

# Patrice Maniglier

## La parenté des autres. (A propos de Maurice Godelier, 'Métamorphoses de la parenté', Fayard, 2004).

paru dans *Critique*, printemps 2005.

Le citoyen qui est invité à se faire un avis sur la fin du mariage, les joies et les déboires des familles recomposées ou des enfants adoptifs, le déclin des pères, le mariage gay, les effets du clonage ou encore l'homoparentalité, n'a sans doute qu'une idée très vague de la diversité des formes de parenté à travers le monde. Mais, à vrai dire, en serait-il mieux informé, qu'en aurait-il à faire ? Que, de l'autre côté du monde, une société de jardiniers et de pêcheurs de coquillages ne compte pas comme parents d'un enfant les membres de la famille de son père et considère même ce dernier comme un « étranger » au point de ne pas qualifier d'incestes leurs rapports sexuels ; qu'une autre retirée derrière des montagnes escarpées de la Nouvelle-Guinée isole les jeunes garçons au moment de leur puberté pour les faire renaître comme hommes en leur faisant boire pendant des années le sperme de leur aînés encore vierges ; que dans le fond de l'Amazonie une troisième ait une si profonde horreur de l'engendrement qu'elle procède systématiquement à des avortements et à des infanticides pour aller ensuite capturer des enfants dans les populations voisines ; - tout cela peut nous sembler certes singulier, mais pourquoi, finalement, devrions-nous nous sentir concernés [1] ? En quoi devrait-ce être *notre* problème ? Il est probable que la perspective anthropologique (sinon la décision ethnographique elle-même) ne puisse se dispenser de répondre à une telle question. Elle pourrait presque se définir comme une tentative pour ne pas laisser les différences entre les cultures indifférentes à chacune d'entre elles, et singulièrement à la nôtre. Il faut donc qu'il y ait, sinon un besoin subjectif, du moins un intérêt objectif, un bénéfice, une efficacité à la médiation anthropologique : l'épreuve de la différence culturelle doit faire une différence. A ce défi, il est inutile de répondre de manière générale ; comme à chaque fois qu'on invoque des critères d'*usage*, il faut juger sur pièces.

C'est le mérite singulier du dernier livre de Maurice Godelier que de relever ce défi. Voilà un ouvrage qui restera comme une des rares sommes rendant accessibles (au lecteur motivé) les résultats même les plus récents de cette discipline vénérable, à la réputation un peu austère, qu'est l'anthropologie de la parenté [2], mais qui prétend aussi apporter par là une contribution à ces interrogations hétérogènes que suscitent, à tort ou à raison, les « transformations contemporaines » de la parenté. Quel meilleur terrain, de fait, que la parenté pour aborder de manière pour ainsi dire expérimentale cette question de l'effectivité anthropologique ? D'un côté, champ théorique prestigieux où se sont illustrés les plus grands noms de la discipline et peut-être de toutes les sciences humaines (Henry Lewis Morgan, Radcliffe-Brown,

Malinowski, Lévi-Strauss, etc.), où se sont inventées et confrontées les méthodes les plus savantes ; de l'autre, lieu des débats de société les plus télévisuels, les plus schématiques, constamment surdéterminés par les angoisses personnelles les plus pathétiques, les plus informes, les plus triviales (qui n'a pas des « problèmes avec ses parents » ?) - les « questions de parenté » ont l'avantage insigne d'articuler deux régimes de problématisation hétérogènes et pourtant inséparables. *Métamorphoses de la parenté* : le titre est excellent. Il demande : quelle lumière la familiarité avec l'impressionnante variabilité des cultures parentales réparties à la surface de la Terre peut-elle jeter sur cette expérience *interne* de la variation que nous faisons au moment où nous sentons que notre forme de parenté se défait au profit d'une autre encore mal définie ? En quoi le fait de savoir qu'il y a plusieurs cultures parentales mais qu'elles peuvent toutes être considérées comme des *formes* de parenté et donc comme des transformations les unes des autres (puisqu'elles peuvent être *comparées* et posées comme *variantes*), peut-il éclairer les questions que nous nous posons à l'occasion de ce léger vertige qui nous prend au moment où nous sentons que nos valeurs, nos coutumes, nos lois, finalement, pourraient être tout autres ?...

