*, dans une bouffonnerie voulue, amènent, également sur leurs épaules, des petits chiens qu'ils déposent à terre en même temps que les enfants. Lors d'un décès, les *lohateny* du défunt posent un chien sur son corps. Ils lui profèrent ensuite des insultes (« As-tu fini cette comédie, fils de chien ? »), lui tirent la jambe et les bras comme pour le réveiller, avant de s'accroupir au côté des parents et de se mettre à pleurer et à boire selon l'usage. Personne d'autre ne pourrait agir ainsi avec le mort sans faire l'objet d'un châtement grave. Lors du mariage, les *lohateny* profèrent aussi des insultes aux mariés.

Bien que les individus impliqués dans la plaisanterie se voient dépossédés de leurs biens les plus chers (femmes, bœufs, objets...), ils ne doivent pas refuser d'offrir le présent réclamé sous peine d'encourir la malédiction des ancêtres. Les *lohateny* n'ont cependant pas le droit d'abuser de leur statut, toujours pour la même raison. Il est absolument interdit aux *lohateny* d'en venir aux mains. Le seul geste qui leur soit permis est la coutume du *kognaky*, consistant à se donner des coups de tête...

*

Références

- ADLER, Alfred, 1982, *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot.
ARENSBERG, Conrad M., et KIMBALL, Solon T., 1940, *Family and Community in Ireland*, Gloucester, Mass., Peter Smith.

- AUGUSTINS, George, 1989, *Comment se perpétuer ? Devenir des lignées et destin des patrimoines dans les paysanneries européennes*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- DAVILA, Mario L., 1971, « *Compadrazgo*. Fictive kinship in Latin America », in Nelson H. H. Graburn (éd.), *Reader in Kinship and Social Structure*, New York, Harper & Row.
- DORES, Maurice, 1981, *La Femme village*, Paris, L'Harmattan.
- DUMONT, Louis, 1957, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religieuse des Pramalai Kallar*, Paris-La Haye, Mouton.
- DUPIRE, Marguerite, 1970, *Organisation sociale des Peuls. Étude d'ethnographie comparée*, Paris, Plon.
- EGGAN, Fred, 1937, « The Cheyenne and Arapaho kinship system », in id. (éd.), *Social Anthropology of the North American Tribes*, Chicago, University of Chicago Press.
- ELKIN, Adolphus Peter, 1938/1967, *Les Aborigènes australiens*, Paris, Gallimard (1^{re} éd., 1938).
- EIKON, Philippe, 1996, *La Griffé des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, Louvain-Paris, Peeters.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, 1940/1968, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. : *The Nuer*, 1940).
- FOX, Robin, 1967/1972, *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. : *Kinship and Marriage*, 1967).
- , 1978, *The Tory Islanders of People of the Celtic Fringe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FREEMAN, John D., 1961, « On the concept of kindred », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, t. 91.
- GELLNER, Ernest, 1987, *The Concept of Kinship. And Other Essays on Anthropological Method and Explanation*, Basil Blackwell.
- GOODENOUGH, Ward Hunt, 1962, « Kindred and Hamlet in Lalakai », *Ethnology*, 1.
- , 1965, « Rethinking status and role », in M. Banton (éd.), *The Relevance of Models for Social Anthropology. ASA Monographs*, Londres, Tavistock, n° 1.
- LAVONDES, Henri, 1967, *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, Paris-La Haye, Mouton, coll. « Cahiers de l'homme ».
- LOWIE, Robert H., 1915, « Exogamy and the classificatory system of relationship », *American Anthropologist*, 17.
- , 1920, *Primitive Society*, New York, Liveright.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1927/1932, *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 1927).

- MARANDA, Pierre, 1974, *French Kinship. Structure and History*, Paris-La Haye, Mouton.
- MINTZ, Sidney W., et WOLF, Eric R., 1950, « An analysis of ritual co-parenthood », *Southwestern Journal of Anthropology*, 6, 4.
- MITCHELL, William E., 1963, « Theoretical problems in the concept of kindred », *Anthropological Anthropologist*, 65.
- OTTINO, Paul, 1972, *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Cujas.
- PANDOLFI, Paul, 1995, *Une société nomade du sud-algérien : les Touareg Kel-Ahaggar. L'exemple Day-Chali*, thèse d'anthropologie sociale et culturelle soutenue à l'Université de la Réunion.
- PITT-RIVERS, Julian, 1976, « Ritual in kinship in the mediterranean societies. Spain and the Balkans », in J. G. Peristiany (éd.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1977/1983, *Anthropologie de l'honneur*, Paris, Le Sycomore (1^{re} éd. : *The Fate of Shechem*, 1977).
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, 1940, « On joking relationships », *Africa*, 13.
- , 1952/1968, *Structure et Fonction dans la société primitive*, Paris, Éd. de Minuit (1^{re} éd. : *Structure and Function in Primitive Society*, 1952).
- SMITH, Mary F., 1969, *Baba de Karo*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- TALAYESHVA, Don Chuka, 1942/1959, *Soleil hopi*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sun Chief*, 1942).
- TYLOR, Edward Burnett, 1889, « On a method of investigating the development of institutions applied to laws of marriage and descent », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18.
- VOGEL, Claude, 1982, *Les « Quatre Mères » d'Ambohibaho*, Paris, Selaf.
- WOLF, Eric R., 1965, « Kinship, friendship and patron-client relations in complex societies », in M. Banton (éd.), *The Social Anthropology of Complex Societies, Association of Social Anthropologists of the Commonwealth Monographs*, Londres, Tavistock, n° 4.
- ZONABEND, Françoise, 1987, « La parenté », 1 : « Origines et méthodes de la recherche. Usages sociaux de la parenté », in Isaac Chiva et Utz Jeggle (éd.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Maison des sciences de l'homme.

Terminologie et systèmes de parenté

Un des outils de l'ethnologue pour comprendre les systèmes de parenté et les structures de l'échange matrimonial est la terminologie. Les différentes interprétations de la terminologie ont alimenté de nombreuses polémiques entre les théoriciens de la parenté. Morgan fut le premier à considérer la terminologie comme une méthode de classification. Nous avons vu qu'il a cru en l'existence d'un parallélisme rigoureux entre le système des appellations et celui des attitudes. Rivers (1907) a poursuivi cette erreur en considérant que la terminologie de la parenté était un important indicateur des relations sociales dans le monde passé et présent. A l'opposé de Rivers, Kroeber (1909) a souligné l'idée que les terminologies ne pouvaient être classées en systèmes car elles avaient une nature et une origine psychologiques et ne reflétaient pas les institutions. Il s'est efforcé de procéder à une analyse formelle de la terminologie. Lowie (1915) entra lui aussi dans le débat à savoir si les termes de parenté reflétaient des institutions sociales ou n'obéissaient qu'aux lois de la linguistique. A la suite de Rivers, il a cherché des relations de cause à effet entre le système terminologique et l'organisation sociale. Si l'on a aujourd'hui abandonné l'idée d'un parallélisme rigoureux entre le système des appellations et le système des attitudes, l'existence de correspondances entre la terminologie et les pratiques sociales n'est pas contestée (Radcliffe-Brown, 1952 ; Lévi-Strauss, 1958).

La terminologie est un véritable langage qui classe les parents en catégories et sous-catégories. En apprenant les termes de parenté, l'enfant apprend à se conduire d'une manière appropriée vis-à-vis des personnes auxquelles s'appliquent ces termes. Le terme de parenté est pratiquement une étiquette sur laquelle on peut fixer une conduite basée sur le respect ou

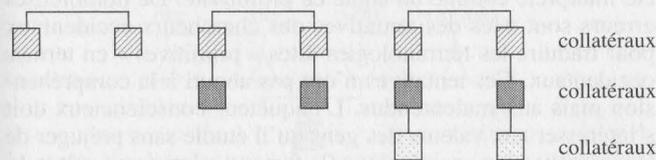
la familiarité, l'affection ou l'hostilité, les droits et/ou les devoirs, la plaisanterie ou l'évitement, etc. Nous avons vu que les mariages prescrits et prohibés se rapportent le plus souvent aux termes de parenté. Les structures matrimoniales ont ainsi des correspondances dans la terminologie, notamment lorsqu'elles distinguent les consanguins que l'on peut épouser de ceux que l'on ne peut pas épouser (comme les cousins parallèles qui, dans la moitié d'Ego, sont des « frères » et des « sœurs », alors que les cousins croisés de sexe opposé, dans l'autre moitié, sont des « époux potentiels »).

Avec l'exemple de la terminologie kachin, Leach (1945) a insisté sur la relation entre les normes et les modèles, en montrant que les systèmes terminologiques servent de guides pour comprendre les normes idéales. Goodenough (1951 et 1956) et Lounsbury (1956) ont ensuite développé une analyse plus rigoureuse des terminologies de parenté, en utilisant la taxinomie et les méthodes de la linguistique. Ils ont initié l'analyse componentielle, qui construit des modèles paradigmatiques sur la base de la linguistique, le but étant de comprendre comment les individus conçoivent les choses. Cette analyse, qui se veut interne (le point de vue emic), a été le plus souvent appliquée avec succès aux nomenclatures de parenté. Pour dégager les catégories de l'« intérieur », il est nécessaire d'avoir une connaissance de la langue des sociétés concernées. L'étude logique et sémantique de la terminologie est aussi fréquemment appelée « anthropologie cognitive » et/ou « ethnoscience ».

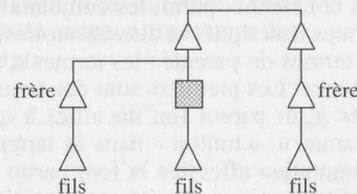
L'emploi des termes descriptifs, utilisant des combinaisons de termes primaires pour désigner les parents, est utile pour analyser la parenté car il évite les assimilations et comparaisons hâtives attachées aux termes classificatoires. Au lieu de dire « oncle » par exemple, on dira « frère de la mère », « mari de la sœur du père » ou « frère du père ». Certaines sociétés utilisent plus de termes descriptifs que d'autres pour désigner leurs apparentés. La terminologie de parenté des Eskimo offre un exemple de terminologie largement descriptive dans laquelle les termes (primaires) « père », « mère », « frère » et « sœur » ne sont pas employés hors de la famille nucléaire. Cette terminologie, très différenciée, c'est-à-dire séparée des autres institutions sociales, donne une plus grande marge d'action aux individus. La terminologie descriptive semble liée aux sociétés qui favorisent l'émergence de la famille nucléaire et de l'individu.

Si la terminologie descriptive définit les apparentés en combinant des termes primaires, la terminologie classificatoire classe les parents autrement que sur une distinction tranchée entre lignes directes et lignes collatérales. Les sociétés qui ont une terminologie classificatoire rangent les parents par catégories. Elles opèrent des classifications « économiques », faisant usage d'un minimum de termes. Les termes appliqués en ligne directe (par exemple « père » et « fils ») peuvent être appliqués à une certaine parenté collatérale (comme « frère du père » ou « fils du frère »).

Rappels que les collatéraux sont les parents consanguins de la même génération qu'un individu de référence (germains, cousins). Les apparentés en ligne directe sont les personnes issues directement les unes des autres.



La terminologie classificatoire traduit l'unité des germains. Le fait, par exemple, que les cousines soient des « sœurs » pallie l'absence de « vraies » sœurs car, nous l'avons vu, il faut des sœurs pour obtenir des épouses. Les germains parallèles ou croisés du second degré sont ainsi des « frères » et des « sœurs ». La terminologie classificatoire permet également à un individu de désigner plusieurs personnes par les termes « père » ou « mère ». Cet individu peut aussi appeler le fils du frère du père par le terme « frère » et employer pour le fils de ce frère collatéral et pour celui de son frère biologique le même terme que pour son propre fils.



La terminologie classificatoire explique pourquoi bien des informateurs interrogés sur leurs « parents » demandent spon-

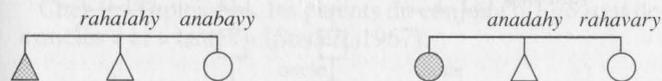
tanément : « Lesquels ? » Les sociétés à terminologie classificatoire spécifient la réalité de la relation biologique lorsque cela est nécessaire par l'emploi du terme « vrai ». Elles distinguent toujours le père véritable (qui peut être le père social et non biologique) des « pères » classificatoires. Les Polynésiens des îles Tuamotu distinguent ainsi les ancêtres dont ils héritent, les *tupuna mau*, les « vrais » ancêtres en ligne directe, des autres ancêtres classificatoires (*tupuna*). Lorsque rien dans la terminologie ne permet de distinguer les parents en ligne directe et les collatéraux (les frères et les cousins par exemple), l'usage des termes dans la pratique sociale est tel qu'aucune confusion n'est possible (Ottino, 1972).

Nous avons vu dans le chapitre sur l'évolutionnisme que l'emploi de termes classificatoires pour désigner les parents a été interprété comme un signe de primitivité. De nombreuses erreurs sont nées des tentatives des chercheurs occidentaux pour traduire les terminologies dites « primitives » en termes occidentaux. Ces tentatives n'ont pas abouti à la compréhension mais aux malentendus. L'enquêteur consciencieux doit s'intéresser aux valeurs des gens qu'il étudie sans préjuger de leur signification sociologique (le fameux relativisme culturel). Un apport important de l'anthropologie sociale consiste justement à démontrer que les institutions des sociétés éloignées de la nôtre doivent être comprises au moyen des idées et valeurs ayant cours dans ces sociétés et non simplement d'après nos propres termes (ce qui constitue la démarche ethnocentrique par excellence). Issue de la linguistique, l'analyse componentielle, souvent employée pour étudier la nomenclature de la parenté, témoigne justement de cet effort pour comprendre le message implicite des termes de parenté, en cherchant par exemple ce qui dans le terme marque le respect, la familiarité, la consanguinité en ligne directe, la parenté par alliance, le classement des collatéraux parmi les conjoints prohibés, etc.

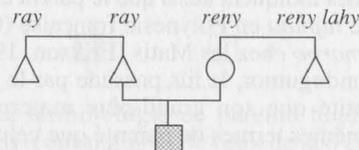
Outre les termes descriptifs et classificatoires, on distingue deux types de termes de parenté : les termes d'adresse et les termes de référence. Les premiers sont des termes familiaux. Ils sont donnés à un parent (ou un allié) à qui l'on parle (« papa », « maman », « tonton » dans la langue française). Ils ont une connotation affective et font partie intégrante de la conduite codifiée qu'une société requiert d'un individu à l'égard de tel ou tel de ses parents. Les seconds sont des termes sociaux. Ils servent à désigner un parent (ou allié) de qui l'on

parle (« père », « mère », « cousin », « tante » en français). Ils sont utilisés lorsque le locuteur s'adresse à une tierce personne.

Le sexe est un critère de distinction crucial, qui se reflète très souvent dans la terminologie. Le sexe du locuteur peut aussi intervenir dans la terminologie si le sexe du parent auquel il se réfère est différent du sien. Chez les Masikoro, un homme appelle son frère *rahalahy* et sa sœur *anabavy*. Une femme appelle son frère *anadahy* et sa sœur *rahavavy*.

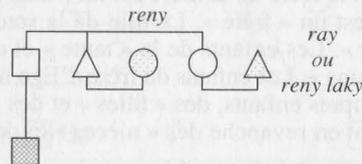


Ego appelle son père et le frère de son père *ray*, sa mère *reny* et le frère de sa mère *reny lahy*.

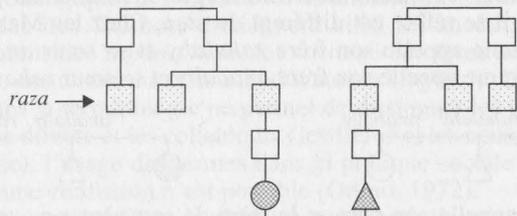


La terminologie masikoro est globalement de type hawaïen (voir ci-dessous). Les distinctions entre les lignées paternelle et maternelle n'apparaissent que dans l'opposition FrPe (*ray*)/FrMe (*reny lahy*). On a ici un exemple de terminologie où le frère de la mère est appelé par un terme différent de la dénomination du frère du père. Lorsque à G + 1 (la génération des parents) les termes employés par Ego pour désigner les collatéraux du père diffèrent de ceux employés pour les collatéraux de la mère, on a une terminologie à bifurcation et assimilation (*bifurcate merging* en anglais) car le père et le frère du père sont rangés dans la même classe.

