L'auteur malgré lui. Réponse à un texte d'Emmanuel Désveaux

Laurent Barry

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/12763>
DOI : 10.4000/jsa.12763
ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 5 décembre 2009
Pagination : 283-302
ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Laurent Barry, « L'auteur malgré lui. Réponse à un texte d'Emmanuel Désveaux », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 95-2 | 2009, mis en ligne le 10 janvier 2010, consulté le 03 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/12763> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.12763>

POSITION

L'AUTEUR MALGRÉ LUI.

RÉPONSE À UN TEXTE D'EMMANUEL DÉSVEAUX

Laurent BARRY *

J'ai, ces derniers jours, pris connaissance d'une position publiée dans la dernière livraison du *Journal de la Société des Américanistes* où Emmanuel Désveaux, membre du comité de rédaction de cette même revue ¹, critique sévèrement un ouvrage, *La parenté*, que j'ai publié chez Gallimard il y a quelques mois de cela.

Sa condamnation porte notamment sur le fait que j'y défendrais l'idée selon laquelle la reconnaissance de la parenté serait universellement fondée sur la « ressemblance physique ». Il s'agirait là de la thèse principale de mon argumentaire ou, comme il l'écrit, du « soutènement de toute [ma] démonstration » (p. 214) ².

Je n'ai bien entendu jamais, au grand jamais, défendu dans mon essai de thèse qui s'approche ni de près ni de loin (ni même de très loin) de celle qu'Emmanuel Désveaux me prête. Tous les lecteurs de cet essai le savent déjà, et je pense que je n'aurai pas de réelle difficulté à le démontrer aux autres dans la suite de cette réponse. Mais ce n'est pas sur ce point que je veux insister pour l'instant. Ce que j'aimerais d'abord essayer de faire partager, c'est une expérience nouvelle pour moi et sans doute également inédite pour beaucoup. Celle consistant, ne serait-ce que dans l'intervalle de temps qui sépare une recension de la réponse qu'on y apporte, à se trouver en butte à une critique portant non sur ses propres propositions, mais sur celles d'un autre. Bref, cet étrange sentiment qu'il y a à endosser, même si ce n'est que pour le premier acte de la pièce, un habit taillé à la mesure d'autrui, et à devoir interpréter un rôle particulièrement ingrat : celui d'un « auteur malgré lui ».

Car, Désveaux ne s'en tient pas là dans son exercice de travestissement de mes propos. Dans les onze pages de développements de sa Position, j'ai eu bien du mal à identifier ne serait-ce que quelques lignes qui évoquent honnêtement mes idées ou mes écrits. Pour le vérifier, et avant de répondre à la charge de mon critique, voici d'abord un petit résumé de son texte où j'userai de ses propres mots.

* École des Hautes Études en Sciences Sociales/Laboratoire d'anthropologie sociale, 52, rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris, [barry@ehess.fr].

Journal de la Société des Américanistes, 2009, 95-2, pp. 283-302. © Société des Américanistes.

Si l'on en croit Emmanuel Désveaux, j'aurais développé dans mon essai un modèle liant parenté et ressemblance physique aux « relents d'évolutionnisme » (p. 215) et comportant un « argument caché » (p. 218) : celui de la « notion de substance ». Ce message subliminal qui serait contenu dans ce livre ferait de moi un « disciple dévoué » et « fidèle » de Françoise Héritier (p. 218) à qui l'on doit cet argument de la « substance ». Je poursuivrais, de la sorte, la tâche de « démantèlement de l'échange matrimonial » que celle-ci aurait entamée de façon « assez erratique » dans ses travaux par le biais d'un concept, celui d'inceste du deuxième type, qui manque « singulièrement de rigueur » (p. 223, note 11). Conscient, toutefois, de ces insuffisances, je m'efforcerais à présent de « remédier aux faiblesses intrinsèques des travaux de Françoise Héritier », travaux « reçus pendant des années dans un silence poli par la communauté des anthropologues » (p. 219). Cependant – et ce thème Dan Brownien du message cryptique qu'il faut lire entre les lignes va revenir comme une antienne – cette défense inconditionnelle de la notion de substance, il ne faut pas que le lecteur espère la trouver franchement exposée dans mon texte. Non, car, même si je « tends à reconnaître les linéaments de la parenté occidentale partout » (p. 219), cet « argument caché » reste toujours chez moi de l'ordre du « non-dit » (p. 219) et, partant, du non-écrit. Or, quand bien même Désveaux reconnaît lui-même que je ne recours à aucun moment à ce concept pour asseoir mon modèle, cela ne m'exonère pas à ses yeux de toute critique, car en réalité je « [m']avance [...] masqué, n'osant pas nommer explicitement ce qui sert de fondement et de fil conducteur à [mon] travail, à savoir cette notion de substance » (p. 219) qui « campe en arrière-fond de [mon] imaginaire théorique ». Et cet argument, qui est le mien à la manière dont Monsieur Jourdain use de la prose, autrement dit sans que je le sache ni sans que le lecteur puisse jamais le lire, « éveille des soupçons à cause de sa connotation biologisante, mais aussi à cause de ses relents d'ethnocentrisme » et « ne peut se comparer avec la réciprocité qui s'était imposée à Lévi-Strauss [...] et qui était vouée à un grand rayonnement dans le climat un peu particulier de ressaisissement moral qui marqua l'après-guerre » (p. 219).

Après cette ouverture où les propos désobligeants envers Françoise Héritier et moi-même se succèdent et tiennent lieu d'arguments, Désveaux va changer de registre et jouer la carte corporatiste. Il feindra ainsi de s'émouvoir du fait qu'avec cet essai j'en aurais « profité au passage pour critiquer sévèrement les spécialistes des “basses terres d'Amazonie” ». Fort de ce pseudo *casus belli*, il s'efforcera de rallier nos « différents collègues amazonistes », leur suggérant de se reporter à mon texte « afin de savoir s'ils se sentent visés ou non... » (p. 223). Selon lui, en effet, dans un passage « très étonnant par la vigueur de sa charge », j'aurais pointé du doigt mes collègues américanistes « à propos des incohérences que susciteraient dans leurs écrits les adéquations admises entre classes terminologiques et règles de mariage » (*ibid.*, note 16). Ce sera à cette occasion que Désveaux délivrera l'un des deux seuls renvois qu'il fait dans son texte à mon ouvrage (en

indiquant les pages 203 et 71-75 comme *loci delicti*). Poursuivant sur la voie du réflexe communautaire, il m'accusera alors d'avoir offensé mes collègues américanistes d'une autre manière : en leur tournant ostensiblement le dos cette fois, ce, en raison de l'absence d'exemples ethnographiques issus de l'aire culturelle américaine dans mon essai. Car il y a bien entendu des raisons que l'auteur ignore, mais que Désveaux connaît et nous découvre, à cette absence. Et ici mon « silence est si assourdissant » (p. 220) et relève tellement de « l'acte manqué » que Désveaux ne pouvait pas ne pas le remarquer. Et, une fois encore, ce sera sur ce dont je ne parle pas qu'il aura le plus à redire, car ce non-dit me vaudra pas moins de deux pages de commentaires sur les onze de son texte.