Pourtant, cette question ne peut avoir de sens qu'à la condition qu'il y ait bien quelque chose comme de la parenté dans toutes les sociétés : alors, comparer les différentes variantes, repérer autour de quoi elles pivotent et se distribuent, peut bien nous permettre de faire des hypothèses sur la fonction anthropologique qui s'actualise à travers les diverses cultures parentales, c'est-à-dire sur ce qui se joue pour les êtres humains - et donc pour nous - dans le fait d'avoir des règles de parenté. L'anthropologue, comparant les solutions effectuées, remonterait vers le problème que peut-être inconsciemment nous cherchons à résoudre à travers nos constructions culturelles, et donc vers les *enjeux* de la parenté, enjeux qui peuvent ne pas ressembler à ceux que nous nous lui attribuons dans nos drames vécus, ce déplacement étant tout son intérêt. C'est ce que fit par exemple Lévi-Strauss dans les *Structures élémentaires de la parenté* : alors que nous avons tendance à penser que ce qui se joue dans la parenté ce sont les différentes manières que les êtres humains ont trouvé de codifier la succession des générations, de surmonter la contradiction entre la brièveté des vies individuelles et la continuité des ordres institutionnels, Lévi-Strauss s'est efforcé de montrer qu'à travers elle, nous ne chercherions pas tant des *successeurs* que des *partenaires*, pas tant à nous *perpétuer nous-mêmes* qu'à nous *rapporter à autrui*. Le problème de la parenté serait : comment organiser l'échange matrimonial des femmes. Notre propre système de parenté en serait une solution *parmi d'autres*, solution dont la nature exacte doit être réduite à son identité de variante, c'est-à-dire définie relativement à d'autres solutions, ce que fait précisément la distinction entre structures élémentaires (qui sélectionnent parmi une catégorie déterminée de parents le conjoint obligatoire ou préféré) et structures complexes (qui se contentent d'en exclure et laissent au hasard statistique le soin d'accomplir le « bouclage » de la réciprocité). Cette interprétation est suffisamment décalée, inattendue, étrangère à la manière dont nous nous interprétons nous-mêmes, pour avoir semblé franchement choquante. C'est *aussi* un signe de sa pertinence anthropologique ... Mais il se trouve que, après avoir été aux sciences humaines, selon une formule célèbre, ce que la logique fut à la philosophie ou le nu à l'art, l'anthropologie de la parenté a fait l'objet, de la part de certains de ses plus éminents représentants, d'une critique radicale. C'est d'elle que part Godelier, c'est à elle qu'il veut répondre, afin de montrer que la discipline non seulement est toujours vivante, mais a trouvé dans le dépassement de cette crise des instruments pour éclairer notre actualité. Bien que cette « déconstruction de la parenté » ne soit pas absolument univoque selon les auteurs, on peut la résumer de la manière suivante. Contre ceux qui pensaient que les systèmes de parenté nous instruisaient sur la structure même des sociétés - que ce soit, à la manière de la tradition britannique, en insistant sur les règles de descendance parce que celles-