Les conjoints des frères et sœurs « vrais » et classificatoires du père et de la mère d'Ego sont des « pères » (*ray*) et « mères » (*reny*).



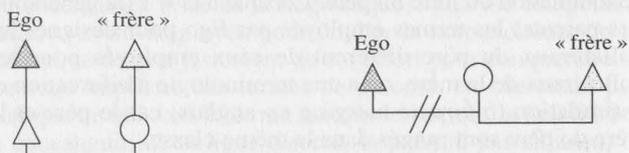
A la deuxième génération supérieure, G + 2, le terme *raza* désigne les quatre grands-parents, ainsi que leurs frères et sœurs classificatoires. On trouve la même assimilation pour les grands-parents des alliés (Lavondes, 1967).



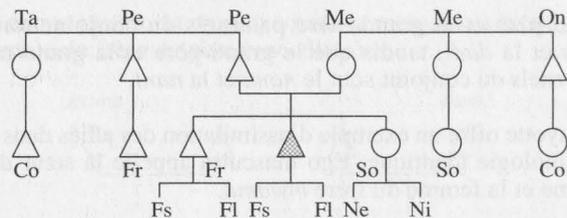
Certains termes indiquent aussi que le parent est mort. C'est le cas du terme *tupuna* en Polynésie française (Ottino, 1972) et du terme *panarbo* chez les Matis (Erikson, 1996).

Chez les Mundugumor, le fils possède par le biais du nom la même identité que son grand-père maternel et il peut employer les mêmes termes de parenté que celui-ci à l'égard de sa génération. Il peut ainsi appeler sa grand-mère maternelle « épouse » (Mead, 1935).

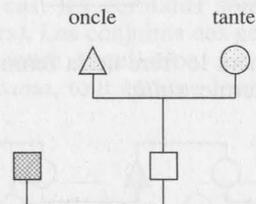
Chez les Vezo, les termes de parenté peuvent sceller les interdits matrimoniaux. Le beau-père du fils d'Ego est un « frère » pour Ego. Le nouvel époux de l'ancienne femme d'Ego est également un « frère » pour Ego (Koechlin, 1975).



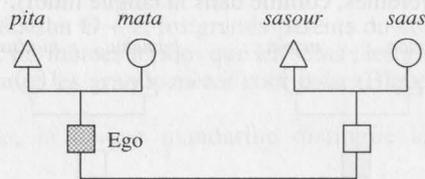
Chez les Aborigènes, les frères du père sont des « pères », les sœurs de la mère sont des « mères ». La sœur du père est une « tante » et le frère de la mère est un « oncle ». Le fils du frère du père est un « frère ». La fille de la sœur de la mère est une « sœur ». Les enfants de la « tante » et de l'« oncle » sont des « cousins ». Les enfants du frère d'Ego masculin sont, comme ses propres enfants, des « filles » et des « fils ». Ceux de sa sœur sont en revanche des « nièces » et des « neveux » (Elkin, 1967).



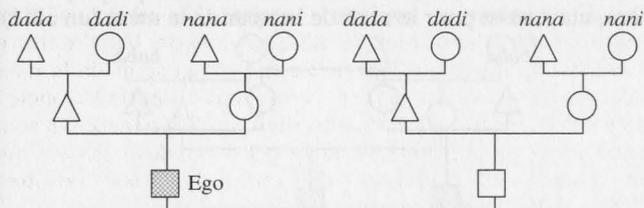
Chez les Tupinamba, les parents du conjoint d'Ego sont des « oncles » et « tantes » (Staden, 1967).



En Inde, la terminologie de parenté hindi distingue les parents d'Ego (consanguins) de ceux de son conjoint (alliés). Ego nomme son père *pita*, sa mère *mata*, mais il appelle son beau-père *sasour* et sa belle-mère *saas*.

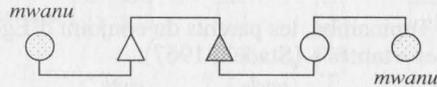


Les grands-parents du conjoint sont cependant appelés comme ses propres grands-parents, tout en respectant la distinction entre les grands-parents paternels et maternels. Le

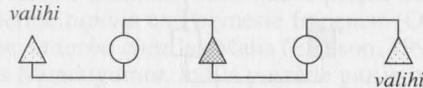


grand-père et la grand-mère paternels du conjoint sont le *dada* et la *dadi*, tandis que le grand-père et la grand-mère maternels du conjoint sont le *nana* et la *nani*.

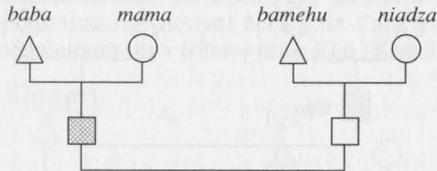
Mayotte offre un exemple d'assimilation des alliés dans une terminologie identique. Ego masculin appelle la sœur de la femme et la femme du frère *mwamu*.



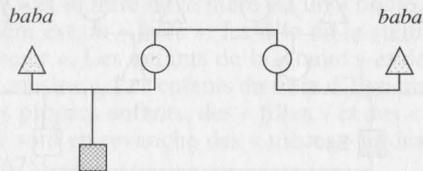
Il appelle également le frère de la femme et le mari de la sœur par le même terme, *valihi*.



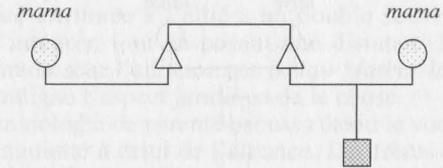
A la génération G + 1, les alliés et les consanguins sont distingués. Le père est appelé *baba*, la mère *mama*. Mais le père et la mère du conjoint sont *bamehu* et *niadza* (quatre dénominations différentes, comme dans la langue hindi).



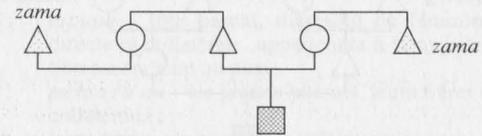
La terminologie de la consanguinité est toutefois étendue aux alliés du second degré (ceux avec lesquels la relation est deux fois médiatisée). Le terme *baba* est employé pour le père, mais aussi pour le mari de la sœur de la mère (un allié).



Le terme *mama* est employé pour la mère, mais aussi pour la femme du frère du père (une alliée).



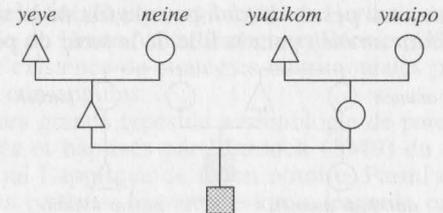
Dans ces deux cas, les germains sont parallèles (deux frères et deux sœurs). Les conjoints des germains croisés ont en revanche une autre appellation. Le frère de la mère (consanguin) est *zama*, tout comme le mari de la sœur du père (allié).



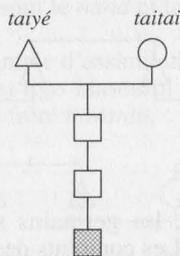
A la génération G + 2, les grands-parents du conjoint sont appelés par les mêmes termes que les siens : les grands-pères sont *bakoku* et les grands-mères sont *koku* (Blanchy, 1990).

En Chine, la langue mandarine distingue les grands-parents :

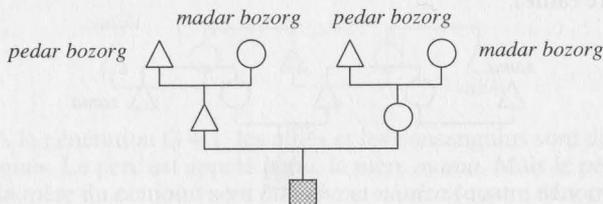
- le grand-père paternel est *yeye* ;
- la grand-mère paternelle est *neine* ;
- le grand-père maternel est *yuaikom* ;
- la grand-mère maternelle est *yuaipo*.



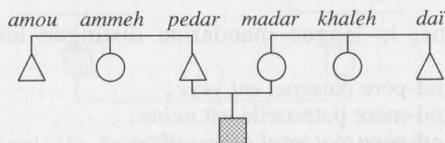
A G + 3, il n'y a plus de distinction : les arrière-grands-parents paternels et maternels sont *taiyé* et *taitai*



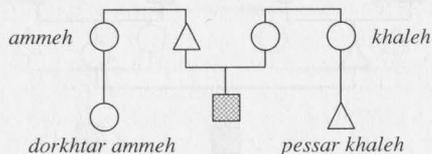
En Iran, les grands-parents maternels et paternels sont appelés par le même terme et ne sont distingués que par le sexe.



Une autre caractéristique de la terminologie iranienne est qu'elle permet à Ego de désigner différemment le père, la mère et leurs frères et sœurs réciproques.



Les cousins sont ainsi identifiés avec précision. Ceux du sexe masculin sont *pessar*, ceux du sexe féminin sont *dorkhtar*. On dira ainsi *pessar khaleh* pour le fils de la sœur de la mère, *dorkhtar ammeh* pour la fille de la sœur du père, etc.



En France, l'alliance s'exprime par l'ajout du préfixe « beau » ou « belle » (« belle-mère ») ou, plus rarement, grâce à l'expression « par alliance » (« frère par alliance »). La qualité attribuée à l'allié a un double sens : elle vise à mieux l'intégrer, tout en posant une distance. Les Anglo-Saxons traduisent l'alliance par *in law* (*father-in-law*, etc.), ce qui souligne l'aspect juridique de la chose.

La terminologie de parenté haoussa étend le vocabulaire de la consanguinité à celui de l'alliance. Les frères et sœurs du mari ou de la femme d'Ego sont rangés dans la catégorie des frères et sœurs. La notion de parenté haoussa ne se restreint d'ailleurs pas aux seuls consanguins ou alliés. Les enfants des femmes esclaves sont reconnus au même titre que ceux dont les mères ont le rang d'épouses (Smith, 1969).

Dans les Tuamotu, le vocabulaire des consanguins est :

- G + 3 : *tupuna* – tout parent, masculin ou féminin, en ligne directe et collatérale, appartenant à la troisième génération ascendante ou plus ;
- G + 2 : *metua ru'au* – les grands-parents, leurs frères et sœurs et collatéraux ;
- G + 1 : *metua tane* – le père et ses collatéraux ; *metua vahine* – la mère et ses collatérales ;
- G 0 : *tae'ae* – les frères, les sœurs et les collatéraux du premier et du deuxième degré sans distinction de sexe ;
- G - 1 : *tamari'i* – les enfants (toutes les générations descendantes) ; *tamaiti* – les fils de la première génération et ceux de ses germains ; *tamahine* – les filles de la première génération et celles de ses germains ;
- G - 2 : *motu'a* – tous les parents consanguins masculins et féminins de la deuxième génération descendante (Ottino, 1972).

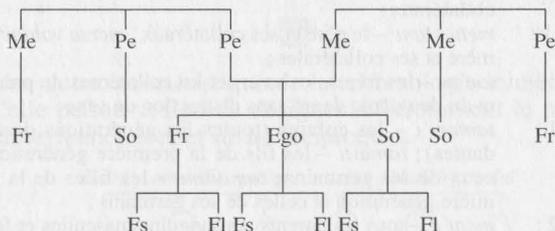
Pour comprendre les lois de la terminologie de la parenté, certains chercheurs ont procédé à des analyses en termes mathématiques (Courrège, 1965). D'autres ont travaillé sur le matériel généalogique au moyen de l'ordinateur. A propos des Samo de Haute-Volta, Françoise Héritier (1981) a ainsi montré l'existence de stratégies matrimoniales particulières entre les consanguins.

Plusieurs grands types de terminologie de parenté ont été distingués et baptisés par Murdock (1949) du nom d'une société qui l'applique de façon notable. Parmi ceux-ci, on trouve les systèmes hawaïen, eskimo, iroquois, crow, omaha

et soudanais, avec les variantes des systèmes dravidiens, dakota, fox, guinéen, murgin, nankanse et yuma.

Le système de parenté hawaïen, largement représenté dans le monde malayo-polynésien, met l'accent sur la séparation entre les générations. C'est la raison pour laquelle on l'appelle aussi « système générationnel ». Les sociétés qui ont une terminologie hawaïenne ont un système de filiation indifférenciée et tendance à être organisées en familles étendues. Dans ce système, les parents en ligne directe et les collatéraux sont ordonnés par génération. Un seul et même terme désigne réciproquement :

- le père, ses germains masculins et ceux masculins de sa mère ;
- la mère, ses germaines du premier degré et celles de son mari ;
- les frères et collatéraux du second degré (cousins parallèles et croisés) ;
- les sœurs et collatérales du second degré (cousines parallèles et croisées) ;
- les fils et filles et ceux des germains du premier degré.

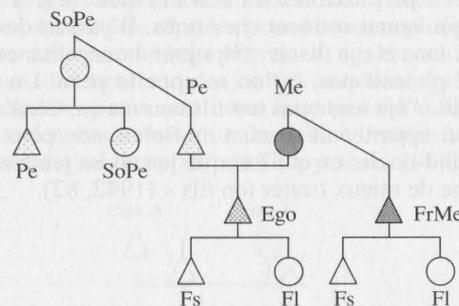


La terminologie de type eskimo, que l'on trouve notamment dans les sociétés ayant un régime de filiation indifférenciée, désigne les cousines croisées patri- et matrilatérales par le même terme que les cousines parallèles mais distingue les sœurs par un terme spécifique. Cette terminologie, qui assimile aussi les parents par alliance aux consanguins, révèle le rôle central de la famille conjugale.

La terminologie iroquoise caractérise un régime de filiation matrilineaire dans lequel les sœurs et les cousines parallèles portent en général le même nom mais sont distinguées des cousines croisées bilatérales (qui sont désignées par le même terme).

Les terminologies crow et omaha ignorent les générations. Elles sont représentatives des terminologies que l'on trouve dans de nombreuses sociétés matrilineaires et patrilineaires. On parle de « système crow » et de « système omaha » car c'est dans ces sociétés qu'ils furent identifiés en premier.

Les Crow, des plaines du Montana, prennent le nom de clan de la mère. Leur système de filiation est matrilineaire et leur résidence est patrilocale. La terminologie de leur système de parenté est classificatoire. Elle ignore les générations pour certaines classes de parents qui sont définies « verticalement ». Les cousins parallèles sont appelés par les mêmes termes que pour les germains mais par des termes différents de ceux utilisés pour les cousins croisés. Les cousins croisés matrilatéraux et patrilatéraux sont aussi distingués entre eux. Les cousins croisés matrilatéraux sont « descendus » d'un niveau de génération car ceux qui sont destinés à quitter le lignage n'ont pas le rôle d'adultes là où ils sont nés. Enfants du frère de la mère, qui ne transmet ni ne prolonge le lignage d'Ego, ils sont assimilés à des enfants mineurs et sont appelés « fils » et « filles ». Les cousins croisés patrilatéraux sont par contre « remontés » d'une génération car la sœur du père est considérée comme la supérieure aînée du frère de la mère. Ils sont appelés par le même terme que celui désignant le père et la sœur du père.

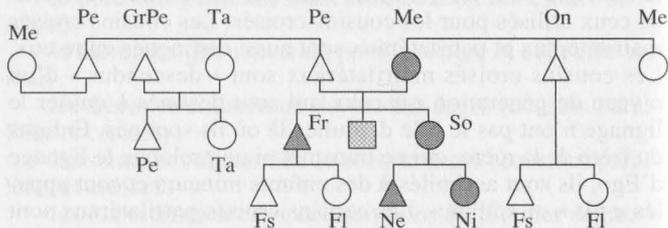


Les membres du groupe paternel sont jugés avec un grand respect. Après la mère, l'individu fort est la sœur du père, qui transmet le patrilignage (Lowie, 1935).