À quoi tient mon silence ? En tout premier lieu, à la crainte. À mon appréhension à affronter le courroux d'un groupe de chercheurs américanistes agissant « sous la houlette » d'Eduardo Viveiros de Castro et dont il donne ici une liste provisoire : Anne Christine Taylor, Carlo Fausto, Aparecida Vilaça et Isabelle Daillant. C'est ainsi des représentants de cette « brillante école franco-brésilienne » (c'est la seule chose que je ne conteste pas dans sa diatribe)³ dont j'aurais eu à craindre les foudres si je m'étais aventuré sur les terres de l'ethnographie amazonienne. C'est la peur que m'inspirent nos collègues – « autant éviter [...] de se jeter dans la gueule du loup » (p. 220) –, qui expliquerait ma « désertion » (p. 221) face aux Amériques. Qui rendrait compte du fait qu'il m'a fallu me détourner de ce « “bastion” [...] de l'échange matrimonial » qu'est le continent américain et « renoncer à l'investir ». C'est à l'occasion de ce pathétique *portrait de l'ethnologue en croquemitaine* que nous brosse Désveaux, que nous allons apprendre que ces mêmes collègues sont les véritables gardiens du Temple érigé à la gloire de la pensée lévi-straussienne. Les seuls initiés, comme il l'écrit, restés « fidèles aux enseignements des *Structures élémentaires de la parenté* ». Car ils « font de la réciprocité la clé d'interprétation privilégiée des comportements sociaux, en général, et matrimoniaux, en particulier » et jamais « aucun d'entre eux ne renonce à la valeur universelle de leur paradigme fétiche » (p. 220). Mais poursuivons. Désveaux connaît si bien mes pensées et mes motivations profondes qu'il est capable d'ajouter à cette première cause – la crainte – deux motifs secondaires à même d'expliquer l'absence, dans mon ouvrage, d'exemples ethnographiques amérindiens. D'abord le fait que la notion de substance – censée être au cœur de mon travail – n'ait pas en Amazonie le sens qu'elle a ailleurs. Ensuite, le fait que les terminologies soient la clé ouvrant à la compréhension de la parenté américaine⁴, alors que je n'y attacherais aucune importance. Désintérêt total dont témoigne sans ambiguïté, « nouvelle désinvolture » de ma part, le fait que je ne consacre à la question des nomenclatures de parenté que quatre pages sur plus de huit cents, « déniaient à cette question *ipso facto* la moindre pertinence » (p. 221).

Voilà donc brièvement résumé l'essentiel de l'argumentaire de ce texte critique d'Emmanuel Désveaux. Quelque désir que j'ai de ne pas m'enliser dans ce qui relève plus, me semble-t-il, de la vendetta que du débat, je ne peux pourtant garder

le silence devant certaines de ces élucubrations. Je souhaite donc reprendre et démonter ici les trois arguments principaux de mon contempteur, à savoir :

1) Le fait que la thèse principale de mon essai repose sur le lien que j'établis entre ressemblance physique et reconnaissance de la parenté.

2) L'importance que j'accorde à la notion de substance dans ma démonstration.

3) Le fait que l'absence d'exemples ethnographiques empruntés à l'aire culturelle américaniste dans cet ouvrage découle du point 2 ainsi que de mon désinté-rêt pour la question terminologique.

RESSEMBLANCE PHYSIQUE ET TERMINOLOGIE

Commençons par l'argument le moins crédible pour qui a déjà lu mes travaux ou connaît mon orientation intellectuelle, celui selon lequel je ferais de la ressemblance physique le fondement de la parenté.

Non content de déformer à peu près l'ensemble de mes propos, Emmanuel Désveaux prend ici un risque quelque peu inconsidéré : celui de forger de toutes pièces une théorie, puis de m'en imputer le mérite. Et si je parle de « risque » ce n'est pas sans raisons, puisque perpétrer ce genre de « plagiat à rebours »⁵, c'est, à un moment ou à un autre, devoir assumer les conséquences que la découverte de l'imposture peut avoir sur la crédibilité intellectuelle de ceux qui s'y adonnent. Or le dévoilement de la supercherie est ici relativement aisé.

C'est dans les vieux pots...

Juste avant cela cependant, j'aimerais faire une incise à propos de l'idée selon laquelle la ressemblance physique entre parents et enfants pourrait être à l'origine de la reconnaissance de la parenté et des formes « familiales » qui en résultent, idée que Désveaux veut m'imputer et dont il semble ignorer qu'elle n'a vraiment rien de bien nouveau.

L'hypothèse est en effet une variante bien connue d'un modèle sociobiologique, d'inspiration néo-darwiniste, qui développe une vision « biologisante » de la proposition d'Edward Westermarck sur l'évitement de l'inceste dû à une éducation commune. Dans cette optique, développée par plusieurs anthropologues anglo-saxons (voir, par exemple, Burling 1985 ; McCabe 1983 ; Wolf 1966, 1968, 1970, 1993), mais surtout par un nombre toujours croissant de sociobiologistes ou de psychologues évolutionnistes (voir, par exemple, Bischoff 1975 ; Bixler 1981, 1983 ; Lieberman, Tooby et Cosmides 2003 ; Shepher 1971, 1983 ; Van den Berghe 1983), certains auteurs ont soutenu l'idée d'un *phylogenetically programmed negative imprinting* (d'une « empreinte négative phylogénétiquement programmée » ; Shepher 1983, p. 72) où des mécanismes de reconnaissance fondés sur les traits phénotypiques (dont précisément la « ressemblance physique »),

mais aussi sur les odeurs ou d'autres marqueurs auraient permis à *Homo sapiens sapiens* de reconnaître ses « parents ». Ce mécanisme de reconnaissance de la parenté fondé sur la ressemblance physique ayant pour finalité d'éviter les accouplements incestueux.