ci distribuent d'emblée les individus dans des groupes [3], ou, à la manière de Lévi-Strauss, en voyant dans l'alliance matrimoniale le mécanisme proprement social qui oblige les groupes de parenté à passer les uns par les autres pour se définir et se reproduire comme tels -, certains anthropologues des années 60 et 70 [4] ont contesté la pertinence même de la catégorie de parenté pour comparer les cultures, au prétexte que les *fonctions sociales* des règles de filiation et de mariage peuvent être absolument hétérogènes. Ainsi, Leach montrait qu'il n'y avait pas de sens à comparer les interdictions et les prescriptions matrimoniales dans diverses sociétés où elles n'ont pas du tout les mêmes conséquences concrètes : dans certaines, elles influent sur la filiation, dans d'autres, pas du tout ; dans les unes, le mariage a des conséquences sur la propriété de la terre, dans les autres il ne concerne que les biens mobiliers ; parfois il implique des droits sexuels, mais ce n'est pas toujours le cas, etc. Si on fait abstraction de ces fonctions sociales et qu'on se contente de comparer la manière dont chaque société détermine *qui* a le droit ou le devoir de se marier avec *qui*, non seulement on ne peut rien déduire d'instructif sur la vie de ces sociétés, mais en plus on crée une fiction purement théorique, le mariage en général, à laquelle on cherchera à attribuer abusivement une fonction anthropologique générale qu'on dira alors de parenté. L'intérêt de la critique de Leach est de montrer que la définition même des dimensions les plus générales de la parenté ne saurait être présupposée par la comparaison, mais doit au contraire en être le résultat. Elle semblait un argument en faveur d'une approche *structurale* des phénomènes étudiés [5]. Mais plus généralement, et plus radicalement, on a bientôt suggéré que l'anthropologue de la parenté ne ferait finalement rien d'autre que poser à toutes les cultures humaines une question qui, peut-être, ne s'y pose guère, qui ne serait en réalité caractéristique que de notre culture et de son histoire, celle des rapports entre les faits de la reproduction biologique et de la sexualité et les constructions institutionnelles qui rapportent les individus humains les uns aux autres. Il ne saurait avoir d'autre *objet* [6]. Ainsi, à l'origine de l'anthropologie de parenté comme de l'histoire biblique, il y aurait un péché, le péché suprême pour tout anthropologue, celui d'ethnocentrisme. Il ne serait donc jamais légitime d'isoler l'objet parenté comme tel ; il n'y aurait aucun problème général auquel les formes de parenté répondraient de par le monde. Or, ce que Godelier cherche à montrer, c'est qu'il y a bien « de la parenté » dans toute société humaine, tout en accordant qu'on ne peut séparer l'étude des systèmes de parenté de leurs fonctions sociales et symboliques pour une raison bien simple : elle est un « aspect du procès global de la reproduction des sociétés » (p. 31), *seulement* un aspect, soit, mais un aspect *irréductible*. Il n'y a pas de société sans parenté - c'est-à-dire, Godelier le soutient, sans une certaine manière collectivement imposée de se rapporter aux faits de la reproduction et de la sexualité. Non pas cependant parce que la vie sociale serait originellement « fondée » sur la parenté, au sens où, par exemple, Lévi-Strauss faisait de l'échange matrimonial le point de « passage » de la nature à la culture et à la société ; mais parce que la reproduction d'un ordre social passe nécessairement par l'attribution aux *choses* de ses propres exigences. Il fait fonds ici sur un mouvement caractéristique de l'anthropologie contemporaine, auquel Françoise Héritier a donné sa formulation la plus claire et la plus complète, et qui repère non plus tant dans l'échange des femmes que dans la logique des substances corporelles (sperme, sang, lait, os, etc.), le principe déterminant de la parenté [7]. Celle-ci montrait que la seule règle de l'exogamie (la nécessité de se marier au dehors) ne suffit pas à expliquer toutes les prohibitions incestueuses (notamment ce qu'elle appela « l'inceste du deuxième type ») : il faut lui ajouter ces idéologies qui engagent toute une représentation des échanges somatiques entre les hommes et la nature, des substances corporelles qui sont censées se conjointre et se disjoindre à travers les rapports sexuels ou familiaux comme dans le travail ou l'alimentation. Cette approche permettait de comprendre pourquoi la parenté est toujours au cœur d'une certaine représentation de l'ordre non seulement social, mais aussi naturel ou cosmique (pourquoi les incestes par

exemple sont censés induire des tempêtes et des épidémies, pourquoi les systèmes de parenté semblent si solidaires de cosmologies ou à de philosophies naturelles), et d'articuler sur le même plan que les autres ces parentés apparemment métaphoriques que sont par exemple les parentés spirituelles (parrainage et marrainage) ou les parentés de lait, voire les adoptions (la nourriture qu'on donne peut aussi être une substance de parenté) [8]... Pour Françoise Héritier, cependant, cette « mécanique des fluides » dépend des compatibilités et incompatibilités symboliques entre des termes codés par des oppositions qualitatives (chaud/froid ; sec/humide, etc.), et sont des effets de la manière dont les êtres humains se rendent pensable leur propre monde, leur environnement sensible - *pensable*, c'est-à-dire sensé, doué de sens, bref symbolique.