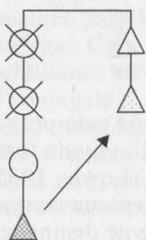
Les Hopi (matrilineaires) ont un système de parenté de type crow. Leur terminologie ne distingue pas les parents collaté-

raux et les apparentés en ligne directe. L'individu, appartenant au clan de sa mère, est considéré comme un enfant dans le clan de son père. Il appelle les hommes adultes du clan paternel par le terme « père ».

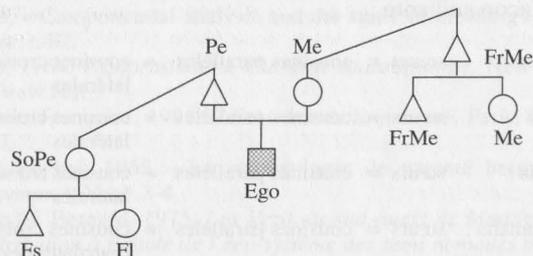
Dans ce système de parenté, les cousins croisés patrilatéraux sont « remontés » d'un niveau de génération et appelés « pères » et « tantes » puisque la sœur du père est considérée comme l'aînée du frère de la mère. Les cousins croisés matrilatéraux sont, quant à eux, « descendus » d'une génération et appelés « fils » et « filles » puisque le frère de la mère est considéré comme le cadet de la sœur du père.



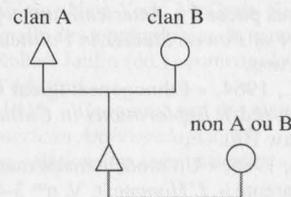
Cette terminologie de parenté n'est pas évidente à comprendre, même pour un enfant hopi. Dans *Soleil hopi*, Don Chuka Talayeshva décrit le type de situations qui le laissent quelque peu perplexe durant son enfance : « Il y avait un vieillard qui venait souvent chez nous. Il passait devant moi avec une canne et me disait : "Bonjour, bonne chance, père !" Ça ne me plaisait pas, qu'on m'appelle père. Un jour ma mère me dit : "Ne traite pas ton fils comme ça, Chuka ; il a eu un père qui appartenait au clan du Soleil, son père était ton arrière-grand-oncle, ce qui fait que je suis sa tante et toi son père. Tâche de mieux traiter ton fils » (1942, 82).



Le système omaha est le miroir du système crow. La filiation est ici patrilinéaire et la résidence patrilocale. La terminologie omaha « descend » les cousins croisés patrilatéraux d'une génération car les enfants de la sœur du père n'appartiennent pas au lignage d'Ego (puisque leur mère ne transmet pas son appartenance à ce lignage). Les cousins croisés matrilatéraux sont en revanche « montés » d'une génération car le frère de la mère représente son lignage.



Notons que les systèmes de parenté crow et omaha sont rangés dans la catégorie des structures semi-complexes de l'alliance. Ces systèmes semi-complexes, à mi-chemin entre les structures élémentaires et les structures complexes, sont caractérisés par l'absence de règles positives. Ils n'édicte que des prohibitions sur des classes de parents, sans préciser ces parents généalogiquement. Les alliances antérieures (entre clans) ne peuvent être répétées pour plusieurs générations. Les structures de la parenté hopi permettent également à l'individu de choisir librement son conjoint, à condition qu'il respecte la prohibition concernant ceux à ne pas épouser. La seule contrainte consiste à choisir son conjoint à l'extérieur du groupe de parenté auquel on appartient (Talayeshva, 1942).



Certains chercheurs, comme Françoise Héritier (1981), se sont interrogés sur le fonctionnement de ces structures et sur

le fait de savoir si elles sont transposables aux structures complexes de l'alliance.

La terminologie de type soudanais se caractérise par un système de filiation patrilinéaire dans lequel les sœurs, les cousines parallèles et les cousines croisées matrilineaires et patrilinéaires sont toutes désignées par des termes différents.

La dénomination des sœurs, cousines parallèles et cousines croisées bilatérales pour Ego masculin peut être représentée de la façon suivante :

Hawaïen :	sœurs =	cousines parallèles =	cousines croisées bilatérales
Eskimo :	sœurs ≠	cousines parallèles =	cousines croisées bilatérales
Iroquois :	sœurs =	cousines parallèles ≠	cousines croisées bilatérales
Crow/omaha :	sœurs =	cousines parallèles ≠	cousines croisées (patrilatérales ≠ matrilatérales)
Soudanais :	sœurs ≠	cousines parallèles ≠	cousines croisées (patrilatérales ≠ matrilatérales)

*

Références

- BENVENISTE, Émile, 1965, « Termes de parenté dans les langues indo-européennes », *L'Homme*, t. V, n°s 3-4.
- BLANCHY, Sophie, 1990, *La Vie quotidienne à Mayotte*, Paris, L'Harmattan.
- BURLING, Robbins, 1964, « Cognition and componential analysis. God's truth or hocus pocus? », *American Anthropologist*, 66.
- , 1974, *The Passage of Power. Studies in Political Succession*, New York, Academic Press.
- CONKLIN, Harold C., 1964, « Ethnogenealogical method », in Ward Hunt Goodenough (éd.), *Explorations in Cultural Anthropology*, New York, McGraw Hill.
- COURRÈGE, Philippe, 1965, « Un modèle mathématique des structures élémentaires de parenté », *L'Homme*, t. V, n°s 3-4.
- CUISENIER, Jean, et MIQUEL, André, 1965, « La terminologie arabe de la parenté. Analyse sémantique et analyse componentielle », *L'Homme*, t. V, n°s 3-4.

- DAVIS, Kingsley, et WARNER, William Lloyd, 1937, « The structural analysis of kinship », *American Anthropologist*, 39.
- ELKIN, Adolphus Peter, 1938/1967, *Les Aborigènes australiens*, Paris, Gallimard (1^{re} éd., 1938).
- ERIKSON, Philippe, 1996, *La Griffes des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, Louvain-Paris, Peeters.
- GOODENOUGH, Ward Hunt, 1951, « Property, kin and community on truk », *Yale University Publications in Anthropology*, n° 46.
- , 1956, « Componential analysis and the study of meaning », *Language*, t. 32.
- (éd.), 1964, *Explorations in Cultural Anthropology*, New York, McGraw Hill.
- HÉRITIER, Françoise, 1981, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Éd. du Seuil.
- IZARD, Michel, 1965, « La terminologie de parenté bretonne », *L'Homme*, t. V, n°s 3-4.
- KOECHLIN, Bernard, 1975, *Les Vezo du sud-ouest de Madagascar. Contribution à l'étude de l'éco-système des semi-nomades marins*, Paris-La Haye, Mouton.
- KOHLER, Josef, 1897/1975, *On the Prehistory of Marriage*, Chicago, University of Chicago Press (1^{re} éd., 1897).
- KROEBER, Alfred L., 1909, « Classificatory systems of relationship », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, t. 39.
- LAVONDES, Henri, 1967, *Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache*, Paris-La Haye, Mouton, coll. « Cahiers de l'homme ».
- LEACH, Edmund R., 1945, « Jinghpaw kinship terminology », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 75.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LOUNSBURY, Floyd G., 1956, « A semantic analysis of Pawnee kinship usage », *Language*, 32.
- , 1964, « A formal account of the Crow and Omaha type kinship terminologies », in Ward Hunt Goodenough (éd.), *Explorations in Cultural Anthropology*, New York, McGraw Hill.
- , 1971, « Étude formelle des terminologies de parenté crow et omaha », in P. Richard et Robert Jaulin (éd.), *Anthropologie et Calcul*, Paris, Union générale d'éditions.
- LOWIE, Robert H., 1915, « Exogamy and the classificatory system of relationship », *American Anthropologist*, 17.
- , 1928, « A note on relationship terminologies », *American Anthropologist*, 30.
- , 1935, *The Crow Indians*, New York.
- , 1937/1971, *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la Deuxième Guerre mondiale*, Paris, Payot (1^{re} éd., 1937).

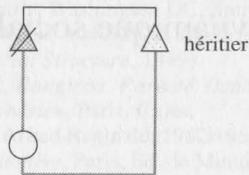
- MEAD, Margaret, 1935/1963, *Mœurs et Sexualité en Océanie*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sex and Temperament in Three New Guinea Societies*, 1935).
- MORGAN, Lewis Henry, 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington DC, Smithsonian Institution.
- MURDOCK, George Peter, 1949/1972, *De la structure sociale*, Paris, Payot (1^{re} éd. : *Social Structure*, 1949).
- OTTINO, Paul, 1972, *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Cujas.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, 1952/1968, *Structure et Fonction dans la société primitive*, Paris, Éd. de Minuit (1^{re} éd. : *Structure and Function in Primitive Society*, 1952).
- , et FORDE, Daryll (éd.), 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press.
- RIVERS, Williams Halse R., 1907, « On the origin of the classificatory systems of relationships », in N. W. Thomas (éd.), *Anthropological Essays Presented to E. B. Tylor*, Londres, Oxford University Press.
- SMITH, Mary F., 1969, *Baba de Karo*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- STADEN, Hans, 1967, *The Captivity of Hans Staden of Hesse, in AD 1547-1555, among the Wild Tribes of Eastern Brazil*, New York, B. Franklin.
- STURTEVANT, William C., 1964, « Studies in ethnoscience », *American Anthropologist*, 66, 3.
- TALAYESHA, Don Chuka, 1942/1959, *Soleil hopi*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sun Chief*, 1942).
- WALLACE, Anthony F. C., et ATKINS, John, 1960, « The meaning of kinship terms », *American Anthropologist*, 62.

Dynamique sociale

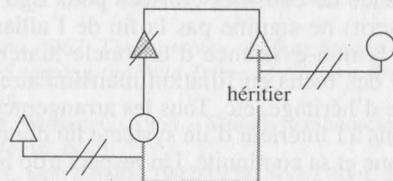
Quelles que soient la rigidité ou la souplesse des systèmes de parenté, l'individu garde toujours une marge de manœuvre pour arriver à ses fins. Les systèmes de parenté sont en fait adaptatifs : le système d'échange généralisé, par exemple, ne s'arrête pas si un groupe « donneur » n'a plus de femmes à céder ; l'absence de cousines croisées pour Ego (si c'est un mariage prescrit) ne signifie pas la fin de l'alliance et de la réciprocité ; la non-existence d'un oncle maternel pour la transmission des biens en filiation matrilinéaire ne signifie pas l'absence d'héritage, etc. Tous les arrangements et toutes les innovations à l'intérieur d'un système lui donnent à la fois son dynamisme et sa continuité. Un respect trop impératif des normes empêcherait la société de se perpétuer. Les systèmes de parenté arriveraient à des blocages et ne seraient pas opératoires si leurs règles étaient appliquées à la lettre.

Les adaptations opérées à l'intérieur du système de parenté jouent à pratiquement tous les niveaux. En Imérina, où le type normatif de la résidence est patrilocal, lorsqu'un groupe possède beaucoup de terres, les filles vont rester dans leur résidence d'origine en contractant une alliance sur place ou en se faisant rejoindre par leur mari (Vogel, 1982). Chez les Peul, la norme du mariage est celui des cousins parallèles, enfants de deux frères, mais il arrive très souvent que l'un des deux frères n'ait tout simplement pas d'enfants à marier. On trouve alors d'autres solutions, notamment en ayant recours à des agnats (Dupire, 1970). Dans la Rome antique, la succession au culte était bien réglementée : elle allait du père au fils aîné. Cependant plusieurs formules de remplacement étaient mises en œuvre lorsque la norme ne pouvait pas être réalisée. Si le père d'une fille unique mourait sans fils, l'ancien droit voulait que son plus proche parent fût son héri-

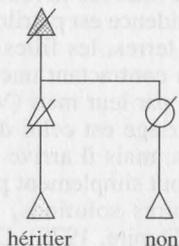
tier ; mais cet héritier avait l'obligation d'épouser la fille du défunt. C'est en vertu de ce principe que le mariage de l'oncle avec la nièce était autorisé et même exigé par la loi.



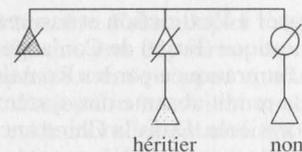
Si la fille se trouvait déjà mariée, elle devait quitter son mari pour épouser l'héritier de son père. Si l'héritier était lui-même déjà marié, il devait divorcer pour épouser sa nièce patrilatérale.



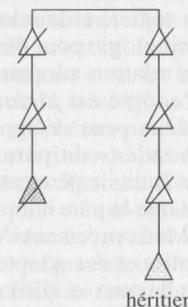
Si un homme ayant perdu son fils et sa fille ne laissait que des petits-enfants derrière lui, le fils de son fils héritait, non le fils de sa fille.



Un homme sans descendants avait pour héritier son frère, non sa sœur. Si son frère était lui aussi décédé, le fils de ce dernier héritait, non le fils de sa sœur.



A défaut de frères et de neveux, il fallait remonter dans la série des ascendants du défunt, toujours en ligne agnatique, jusqu'à ce que l'on trouve une branche qui se fût détachée de la famille par un mâle ; puis on redescendait dans cette branche de mâle en mâle, jusqu'à ce que l'on trouve un homme vivant : c'était l'héritier.



Si toutes ces formules n'étaient pas possibles, on avait recours à l'adoption (Fustel de Coulanges, 1929).

Adoption

L'adoption est le principe par excellence qui témoigne de l'adaptabilité des systèmes de parenté. Elle pallie la stérilité d'un des conjoints et donc l'absence de descendance et l'impossibilité de transmettre la parenté. Ce mode alternatif de filiation facilite par ailleurs la juste répartition des enfants dans le lignage.

Dans la Rome antique, le devoir de perpétuer le culte a été le principe à la base du droit d'adoption. Le divorce (en cas de stérilité), le lévirat (la substitution d'un des parents du mari en cas de mort de celui-ci) et l'adoption étaient des institutions

créées pour échapper à l'extinction et assurer la perpétuation de la religion domestique (Fustel de Coulanges, 1929). Notons que si l'adoption fut pratiquée par les Romains, son interdiction par l'Église la rendit absente des systèmes légaux européens jusqu'au XIX^e siècle. Dans la Chine ancienne, il arrivait que les beaux-parents remarient l'épouse de leur fils disparu avec un garçon sans fortune et adoptent l'enfant de ce second mariage (Feng, 1967).

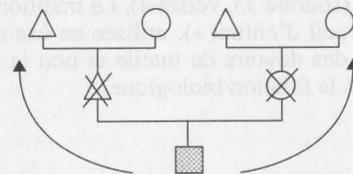
La parenté biologique constitue le modèle pour les relations fictives. Ce principe apparaît avec l'adoption car, même si l'enfant adopté n'est pas relié par le sang à ses parents germains, il est placé dans la catégorie des enfants et assume ce rôle. Comme nous l'avons vu, le consanguin est celui qui est défini comme tel par la société et la relation biologique n'est pas impérative. La terminologie pour définir la parenté révèle souvent la teneur de la relation adoptant/adopté. En Iran, le terme pour désigner l'adopté est *farzand khandé* (littéralement : « dit enfant »), ceux pour désigner le père et la mère adoptifs sont *pedar khandé* (« dit père ») et *madar khandé* (« dite mère »). Chez les Inuit, le père naturel n'est plus appelé que par son nom, tandis que le père adoptif est appelé « père » (Malaurie, 1955). Les Matis précisent l'origine étrangère des apparentés issus de captifs et des adoptés en ajoutant le qualificatif *amanon* au nom de ceux-ci (Erikson, 1996). La langue anglaise utilise le terme *foster* – qui sous-entend l'idée de développer, nourrir, élever – pour spécifier la relation d'adoption (*foster parents, foster mother, etc.*).

Chez les Txicáo du Brésil central, l'enfant qui perd sa mère est généralement adopté par une « mère » classificatoire (la sœur ou la cousine parallèle de la mère, l'épouse du frère du père). Il change de nom mais il cumule les relations de parenté de sa famille adoptive avec celles qu'il entretient avec ses parents paternels et maternels d'origine. L'enfant qui perd son père reste quant à lui avec sa mère, qui se remarie le plus souvent avec un frère (réel ou classificatoire) de son mari défunt. L'adoption peut aussi avoir lieu lorsqu'une femme est – considérée comme – stérile. Elle adopte alors un enfant du frère du mari. Un autre cas d'adoption dans cette société est celui de l'enfant ravi après une guerre. Celui-ci est soumis aux prohibitions normales de l'inceste entre germains (Menget, 1988).