Que Désveaux n'ait pas connaissance de ces travaux, admettons. Mais il est plus surprenant qu'il ignore jusqu'à ceux des anthropologues français travaillant sur un domaine qu'il revendique pourtant pour sien, celui de l'anthropologie de la parenté. Or cette thèse qui lie ressemblance physique à reconnaissance de la parenté a effectivement été défendue dans les années 1990, à partir d'autres réflexions que celles des sociobiologistes, par un anthropologue européanniste français, Bernard Vernier (1994). La thèse n'est donc pas nouvelle. Elle est encore moins la mienne.

Savoir lire...

L'argument n'est toutefois pas définitif. Examinons-en d'autres ⁶.

Que je n'ai à aucun moment soutenu une telle thèse relève d'une première évidence : du simple fait que je conteste l'avoir fait et, qui plus est, que je la juge – comme toutes les thèses fondées sur un tel réductionnisme biologique – passablement ridicule. Si j'avais d'ailleurs défendu noir sur blanc ce modèle, pourquoi, à peine quelques mois après sa publication, le nierais-je farouchement ? Je devrais soit la défendre bec et ongles, soit – si j'avais été touché par quelque contre-argument – en soutenir une version remaniée. Mais pourquoi nier en être l'un des partisans, si cela avait été effectivement la cas, sachant combien il sera aisé de vérifier mes dires en parcourant mon ouvrage ?

Or, et ce sera mon deuxième argument, il se trouve justement qu'un certain nombre de nos collègues ethnologues (Berger 2009 ; Collard 2009 ; Casajus 2008 ; Menget 2008 ; Muller 2009), démographe (Héran 2009), sociologue (Bastin 2008) ou encore philosophe (Keck 2009) m'ont d'ores et déjà fait l'honneur de lire cet ouvrage et d'écrire quelques mots à son propos, soit sous la forme de comptes rendus ou d'« à propos », soit dans le cadre d'articles ou d'essais thématiques. Il semble dès lors plutôt étonnant qu'*aucun* de ces auteurs, qui comptent pourtant dans leurs rangs d'éminents spécialistes des études de parenté, n'ait lu dans mon essai la *moindre* hypothèse qui se rapproche de près ou de loin de ce thème de la ressemblance physique dont Désveaux nous affirme qu'il en constitue la trame principale. Tous, en revanche, ont parfaitement saisi et résumé le modèle que je propose, et il n'est qu'à lire ces collègues pour se convaincre que celui-ci n'a pas la moindre relation avec cette question.

Mon troisième et dernier argument consistera à me tourner tout simplement vers mon texte. Si j'avais défendu la thèse que Désveaux m'attribue, il devrait être facile de le vérifier en se reportant aux passages incriminés qui devraient être nombreux et conséquents. Hélas, ce recours nous est interdit, et il est impossible

de vérifier le moindre des propos que mon critique me prête dans la mesure où, à l'encontre de tous les usages universitaires, il ne cite *aucune* source ⁷. La raison en est simple : elle tient au fait que non seulement je n'évoque *jamais* l'idée selon laquelle la parenté serait déterminée par la ressemblance physique, mais que je n'évoque non plus *pratiquement jamais* le thème de la ressemblance physique, ce à quelque fin que ce soit.

Il y a quelques avantages à être l'auteur d'un ouvrage. L'un d'entre eux tient à ce que nous n'ayons pas besoin de le lire pour en connaître le contenu. Un autre découle du fait que nous disposons d'une version électronique de notre manuscrit qui nous permet de retrouver précisément et rapidement *l'ensemble* des occurrences où nous avons abordé tel ou tel thème. Ayant constaté, à la lecture de la note critique d'Emmanuel Désveaux, à quel point le flou et l'imprécision étaient les fidèles auxiliaires de la mauvaise foi, je m'efforcerai d'être aussi précis que possible.

J'ai donc fait appel à la fois à ma mémoire et à celle de mon ordinateur, et le résultat de cette vivifiante collaboration est sans appel. Sur les huit cent soixante-trois pages de mon ouvrage, *La parenté*, il n'y a que *trois* paragraphes, chacun de quelques lignes, où il est question du thème de la ressemblance physique. Soit, si l'on en juge à l'aune de la taille de l'ouvrage (863 pages) et surtout de la multiplicité des thèmes qui y sont évoqués, à peu près ϵ (epsilon). Le Code civil prussien, la réforme grégorienne ou l'archéologie chinoise, par exemple, sont plus souvent et longuement évoqués dans ce volume que la question de la ressemblance physique.

Examinons ces occurrences. J'évoque une première fois ce thème de la ressemblance physique p. 19, quand je cite, en introduction de l'ouvrage, certains des usages linguistiques figurés que diverses langues proposent du terme de « parenté ». Parmi d'autres exemples, je mentionne les expressions populaires de « "parenté de vues" pour évoquer une identité de pensée » (p. 19) et celle « de "l'air de parenté" qu'entretiennent diverses choses ou personnes auxquelles l'on impute un certain degré de ressemblance, quelque similitude d'aspect ou de comportement » (*ibid.*). Je ne fais, dans ce passage ou à sa suite, aucun commentaire personnel ayant trait à cette notion de ressemblance physique. Le thème apparaît également p. 584 dans le cadre d'une citation extraite du récit des *Éthiopiennes* d'Héliodore. Dans ce passage, j'explique ce qu'était la théorie de l'imprégnation dans les sociétés européennes anciennes. L'exemple de cette deuxième occurrence est plutôt amusant eu égard aux propos et aux hypothèses qu'on me prête, puisque j'y décris une théorie selon laquelle il n'y a pas vraiment de raisons valables pour que... les enfants ressemblent à leurs parents ⁸. Enfin, ce thème apparaît p. 193 dans le cadre d'une discussion portant sur un système de parenté particulier, le système cognatique, et sur le rôle que les acteurs (et non l'ethnologue, précisons-le) accordent parfois dans celui-ci au critère de la ressemblance physique. Permettez-moi de citer un extrait de ce passage :

De même, l'on sait la différence qu'il existe entre *voir* et *reconnaître* et que, là où une ressemblance physique entre parents et enfants semblera à certains évidente, elle pourra toujours, comme c'était le cas des habitants des îles Trobriands, être farouchement niée pour l'un d'entre eux, ou encore être certes reconnue, c'est le cas chez les Na du Yunnan, mais sans qu'on attache à cette idée de ressemblance la moindre importance en terme d'identité.