Reprenant une inlassable objection faite au structuralisme, Godelier reproche en somme à cette théorie symbolique de la parenté d'avoir, une fois de plus, effacé le politique. Sa thèse centrale est en somme la suivante. Si une société ne peut se produire et se perpétuer sans passer par quelque chose comme de la parenté, ce n'est ni à cause de la simple contrainte biologique de la reproduction sexuée, ni du fait d'une hypothétique fonction symbolique qui arracherait tout à fait l'homme à l'ordre de la nature, mais parce que les rapports de *pouvoir* des humains les uns sur les autres qui constituent une société ne peuvent pas ne pas passer par des représentations imaginaires des pouvoirs des hommes sur des choses et des choses sur les hommes. Derrière l'ordre des choses, l'ordre des hommes ; derrière la sage répartition des catégories, la dure réalité des rapports de domination. Derrière, par exemple, les pouvoirs accordés par les Baruya au sperme et les interdits ou obligations imposés à sa circulation, tout un mécanisme de légitimation et de reconduction de la domination masculine. Derrière, pourrait-on suggérer, les effets mystérieux, proprement magiques, attribués aujourd'hui aux gènes, tout un ensemble de pouvoirs - pouvoirs des parents sur les enfants bien sûr, enfoncés dans la profondeur opaque des déterminismes génétiques, mais aussi manière de naturaliser la reproduction des hiérarchies sociales... Au cœur du livre, le bref chapitre central : « Le corps sexué : machine ventriloque ; de l'ordre et du désordre qui règne dans la société et dans le cosmos ». Le corps ventriloque, c'est l'idée que les institutions humaines, bien que confondues avec une configuration particulière des rapports de domination, se présentent partout comme des exigences naturelles, portées par les corps qui disent, à la place des hommes, ce que l'ordre de la société *doit* être pour que le cosmos lui-même continue de fonctionner, comme ces poupées mises en scène par les ventriloques. Et c'est ce que la parenté fait éminemment, inscrivant dans le corps même des individus leurs identités sociales, soumettant leurs échanges somatiques à leur place dans un ordre naturel et surnaturel, domestiquant leur sexualité en fonction de ces exigences : par elle, la production par les hommes de leur propre réalité sociale s'efface devant une nécessité vécue comme loi des choses. La protestation de Godelier est donc double. Oui, la parenté plonge les êtres humains et leur corps eux-mêmes « dans une totalité sociocosmique qui déborde son inscription dans les rapports de parenté » (p. 333) ; mais non, il ne s'agit pas seulement de mettre de l'ordre dans ce réel pour le rendre pensable. Oui, la parenté parle toujours des rapports sociaux, concrets, réels, entre les hommes, ainsi que de l'appropriation et de la transmission de leurs ressources naturelles et de leurs compétences ; mais non, cela ne signifie pas qu'elle n'est pas un domaine de comparaison anthropologique pertinent. La parenté ne serait donc pas le fondement de la société, mais une dimension, une médiation irréductible et caractéristique du « phénomène humain ». Depuis *La production des grands hommes*, en effet, Godelier s'efforce de montrer que le pouvoir se confond avec la soumission volontaire des dominés à leur domination, et celle-ci passe précisément par de telles croyances partagées quant aux choses. L'essence de la vie sociale n'est ni, comme le disait Marx, le réel des rapports de production, ni, comme l'a suggéré Lévi-Strauss, le symbolique des structures de l'esprit, mais l'imaginaire des institutions politiques. Ni le Travail, en somme, ni le Langage

- mais le Pouvoir. Pourquoi parler d'imaginaire et non de symbolique ? Parce que la fonction et l'identité de ces choses ne dépend pas de leur *position* dans un système d'oppositions qualitatives qui les renverraient seulement les unes aux autres, mais de *croyances*, qui fonctionnent grâce à leur *contenu*, et que ce contenu n'est rien d'autre qu'un pouvoir attribué à certaines réalités (humaines ou non) et retranché à d'autres [9]. La parenté serait ainsi liée à cette « contrainte », qui n'est pas symbolique ou cognitive, mais plutôt socio-politique, et même à certains égards, pourrait-on dire, historico-biologique, qui fait que l'homme est un animal qui, selon la formule lancinante de M. Godelier, ne se contente pas de vivre en société, mais produit la société pour vivre [10]... Elle serait liée en somme, à la dimension *pratique* de l'existence humaine, au fait que l'homme est l'animal qui non seulement transforme la nature mais produit lui-même le cadre à la fois intellectuel et social qui lui permet de le faire, sans pouvoir s'attribuer cette auto-production, donc au caractère nécessairement et *essentiellement* « aliéné » de la « praxis » humaine, comme on le disait jadis à la grande époque des débats entre le marxisme, l'existentialisme et le structuralisme [11].