Dans la société haoussa, l'adoption permet aux femmes stériles de rester dans les normes et d'être considérées comme

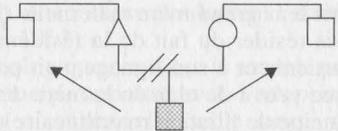
des adultes à part entière. Faire adopter l'un de ses enfants par ceux de sa famille qui sont dépourvus de descendance naturelle est un impérieux devoir pour chacun (Smith, 1969). Chez les Hopi, l'adoption intervient en cas de stérilité de l'un des époux et de mort des enfants. Au moment du décès de la mère, les enfants ne restent pas avec leur père. Ils sont recueillis soit par leur grand-mère maternelle (là où ils étaient d'ailleurs censés résider du fait de la résidence matrilocale) puisqu'ils appartiennent à son lignage, soit par les sœurs du père, soit par une veuve du clan de la mère défunte (toujours en vertu du principe de filiation matrilinéaire). Après la mort du père adoptif, l'enfant devient l'héritier unique de tous ses biens (Talayeshva, 1942). Chez les Mnong Gar, lors du décès de son épouse, le mari retourne chez son oncle. Si le fils aîné de la défunte est marié, c'est lui qui s'occupe de ses frères et sœurs. Lorsque les enfants sont en bas âge, ils sont pris en charge par les sœurs de la mère (Condominas, 1977).

Dans les sociétés polynésiennes, les enfants peuvent être « retenus » avant leur naissance par des tiers qui les élèvent comme les leurs. Dans les Tuamotu, l'adoption est une des institutions de mobilité. Elle contre-balance les inconvénients de la dispersion et renforce la parenté en assurant le maintien de l'effectif du noyau des parents corésidents à un niveau satisfaisant. Elle évite du coup la revendication des propriétés à la faveur des liens cognatiques par des individus absents depuis longtemps. L'adoption engendre une relation de parenté triangulaire entre les parents biologiques, les parents adoptifs et l'individu adopté. Dans son étude sur le village de Rangiroa, Paul Ottino (1972) note que 73 % des maisons ont soit adopté, soit « donné » des enfants. Il observe par ailleurs que 94 % des adoptions interviennent entre parents et 84 % dans la relation des « trois sangs » (parents proches). En cas de décès des parents, les adoptions culturellement prescrites sont celles réalisées par les grands-parents.



Lorsque les parents se séparent, l'enfant est le plus souvent adopté par ses oncles et tantes paternels ou maternels.

Le problème qui se pose aux adoptés dans les îles Tuamotu est qu'ils n'ont pas accès aux terres de la famille adoptive. Ils doivent faire valoir leurs droits auprès de leurs grands-



parents biologiques, chez lesquels ils retournent par la suite.

Le recueil d'enfant n'est pas forcément l'adoption. Les Inuit distinguent le recueil d'un enfant orphelin (la contrainte) et l'adoption rituelle d'un enfant dont les parents sont encore vivants (le choix). Dans le premier cas, l'orphelin a un statut misérable dans sa famille d'accueil et est relégué au niveau le plus inférieur de la société – lorsqu'il n'est pas purement et simplement supprimé, comme l'infirme. L'orphelin adopté est une charge pour tous et doit justifier son existence par sa force physique, son endurance et sa gaieté. L'adoption volontaire, par une famille non apparentée, d'un ou plusieurs enfants d'une autre famille vivante sert en revanche le groupe. Le but de cette pratique, réalisée dès la naissance de l'adopté, est de sceller une alliance, de créer un échange qui instaure ou renforce une association, un réseau d'obligations réciproques. L'adoption voulue de l'enfant favorise un rapprochement familial. Un certain lien se crée entre les parents naturels et les parents adoptifs (Malaury, 1955).

La valorisation du lien biologique engendre parfois un rejet de l'adoption. Nous avons mentionné l'interdit de l'adoption longtemps posé par l'Église. Le Coran est lui aussi très explicite sur ce point : « Dieu ne loge pas deux cœurs au-dedans de l'homme [...] non plus qu'il ne fait un fils de ceux que vous adoptez » (sourate 33, verset 4). La tradition islamique de la *qafala* (« recueil d'enfant »), utilisée en cas d'« urgence », n'entraîne que des devoirs de tutelle et non la plénitude des droits attachés à la filiation biologique.

*

Références

- CARROL, Vern (éd.), 1970, *Adoption in Oceania*, Hawaii, University of Hawaii Press.
- CONDOMINAS, Georges, 1977, *Nous avons mangé la forêt*, Paris, Mercure de France.
- Coran (*Le*), rééd. 1990, Jacques Berque (trad.), Paris, Sindbad.
- DUPIRE, Marguerite, 1970, *Organisation sociale des Peuls. Étude d'ethnographie comparée*, Paris, Plon.
- ERIKSON, Philippe, 1996, *La Griffes des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*, Louvain-Paris, Peeters.
- FENG, Hui-Yeh, 1967, *The Chinese Kinship System*, Cambridge.
- FUSTEL DE COULANGES, Denis, 1929, *La Cité antique*, Paris, Éd. d'aujourd'hui, coll. « Les introuvables », 2 vol.
- GOODY, Jack John Rankine, 1962, *Death, Property and the Ancestors*, Stanford, Stanford University Press.
- , 1969, « Adoption in cross-cultural perspective », in id. (éd.), *Comparative Studies in Kinship*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- MALAUURIE, Jean, 1955, *Les Derniers Rois de Thulé*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- MENGET, Patrick, 1988, « Note sur l'adoption chez les Txició du Brésil central », *Anthropologie et Sociétés*, n° 2.
- OTTINO, Paul, 1972, *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Paris, Cujas.
- SMITH, Mary F., 1969, *Baba de Karo*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».
- TALAYESHVA, Don Chuka, 1942/1959, *Soleil hopi*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine » (1^{re} éd. : *Sun Chief*, 1942).
- VOGEL, Claude, 1982, *Les « Quatre Mères » d'Ambohibaho*, Paris, Sela.

Parenté et nouvelles techniques biologiques

Depuis près de trente ans, la science a fait irruption dans le domaine sacré de la sexualité, de la naissance et de la mort. Les techniques biologiques, dont le développement dans les sociétés occidentales est extrêmement rapide, permettent désormais d'intervenir directement dans le processus de la reproduction. Les progrès de la biomédecine dans les méthodes de contraception et dans le domaine de la procréation médicalement assistée ont des répercussions considérables sur les systèmes de valeurs et sur la conception de l'être humain. La procréation sans sexualité met notamment en jeu les questions de filiation, d'engendrement et de multiparentalité. L'accès aux gamètes (les cellules contenant les spermatozoïdes et les ovules) et aux embryons permet par ailleurs d'envisager de pouvoir intervenir sur leur patrimoine génétique. La maîtrise de la reproduction, de l'hérédité et du système nerveux est en voie d'acquisition par l'homme. Jusqu'à présent, pour des raisons technologiques et financières, les nouvelles techniques biologiques ont touché surtout les sociétés occidentales mais elles risquent vite de s'étendre au monde entier. L'approche anthropologique est plus que jamais pertinente pour comprendre les nouvelles questions que pose la biologie au(x) principe(s) de filiation.

Contraception, avortement, stérilisation

La limitation volontaire du nombre des enfants a des incidences « par absence » sur les relations de parenté. Cette

maîtrise de la reproduction à travers les méthodes contraceptives n'est pas nouvelle. Depuis toujours, les sociétés l'ont pratiquée par de multiples moyens empiriques. Le Moyen Age connaissait de nombreuses recettes contraceptives, parmi lesquelles l'absorption de mandragore (Fossier, 1986). Cette pratique était notamment tolérée pour les femmes mariées adultères et les prostituées. Certaines sociétés réproouvent cependant l'avortement. En Assyrie, il était formellement puni par le pal et la privation de sépulture (Glassner, 1986). Se référant au respect de la nature et de la valeur donnée à la vie, l'Église a toujours considéré l'avortement comme une faute grave.

L'infanticide semble également avoir été pratiqué dès la préhistoire pour contrôler la démographie (Masset, 1986). On y avait notamment recours en Inde, au Japon, chez les Eskimo, les Bochimans, les Aborigènes d'Australie et les Grecs. Dans la France de l'Ancien Régime, l'exposition d'enfant permettait à une fille mère d'abandonner son nouveau-né ou son enfant en bas âge, notamment s'il était de sexe féminin. Cette pratique, qui s'apparente à un infanticide légal, était également plus ou moins tolérée dans certaines sociétés.

Poussées par les mouvements féministes en Occident (« un enfant si je veux, quand je veux »), les méthodes contraceptives modernes ont pris une ampleur nouvelle depuis une trentaine d'années. Elles transforment de nombreuses données culturelles, notamment avec la multiplication des couples sans enfants. L'avortement, qui a contribué à libérer la femme de la contrainte de la procréation, a toutefois commencé à faire l'objet d'un usage « détourné » qui se rapporte au système de valeurs de la société dans lequel il est pratiqué. En Inde, le diagnostic prénatal (l'amniocentèse) déterminant le sexe est depuis quelques années utilisé par les parents (avec la complicité du médecin) comme un moyen pour rejeter le fœtus féminin. La naissance d'un fils est en effet fortement valorisée religieusement, culturellement et économiquement – la dot coûte cher. Le gouvernement ferme les yeux sur cette pratique car l'avortement sert sa politique de contrôle des naissances (Francis, 1992). Cet avortement sélectif, qui commence déjà à poser un problème d'équilibre des sexes dans le pays, est aussi pratiqué en Chine (Qui, 1992).

Le désir des couples dans les sociétés industrialisées d'avoir un enfant au moment où ils le veulent sans être contraints par

les techniques contraceptives actuelles pousse les recherches vers la découverte d'un vaccin contre la grossesse. Selon les spécialistes, on disposera bientôt de ce vaccin. L'emploi qui en sera fait pourra être positif ou négatif. Un exemple d'emploi avantageux est celui d'une femme tuberculeuse qui pourrait se faire vacciner pendant une durée donnée, pendant laquelle les médecins lui recommanderaient de ne pas avoir d'enfant. Guérie, après cette période, de sa tuberculose, elle serait ensuite à même d'avoir tous les enfants qu'elle voudrait. L'aspect inquiétant de ce moyen contraceptif consiste en revanche à imaginer son emploi par un dictateur qui pourrait exiger la vaccination de telle ou telle catégorie de la population.

S'il n'existe pas encore de vaccin contre la grossesse, des méthodes de stérilisation sur le marché ont déjà fait l'objet d'un emploi pour le moins douteux. Dans les années cinquante, plusieurs États américains essayèrent d'inclure dans les lois de stérilisation la stérilisation obligatoire des mères d'enfants illégitimes (Morrison, 1965). Il y eut également des campagnes de stérilisation effectives des femmes à Puerto Rico dans les années soixante et en Inde dans les années soixante-dix. L'histoire de la médecine prouve que les abus concernent le plus souvent les populations défavorisées, voire subordonnées. Les Noirs américains ont ainsi pendant longtemps été la population « privilégiée » des efforts du planning familial pour limiter le nombre des naissances (Dula, 1992).

Les nouveaux modes de reproduction

Les applications des découvertes biotechnologiques dans le domaine de la reproduction humaine expriment la valorisation du développement scientifique et technique et une forme moderne d'humanisme valorisant l'individu dans sa capacité à maîtriser son destin (Laborie, 1991). La possibilité pour un couple d'avoir ou de ne pas avoir un enfant participe d'une révolution à la fois biologique, éthique et sociale. Résultant de la logique du contrôle des choses, le développement de la procréation médicalement assistée (PMA en France) dans les années soixante est venu relancer l'espoir des couples stériles

d'avoir un enfant qui leur soit biologiquement relié plutôt que de recourir à l'adoption.

L'insémination artificielle peut avoir diverses causes et peut prendre diverses formes. Cette technologie a engendré la création de centres d'étude et de conservation du sperme, plus communément appelés « banques du sperme ». L'insémination artificielle effectuée avec le sperme du conjoint (IAC en France) peut être rendue nécessaire par l'altération de la santé de ce dernier (avant d'entreprendre un traitement qui risque de le rendre stérile, un homme peut donner son sperme dans un centre de conservation spécialisé), elle peut être réalisée par simple complaisance (après avoir donné son sperme dans un centre, le conjoint se fait lier les canaux déférents et ne risque pas d'avoir d'enfant contre son gré). Ce type d'insémination peut aussi être réalisé si le conjoint est mort entre-temps (insémination *post mortem*). Signalons à ce sujet la première tentative d'insémination artificielle des ovules d'une femme avec du sperme prélevé sur son époux mort (des suites d'un accident de voiture) aux États-Unis en juin 1994. L'embryon a été transplanté dans l'utérus de la femme dans le courant de l'année. L'argument évoqué par l'épouse – et apprécié par la famille du mari défunt comme un « acte d'amour » – était que son défunt mari « continuerait » par le biais de l'enfant, qui serait biologiquement issu de lui. Cette pratique n'est pas sans rappeler celle du lévirat, dans laquelle le frère du mari défunt donne à la veuve un enfant qui est considéré comme celui du mari défunt.

L'insémination artificielle peut aussi être réalisée en ayant recours à une tierce personne. Cette procédure soulève des problèmes plus épineux que la première forme d'insémination. En France, l'insémination artificielle avec donneur (IAD) est réalisée avec la semence d'un volontaire (qui doit être un homme marié ayant au moins déjà un enfant) qui s'est présenté au centre de conservation du sperme. La question qui est ici soulevée est celle du statut des donneurs. Les personnes en jeu dans la procréation artificielle ne sont pas traitées de façon uniforme dans les différentes sociétés. Dans la majorité des pays, l'anonymat des donneurs (de sperme) est strict et obligatoire.

En France, la clause d'anonymat préserve le couple de toute « irruption » du donneur dans les relations de parenté. Le secret médical laisse en outre aux parents la liberté de révéler

ou non les conditions de la conception à leur enfant et à leurs proches (apparentés ou non). Notons que la majorité des couples ne souhaitent pas en parler autour d'eux (Perret, 1994). La clause d'anonymat interdit au couple de révéler à l'enfant qui est son géniteur biologique. Ce fait traduit l'accent porté sur la parenté juridique. La filiation ne peut donc pas être établie entre le donneur et l'enfant, mais la paternité du mari de la mère n'en demeure pas moins précaire puisque contestable au nom de l'absence de lien génétique. La femme, dont la maternité est incontestable, a par ailleurs la possibilité de contester la paternité de son mari. La législation suédoise de 1985 et la loi australienne de 1984 dans l'État du Victoria ont, quant à elles, levé l'anonymat du donneur en se référant notamment au danger objectif qui réside dans le fait d'épouser une sœur inconnue, son propre père, etc. Dans le système anglais, l'enfant a le droit moral de connaître son origine génétique. Si le lien volontaire l'emporte sur le lien biologique, ce dernier n'est pas entièrement gommé.

En Chine, l'insémination artificielle par le mari ou par un donneur est aujourd'hui largement pratiquée. Des centres de conservation du sperme ont été établis dans plusieurs provinces. Notons que cette pratique ne semble pas entrer en collision avec des pratiques plus traditionnelles. Dans certains villages, lorsque la technologie de reproduction n'est pas disponible, il est toujours possible d'avoir recours au système dit de l'« emprunt d'une femme » pour résoudre les problèmes de procréation. Les couples stériles rémunèrent ainsi une femme et son mari 10 000 yuans si cette femme leur donne une fille et 20 000 yuans si elle leur donne un garçon. (Qui, 1992).