Je pense que mon propos est ici suffisamment parlant. J'affirme sans ambiguïté – et je ne suis pas le premier – que là où certaines cultures attachent de l'importance au critère de la ressemblance physique, d'autres s'en désintéressent totalement. Autrement dit, je défends la position *exactement inverse* de celle contenue dans la thèse que me prête Emmanuel Désveaux selon laquelle les systèmes de parenté dans leur ensemble seraient universellement fondés sur la notion de « ressemblance physique ».

Il n'est en définitive, nous venons de le vérifier, aucun passage de mon livre où je défendrais l'idée selon laquelle la ressemblance physique serait au fondement de la « parenté » et pourrait servir de modèle explicatif aux différents systèmes qui la constituent. Je propose bien – à tort ou à raison – une théorie « générale » des systèmes de parenté et d'alliance dans cet essai, mais elle est développée dans les quelque soixante-cinq pages du chapitre III (pp. 166-231). Et le contenu de ce chapitre, tout lecteur pourra aisément en juger, n'a rien à voir avec ce thème de la ressemblance physique auquel Désveaux aimerait tant que je souscrive.

Savoir compter...

Mais puisque je viens de montrer que la thèse de la « ressemblance physique », supposée centrale dans mon argumentaire, est en réalité forgée de toutes pièces par Emmanuel Désveaux, autant en profiter pour corriger tout de suite une autre de ses affirmations tout aussi fallacieuses.

Examinons le thème des terminologies de parenté dont Désveaux déplore cette fois l'absence puisque, selon lui, je ne l'évoque que dans *quatre* malheureuses pages sur les huit cent soixante-trois qui composent mon ouvrage. À nouveau, un petit effort de mémoire personnelle (ego) et virtuelle (*personal computer* d'ego) permettra aisément de trancher et de vérifier que ce thème, s'il n'est pas au centre de mon essai, ce dont je ne disconviens pas, y est pourtant plutôt bien représenté. Pour être très précis, et en adoptant une perspective « comptable » d'administration de la preuve, remarquons que j'aborde cette question aux pages :

22, 30, 35, 36, 48, 71, 72, 73, 74, 75, 81, 92, 93, 114, 163, 177, 297, 304, 319, 320, 332, 334, 342, 357, 358, 368, 369, 379, 381, 382, 383, 389, 391, 400, 402, 430, 431, 437, 466, 483, 499, 525, 526, 530, 534, 555, 568, 569, 639, 712, 722, 751, 754, 760, 766, 771, 773, 774, 776, 777 et 816.

Autrement dit, ce ne sont pas moins de *soixante et une pages* de mon ouvrage qui évoquent, parfois rapidement, parfois longuement, cette question des terminologies de parenté qu'Emmanuel Désveaux me reprochait – lui aussi chiffres à l'appui – de n'aborder que dans *quatre* pages esseulées dérivant sur un océan de texte. À ce nouvel exemple, l'on peut juger de la formidable torsion qu'Emmanuel Désveaux fait subir aux propos et aux écrits de ses collègues⁹.

SUBSTANCE, QUAND TU NOUS TIENS...

Venons-en à présent aux deux autres arguments critiques du texte de Désveaux. Ces arguments, qui sont pour partie liés, tiennent à l'absence d'exemples ethnographiques empruntés à l'aire culturelle américaniste et à la place centrale que j'accorderais à la notion de substance dans ma démonstration. Commençons par le dernier point.

Comme je le précise à maintes reprises dans cet ouvrage, le concept (et non la catégorie) de « parenté » – concept qui, selon moi, organise les divers traits constituant le domaine traditionnel de cette étude : le mariage et l'alliance, les prohibitions d'inceste, la morphologie des groupes sociaux (filiation, parentèle...) – est fondé sur une notion princeps, celle d'*identité*.

L'usage du concept d'« identité » est, il est vrai, quelque peu galvaudé dans notre discipline à la suite des nombreux travaux qui lui furent consacrés, en particulier depuis la publication du séminaire du même nom par Claude Lévi-Strauss. On a, en effet, rattaché à cette notion de nombreux usages distincts se rapportant de manière plus ou moins métaphorique, soit à des phénomènes d'*individuation* (la construction du « soi », la spécificité de nos goûts, de nos désirs...), autrement dit à des procès de *différenciation*, soit au contraire à des idées d'*appartenance* à un même ensemble (l'identité ethnique, nationale, religieuse...), autrement dit à des procès d'*incorporation*. Or, si j'ai tenu à conserver ce terme pour ne pas encombrer d'un nouveau néologisme une littérature ethnologique qui en est déjà amplement pourvue, je ne l'utilise pourtant ici dans aucune de ces acceptions, mais dans son sens premier, proche de celui que lui confèrent encore les mathématiques ou la logique contemporaine : celui d'égalité ou de similarité. Dans cette perspective, dire que des êtres partagent une même identité, ce n'est ni nier la singularité des expériences individuelles (faire l'hypothèse d'un esprit collectif à la manière d'un Carl Gustav Jung), ni signifier qu'ils partagent seulement un trait extérieur commun. Des compatriotes, des membres d'une même communauté ou des fidèles qui professent une même foi appartiennent bien à un même ensemble, car ils partagent certaines caractéristiques externes – un récit national, généalogique ou spirituel – et l'on parlera pour eux d'identité nationale, ethnique ou religieuse. Pour autant, deux patriotes américains, deux guerriers zoulous ou deux catholiques fervents ne sont pas des « proches », ni des

« semblables », sinon au sens très générique de l'admonestation chrétienne qui nous enjoint à « aimer nos semblables comme nous-mêmes ». En revanche, la relation de parenté produit des ensembles qui se démarquent de ceux résultant de ces autres modes d'affiliations sociales en ce qu'ils substituent à l'idée d'*inclusion* celle d'*identité* (de similarité, d'équivalence) des éléments qui les composent. Et cette opération qui consiste à remplacer une simple répartition taxinomique par une règle d'équivalence, il semble que seul le lien de parenté soit à même de la faire.