Mais si M. Godelier a sans doute raison de mettre en avant, des recherches récentes, la mise en évidence de ce lien intime des cultures de parenté et des cosmologies, et de lier ainsi la question de la parenté avec celle, plus générale, du rapport des hommes aux *choses*, il se peut que son interprétation ne rende pas justice à ce qu'elles ont de plus instructif, notamment pour notre propre culture. Car il s'agit pour lui d'expliquer que ce rapport aux choses est toujours, finalement, un rapport des hommes entre eux. Telle est la vertu attendue du concept d'aliénation. C'est peut-être là que le bât blesse. Car si le fait de reconduire ces idéologies aux rapports - humains, trop humains - de domination peut valoir, pour certaines cultures, comme une « démythification » (ce qui est, pour M. Godelier, et on le suivra volontiers sur ce point, la fonction ultime des sciences sociales), peut-elle avoir la même valeur pour des cultures comme la nôtre, qui a bien plutôt tendance à s'interpréter elle-même sociologiquement ? Rares sont ceux qui parmi nous ont l'impression d'agir en vertu d'exigences cosmiques... Nous avons du mal à croire qu'il puisse être question d'autre chose entre nous que de ce qui nous lie ou nous divise. Mais n'est-ce pas là pourtant ce que semble nous dire les parentés des autres ? Les traitant comme des croyances imaginaires, M. Godelier ne projette-t-il pas sur ces cultures une vérité sur l'homme (et sur le monde) qui n'est autre que celle que notre propre culture croit avoir acquise au cours de son histoire, au lieu de se servir de ce miroir improbable que nous renvoient ceux que nous aurions pu être pour découvrir une vérité sur nous-mêmes à laquelle nous ne pouvons accéder de l'intérieur de notre propre culture ? De fait, quand il en vient à être question de notre actualité, on ne peut qu'être frappé de la difficulté de l'anthropologue à sortir de la simple paraphrase. Que découvre-t-on en effet à l'issue de ce vaste tour du monde de la parenté ? Que le mariage a perdu de son importance ; que le sentiment et l'affinité élective ont gagné leur lutte séculaire contre ce qu'on appelait jadis la « raison » (l'autorité, l'ordre social, etc.) ; que presque la moitié des unions se concluent par des divorces ; que beaucoup d'enfants vivent dans des familles « recomposées » ; etc. Bref, que le diagnostic sur la situation contemporaine de la parenté ne paraît pas, au bout du compte, bien différent de celui qu'aurait facilement le moindre lecteur des pages « sociétés » des magazines... Plus généralement, s'il est vrai que les études de parenté auraient pour fonction dernière de mettre au jour, de dévoiler les enjeux politiques qui se trament à travers les idéologies de parenté, et aussi à travers leurs transformations, pourquoi devrait-on s'imposer cette médiation par les cultures autres pour accéder à la nôtre ? Ne devrait-on pas s'adresser plutôt à l'histoire, à la sociologie, et plus encore sans doute, comme le montrent certains travaux récents, à l'histoire du droit, puisque être parent, chez nous, qu'on daigne s'en souvenir ou non, est tout de même codifié par le droit [12] ? C'est au demeurant sur une suggestion de cet ordre que M. Godelier termine son

Il se peut pourtant qu'on ait beaucoup à apprendre des parentés des autres. A condition de prendre au sérieux ce qu'elles disent de manière de plus en plus insistante, par la voix des anthropologues : à savoir que *la parenté n'est pas essentiellement un phénomène social*, qu'il ne s'agit pas à travers elle exclusivement ni même primordialement de régler et de déterminer les rapports des êtres humains les uns avec les autres, mais de veiller à ce qu'on pourrait appeler l'économie politique de l'univers, à la circulation des choses de ce monde dont nous faisons partie. Il se peut d'ailleurs qu'elles rejoignent par là des suggestions de Claude Lévi-Strauss. A condition, sans doute, de radicaliser quelque peu notre lecture du vieux maître de l'anthropologie française, c'est-à-dire de renoncer à l'idée que les *Structures élémentaires* sont un grand livre de sociologie, et d'admettre qu'il s'agit bien plutôt de *dissoudre* la sociologie : un peu de la même manière que, selon Heidegger, la vérité de la technique n'est pas technique (mais métaphysique), la vérité des faits sociaux, selon Lévi-Strauss, n'est pas sociale - mais *symbolique*. Expliquons-nous. On sait que Lévi-Strauss ne se contentait pas de rapporter la parenté à l'échange matrimonial : celui-ci apparaissait lui-même comme une manière de faire circuler les valeurs profondément étrangère à nos intuitions quant à ce qui se joue dans l'économie : « l'échange-don » thématiquement par Mauss dans son célèbre *Essai*. Car pourquoi donner une femme seulement pour en obtenir une autre ? Que gagne-t-on, finalement, à ce petit jeu ?... C'est ce problème que Mauss repérait chez les Trobriandais de Malinowski lorsqu'ils se donnaient les uns aux autres non seulement des choses de même nature, mais parfois les *mêmes* objets [13], et qui le conduisit à faire l'hypothèse d'une paradoxale *obligation de donner*. On aurait tort cependant de croire que Lévi-Strauss ne faisait alors qu'appliquer les intuitions de Mauss au cas de la parenté : il s'agissait en même temps d'une critique ou, si l'on préfère, d'un dépassement interne. Mauss voyait dans l'« échange-don » une illustration spectaculaire de la thèse durkheimienne selon laquelle il ne fallait pas faire une genèse économique de la société, mais au contraire une genèse sociale de l'économie : la valeur d'une chose tiendrait à ce qu'elle est symbole d'un rapport de solidarité, et non pas à son utilité individuelle (« c'est l'intention qui compte »). Or on sait que, pour Lévi-Strauss, il ne faut pas tenter une théorie sociologique du symbolisme, mais chercher une origine symbolique à la société elle-même. Si les femmes sont des valeurs, si elles doivent circuler, ce n'est pas parce qu'elles incarnent des liens sociaux, ce n'est pas, autrement dit, *pour ce qu'elles signifient* (les liens inter-personnels), mais tout simplement *parce que ce sont des signes*, et que le propre du signe, comme le sait tout bon « structuraliste », est de n'avoir d'existence que dans un système au sein duquel il est *substituable* aux autres selon des distances et des séries déterminées. C'est bien par là, d'ailleurs, que Lévi-Strauss pouvait se revendiquer à juste titre du modèle linguistique. Quand Saussure, en effet, faisait l'hypothèse du caractère « sémiologique » de la langue et se proposait de redéfinir à partir de lui la notion même de culture, il ne voulait pas dire que les faits culturels avaient tous la même fonction, celle de signifier ou de communiquer ; il voulait dire qu'ils présentaient cette caractéristique qu'il mettait en évidence pour le langage, à savoir que leur identité même ne pouvait en aucun cas être substantielle, mais toujours relationnelle. Le signifiant de « messieurs » n'est pas la réalité sonore enregistrable, mais un ensemble de critères différentiels et oppositifs sans lesquels il est même tout simplement impossible de le *percevoir*... Lévi-Strauss semble dire quant à lui la chose suivante : si les femmes sont des valeurs, c'est parce qu'elles sont traversées par une opposition, entre les femmes acquises (épouses) et les femmes cédées (sœurs et filles). Il n'y a pas d'abord des femmes, puis l'idée de les poser comme substituables les unes aux autres ; leur identité même se définit par cette opposition : « c'est un acte de conscience primitif et indivisible qui fait appréhender la fille ou la sœur comme une valeur offerte, et réciproquement la fille et la sœur d'autrui comme une valeur exigible » [14]. Ce n'est donc pas la relation humaine qui détermine