Un certain nombre de questions sont soulevées à propos de l'insémination artificielle avec le sperme d'un donneur car elle brouille les cartes de la filiation. L'épouse doit-elle par ailleurs consentir à ce que son mari donne son sperme ? Ce consentement du conjoint, nécessaire en France, n'empêcherait-il pas sur l'autonomie du sujet qui revendique son droit à disposer de son corps – et donc de sa semence – comme il l'entend ? Des problèmes éthiques sont ici et là également soulevés à propos de l'insémination artificielle des femmes célibataires, bien que cette technique entre dans la logique de l'adoption d'un enfant par une femme seule et s'inscrive dans les formes modernes de la famille monoparentale.

La symétrie sur le plan social de l'insémination artificielle avec donneur est le recours à une mère de substitution. En effet, avec l'IAD, l'homme stérile qui élève l'enfant demande à un autre homme ce qu'il ne peut donner (le sperme) pour que sa femme conçoive un enfant ; avec la mère de substitution, la femme stérile demande à une autre femme de faire ce qu'elle ne peut : être fécondée par le sperme de son partenaire et porter l'enfant qui en sera issu.

En France, l'IAD est généralement acceptée et décrite positivement alors que le recours à une mère de substitution est généralement critiqué. Citons le président du Comité consultatif national d'éthique français : « La femme dont on a loué ou acheté les services n'est pas une mère porteuse. Elle est une vraie mère. L'enfant est l'enfant de ses ovules et de son utérus. Cela est si vrai que, dans certains cas, cette mère s'est tout naturellement prise d'amour pour l'enfant qu'elle a porté et refuse de le remettre aux acheteurs » (Bernard, 1990, 96). Ce discrédit s'explique parce que l'IAD perpétue la reconnaissance du fait que la paternité relève d'une définition sociale, tandis que la grossesse de substitution vient contre-carrer la reconnaissance du fait que la maternité est biologique (en droit français, est mère celle qui accouche) (Laborie, 1991). Comme dans de nombreuses sociétés pratiquant le lévirat (selon lequel un enfant peut avoir pour père social un mort), le droit français distingue le *pater* (le père social) et le *genitor* (le père physique). La distinction entre *mater* et *genitrix* est cependant moins évidente, alors que dans bien des sociétés pratiquant le sororat (selon lequel une sœur peut engendrer au nom d'une autre) le fait est commun. Les Mossi du Burkina Faso distinguent ainsi la « mère » (*ma*) de la « mère qui m'accoucha » (*m ma roaku*) (Lallemand, 1976).

En Inde, où une femme stérile est considérée comme inauspicieuse, une ancienne pratique, appelée *niyoga*, consistait à fournir soit un homme à une veuve, soit une veuve (sans enfant mais en âge de concevoir) à un homme afin qu'un fils soit conçu. Il y avait toutefois quelques restrictions à cette pratique : la personne « prêtée » devait être un *sapinda* (un parent proche : frère du mari stérile, etc.) ou un *sapirivana* (de la même caste). Les protagonistes ne devaient par ailleurs être inspirés que par le sens du « devoir », non par le lucre. Les méthodes modernes d'insémination artificielle par le mari ou le donneur ou la mère de substitution semblent être

des variations techniques de cette procréation ancienne, qui fut interdite par les Anglais. La grande différence réside dans la commercialisation possible de la formule faisant appel à la mère porteuse (Francis, 1992).

Une autre forme d'insémination artificielle s'opère avec la fécondation *in vitro* (FIV en France) dans laquelle la rencontre entre ovule et spermatozoïde est réalisée en éprouvette (l'embryon ainsi constitué étant ensuite transféré dans l'utérus).. Le premier bébé né par suite d'une fécondation *in vitro* avec transfert d'embryon est venu au monde en 1978 (Osuntokun, 1992). Cette procédure peut engager les deux parents sociaux qui contribuent biologiquement à faire l'enfant. A nouveau, différentes formules peuvent se présenter. On peut avoir recours à une donneuse d'ovocytes (les cellules germinales femelles) ou une prêteuse d'utérus. Dans le cas de la stérilité ovulaire de l'épouse, les ovules d'une donneuse peuvent être prélevés chirurgicalement, fécondés *in vitro* par le sperme du mari du couple stérile, puis, devenus embryons, être introduits dans l'utérus de l'épouse. Dans le second cas, l'embryon peut être formé *in vitro* par la fécondation des ovules de l'épouse stérile par le sperme du mari et ensuite être transplanté dans l'utérus d'une autre femme qui va pendant neuf mois porter un enfant qui ne vient pas de ses ovules. Quelle que soit la procédure, l'enfant qui naît a deux mères biologiques : une mère ovulaire et une mère utérine. En France, les mères qui réalisent une « grossesse de substitution » et le médecin intermédiaire sont rétribués. C'est dans ce pays que cette technologie est le plus développée, peut-être précisément parce qu'elle est officialisée et remboursée par la Sécurité sociale.

Bioéthique

L'évolution de la biologie et l'apparition des nouveaux modes de reproduction (NMR en France) ouvrent des voies inédites et posent de nombreuses questions que ne pose pas l'adoption. Ces technologies introduisent de profonds bouleversements dans des repères culturels. Si, dans le cas de l'adoption, il est clair que les parents sociaux ne sont pas les géniteurs, la fécondation avec transfert d'embryon, à travers

le don d'ovules et le prêt d'utérus, peut impliquer biologiquement trois personnes dans la conception et l'engendrement d'un enfant. L'institutionnalisation et la légitimation des nouveaux modes de reproduction engendrent par ailleurs des demandes et des situations d'un nouveau type. Le 18 juillet 1994, en Italie, une femme a battu le record de l'accouchement tardif en donnant naissance à un enfant à soixante-deux ans. Des personnes seules et des couples homosexuels peuvent désormais « faire » un enfant en refusant l'hétérosexualité. La perspective peut varier mais le résultat pratique est le même : le lien biologique avec un enfant obtenu par insémination artificielle avec donneur (s'il s'agit d'un couple de femmes) ou avec une mère de substitution (s'il s'agit d'un couple d'hommes) *ne se fait qu'avec* l'un des deux parents pour le couple hétérosexuel et il *peut se faire avec* l'un des deux parents pour le couple homosexuel.

Les nouvelles techniques permettant la gestation d'embryons de même origine biologique dans les utérus font que des frères et sœurs génétiques peuvent « venir au monde simultanément ou à plusieurs générations de distance » (Assier-Andrieu, 1994, 146). Inversement, « des embryons d'origine biologique diverse, produits à des époques différentes, peuvent accéder à la vie *via* le même utérus » et former une fratrie d'individus « dont les auteurs génétiques auraient plusieurs générations de distance » (*ibid.*).

Du point de vue biologique, un enfant peut aussi désormais avoir pour mère à la fois sa sœur et sa grand-mère ! Fassler (1989) nous rapporte le cas suivant aux États-Unis : une femme de quarante-six ans, divorcée et stérile, veut cependant avoir avec son nouveau mari un enfant qui lui soit génétiquement relié. Sa fille de son premier mariage, qui a vingt ans, lui propose de se faire inséminer par le sperme de son beau-père et de porter l'enfant à terme. Comme les cellules de la fille contiennent 50 % du matériel génétique de la mère, le bébé a donc la moitié de ce total, soit 25 %. Il est ainsi génétiquement relié à la mère de quarante-six ans qui est dans la position inhabituelle d'être à la fois la mère et la grand-mère de l'enfant, tandis que la fille de celle-ci est à la fois la mère et la sœur de ce même enfant.

Des faits de ce type sont fréquemment traités et débattus entre les protagonistes et le public dans les *talks shows* de la télévision américaine. Citons un autre cas. Une femme divor-

cée de quarante ans, stérile et engagée dans une nouvelle relation conjugale, a une fille mariée de vingt-trois ans qui a déjà deux enfants. Elle demande à celle-ci de fournir l'utérus pour l'embryon qu'elle veut concevoir *in vitro* avec ses propres ovules et le sperme de son nouveau conjoint. Les deux couples concernés sont mis en présence devant les caméras et la plus grande réticence vis-à-vis du projet vient de la seule personne non impliquée biologiquement dans l'opération – le mari de la fille – qui menace purement et simplement de quitter cette dernière si elle accepte la proposition « absurde » de sa mère. Ces exemples montrent à quel point le lien biologique avec l'enfant peut être important pour des personnes stériles. Ils témoignent aussi de la difficulté qu'il peut y avoir à distinguer les notions de sexualité et de procréation.

Ni les biologistes, ni les médecins, ni les morales traditionnelles ou laïques ne sont en mesure de résoudre les nouveaux problèmes éthiques, économiques, juridiques et politiques que pose l'avancée de la biomédecine. Face aux nouvelles méthodes de reproduction, il n'y a pas de consensus de la morale collective et les sociétés fournissent différentes réponses et différentes législations. L'hétérogénéité des comportements et des représentations, des discours et des pratiques, apparaît d'ailleurs non seulement entre les divers pays mais aussi à l'intérieur de chaque pays. Les réponses éthiques proposées par l'État et les organisations religieuses diffèrent souvent. Certaines autorités religieuses (l'Église catholique notamment) rejettent la fécondation *in vitro*, d'autres (les diverses Églises protestantes) parlent d'un acte d'amour quand elle unit la semence de l'époux et l'ovule de l'épouse et permet à ce couple d'avoir un enfant qui est « le leur » (ce qui traduit l'emphase idéologique mise sur le lien biologique). La disparité des attitudes apparaît également à propos des expériences sur les embryons humains, qui sont interdites ici, autorisées sous certaines conditions là et permises sans réserves ailleurs.

Les recherches sur le développement embryonnaire perturbent particulièrement les conceptions communes. Les embryons surnuméraires sont en effet la coûteuse rançon des techniques destinées à augmenter le taux de réussite de la fécondation *in vitro* car l'importante proportion d'échecs conduit à préparer un certain nombre d'embryons en trop. Trois embryons, parfois plus, sont implantés dans l'utérus, les autres sont congelés en vue d'une tentative ultérieure.

Lorsque la grossesse réussit, il peut donc y avoir quatre ou cinq embryons dont on ne sait que faire ! Des questions éthiques inédites surgissent, comme celle de savoir si l'embryon est une « personne humaine » (en Allemagne), une « personne humaine potentielle » (en France), etc. Quel statut donner aux embryons congelés, cette forme inédite de l'humain ? « Faut-il les garder pour une autre grossesse du même couple, les faire adopter en quelque sorte par un autre couple, les tuer, s'en servir pour des expériences ? Aucune solution n'est bonne » (Bernard, 1991, 146). Quelle est par ailleurs la relation entre les embryons congelés et le donneur et/ou la mère de substitution ? L'embryon est-il concerné par les questions de filiation ? La définition de l'embryon varie en fait de pays à pays (« œuf fécondé », « pré-embryon », « embryon »). En France, le terme s'applique à toutes les phases du développement de l'œuf, ou zygote, depuis la fécondation de l'ovule jusqu'au stade fœtal, qui est atteint à la huitième semaine de la grossesse.

La morale de la médecine occidentale s'est longtemps contentée des règles d'Hippocrate – encore que non constamment respectées. Aujourd'hui, elles ne suffisent plus. Jouant sur des textes mal adaptés, des équipes continuent leurs recherches sans y avoir été autorisées. Il apparaît que « nous vivons depuis longtemps sous l'égide d'une forme de scientisme juridique consistant à considérer que ce qui est bon pour la biologie et la médecine est bon pour la société tout entière » (Labrusse-Riou, 1991, 17). Les juristes sont aujourd'hui jetés dans l'arène des relations complexes entre la biologie et le droit. Leurs réponses sont néanmoins provisoires car constamment remises en cause par l'évolution des sociétés et de la recherche. Le problème est de savoir s'il faut accepter de refaire souvent les lois ou de ne faire qu'un très petit nombre de lois d'ordre général.

Les nouvelles données de la biologie bouleversent les représentations que l'on se faisait de la vie, du corps, de l'homme et de l'espèce. Un aspect frappant de la banalisation des techniques de reproduction est leur instrumentalisation. En France, on parle de « projet procréatif » pour le couple qui veut procéder à l'insémination artificielle et de « candidate » pour la femme concernée, ce qui dénote la consommation de techniques mises sur le marché. L'évolution rapide des pratiques, des concepts et du vocabulaire est éloquente : en

passant de la procréation à la reproduction, puis à la production, on entre de fait dans un circuit marchand : « [...] production et prélèvement des matériaux (organes, produits, gamètes, embryons), collecte, sélection, stockage (congélation), distribution, problèmes de rebuts, utilisation des déchets, transformation, commercialisation éventuelle. Inévitablement, on utilise des critères de quantité, qualité, coûts, rendement. L'ensemble est à son tour emboîté dans le jeu de la demande, de l'offre et du marché (patients, centres habilités, publics ou privés, plus ou moins cotés, etc.). On débouche naturellement sur des contacts (échange, location, vente) et des problèmes de contentieux (malfaçon, erreurs, etc.) » (Folscheid, 1991, 69). Le droit anglo-saxon, beaucoup plus engagé dans cette voie que le droit français, en porte déjà les stigmates.

L'action sur la procréation humaine (la limitation des naissances, le désir de procréer – au bon moment et bien – et/ou de ne pas procréer, la sélection des embryons conçus *in vitro*, leur sexage et l'élimination de ceux qui seraient porteurs de certaines maladies génétiques) fait par ailleurs surgir le spectre de l'eugénisme. La fécondation *in vitro* permet notamment de choisir le sexe de l'enfant à travers le diagnostic préimplantatoire des embryons (DIP en France). Dans la logique de l'amniocentèse (qui permet d'avorter un enfant de sexe non désiré), la sélection de l'embryon en fonction de ses caractéristiques – groupe sanguin, couleur de la peau, des cheveux, des yeux, etc. – est le but de nombreux chercheurs... et parents. Avec le désir d'avoir un enfant comme on le veut, un eugénisme « doux » se dessine. Qu'advient-il de la parenté quand – ce qui, au dire des scientifiques, arrivera sûrement – on réussira l'ectogénèse, c'est-à-dire la grossesse entièrement menée hors du corps humain ?

Les peurs qui découlent de l'avancée de la biologie conduisent à faire appel à l'éthique. Le terme « bioéthique », inventé aux États-Unis pour cautionner la biologie, s'est diffusé dans presque tous les pays industrialisés à technologie avancée. En France, la prise en compte institutionnelle des recherches en biologie moléculaire a engendré la création, en 1983, d'un Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé. La solution des comités d'éthique a été adoptée dans de nombreux pays. Ils témoignent des options idéologiques des pays concernés. C'est ainsi que, depuis la première conférence de médecine islamique au Koweït, en

1981, les séminaires éthiques se multiplient dans les pays musulmans (Moulin, 1991).

En Europe, la philosophie qui sous-tend les législations française et allemande diffère considérablement. En France, la fécondation *in vitro* peut être réalisée avec les gamètes d'un tiers (anonyme). Le choix du sexe est permis et il est possible de donner des gamètes et/ou des embryons à des tiers et à la recherche scientifique. Ce qui est en jeu dans cette législation est le droit des adultes (parents et « donneurs »). En Allemagne, la fécondation *in vitro* n'est possible qu'entre partenaires d'un couple marié ou vivant en communauté « durable ». Dans cette logique, le recours aux mères de substitution est interdit. Le droit des parents est limité par celui de l'embryon et de l'enfant à naître. L'emphase est ici placée sur la protection et l'identité de l'embryon, qui ne peut être traité comme une « chose » ou une non-personne (Edelman, 1992).

Bien qu'elle connaisse des variations nationales, l'éthique biomédicale contemporaine reste largement enracinée dans les cultures européenne et anglo-américaine et leur croyance fondamentale en la science empirique et en la politique démocratique. Des cultures non occidentales pour lesquelles ces principes sont souvent étrangers, voire contradictoires avec beaucoup de conceptions du monde sont cependant de plus en plus affectées par les nouveaux modes de reproduction. L'enjeu pour chaque culture est de choisir dans les biotechniques de pointe ce qui est congruent avec son système de croyances sur la nature, sur le sens de la vie humaine et sur les relations de parenté.