Ce qui organise maintenant une *identité* ainsi définie, ce qui lui permet de plonger dans la succession des générations, mais aussi de s'immiscer dans la sphère de l'affinité et de la sexualité, ou ce qui *a contrario* y met fin et interrompt le sentiment de partage entre les êtres, tient pour l'essentiel, c'est du moins l'hypothèse que je soutiens, à la perception culturelle que nous avons des rôles sexués, autrement dit à *notre conception locale du genre*. Dès lors, le concept de « substance » qui se rattache lui-même à celui d'enracinement biologique de l'humain, s'il est fréquent et surtout récurrent d'un bout à l'autre du globe – c'est toute l'ethnographie comparative mondiale qu'il faudrait récuser pour ne pas reconnaître d'importance à ce thème – n'est, pour moi, que *l'un* des nombreux *supports métaphoriques*¹⁰ qui expriment l'efficace et la performativité de ces rôles sexués (dynamique que je désigne sous l'expression de « principes de parenté ») et donc leur capacité à constituer des « grumeaux » d'identités que j'appelle « groupes de parenté ». Cette identité générée par la parenté n'est pourtant par essence ni charnelle ni spirituelle, ni pragmatique ni linguistique. Elle ne suit – puisqu'on a ailleurs (Berger 2009) comparé mon modèle à celui proposé par Descola (2005) – aucune des lignes de partage du champ philosophique classique : celle opposant l'âme au corps (« l'intériorité » et la « physicalité »), la nature à la culture, etc. Elle ne découle pas non plus de l'opposition traditionnelle, posée par le concept nietzschéen de « perspectivisme » qu'Eduardo Viveiros de Castro a récemment revisité, entre une identité/altérité définie par le prisme d'un simple changement de point de vue ou de locuteur. Et pourtant, sans s'y identifier, ce concept d'« identité » est tout à fait susceptible de suivre localement les arêtes de chacune de ces lignes de fracture, dans la mesure où, s'il n'est lié à aucun support en particulier, il reste susceptible de les chevaucher tous.

L'affirmation, réitérée à maintes reprises dans mon essai, selon laquelle bien d'autres supports métaphoriques que ceux faisant appel à l'idée de substance ou même de biologie peuvent organiser les « principes de parenté » que j'analyse, n'a donc rien d'une simple déclaration de principes. Je consacre ainsi, pour en venir à quelques exemples plus concrets, pas moins de la moitié des chapitres (et les deux tiers des pages dédiées à des examens ethnographiques et historiques) à deux gros dossiers : ceux des sociétés européennes et han. Or, il s'agit là justement de deux ensembles culturels qui ont construit le processus d'identité qu'est la parenté à partir d'autres matériaux que ceux offerts par la métaphore biologique et substantialiste.

Pour l'exemple chinois, les choses sont on ne peut plus claires : l'argument de la « substance » est *totale*ment absent de l'analyse que je conduis de « cette société qui a su détacher l'idée même de parenté de pratiquement toute emprise du "biologique" pour accorder à l'homme, au père, une place centrale sinon exclusive dans la construction du lien générationnel » (p. 638). Le monde chinois ancien concevait en effet la parenté, c'est du moins la thèse que je soutiens, à partir d'une trame conceptuelle juridique et religieuse dont les motifs évoquaient surtout la question du statut définitif ou temporaire des femmes – en tant qu'épouses, mères, filles, brues, veuves ou répudiées, etc. –, ainsi que les droits et devoirs liés à la communauté de culte et aux obligations de deuils. La seule mention d'une théorie « physiologique » de la parenté, dans la centaine de pages (pp. 636-740) que je consacre à l'examen de la société han, apparaît ainsi dans le cadre d'un récit populaire rapporté par un autre auteur, Kulp (1925). Un informateur de Kulp évoque en effet un système fondé sur la circulation des « sangs » pour justifier des interdits et des préférences matrimoniales han. Voici le commentaire que j'apporte à cette unique référence à une vision « substantialiste » de la parenté chinoise :

Il ne faut sans doute pas accorder un crédit trop exclusif à ce récit étiologique, dans la mesure où il se réfère à des notions « physiologiques », à des idées sur la transmission du sang, qui semblent à première vue assez éloignées des conceptions traditionnelles chinoises du mariage. Celles-ci empruntent bien plus, habituellement, à un schème rituel (voire politico-rituel) que « biologique », et recourent à une architectonique qui, je me suis essayé à le montrer, met en avant les idées d'effacement des liens féminins et de ré-affiliation de la femme à son mariage plutôt qu'elles ne proposent un discours sur le corps. (pp. 716-717)

L'autre gros dossier historique analysé dans ce volume est celui de l'Europe. Or, contrairement au lieu commun véhiculé par Désveaux selon lequel cette région du monde s'identifierait à une vision « substantialiste » de la parenté, ce n'est en réalité qu'assez récemment – comme Claude Lévi-Strauss (1949) l'avait remarqué bien avant moi –, à compter de la fin du xvii^e siècle en fait, que le thème des « substances » ou, plutôt, du « biologique » apparaît (voir pp. 572-635). Pour les périodes plus anciennes (et j'envisage l'évolution du système de parenté européen du ii^e siècle de notre ère jusqu'au xx^e siècle) qui servent de toile de fond à la plus grosse partie de mon analyse du dossier européen (pp. 481-572), je montre, m'appuyant sur les beaux travaux de nos collègues romanistes et médiévistes, que le monde romain païen et chrétien, puis le Moyen Âge européen eurent une compréhension de la parenté faisant presque totalement fi de l'idée d'un enracinement « biologique ». La parenté européenne sera d'abord rapportée à des catégories juridiques et terminologiques sous l'Empire romain, puis à un concept théologal complexe, celui de la *Una Caro*, qui est bien plus proche de l'idée de la métempsychose platonicienne ou de la métamorphose ovidienne, que

de la grosse « plomberie » substantialiste et du « liquide qui coule » d'un corps à l'autre qu'y voit Désveaux. Comme je l'écris alors,

si la pensée occidentale s'est toujours intéressée, d'un point de vue médical ou philosophique, aux aspects purement physiologiques de la conception et tout particulièrement de la génération humaine, ses réflexions sur ce point ne furent jamais, à l'époque romaine puis dans le christianisme médiéval, le levain à partir duquel prirent forme les représentations cognatiques de la parenté. La conception du « biologique » ne peut, au cours de ces périodes, être considérée comme un élément pertinent d'une conception cognatique du lien familial et il ne semble pas, à ces époques, figurer au nombre des traits qui en assurent la base idéologique et que l'on situera plutôt du côté de l'argument taxinomique et terminologique pour le monde romain et du concept composite, spirituel et charnel, de la *Una Caro* pour l'Europe chrétienne. (p. 573)

Ces deux gros dossiers de l'Europe et de la Chine occupent ainsi près de la moitié de mon ouvrage (pp. 481 à 740). Si l'on ajoute à cela que l'analyse critique que je conduis du « domaine classique » des études de parenté suivie de l'exposé de mon propre modèle occupent le premier quart de celui-ci (les 241 premières pages), cela réduit finalement l'examen d'exemples ethnographiques dont *certain*s mettront l'accent sur des notions de substance (notamment pour l'Inde, la Nouvelle-Guinée et l'Afrique) au quart restant de cet essai (pp. 241-481). Il est alors pour le moins étonnant, si l'on part de l'affirmation de Désveaux selon laquelle mon modèle gravite autour d'un « argument caché » omniprésent, celui de la substance, que j'ai délibérément choisi de consacrer les deux tiers de mes analyses ethnographiques et historiques à des sociétés où *justement* l'idée de substance est soit totalement absente (la Chine), soit marginale et tardive (l'Europe).