l'échange, mais plutôt ce mode singulier de constitution des objets perçus par la pensée symbolique, qui, du fait de son architecture, pourrait-on dire, induit « la contradiction qui fait percevoir la même femme sous deux aspects incompatibles : d'une part, objet de désir propre, et donc excitant des instincts sexuels et d'appropriation ; et en même temps sujet perçu comme tel, du désir d'autrui, c'est-à-dire moyen de le lier en se l'alliant » [15]. La dialectique n'est pas du sujet, mais de l'objet, et c'est en cela que Lévi-Strauss voit la caractéristique essentielle du signe : « Comme dans le cas des femmes, l'impulsion originelle qui a conduit les hommes à « échanger » des paroles ne doit-elle pas être recherchée dans une représentation dédoublée, résultant elle-même de la fonction symbolique faisant sa première apparition ? Dès qu'un objet sonore est appréhendé comme offrant une valeur immédiate, à la fois pour celui qui parle et pour celui qui entend, il acquiert une nature contradictoire dont la neutralisation n'est possible que par cet échange de valeurs complémentaires, à quoi toute la vie sociale se réduit. [16] ». La « fonction symbolique » n'est pas la capacité d'accoler une signification ou une valeur à des entités déjà données, mais celle d'extraire du réel des entités nouvelles, dont l'identité est purement positionnelle, et qui sont donc immédiatement traversées par la *possibilité d'être autres*.

On comprend alors l'insuffisance du concept d'imaginaire. M. Godelier ne se rend pas compte qu'il ne s'agit pas simplement d'ajouter un pouvoir à des choses, mais bien de les doter d'une unité et d'une identité ; aussi appelle-t-il imaginaire quelque chose qui supplémente une chose donnée avec certaines propriétés invisibles. Or le problème n'est pas, comme il le prétend depuis longtemps [17], qu'on conçoive cet imaginaire comme le simple reflet d'une réalité économique ou qu'on comprenne qu'il participe directement à la construction de cette réalité même ; le problème est que le concept d'imaginaire sépare la constitution de la chose comme telle des propriétés ou des « pouvoirs » qu'on lui attribue et des « croyances » dont elle est l'objet. Et c'est précisément ce qu'il n'est pas possible de faire. Si on a besoin d'une anthropologie symbolique, c'est parce que les choses au milieu desquelles nous vivons ne nous sont pas données toutes faites, mais sont constituées symboliquement. Les idéologies qui accompagnent les systèmes de parenté ne sont pas de simples « représentations religieuses du monde », mais des manières de produire du réel, d'en extraire des choses et de les doter d'une identité. L'intérêt du livre de M. Godelier, comme d'ailleurs d'une grande partie de son œuvre, en particulier pour le philosophe, est de remettre d'une manière originale la question de la production et l'économie politique au cœur des problèmes anthropologiques (et inversement). Son erreur est sans doute de continuer à faire des hommes les sujets, fussent-ils aliénés, de leur propre histoire : si les choses ont certains pouvoirs, semble-t-il penser, notamment celui de demander à être données, ce ne peut être que parce que *nous* le leur attribuons. Il lui est impossible de croire à une « force des choses » elles-mêmes pour reprendre la formule du sage Maori invoquée jadis par Marcel Mauss. C'est que, comme le fondateur de l'anthropologie française, il ne comprend pas que l'invocation de ce principe abstrait par les philosophes Maoris n'est qu'une explication parmi d'autres de ce caractère consubstantiel de la substituabilité à la détermination de l'objet lui-même. Les modèles isolés et comparés sous le nom de « structures de parenté » ne seraient donc pas tant des modalités de l'échange que des formes de constitution de la valeur. Ce qui se joue à travers eux ne serait pas une certaine forme d'organisation collective, même idéale, mais plutôt une certaine manière de constituer des objets relativement les uns aux autres, cette constitution étant aussi indissociablement une *émergence* et une *mise en valeur* du réel. Cela permet de répondre aux doutes, nombreux, que suscite depuis longtemps la théorie de l'échange, non seulement dans la parenté, mais en général, doutes dont M. Godelier se fait largement l'écho contre Lévi-Strauss. Il fait ainsi remarquer que c'est pour la même raison que certaines valeurs sont données et qu'elles sont gardées, autrement dit, que la valeur ne se confond pas avec son