Le droit islamique (*Fiqh*), marqué par l'importance donnée à la filiation par les « liens du sang », reposant sur les *hadith*, les dits du Prophète (« Ayez des généalogies une connaissance qui vous permette d'être attentif aux liens de parenté par le sang », Coran, sourate 33, verset 4), semble s'accommoder à sa façon des nouveaux modes de reproduction. Les principes de l'islam n'autorisent l'insémination artificielle et la fécondation *in vitro* que dans le cadre du mariage. La première pratique est généralement admise, à condition qu'elle soit opérée avec la semence du mari (l'insémination du sperme d'un donneur étant assimilée par certains juristes à l'adultère), la seconde ne doit pas mettre en jeu une tierce personne extérieure au mariage (à travers le sperme, les ovocytes,

les embryons, l'utérus) (Mekeherbeche *et al.*, 1988 ; Hathout, 1992). Ces questions engendrent toutefois une tension entre ceux qui, se référant aux *hadith*, étayent la possibilité de se séparer d'organes comme de possessions personnelles et provisoires et ceux qui présentent l'individu comme une totalité indissociable.

En dépit des réponses ou adaptations culturelles, les techniques de reproduction artificielle remettent en cause la place de la femme et de l'homme dans la société, la relation entre les vivants et les morts, le rôle du sang. Elles subvertissent la croyance immémoriale dans le fait que l'ici-bas est gouverné par l'au-delà. Pour les Mossi du Burkina Faso, toute femme a un lot d'enfants déjà formés dans le monde des génies. Leur père et mère invisibles ne confient ce lot d'enfants à cette femme que si elle sait les amadouer et les convaincre, notamment par sa bonne conduite. La question qui se pose pour elle est de savoir comment donner à ces enfants potentiels le désir de vivre ici-bas et comment dissuader leurs parents de les rapatrier dans l'au-delà (Bonnet, 1988). Ces conceptions risquent d'être très fortement mises à mal par la procréation artificielle. Il n'est cependant pas impossible que la fécondation *in vitro* et/ou la fécondation *in vitro* avec transfert d'embryon n'en viennent à se doubler de quelques rites religieux destinés à apaiser les êtres invisibles et à réintégrer ainsi l'embryon à sa cause traditionnelle. Rien n'interdit de penser que l'éthique lignagère s'accommode mieux que les conceptions occidentales de la maternité « partagée » ou substitutive, notamment si la mère porteuse appartient au même lignage que la mère biologique (Zemplini, 1991, 100). Ce genre d'ethno-fiction sur l'usage lignager de l'insémination artificielle a cependant des limites évidentes car la nouvelle morale ne pourra pas mettre indéfiniment en balance les vieux droits du groupe et les nouveaux droits de la femme en tant qu'individu.

Lien social et lien biologique

Les nouveaux modes de reproduction posent la question de la conception de l'humain et de la filiation. La contribution scientifique des ethnologues au débat sur les nouveaux modes

de reproduction ne peut s'opérer que dans « la stricte mesure où le savoir sur la parenté et les filiations comporte des implications générales, quant aux contraintes organisationnelles et aux mécanismes symboliques » (Menget, 1989b, 124). Les combinaisons possibles de la filiation sont en nombre fini et dans toutes les sociétés humaines la filiation (et les liens de solidarité et d'affection qui en découlent) ne dérive jamais simplement de l'engendrement. Où se trouve en effet la « vraie » filiation biologique dans certains cas ? L'ovule, le matériel génétique, de l'une est-il plus « vrai » que l'utérus de celle qui porte l'enfant et le mène au terme de l'accouchement ? « La partition des faits entre le licite et l'illucite, le normal et l'anormal, le naturel et l'artificiel [...] est toujours affaire de convention sociale » (Héritier, 1985, 6). L'étude des systèmes de parenté montre que les sociétés consacrent la primauté de la convention juridique sur le biologique. L'institution de l'adoption témoigne du fait que la filiation est purement conventionnelle. Il est d'ailleurs révélateur que la plupart des systèmes sociaux (y compris le Code civil français) placent un interdit d'inceste entre adoptés et adoptants. Le cas des enfants dits « naturels » ou « illégitimes » montre d'ailleurs que l'on peut réfuter juridiquement les liens du sang.

L'importance donnée au lien biologique varie en fait selon la perspective et l'investissement émotionnel. Un cas significatif, qui a défrayé la chronique en 1994 aux États-Unis, repositionne la question de la filiation dans le champ de la pratique et du lien social. Les parents d'une fille atteinte d'une maladie incurable ont découvert lors d'un dépistage génétique que leur enfant n'avait aucun lien biologique avec eux. Seize ans auparavant, leur bébé avait été échangé par inadvertance contre celui d'un autre couple à la maternité. Après le décès de leur enfant, ces parents ont entrepris de retrouver et de récupérer leur fille biologique, qui avait été élevée dans une famille qui était sans le savoir la famille biologique de l'enfant décédé. La fille localisée, ses parents biologiques réclamèrent qu'elle leur revienne. Il s'ensuivit un procès qui passionna l'Amérique, dans lequel la parole fut donnée à la jeune fille concernée, qui, bien que mineure, affirma elle-même devant les tribunaux que ceux qu'elle considérait comme ses « vrais » père et mère étaient ceux avec lesquels elle avait toujours vécu et qu'elle ne voulait en aucun cas changer de famille. Sa décision fut approuvée par la morale populaire et le jury

lui donna gain de cause. Ses parents biologiques, présentés par les médias comme les mauvais « perdants » de l'histoire, ont cependant fait appel et l'affaire n'est pas terminée, ce qui montre que la loi est ici largement fondée sur le lien biologique.

L'expansion des nouveaux modes de reproduction, basée sur le désir que l'enfant ait un lien génétique avec au moins l'un des deux parents, traduit une certaine revalorisation du rapport biologique en tant que constituant du lien social en Occident. Le phénomène n'est pas nouveau. Dans son histoire des définitions successives de la parenté, Schneider (1984) a démontré que les sociétés occidentales adhèrent à un biogisme spontané en vertu duquel les liens du sang justifient les sentiments, les obligations et les attentes entre parents et enfants. Cette référence à la biologie apparaît dans l'emploi des termes « réels » ou « vrais » à propos des parents biologiques. Dans sa psychanalyse du droit canon, Legendre (1988) a également décelé la notion de biologie enfouie dans l'inconscient et les discours sur le mariage et la filiation dans le modèle chrétien (notamment la longue interdiction de l'adoption par l'Église, qui a restreint les liens de parenté fondés sur le mariage et la filiation aux faits strictement biologiques).

La revalorisation du lien biologique apparaît en France à travers la loi de 1972 et la vérification légale de la paternité par l'examen des sangs. On peut ainsi passer de la vérité sociologique (la paternité « vraisemblable ») à la vérité biologique. Comme le souligne Francis Zimmermann, « en autorisant la contestation d'une filiation légitime sur la base des preuves biologiques », cette loi a introduit une « faille » dans le système juridique français (le Code civil connaît en effet trois types de filiation : légitime, naturelle et adoptive). La coïncidence des « décisions du juge avec la vérité biologique » est un nouveau fait de société qui, depuis plus de vingt ans, fait « sauter en éclats les fictions du droit réel » (1993, 223). Cette coïncidence est par ailleurs ambiguë si l'on pense à la clause de l'anonymat du donneur de sperme. On imagine par ailleurs les conséquences désastreuses que pourraient avoir les révélations biologiques de la paternité lorsque l'on sait que l'illégitimité a atteint 30 % à Paris à la veille de la Révolution (Burguière et Lebrun, 1986b) et que les statistiques indiquent qu'en Europe occidentale il y a

actuellement entre 15 et 20 % d'enfants adultérins (Bernard, 1991).

Si la parenté se fonde sur le fait biologique de la procréation, les relations de parenté sont essentiellement sociales. Le paradoxe de la procréation médicalement assistée est qu'elle est animée par des idéologies contradictoires : tout en renforçant le lien symbolique, elle répond à des demandes motivées par une idéologie biologique. La biologisation de la procréation humaine fait toutefois que la filiation est plus que jamais dépendante du lien social.

*

Références

- ASSIER-ANDRIEU, Louis, 1994, « L'homme sans limites. "Bioéthique" et anthropologie », *Ethnologie française*, t. 24.
- BERNARD, Jean, 1990, *De la biologie à l'éthique*, Paris, Buchet-Chastel.
- , 1991, « Évolution de la bioéthique », *Bioéthique et Cultures*, Paris, Vrin.
- BONNET, Doris, 1988, *Corps biologique, Corps social. Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi*, Paris, ORSTOM.
- BURGUIÈRE, André, et LEBRUN, François, 1986b, « Le prêtre, le prince et la famille », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 2.
- Coran (Le), rééd. 1990, Jacques Berque (trad.), Paris, Sindbad.
- DELAISI DE PARCEVAL, Geneviève, et JANAUD, Alain, 1986, « Le statut de l'enfant procréé artificiellement : disparités internationales », *Médecines-Sciences*, t. 2, n° 9.
- DULA, Annette, 1992, « Yes, there are African-American perspectives on bioethic », in Harley E. Flack et Edmund D. Pellegrino (éd.), *African-American Perspectives on Biomedical Ethics*, Georgetown, Georgetown University Press.
- EDELMAN, Bernard, 1992, « La science et la loi », *Éthique. La vie en question*, Éd. universitaires, n° 1.
- FASSLER, David, 1989, « When baby's mother is also grandma and sister », *Cases in Bioethics*, New York, St. Martin's Press.
- FLACK, Harley E., 1992, « The confluence of culture and bioethics », in Harley E. Flack et Edmund D. Pellegrino (éd.), *African-American Perspectives on Biomedical Ethics*, Georgetown, Georgetown University Press.

- FOLSCHIED, Dominique, 1991, « La science et la loi », *Éthique. La vie en question*, Éd. universitaires, n° 1.
- FOSSIER, Robert, 1986, « L'ère féodale (XI-XIII^e siècle) », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 2.
- FRANCIS, C. M., 1992, « Ancient and modern medical ethics in India », in Edmund Pellegrino, Patricia Mazzarella et Pietro Corsi (éd.), *Transcultural Dimensions in Medical Ethics*, Maryland, Frederick.
- GLASSNER, Jean-Jacques, 1986, « De Summer à Babylone. Familles pour gérer, famille pour régner », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 1.
- HATHOUT, Hassan, 1992, « Islamic basis for biomedical ethics », in Edmund Pellegrino, Patricia Mazzarella et Pietro Corsi (éd.), *Transcultural Dimensions in Medical Ethics*, Maryland, Frederick.
- HÉRITIER, Françoise, 1985, « La cuisse de Jupiter. Réflexions sur les nouveaux modes de procréation », *L'Homme*, n° 94.
- LABORIE, Françoise, 1991, « Médicalisation et médiatisation de la procréation humaine », *Bioéthique et Cultures*, Paris, Vrin.
- LABRUSSE-RIOU, Catherine, 1991, « Droits du corps, lois sur le corps », *Éthique. La vie en question*, Éd. universitaires, n° 1.
- LALLEMAND, Suzanne, 1976, « Génératrices et éducatrices mossi », *L'Homme*, XVI, n° 1.
- LEGENDRE, Pierre, 1988, *Le Dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie*, traduits et présentés par Anton Schütz, Marc Smith et Yvan Thomas, Paris, Fayard.
- MASSET, Claude, 1986, « Préhistoire de la famille », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 1.
- MEKEHERBECHÉ, H., HAKEM, A. R., et HANNOUZ, M. M., 1988, « La procréation médicalement assistée et le droit musulman », *Contraception-Fertilité-Sexualité*, t. 17.
- MENGET, Patrick, 1989b, « Remarques anthropologiques sur les conceptions de la procréation et de la filiation », *Transizione. Il controllo sociale delle tecnologie riproduttive*, Bologne, Cappelli, 13-14.
- MORRISON, Joseph L., 1965, « Illegitimacy, sterilization, and racism. A North Carolina case history », *Social Science Review*, 39.
- MOULIN, Anne-Marie, 1991, « Bioéthique en terre d'islam », *Bioéthique et Cultures*, Paris, Vrin.
- OSUNTOKUM, B. S., 1992, « Biomedical ethics in the developing world. Conflicts and resolutions », in Edmund Pellegrino, Patricia Mazzarella et Pietro Corsi (éd.), *Transcultural Dimensions in Medical Ethics*, Maryland, Frederick.
- PERRET, Zohra, 1994, « Stérilité masculine et transmission de la filiation en procréation médicalement assistée avec donneur », *Ethnologie française*, t. 24.
- QUI, Ren-Zong, 1992, « Medical ethics and Chinese culture », in

- Edmund Pellegrino, Patricia Mazzarella et Pietro Corsi (éd.), *Trans-cultural Dimensions in Medical Ethics*, Maryland, Frederick.
- SCHNEIDER, David M., 1984, *A Critic of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- SEGALEN, Martine, 1981a, *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin (2^e éd., révisée et augmentée).
- TORT, Michel, 1992, *Le Désir froid. Procréation artificielle et crise des repères symboliques*, Paris, La Découverte.
- ZEMPLINI, Andras, 1991, « Corps blanc dans la famille noire. Éthique et biomédecine en Afrique », *Bioéthique et Cultures*, Paris, Vrin.
- ZIMMERMANN, Francis, 1993, *Enquête sur la parenté*, Paris, Presses universitaires de France.

De l'« Homo structuralis » à l'« Homo contextus »

Ce rapide tour d'horizon des notions fondamentales de l'anthropologie de la parenté a permis d'entrevoir la variété des pratiques dans ce domaine. Les éléments déterminants de la vie sociale d'un individu dans les sociétés restreintes lui sont donnés particulièrement à travers la filiation, l'alliance et la résidence. L'étude d'un système de parenté consiste à comprendre comment les éléments qui composent la parenté (individus, familles, lignages, groupes de frères et sœurs, groupements résidentiels, classes d'âge, etc.) interagissent et comment ils produisent des faits de parenté (terminologie, évitement, plaisanterie, familiarité, hostilité rituelle, règles de filiation, d'héritage, organisation des générations, prohibition de l'inceste, etc.) eux-mêmes continuellement inter-reliés.

La parenté est un aspect fondamental de l'anthropologie « classique ». Elle fut longtemps présentée comme la « vache sacrée de l'anthropologie » (Panoff et Perrin, 1973). Les nombreuses controverses dont l'anthropologie de la parenté a fait l'objet ont contribué à son évolution et, de fait, à une meilleure compréhension de l'organisation sociale dans les sociétés traditionnelles. L'étude de la parenté et de la structure sociale apparaît comme un sujet un peu scolaire dans le monde d'aujourd'hui, où les membres des sociétés traditionnelles écoutent Michael Jackson et consomment du Coca-Cola et où le tiers monde et les ghettos s'accroissent. Cependant, si la structure formelle de la parenté est diminuée, les relations de parenté continuent à affecter les *patterns* des relations sociales d'une façon cruciale dans de nombreuses sociétés. Les liens de parenté sont en outre universellement reconnus et il est pratique de commencer par eux, notamment dans les sociétés traditionnelles, où les relations de parenté sous-tendent pra-

tiquement tous les aspects de la vie, social, économique et religieux.

Pendant longtemps le guide de l'ethnologue fut *Notes and Queries on Anthropology*, publié par le Royal Anthropological Institute de Londres. Ce guide (qui n'a pas d'équivalent en France), constamment revu et corrigé par des commissions de spécialistes depuis 1874, sert d'aide-mémoire en mentionnant la plupart des questions que l'enquêteur doit se poser sur le terrain. Sans entrer dans le détail de la méthodologie idéale – s'il y en a une –, rappelons quelques étapes cruciales dans l'étude des systèmes de parenté.

Une des premières tâches du chercheur focalisé sur les questions de parenté consiste à reconstituer l'espace généalogique à travers la mémoire collective des groupes de parenté. Cette étape est nécessaire pour pouvoir retracer et analyser les liens entre les individus. Elle permet de comprendre les positions généalogiques de chacun (avec un ensemble de droits, de devoirs, de privilèges associés au statut, etc.) et de faire un recensement minutieux des dernières « opérations » effectuées dans le village (adoptions, mariages, morts, naissances, choix résidentiels, fonciers et matrimoniaux, groupements locaux, etc.). Ces données fourniront un modèle statistique.