Quant aux commentaires, à présent, que j'apporte au fil des analyses que je consacre à d'autres types de systèmes de parenté – aux sociétés pratiquant le « mariage arabe » où la métaphore du « lait maternel » est fréquente, puis aux « systèmes élémentaires » qui font eux aussi souvent appel (que ce soit en Inde, en Afrique ou en Nouvelle-Guinée) à des arguments fondés sur des notions de substances –, ils sont, je pense, assez instructifs quant à mon supposé tropisme substantialiste. Par exemple quand, commentant la belle étude que Cécilia Busby consacre aux Mukkuvar (Inde méridionale), j'exprime le regret qu'elle mette « sans doute trop fortement l'accent sur les seules notions de “substances” et de corporéité, sur une conception *emic* du “biologique” qui – si elle est effectivement prégnante dans de nombreuses régions du monde [...] – n'en est pas moins, à mon avis, une simple métaphore culturelle exprimant l'idée plus générale de “parenté” qui peut trouver, nous en verrons des exemples, d'autres supports que “biologiques” où s'inscrire » (p. 403). Ou encore, quand glosant la lecture que Joseph Danqah fait de la transmission genrée (*gendered*) des savoirs et des métiers chez les Ashanti, je remarque que « cette question de la transmission des savoirs – mais

aussi des *habitus* – est alors d'autant plus intéressante qu'elle nous permet de mieux comprendre comment la notion d'identité partagée, de parenté, peut s'exprimer hors du strict champ des représentations liées à la corporéité, au "biologique", tout en continuant à exprimer une dimension sexuée, basée sur le genre » (pp. 447-448).

On trouvera, en fait, bien d'autres remarques de cet ordre disséminées dans mon ouvrage qui, toutes, témoignent du fait que je n'accorde aucun rôle spécifique ou *sui generis* à la notion de substance. Quand une telle notion est présente dans les discours des acteurs, je ne cherche pas pour autant à la gommer, mais je la considère pour ce qu'elle est : une pure *métaphore* culturellement construite qui nous instruit sur l'étiologie locale que les agents accordent aux mécanismes de transmission de cette forme particulière d'identité qu'est la parenté. Et, comme je l'écris un peu plus loin,

peu importe [...] les supports et les métaphores auxquels elles empruntent provisoirement leurs traits et qui n'appartiennent qu'à l'époque et au lieu, les logiques de la parenté que je cherche à décrire dans cet ouvrage n'en sont pas vraiment dépendantes comme une lecture trop essentialiste des analyses que j'y présente pourrait le laisser croire. Ces supports métaphoriques, dont il ne s'agit pas de nier l'efficace, ne sont limités que par l'imagination humaine, là où les logiques de la parenté qu'elles expriment le sont par des ressorts bien plus contraignants [...]. Par l'omniprésence de l'idée de génération et par les différentes manières de concevoir le rôle du sexe dans celle-ci. (pp. 597-598)

Pour terminer enfin sur ce thème de mon supposé « substantialisme », je me permettrais de citer à nouveau ces collègues que j'ai évoqués plus haut et qui ont bien voulu se pencher eux aussi sur mon ouvrage. En effet, non seulement ils ne me font pas ce grief de la « naturalisation » des faits de parenté, mais plusieurs d'entre eux insistent sur une lecture inverse. Sur le fait, précisément, que j'ai su éviter dans cet essai le piège consistant à accorder une place indue à une vision « substantialiste » supposée universelle. Je laisserai, sur ce point précis, la parole à l'auteur d'une des sommes les plus érudites qui ait été publiée dans le domaine des études de parenté au cours de ces dernières décennies, à savoir à François Héran (2009, p. 565).

[S]i la réflexion de Barry nous paraît digne d'intérêt et même marquer une grande avancée dans les études de parenté, c'est qu'elle fait un usage contrôlé de la « bio-ethnologie », où les parts respectives de l'empirique et du spéculatif sont clairement marquées ; [...] ni Athènes ni la Chine des Han, qui occupent pourtant une place centrale dans la théorie de Barry, ne mettent en avant les arguments physiologiques pour étayer leur théorie de l'identité. [...] C'est une chose de dire que le corps est un support tout trouvé pour réguler les rapports sociaux de sexe, c'en est une autre de dire que la parenté est dans le corps ou qu'elle est le corps. La théorie de Barry [...] ne tourne jamais à la théologie de la présence réelle.

L'AMÉRIQUE FANTÔME

Venons-en à présent au dernier point critique de mon contempteur, qui intéressera peut-être plus particulièrement les lecteurs du *JSA*, celui portant sur l'absence d'exemples ethnographiques amérindiens dans mon ouvrage.

Avant d'y répondre, j'aimerais cependant faire part de mon étonnement. Je suis en effet surpris de constater que ce sont toujours les auteurs qui revendiquent un relativisme culturel strict, qui reprochent à ceux qui privilégient au contraire une perspective anthropologique comparative de ne pas y avoir été parfaitement exhaustifs. Pour la petite histoire, cette polémique me rappelle une phrase d'un grand savant, Jacques Berque. Il y a quarante ans de cela, ce grand spécialiste du Maghreb formulait à l'encontre de l'entreprise lévi-straussienne des reproches du même ordre – je ne compare bien entendu que l'histoire, pas les protagonistes. À une petite nuance près toutefois, c'est qu'il intervertissait radicalement les régions concernées. Il remarquait, en effet, sur un ton un peu désabusé, que « l'anthropologie durkheimienne s'est fixée sur les Arunta plutôt que sur les Kabyles, et Lévi-Strauss emprunte plus franchement son matériel aux Indiens d'Amazonie qu'aux Nord-Africains que nous coudoyons » (Berque, cité par Chelhod 1969, p. 26). Que Désveaux me reproche alors de privilégier l'Afrique, l'Orient ou l'Europe au détriment de l'Amérique, très bien. Mais il ne me souvient pas, je peux bien entendu me tromper, qu'il se soit jamais offusqué de l'absence, en miroir, du monde arabe ou du continent européen dans les écrits de Lévi-Strauss ¹¹ ?