opérativité dans les procès d'échange [18]. Soit. Mais que les valeurs soient essentiellement des choses pouvant être données ne veut pas dire nécessairement qu'elles doivent, réellement, actuellement, être échangées, distribuées ; cela signifie qu'elles ne sont constituées à la fois comme réalités et comme richesses qu'en étant posées comme essentiellement substituables [19]. Il se peut aussi que ce soit pour cette raison qu'on retrouve des homologies formelles entre les structures de parenté et les constructions cosmologiques : sur ces deux niveaux s'exprimeraient un régime singulier de la valeur, ce qu'on pourrait peut-être appeler une ontologie culturelle [20]. De plus, on sera peut-être conduit par là à renoncer à l'idée que les choses échangées ou les valeurs constitutives de la parenté soient exclusivement des femmes, voire des individus humains. On sait que ça a toujours été un point controversé, et les mises au point de Lévi-Strauss paraissent un peu énigmatiques et contournées. Ne pourrait-on pas dire (avec F. Héritier, mais aussi, en vérité, Deleuze et Guattari) non seulement que ce qui est échangé, ce sont précisément ces substances que sont le sperme, le sang, etc., mais aussi qu'elles s'inscrivent dans une « économie générale », pour parler comme Georges Bataille, et que leur identité en même temps que leur fonction se définit relativement à celle de ces ressources dites naturelles, comme l'eau, le vent, la pluie, etc. et même à des entités métaphysiques telles que le souffle des Chinois (le *ch'i*), voire les paroles et les gestes ? Ne pourrait-on pas relire en ce sens le travail maintenant classique, et auquel M. Godelier doit tant, qu'Annette Wiener avait fait sur les Trobriandais de Malinowski, où elle s'opposait à une « approche qui se contente de mettre l'accent sur la nature sociale de l'échange et le conçoit comme *simple forme* d'organisation » et lui opposait la nécessité d' « élargir le domaine du social pour y inclure ce que Hallowell appelle un *environnement culturel global* [21] » ? On ne peut, certes, isoler la constitution - et *donc* la mise en circulation, au moins virtuelle - des valeurs parentales de celle d'autres valeurs (comme la terre, les noms, les rites, les monnaies d'apparat, etc.) ; non pas cependant parce que les règles de parenté auraient pour contenu la transmission des rapports sociaux de production qui se représentent toujours comme les fonctions d'une « totalité socio-cosmique », mais parce qu'elles participent à la constitution symbolique du monde, de ce qu'on pourrait appeler un *sémiocosme*, qui est aussi un axiocosme...

Ainsi, il se peut que ce que nous ayons à apprendre de la tentative pour nous considérer nous-mêmes comme des variantes d'autres cultures humaines, ce soit que la parenté est articulée, très directement, à l'économie, mais aussi que l'économie n'est ni une affaire d'êtres rationnels dotés de préférences individuelles et cherchant à compenser les biens et les maux qu'ils s'occasionnent les uns aux autres, ni une affaire d'animaux politiques cherchant à affirmer l'existence de ce qui le lie à travers les choses ou à négocier leurs rapports de force : il s'agit de produire l'univers particulier dans lequel nous sommes conduits à vivre, de découper dans le réel des entités pertinentes et identifiables quoique irréductibles à leurs particularités physiques. Cela ne signifie pas dissoudre la politique dans des opérations purement intellectuelles, mais au contraire soutenir que le réel est directement politique. La question serait dès lors : quelle forme de valorisation du monde, quel *régime de la valeur*, s'organise donc à travers notre propre culture parentale ? Est-ce que les fameuses « transformations » en cours de la parenté ne sont pas en rapport avec celles qui affectent ce régime de la valeur dans nos sociétés ? L'anthropologie de la parenté, loin de nous reconduire à la paraphrase de notre propre discours culturel, ne se rapprocherait-elle pas ainsi de sa plus haute promesse : se servir de la parenté des autres pour nous renvoyer de nous-mêmes une image où nous ne nous *reconnaissons* pas ? Ce serait confirmer au passage un des derniers pronostics de Lévi-Strauss sur cette discipline qu'il aura tant marquée : « qu'on se réjouisse ou qu'on s'en inquiète, la philosophie occupe à nouveau le devant de la scène. Non plus notre philosophie, dont ma



génération avait demandé aux peuples exotiques de l'aider à se défaire ; mais, par un frappant retour des choses, la leur [22]. »