L'enquêteur doit nécessairement relever la terminologie de parenté en notant les termes employés pour désigner les parents (la forme). Il doit ensuite chercher à comprendre quels types de relations les apparentés entretiennent entre eux (le contenu). Tout cela constitue le matériau brut, le donné ethnographique qui permet de retracer les biographies individuelles et d'apprécier les répercussions collectives des choix individuels. L'étude d'un système de parenté ne doit pas se poser de limites. Elle n'est d'ailleurs vraiment fructueuse que lorsqu'elle est abordée en référence à ses implications politiques, économiques et démographiques.

Sur le terrain, l'ethnologue doit s'efforcer de comprendre les principes structuraux qui sous-tendent les relations de parenté. Il doit distinguer trois niveaux dans l'agencement du comportement : le comportement idéal (décrit comme tel), la norme et le comportement réel des individus. Trop souvent le manque de temps le conduit à se focaliser sur le premier et le deuxième niveau. Le problème de l'analyse structurale est d'ailleurs qu'elle porte avant tout sur le comportement idéal, qui diffère bien souvent du comportement réel. Le discours

sur la parenté n'est pas forcément la parenté pratique. Dans *Critique de l'anthropologie* (1961), Leach conseille aux ethnologues de s'en tenir aux données du problème et de ne pas se laisser prendre personnellement par la situation au point de ne plus pouvoir distinguer les faits empiriques de leurs propres concepts analytiques.

La tâche ultime de l'ethnologue consiste à éviter les notions préconçues et les préjugés culturels, en un mot l'ethnocentrisme. Il doit comprendre les catégories sociales des autres peuples et non imposer arbitrairement les siennes. Les catégories culturelles doivent être dégagées de l'intérieur et non pas posées *a priori* : « Pour comprendre exactement les lois et les coutumes des peuples non européens, il faut s'interdire de les interpréter selon nos propres conceptions du droit » (Radcliffe-Brown, 1952, 103). La tentative pour découvrir en ses propres termes le système de normes et de valeurs d'une société nécessite la pratique de la langue de ceux que l'on cherche à comprendre. Rappelons toutefois que l'ethnologue ne peut pas rendre compte de tous les faits de parenté dans une société. Son analyse pour déterminer la structure sociale ne porte inévitablement que sur un échantillon de relations sociales (celles observées ou décrites par les informateurs). Cela explique pourquoi les analyses développées sur les relations de parenté n'entretiennent parfois que peu de relations avec les faits sociologiques.

Un autre travers de l'anthropologie de la parenté vient du fait que les ethnologues ont longtemps été des hommes qui ont le plus souvent proposé leur perspective, une perspective masculine, sur les relations de parenté. On a par exemple énormément d'informations sur le mariage préférentiel d'Ego masculin avec sa cousine croisée matrilatérale, alors que la perspective inverse, celle d'Ego féminin qui doit épouser le fils de la sœur de son père, a été totalement négligée. Il y a pour ainsi dire toute une « face cachée » de l'anthropologie de la parenté qui n'est progressivement dévoilée que depuis ces vingt dernières années avec l'entrée massive de femmes dans la profession.

On ne doit pas non plus oublier que les sociétés que les ethnologues ont (eu) l'habitude d'étudier vivent (ou vivaient) dans des conditions particulièrement désavantageuses. La colonisation du tiers monde les a précédés et la plupart des populations étudiées sont sous une forme de domination

coloniale, leurs membres n'étant pas véritablement des « agents » libres (Grabum, 1971). Cette situation a parfois créé des barrières qui ont empêché les anthropologues de bien comprendre les faits des sociétés qu'ils étudiaient et les ont conduits à voir leurs populations du point de vue des administrateurs. C'est ainsi que de nombreuses descriptions ethnographiques dépeignent la parenté et la structure sociale de façon holiste. Or, il n'y a pas de systèmes holistes et la notion d'« indigénéité » (au sens de « monde clos ») est elle-même une construction commode posée de l'extérieur. Rappelons à ce sujet que la notion de société « traditionnelle » – employée tout au long de cet ouvrage à défaut d'une meilleure – est elle-même profondément biaisée.

La parenté n'est en outre pas forcément l'élément dominant de toutes les sociétés. Elle ne préside pas à l'organisation sociale dans les sociétés occidentales, par exemple. Les affiliations politiques, les activités économiques, les exigences religieuses et les réseaux relationnels peuvent d'ailleurs parfois déterminer des droits et des devoirs plus puissants que la parenté. Claude Meillassoux considère que, faute de ne comprendre que les manifestations institutionnelles de la reproduction, les approches classiques n'ont pas pu rapporter la parenté aux données de l'organisation économique et sociale. Le résultat est que la parenté a été principalement traitée sous son aspect « formel » et « normatif ». L'auteur souligne qu'il y a eu une « application abusive du schéma parental [...] en attribuant à des populations qui n'ont pas développé la notion de parenté un vocabulaire emprunté à d'autres sociétés plus avancées dans cette voie ». Les ethnologues ont ainsi transformé la « nature de leur objet » en faisant « une interprétation à rebours de l'histoire, au lieu d'en retrouver la progression réelle » (1975, 38-39).

Rodney Needham (1971) a également insisté sur le fait que les mots « parenté » (*kinship*) et « mariage » n'ont en fait aucune portée analytique en raison de leur immense éventail d'emplois. Ce qui constitue la parenté varie profondément d'une société à l'autre. David M. Schneider (1984) a été encore plus loin en affirmant tout simplement : « *There is no such thing as kinship.* » Il a très bien démontré comment la parenté biologique est culturellement construite du fait de la forte connexion entre les relations de parenté et les relations présumées biologiques en Occident. Beaucoup d'études sur la

parenté dans le monde ont en effet relevé que les relations biologiques ne sont pas toujours fondamentales. Pour Schneider, la parenté est une institution employée avec l'économie, la religion et la politique pour évoquer des faits prétendument universels. La façon dont la parenté a été appréhendée jusqu'à présent est donc discutable.

Les questions de parenté restent fondamentales mais elles méritent d'être abordées avec précaution et finesse. Les chercheurs sont de plus en plus conscients de la marge qu'il peut y avoir entre la conduite idéale, celle établie dans les « systèmes » de parenté, et la conduite réelle, celle observée dans la vie quotidienne. La conduite idéale stipule par exemple des relations empreintes de solidarité, d'entraide et de coopération à l'intérieur des familles, des lignages et des clans ; or les anthropologues remarquent le plus souvent des inimitiés, des conflits, des désaccords, des disputes entre les apparentés (bref, le contraire de ce qui est attendu). En Inde du Sud, la marge entre la règle et la pratique apparaît dans l'institution du mariage, pas plus de 40 % des mariages n'étant conformes au modèle normatif de l'endogamie de caste et de l'isogamie (Herrenschmidt, 1978).

Une des ironies des sciences sociales est d'avoir beaucoup de connaissances sur les « superstructures » des sociétés (idéologies, filiation, lignage, règles de mariage, culte, etc.), mais peu d'informations sur la façon dont les individus perçoivent ces « superstructures » et agissent dans leur vie de tous les jours. En fin de compte, il n'est pas terriblement difficile de comprendre et d'analyser la filiation, de faire une liste des clans, de mettre au jour les règles de résidence et de mariage, de relever la terminologie de parenté, de tracer des diagrammes sur les règles de l'adoption, etc., mais les intérêts personnels et les stratégies qui sous-tendent les actions dans une société traditionnelle restent à définir.

Pierre Bourdieu a très clairement remis en cause le « privilège épistémologique » et l'« objectivisme » spontané des anthropologues qui mettent l'emphase sur les règles lorsqu'ils étudient les autres. Il a souligné le fait que « le schéma généalogique des relations de parenté que construit l'ethnologue ne fait que reproduire la représentation officielle des structures sociales » (1980, 279). Les relations de parenté sont aussi des relations d'intérêt et il est nécessaire de distinguer la « parenté de représentation » (la parenté officielle,

l'idée que les apparentés se font d'eux-mêmes) de la « parenté pratique » (la parenté non officielle, englobant l'officieux et le scandaleux), cette dernière reposant sur l'*habitus* et les stratégies. Les « règles de mariage » et les « structures élémentaires de la parenté » sont ainsi loin de la réalité. Elles représentent un « univers pur, parce que infiniment appauvri » (*ibid.*, 331). Opposant la subjectivité de l'action à l'objectivisme de la règle, Bourdieu a développé les notions de stratégies matrimoniales et d'usage social de la parenté.

Malgré des décennies d'études, les anthropologues commencent tout juste à entrevoir – au-delà de la structure sociale formelle – la texture de la vie de tous les jours dans les sociétés dites « traditionnelles ». Si les approches structuro-fonctionnalistes étudient la société dans l'homme (dont on considère que toutes les motivations et actions relèvent de la présence invisible des structures sociales), certaines approches plus récentes (notamment la phénoménologie et l'ethnométhodologie) renversent la perspective en étudiant l'homme dans la société. Ces approches sont axées avant tout sur les notions de « contexte » et d'« interaction ». Leur application à l'étude de la parenté permet de comprendre que si les notions de lignage, de filiation, de clan, etc., sont bien réelles, elles n'en sont pas pour autant rigides et cristallisées.

Le fossé entre les conduites idéales et les conduites réelles diminue si on focalise la recherche sur les motivations et les stratégies qui génèrent les conduites individuelles. Les notions de « groupe » et de « structure » doivent être employées avec prudence (celles de « rôles sociaux », d'« enjeux » et de « réseaux contextuels » sont à ce sujet beaucoup plus riches). La description du système normatif attribuant une attitude générale à tous les membres d'une société (« les Nuer pratiquent la vendetta », etc.) doit venir après la compréhension du particulier et l'analyse du vécu.

*

Références

- BOTT, Elizabeth, 1957, *Family and Social Network*, Londres, Tavistock.
 BOURDIEU, Pierre, 1972, « La parenté comme représentation et comme volonté », *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève-Paris, Droz.

- , 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit.
 –, 1985, « De la règle aux stratégies. Entretien avec Pierre Lamaison », *Terrain*, n° 4.
 GOFFMAN, Erwing, 1973, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, t. 2 : *Les Relations en public*, Paris, Éd. de Minuit.
 GOODENOUGH, Ward Hunt, 1964 (éd.), *Explorations in Cultural Anthropology*, New York, McGraw Hill.
 GRABURN, Nelson, 1971, *Readings in Kinship and Social Culture*, San Francisco, Harper & Row.
 HERRENSCHMIDT, Olivier, 1978, « L'Inde et le sous-continent indien », in *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, coll. « Encyclopédie de la Pléiade ».
 KEESING, Roger M., 1975, *Kin Groups and Social Structure*, New York, Holt & Rinehart.
 LEACH, Edmund R., 1961/1968, *Critique de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (1^{re} éd. : *Rethinking Anthropology*, 1961).
 LINTON, Ralph, 1936/1968, *De l'homme*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. : *The Study of Man*, 1936).
 MEILLASSOUX, Claude, 1975, *Femmes, Greniers et Capitaux*, Paris, Maspero.
 NEEDHAM, Rodney, 1971/1977 (éd.), *La Parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Éd. du Seuil (1^{re} éd. : *Rethinking Anthropology*, 1971).
 PANOFF, Michel, et PERRIN, Michel, 1973, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Payot.
 RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, 1952/1968, *Structure et Fonction dans la société primitive*, Paris, Éd. de Minuit (1^{re} éd. : *Structure and Function in Primitive Society*, 1952).
 SCHNEIDER, David M., 1984, *A Critic of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

- WOLF, Arthur P., 1974, *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press.
- WOLF, Eric R., 1965, « Kinship, friendship and patron-client relations in complex societies », in M. Banton (éd.), *The Social Anthropology of Complex Societies*, Association of Social Anthropologists of the Commonwealth Monographs, Londres, Tavistock, n° 4.
- YAP, Angelita O., 1961, *The Study of a Kinship System. Its Structural Principles*, Washington, Catholic University of America Press.
- ZABEEH, Farhang, 1968, *What is in a Name ? An Inquiry into the Semantics and Pragmatics of Proper Names*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- ZEMPLINI, Andras, 1990, « L'amie et l'étranger. Hommes et femmes en sociétés matrilineaires », *Autrement : La Fidélité*.
- , 1991, « Corps blanc dans la famille noire. Éthique et biomédecine en Afrique », *Bioéthique et Cultures*, Paris, Vrin.
- ZIMMERMANN, Francis, 1993, *Enquête sur la parenté*, Paris, Presses universitaires de France.
- ZONABEND, Françoise, 1981, « Le très proche et le pas trop loin. Réflexions sur l'organisation du champ matrimonial des sociétés à structures de parenté complexes », *Ethnologie française*, t. II, n° 4.
- , 1986, « De la famille. Regard ethnologique sur la parenté et la famille », in André Burguière et al. (éd.), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, t. 1.
- , 1987, « La parenté », 1 : « Origines et méthodes de la recherche. Usages sociaux de la parenté », in Isaac Chiva et Utz Jeggle (éd.), *Ethnologues en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- , 1991, « Nom », in Pierre Bonte et Michel Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.

Index

- Aborigènes (Australie), 14, 23, 32, 88, 103, 108, 121, 130, 148, 191, 204, 226.
- adoption, 219.
- adultère, 122-123.
- Afrique, 58, 87, 118, 123, 160, 192.
- agamie (définition), 144.
- agnats (déf), 60.
- Allemagne, 35, 234, 236.
- allié (déf), 17.
- ambilocale (déf), 179.
- Amérique du Nord, 5, 45, 47, 52, 125, 158, 192, 227-228, 232, 235, 238.
- Amérique du Sud, 125, 158, 189.
- analyse componentielle (déf), 200, 202.
- Andaman (océan Indien), 31.
- Angleterre, 18, 127, 209, 220, 229, 235.
- Arabe, 82.
- Aranda (Australie), 158.
- Arapesh, 13, 96, 104, 109, 116, 128, 131, 143, 166, 176.
- Arméniens, 52.
- Ashanti (Ghana), 63, 79, 181.
- Asie, 87, 117, 192.
- Assyrie, 118, 226.
- atome de parenté (déf), 43.
- AUGÉ, Marc, 170.
- AUGUSTINS, George, 96.
- Australie, 58, 229.
- avortement, 226.
- avunculat (déf), 161.
- Babylone, 48.
- BACHOFEN, Johnan Jakob, 33, 135.
- Bambara (Mali), 45.
- bandes (déf), 22.
- Bantou (Afrique), 160.
- Baruya (Nouvelle-Guinée), 59.
- Bédouins (Sahara), 119-120.
- Behimisatra (Madagascar), 115, 142, 152.
- BENEDICT, Ruth, 34.
- bifurcation (déf), 203.
- Big man* (déf), 107.
- BOAS, Franz, 29, 34-35.
- Bochiman (Afrique du Sud), 11, 23, 31, 97, 119, 140, 146, 176, 179, 226.
- Bororo (Brésil central), 114.
- BOURDIEU, Pierre, 247-248.
- Caraïbe, 47.
- caste (déf), 144.
- chasseurs-cueilleurs, 23-24.
- chefferie, 105.
- Chimbu (Nouvelle-Guinée), 146.
- Chine, 24, 61, 83, 86-87, 99, 103, 105, 120-121, 124, 127, 137, 152, 207, 220, 226, 229.
- Chukchee (Sibérie), 114.
- clan (déf), 85.
- classe d'âge (déf), 108.