Rappelons, cette remarque faite, que pour Désveaux mon silence sur l'Amérique tient à deux de mes présupposés (je passe sous silence l'argument de la crainte qu'il me prête face à la possible réaction de mes collègues si, d'aventure, j'en venais à empiéter sur le terrain américain).

1) À l'importance que j'attache à la notion de substance et au caractère évanescent que celle-ci revêt dans le monde amérindien, ce qui m'interdirait d'y faire référence.

2) Au fait que toute la « parenté américaine » (les règles de mariage, les interdits d'inceste, les types de filiation, etc.) se réduise, selon lui, à ses aspects terminologiques.

Pour ce qui est du premier, je viens d'y répondre longuement. Si, contrairement aux assertions de mon critique, le modèle que je développe n'est pas dépendant de la notion de substance, alors que les sociétés de l'aire amérindienne recourent fréquemment ou non à cet idiome pour exprimer leurs relations de parenté n'a plus la moindre importance ¹². Il n'y a en effet plus aucune raison de croire que ce critère ait pu, le moins du monde, influencer sur ma décision d'évoquer – ou non – l'Amérique.

Seul le second point – l'importance des catégories linguistiques dans la construction de la parenté amérindienne – pourrait donc, en définitive, être susceptible d'avoir interféré avec le choix de mes exemples ethnographiques.

Si cette question demanderait un développement technique que je ne puis lui consacrer ici, je préciserai pourtant qu'il n'y a aucune raison de croire que j'ai évacué l'aire amérindienne du fait de la spécificité des terminologies qu'on y trouve ou encore de la singularité du lien que celles-ci entretiennent avec la structuration du champ matrimonial ou la morphologie des groupes sociaux. Ce, dans la simple mesure où les terminologies amérindiennes, de même que les formes d'alliance ou les types de filiation qu'on trouve sur le continent américain, n'ont, lorsqu'on les envisage du point de vue comparatif qui est le mien, tout simplement rien de bien singulier¹³.

J'espère qu'aucun lecteur du *JSA* ne verra dans cette affirmation une « attaque » et moins encore une dépréciation du terrain amérindien¹⁴. Je ferai la même – j'ai déjà fait la même – observation à propos du continent africain où je travaille, et l'on pourrait sans difficulté étendre cette remarque à l'Asie du Sud-Est, à l'Indonésie, voire à la Nouvelle-Guinée. Dans toutes ces régions en fait, la plupart des systèmes de parenté, des types de nomenclatures et des formes d'alliance que l'ethnologie recense sont co-présents. Et leurs agencements (les associations entre ces différents traits) ne sont en rien propres à ces aires culturelles. Si certains auteurs cherchent parfois, dans une perspective culturaliste, à cultiver chacune des petites différences qu'ils rencontrent sur leurs terrains pour les ériger en marqueurs culturels singularisants, c'est bien entendu leur droit. Mais cela répond surtout, à mon sens, à ce réflexe relativiste si répandu dans les sciences humaines et sociales, à cette tentation du « rien n'est comparable » que le sociologue Cyril Lemieux a bien décrit et dénoncé dans son dernier ouvrage, *Le devoir et la grâce* (2009). De fait, dans la perspective comparative que je privilégie, je vois moins de distance formelle entre, par exemple, les systèmes de parenté de certaines sociétés des Basses Terres amazoniennes et ceux de groupes situés en Inde du Sud, en Océanie ou même en Europe, qu'entre ces mêmes sociétés et certaines communautés andines situées dans une proximité géographique beaucoup plus immédiate. Certes chaque aire culturelle a ses singularités (la quasi-absence de modèles dravidiens en Afrique, la prévalence des systèmes asymétriques en Indonésie, l'abondance des traits crow-omaha et dravidiens en Amérique, etc.), mais celles-ci n'indiquent que des *tendances*, jamais de réelles *spécificités* régionales. Si l'on tient à parler à tout prix de systèmes de parenté qui soient *regional-specific*, alors ce n'est certainement pas vers ces régions du monde qu'il convient de se tourner. Plutôt vers le Proche-Orient et le Maghreb, par exemple, avec l'étonnante prépondérance du « mariage arabe » qu'on y trouve, ou encore vers l'Australie avec la forte attirance des sociétés aborigènes pour les systèmes à sections, sous-sections, etc.

Bien, mais si les diverses raisons avancées par Désveaux pour rendre compte de l'absence d'exemples amérindiens dans cet ouvrage ne sont pas les bonnes, quelle fut ma véritable et principale motivation ?

Elle est tellement évidente, eu égard au roman psychologique torturé que mon critique s'est construit, que je crains bien que sa simplicité ne puisse jamais vraiment le satisfaire. D'autant qu'en l'espèce, et contrairement aux autres points de contentieux que j'ai évoqués précédemment, je n'ai plus aucune « preuve » à avancer pour prouver ma bonne foi – sinon ma seule parole –, car l'on ne démontre jamais aux autres que la réalité de ses actes, jamais celle de ses intentions.

La raison essentielle ¹⁵ pour laquelle je ne me suis pas appuyé sur des exemples ethnographiques amérindiens dans cet ouvrage tient très simplement au fait que je n'ai pas construit celui-ci selon un découpage géographique. Mon intention était d'y parler de « systèmes de parenté » et, ne partageant pas les obsessions néo-diffusionnistes et culturalistes d'Emmanuel Désveaux, ma constante préoccupation au cours de la rédaction de ce livre fut que *tous* les principaux systèmes de parenté y soient représentés (et je pense qu'ils le sont), plutôt que *toutes* les régions du monde. Je ne me suis donc sincèrement jamais vraiment posé la question, en rédigeant cet essai, de savoir si l'ethnographie que j'utilisais couvrirait bien les cinq continents. Au final, ce ne fut pas le cas. Je l'ai remarqué trop tard pour y remédier, et je le regrette, car il eût été facile de pallier cette lacune. Si cette absence a pu alors gêner certains lecteurs américanistes qui ont cru y voir un oubli intentionnel, je leur présente mes sincères excuses, car ce n'était pas le cas.

Qu'ils soient en tout cas assurés du fait que, si je n'ai pas emprunté d'exemples à l'ethnographie américaniste, ce n'est en aucune façon dû à une image singulière que j'aurais de la parenté amérindienne, singularité qui m'aurait détourné de son analyse. Moins encore à un possible dédain ou au désintérêt que je manifesterais à l'encontre du Nouveau Monde ¹⁶.