## Notes

[1] Les familiers de la littérature anthropologique auront reconnu, pour les premiers, les Trobriandais de Malinowski, pour les seconds les Baruya de Godelier, et pour les troisièmes, les Mbaya-Guaicuru dont parle Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques* (Paris, Plon, 1955, p. 186).

[2] Il faut insister sur le caractère unique de ce travail dans la littérature française et probablement mondiale. F. Zimmerman (*Enquête sur la parenté*, Paris, PUF, 1993) avait bien tenté une synthèse récente, mais sa perspective d'histoire de l'anthropologie rend cet ouvrage difficilement accessible.

[3] L'introduction de Racliffe-Brown au livre collectif, *African systems of kinship and marriage* (Londres, Oxford University Press, 1950 ; trad. Paris, PUF, 1953) passe à juste titre pour le meilleur exposé de cette tradition.

[4] R. Needham, dir., *La parenté en question* [1971], trad. Seuil, 1977 ; E. Leach, *Critique de l'anthropologie* [1966], trad. PUF, 1968 ; D. M. Schneider, *A critique of kinship studies*, University of Michigan Press, 1984.

[5] Comme le montre l'introduction de ce petit livre. De même, ayant montré la diversité des fonctions que peut avoir le mariage, Leach ajoute : « je voudrais mettre ici en évidence le fait que le mariage ne peut servir, dans aucune société, à établir en même temps tous ces types de droits » (op. cit. p. 184).

[6] Voir Schneider, op. cit.

[7] Voir Françoise Héritier, *Les deux sœurs et leur mère*, Odile Jacob, 1995.

[8] Pour la fécondité de cette hypothèse, et un beau panorama des recherches actuelles, on se rapportera notamment au numéro spécial consacré à la parenté par L'homme, 154-155, avril-septembre 2000.

[9] Rappelons la définition que M. Godelier a lui-même donné de l'imaginaire : « L'imaginaire est fait de tout ce que les êtres humains (des deux sexes) ajoutent par la pensée (idéellement) à leurs capacités réelles, et de tout ce que, en pensée, il en soustraient. » (*L'énigme du don*, Fayard, 1996, p. 186).

[10] Cette approche permet en outre à Godelier de replacer le travail anthropologique dans l'histoire de l'évolution de la vie en utilisant les données récentes notamment de primatologie afin de lier l'apparition de la parenté à l'événement de l'anthropisation (cf. chap. 12).

[11] « Pour l'homme historique qui se sait et se comprend, cette liberté pratique ne se saisit que comme condition permanente et concrète de la servitude, c'est-à-dire à travers cette servitude et par elle comme ce qui la rend possible, comme son fondement. (...) [L'homme] existe son aliénation » (Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 132).

[12] Voir les livres de Marcela Iacub et notamment *L'empire du ventre*, Fayard, 2004, qui propose, à partir du droit, un diagnostic de l'histoire et des enjeux politiques actuels des transformations de la parenté autrement plus intrigant.

[13] Cf. Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, TEL, p. 236.

[14] *Structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton, 1967, p. 162.

[15] *Id.*, p. 569.

[16] *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 70-71.

[17] Cf. *L'idéal et le matériel*, Pensée, économies, sociétés, Fayard, 1984.

[18] Voir *L'Enigme du don*, op. cit., et la discussion sur la théorie lévi-straussienne de la prohibition de l'inceste dans les *Métamorphoses de la parenté*.

[19] De fait, Godelier lui-même met en évidence à travers les mythes Baruya du vol des objets sacrés, que ces objets sont essentiellement perçus comme étant de nature à circuler. Parler de leurs « pouvoirs » sur la reproduction de la vie, suppose d'ailleurs de les inscrire dans des ensembles de transformations virtuelles.

[20] Je pense aux beaux travaux de Barbara Glossewski, *Du rêve à la loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, Paris, PUF, 1991.

[21] Annette Wiener, *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes*, Iles Trobriands, Paris, Seuil, 1983, p. 239.

[22] *L'homme*, op. cit., p. 720.