- classes matrimoniales (*déf.*), 147.
 cognats (*déf.*), 64.
 collatéraux (*déf.*), 186, 201.
compadrazgo, 189.
 compensation du meurtre (*déf.*), 121.
 compensation matrimoniale (*déf.*), 118.
 CONFUCIUS, 24.
 consanguins (*déf.*), 17.
Coran, 24, 104, 222, 236.
 Corse, 187.
 cousins croisés (*déf.*), 142.
 cousins parallèles (*déf.*), 142.
 Crow (Amérique du Nord), 209, 211, 213-214.
 Dakota (Amérique du Nord), 210.
 DAVENPORT, William H., 66.
 diffusionnisme (*déf.*), 34.
 division du travail (*déf.*), 21-22.
 divorce, 125.
 Dobu (Mélanésie), 179.
 dot (*déf.*), 117.
 douaire (*déf.*), 152.
 Draïdiens (Inde), 30, 210.
 droit canon, 24, 138, 239.
 droit romain, 24, 61, 100, 137.
 DUMONT, Louis, 29, 169-170.
 DURKHEIM, Émile, 33.
 dyade (*déf.*), 44.
 dysharmonique (*déf.*), 179.
 échange généralisé (*déf.*), 153.
 échange restreint (*déf.*), 158.
 EGGAN, Fred, 190.
 Égypte, 24, 45, 139.
 endogamie (*déf.*), 144.
 ENGELS, Friedrich, 33.
 ERIKSON, Philippe, 52.
 Eskimo, 14, 43, 96, 103, 200, 209-210, 214, 226.
 ethnocentrisme, 245.
 ethnoscience, 200.
 étranger 13-14.
 Europe, 47, 117, 138, 160, 175, 239.
 EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, 36, 81.
 évolutionnisme (*déf.*), 29.
 exogamie (*déf.*), 146.
 exposition d'enfant, 226.
 fait social total, 36, 136.
 famille étendue (*déf.*), 46.
 famille de procréation (*déf.*), 46.
 famille d'orientation (*déf.*), 46.
 famille monoparentale (*déf.*), 47.
 famille nucléaire, élémentaire ou conjugale (*déf.*), 43.
 famille indivise ou élargie (*déf.*), 47.
 famille souche (*déf.*), 47.
 fécondation *in vitro* (*déf.*), 231.
 filiation (*déf.*), 57.
 filiation bilinéaire (*déf.*), 63.
 Filiation indifférenciée (*déf.*), 64.
 filiation matrilineaire (*déf.*), 62.
 filiation patrilinéaire (*déf.*), 60.
 filiation unilinéaire (*déf.*), 58.
 FIRTH, Raymond, 66.
 fission/fusion (*déf.*), 81.
 fonction latente/manifeste, 37.
 fonctionnalisme (*déf.*), 35.
 FORTES, Meyer, 35, 75.
 FOX, Robin, 75.
 France, 18, 32, 44, 52, 61, 97, 100, 113, 127, 137, 141, 187, 189, 202, 209, 226-228, 230-231, 234-235, 238-239.
 fratrie (*déf.*), 43.
 FRAZER, James George, 29.
 FREEMAN, John D., 185.
 Gilbert (Pacifique), 66.
 GLUCKMAN, Max, 126.
 GOODENOUGH, Ward Hunt, 66, 200.
 GOODY, Jack J. R., 118.

- Grèce antique, 14, 24, 61, 87, 113, 131, 226.
 Guayaki (Paraguay), 104, 130-131, 143.
 Guinée (Afrique), 210.
 Gusii (Kenya), 83.
 Haoussa (Nigeria), 11, 14, 53, 94, 104, 106, 108, 117, 120, 122-123, 126, 129, 177, 180, 190, 193, 209, 221.
hapu, 69.
 harmonique (*déf.*), 178.
 Hawaïen, 203, 209-210, 214.
 Hébreu, 137.
 Herero (Afrique du Sud), 64.
 héritage (*déf.*), 93.
 HÉRITIER, Françoise, 209, 213.
 Hindi, 99, 205.
 Hmong (Laos), 125.
 Hopi (Amérique du Nord), 11, 17, 49, 63, 87, 93, 103, 105-106, 108, 119, 123-124, 126, 142, 162, 177-178, 180, 187, 194, 211-212, 221.
 horde, 21.
 hyper-diffusionnisme (*déf.*), 35.
 hypergamique (*déf.*), 152.
 hypogamique (*déf.*), 152.
 Iban (Bornéo), 179, 185.
 Imérina (Madagascar), 18, 53, 66-67, 80, 88, 98, 132, 144, 188, 217.
 Inca, 113, 131.
 inceste, 16, 22, 32, 38, 135-143.
 Inde, 49, 105, 117, 122, 124-125, 127, 144, 152, 158, 205, 226-227, 230, 247.
 indivision, 95.
 Indonésie, 97, 120.
 infanticide, 226.
 initiation, 108-109.
 insémination artificielle, 228.
 Inuit (Groenland), 14-15, 50, 106, 116, 123-124, 132, 182, 220, 222.
 Iran, 15, 52, 89, 94, 118, 124, 127, 131, 149, 191, 208, 220.
 Iroquois (Amérique du Nord), 30, 178, 209-210, 214.
 Islam, 61, 123, 149, 164, 180, 222, 235-236.
 isogame (*déf.*), 152.
 isolat (*déf.*), 144.
 Italie, 232.
 Japon, 86, 94, 226.
 Juifs, 64.
 Kabylie, 50.
 Kachin (Birmanie), 61, 200.
 Kariëra (Australie), 150, 158.
 Koweït, 235.
 KROEBER, Alfred L., 33-34, 45, 199.
kulturkreise, 35.
 Kutubu (Nouvelle-Guinée), 167.
 Kwakiutl (Amérique du Nord), 34, 175.
 LEACH, Edmund, 29, 37, 66, 170, 200, 245.
 LEGENDRE, Pierre, 239.
 LÉVI-STRAUSS, Claude, 29, 37-38, 43, 75, 135-170.
 lévirat (*déf.*), 130.
 lignage (*déf.*), 79.
 lignée (*déf.*), 84.
 Littré, Émile, 45, 189.
 lobola, 160.
Lois de Manou, 105.
 LOUNSBURY, Floyd C., 200.
 LOWIE, Robert H., 34, 45, 190, 199.
 Lozi (Rothésie), 94, 126, 142.
 Madagascar, 69, 124-125, 175.
 MAINE, Henri James S., 33.
 maison (*déf.*), 175.
 MALINOWSKI, Bronislav, 29, 35, 36, 45.

- Maori (Nouvelle-Zélande), 69, 97, 175.
 mariage préférentiel (*déf.*), 148.
 Marquises (Pacifique), 52, 106, 130, 132.
 Maroc, 80, 83, 107, 119, 121, 123, 129, 175-176.
 MARX, Karl, 33.
 Masikoro (Madagascar), 13, 16, 73, 86, 89, 98, 107, 119, 125, 129, 146-147, 161, 163, 188, 203.
 Matis (Amérique du Sud), 50-53, 148, 163, 177, 192, 204, 220.
 matriarcat (*déf.*), 105.
 Mauricie (océan Indien), 118.
 MAUSS, Marcel, 36-37, 136.
 Mayotte (océan Indien), 98, 206-207.
 McLENNAN, John F., 31, 33, 135.
 MEAD, Margaret, 34.
 MEILLASSOUX, Claude, 246.
 Mélanésie, 107.
 Mésopotamie, 24.
 Mnong Gar (Vietnam), 47, 49, 62, 86, 88, 95-96, 106, 150, 163-164, 221.
 moitié (*déf.*), 153.
 monogamie (*déf.*), 128.
 MORGAN, Lewis Henry, 29-33, 35-36, 135, 199.
 Mossi (Burkina Faso), 230, 237.
 Moundang (Tchad), 192.
 Moyen Age, 118, 125, 138, 175, 226.
 Mundugumor (Nouvelle-Guinée), 74, 109, 204.
 MURDOCK, George Peter, 29, 33, 45, 209.
 Murgin (Australie), 152, 210.
 Muria de Bastar (Inde), 122.
 Nambikwara (Amérique du Sud), 31.
 Nankanse (Afrique), 210.
 natalocale (*déf.*), 180.
 Navajos (Amérique du Nord), 23.
 Nayar (Inde), 85, 130.
 NEEDHAM, Rodney, 73, 148, 169, 246.
 Népal, 130.
 Noirs américains, 227.
 nomenclature, 200, 202.
 Nuer (Soudan), 14, 61, 79, 81, 83, 85, 107-108, 123, 128, 131, 187.
 Occident, 16, 18, 24, 33, 43-44, 52, 65, 87, 125, 162, 188, 225-226, 234, 239, 246-247.
 Océanie, 66, 192.
 Omaha (Amérique du Nord), 130, 209, 211, 213-214.
 organisations dualistes (*déf.*), 153.
 Orokaiva (Papouasie), 59.
 OTTINO, Paul, 221.
 Pacifique, 87, 158.
 PANOFF, Michel, et PERRIN, Michel, 139.
 parenté spirituelle (*déf.*), 188.
 parentèle (*déf.*), 185.
 parents primaires (*déf.*), 44.
 parents secondaires (*déf.*), 44.
 parents tertiaires (*déf.*), 44.
 parrainage (*déf.*), 188.
 patriarcat (*déf.*), 105.
 patronyme, 48.
 persan, 45.
 Peul (Burkina Faso), 49, 100, 103, 123, 149, 177, 180, 191, 217.
 phratrie (*déf.*), 87.
 polyandrie (*déf.*), 128.
 polygamie (*déf.*), 128.
 polygynie (*déf.*), 128.
 Polynésie, 50, 70, 95, 97, 122, 188, 202, 204, 221.
 potlatch, 34, 136.

- Pramalai Kallar (Inde), 45, 61, 95, 97, 100, 107, 109, 122, 124-125, 143, 151, 163, 177, 191.
 préciptu (*déf.*), 100.
 primates, 21.
 primogéniture (*déf.*), 96.
 prix de la fiancée (*déf.*), 118.
 prix du sang (*déf.*), 107.
 procréation, 123.
 procréation médicalement assistée, 225, 227.
 Pueblos (Arizona), 23.
 Puerto Rico, 227.
 Purum (Inde), 83, 159, 179.
 RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald, 29, 32, 35, 37, 45, 65-66, 75, 164, 166-169, 190, 192.
 ramage, 97.
 réciprocité, 135, 143, 153.
 relation à plaisanterie (*déf.*), 192.
 relation d'évitement (*déf.*), 190.
 résidence alternée (*déf.*), 179.
 résidence avunculocale (*déf.*), 181.
 résidence bilocale (*déf.*), 179.
 résidence duolocale (*déf.*), 180.
 résidence matrilocale (*déf.*), 177.
 résidence néolocale (*déf.*), 181.
 résidence patrilocale (*déf.*), 176.
 résidence unilocale (*déf.*), 179.
 résidence uxori locale (*déf.*), 178.
 résidence virilocale (*déf.*), 177.
 Réunion, 47.
 rite de passage, 49, 109.
 RIVERS, Williams Halse R., 29, 35, 37, 65, 199.
 Rome antique, 14, 24, 61, 83, 87, 96, 113, 124-125, 131, 188, 217, 219-220.
 SAHLINS, Marshall D., 105.
 Sakalava (Madagascar), 163, 194.
 Samo (Haute-Volta), 209.
 SAPIR, Edward, 34.
 SCHNEIDER, David M., 33, 44, 239, 246-247.
 scissions, 83.
 sections (*déf.*), 153.
 SEGALÉN, Martine, 141.
 Semang (Malaisie), 23.
 Senoufo Nafara (Côte-d'Ivoire), 180.
 Serbe, 175.
 SERVICE, Elman R., 105.
 Shoshone (Amérique du Nord), 45, 128, 130, 132.
 Sioux (Amérique du Nord), 191.
 Siuai (Pacifique), 168.
 SMITH, Elliot G., 35.
 sororat (*déf.*), 131.
 Soudanais, 210, 214.
 stérilisation, 227.
 stérilité, 123, 219.
 structuralisme (*déf.*), 36.
 structure sociale (*déf.*), 37.
 structures complexes (*déf.*), 147.
 structures élémentaires (*déf.*), 147.
 structuro-fonctionnalisme (*déf.*), 9.
 succession (*déf.*), 93.
 Suédois, 229.
 Suku (Congo), 80.
 Taker (Birmanie), 59.
 Tallensi (Ghana), 64, 79.
 Tamoul, 51-52, 99, 131, 150, 164.
 Tamoul de l'île de La Réunion, 15, 53, 177.
 Tasmaniens, 23.
 Tcherkess (Caucase), 165-166.
 Tehuelche (Patagonie), 23.
 teknonymie, 53.
 termes classificatoires (*déf.*), 31, 200.
 termes d'adresse (*déf.*), 202.

- termes de référence (*déf*), 202.
 termes descriptifs (*déf*), 31, 200.
 termes primaires (*déf*), 200.
 théorie héliocentrique, 35.
 THESIGER, Wilfried, 120.
 Tibet, 130.
 Toda (Inde), 130.
 Tonga (Pacifique), 167.
 Tory (Irlande), 186.
 totem, 85.
 Touareg, 14, 64, 79, 94, 98, 100, 117, 120, 126, 151, 163, 180-181, 190, 193.
 Tuamotu (Polynésie), 15, 17, 69-70, 98, 140, 176, 187, 202, 221-222.
 tribu (*déf*), 87.
 Trobriand (Mélanésie), 35, 59, 62, 88, 95, 104-106, 115-116, 126, 129, 147, 151, 162, 165, 167, 181, 191.
 troc, 13.
- Tupinamba (Brésil), 49, 61, 109, 142, 205.
 Txicáo (Brésil), 220.
 TYLOR, Edward Burnett, 29, 190.
 vendetta (*déf*), 121, 187.
 Vezo (Madagascar), 80, 88, 119, 130, 146-147, 163, 204.
 virginité, 121.
 Wolof (Sénégal), 13, 16, 63, 94, 114, 130-131, 141, 144, 150, 162, 164, 177, 192.
 Yako (Nigeria), 63.
 Yao (Malawi), 98.
 Yapese (Pacifique), 64.
 Yuma, 210.
 ZIMMERMANN, Francis, 239.
 Zulu (Afrique du Sud), 126.



Table

Introduction	9
La parenté dans le vie sociale	11
Vous et les autres	13
La définition des parents	17
Campes et villes	17
Les origines de la parenté	29
Exemples initiaux et autres	29
L'évolution	34
Le diffusionisme	34
Le structuralisme	34
Les schémas de parenté	47
Famille, patronyme, génétique	45
Filiation	57
Filiation unilatérale	58
Filiation bilatérale	60
Filiation matrilinéaire	62
Filiation patrilineaire	65
Filiation mixte	64
Conclusion	73
Lignée, nom, sexe	78
Succédané, héritage	93
Statut et parenté	103

L'alliance	113
<i>Les enjeux du mariage</i>	114
- <i>Dot et compensation matrimoniale</i>	117
- <i>Virginité et fidélité</i>	121
- <i>Procréation et stérilité</i>	123
<i>Divorce</i>	125
<i>Types de mariage</i>	128
- <i>Polygamie (polygynie et polyandrie)</i>	128
- <i>Lévirat</i>	130
- <i>Sororat</i>	131
La théorie de Lévi-Strauss	135
<i>Endogamie et exogamie</i>	144
<i>Structures complexes et structures élémentaires</i>	147
- <i>Mariage préférentiel</i>	148
- <i>Échange restreint et généralisé</i>	153
<i>Avunculat</i>	161
Résidence	175
<i>Résidence patrilocale</i>	176
<i>Résidence virilocale</i>	177
<i>Résidence matrilocale</i>	177
<i>Résidence uxoricale</i>	178
<i>Résidence bilocale</i>	179
<i>Résidence alternée</i>	179
<i>Résidence duolocale</i>	180
<i>Résidence avunculocale</i>	181
<i>Résidence néolocale</i>	181
Parentèle	185
<i>Parenté spirituelle</i>	188
<i>Relations d'évitement</i>	190
<i>Relations à plaisanterie</i>	192
Terminologie et systèmes de parenté	199
Dynamique sociale	217
<i>Adoption</i>	219
Parenté et nouvelles techniques biologiques	225
<i>Contraception, avortement, stérilisation</i>	225

<i>Les nouveaux modes de reproduction</i>	227
<i>Bioéthique</i>	231
<i>Lien social et lien biologique</i>	237
De l'« Homo structuralis » à l'« Homo contextus »	243
<i>Bibliographie</i>	251
<i>Index</i>	271