En effet, une telle attitude de ma part irait totalement à l'encontre d'une conviction qui s'est profondément ancrée en moi au fil de mon parcours d'ethnologue. Celle selon laquelle il n'existe qu'*une* humanité, et non une pléthore d'humanités particulières, et que, par conséquent, les anthropologues ne sauraient se satisfaire du rôle dans lequel certains semblent aujourd'hui vouloir les cantonner : ceux d'experts ou d'« interprètes » de cultures supposées irréductibles les unes aux autres.

Il n'est pas, beaucoup d'entre nous en sont désormais convaincus, de « troisième voie » pour les sciences humaines, et l'anthropologie doit à présent choisir son blason : ce sera celui des sciences ou celui d'un sous-genre littéraire. Je conserve pour ma part bien trop de goût pour la littérature pour considérer que la production ethnologique puisse jamais y occuper une place honorable, et je tiens donc pour acquis qu'elle a vocation scientifique. Or le seul moyen dont nous disposons pour nous distinguer de l'expert, du folkloriste ou même de l'écrivain,

consiste justement à nous efforcer de dépasser le stade de la simple accumulation d'observations locales pour accéder enfin à cette dimension comparative et humaniste dont j'ai modestement essayé de m'inspirer dans mon ouvrage et qui seule nous autorisera peut-être un jour à dire quelque chose de l'Homme en général, plutôt que du chasseur guarani, du guerrier massaï ou du consommateur nord-américain en particulier.

NOTES

1. Mais dont le texte fut l'objet, comme tout ce que publie le *JSA*, d'une évaluation par deux lecteurs indépendants et anonymes et dont les avis, d'ailleurs, ont imposé une refonte profonde du texte initial [note de la rédaction].

2. Si Désveaux ne cite jamais les propos qu'il m'attribue, je vais au contraire citer les siens : « [Pour Barry] la parenté existe dans toutes les sociétés humaines. Elle procéderait partout d'un même sentiment d'identité [...]. Cette identité partagée commande des groupes dits "groupes de parenté" [...] ». Jusqu'ici, rien à redire. La suite laisse plus à désirer : « Barry voit dans la capacité de détecter des ressemblances physiques entre une progéniture et ses géniteurs le fondement "cognitif" de cette perception d'une identité commune aux uns et aux autres. On doit sérieusement mettre en doute la valeur de cette observation, soutènement pourtant de toute la démonstration » (p. 214).

3. Au sein de laquelle je compte plusieurs amis, me dois-je de préciser à l'attention du lecteur qui aurait pu croire que les rapports que nous entretenons entre collègues aient quoi que ce soit à voir avec le tableau agonistique qu'en brosse Désveaux.

4. Il est, bien entendu, question ici de la thèse personnelle qu'il soutient depuis des années et non, comme il tend à le laisser croire, de l'opinion des américanistes en général travaillant sur la parenté.

5. Il voudrait faire croire en effet que ses inventions sont miennes.

6. La preuve la plus simple et la plus convaincante que je n'ai pas soutenu cette thèse (ou endossé les autres positions que Désveaux me prête) consisterait bien entendu à lire tout bonnement mon ouvrage. Mais, sachant que tous les lecteurs du *JSA* ne le feront pas dans l'immédiat, il me faut ici en apporter la démonstration d'autres manières.

7. Il n'y a, dans les onze pages de son texte, que deux uniques renvois à mon ouvrage : celui précité où je discute de terminologie et dans lequel Désveaux voit une attaque contre les américanistes (voir note 12, *infra*), et un autre où Désveaux extrait une phrase de la p. 203 de son contexte pour la rendre incompréhensible et me faire grief de ce manque de clarté. Mais sur la plupart des thèmes principaux qu'il aborde (la ressemblance physique, la substance...) Désveaux ne fournit étrangement ni citation, ni référence.

8. Comme on le sait, dans la théorie de l'imprégnation, les enfants sont censés être physiquement ou psychologiquement marqués non par un quelconque héritage génétique, mais par ce que leur mère a vu ou entendu durant leur grossesse ou pendant l'accouchement. Ainsi, dans les *Éthiopiennes* dont il est question dans ce passage, Chariclée, l'héroïne du roman, est blanche de peau alors que ses deux parents sont noirs. Cela s'explique par le fait que Persinna, sa mère et Reine d'Éthiopie, a contemplé un portrait d'Andromède à l'heure de la délivrance. Là encore, la question de la ressemblance physique évoquée dans ce passage n'entraîne aucun commentaire personnel de ma part.

9. C'est bien l'absence de discussion autour du thème des terminologies dont Désveaux me fait grief dans son texte et c'est donc sur ce seul point que je lui réponds ici. Quant à la question de fond, à son affirmation, qu'il n'étaye par aucun argument, selon laquelle le vocabulaire de parenté serait la clé de lecture de la parenté américaine, si je ne la partage absolument pas, il ne me sera pas non plus possible d'en donner les raisons ici : un tel débat nécessiterait un article à lui seul.

10. J'en recense un certain nombre dans mon ouvrage. Parmi ceux-ci, citons – et la liste n'est pas exhaustive – les distinctions genrées (*gendered*) en droit de l'adoption, de la filiation et dans les statuts

respectifs des partenaires matrimoniaux, les critères (notamment celui de la bifurcation) pris en considération dans les taxons terminologiques, les règles de commensalité et de co-résidence et leurs incidences sur la socialisation et l'intégration de l'enfant à la famille, la division sexuelle des tâches, la transmission sexuée des savoirs et des techniques aux enfants des deux sexes, les *habitus* et « qualités » culturellement imputés à l'un et l'autre sexe et leurs modes d'acquisition ou d'apprentissage, l'égalité ou l'inégale participation et l'accès différencié, ou non, des hommes et des femmes aux cultes et aux initiations, etc.

11. Or, comme l'ont remarqué plusieurs de nos collègues, de telles absences furent autrement plus conséquentes pour notre compréhension des systèmes de parenté que ne le sera probablement jamais mon silence sur l'Amérique. En effet, le silence lévi-straussien portait non pas uniquement sur des *régions*, mais bien sur des *systèmes* entiers : sur le « mariage arabe » ou encore sur les systèmes dits « complexes » renvoyés à une mise à l'écart « provisoire » (Lévi-Strauss 1967, p. 124) qui s'est éternisée. C'est ce que notaient déjà à l'époque, pour s'en réjouir ou pour s'en plaindre, des auteurs tels que Lefébure (1976) ou Dumont (1971).

12. À ce propos, l'aire amérindienne n'est sans doute pas aussi homogène que Désveaux le suppose et le thème du « biologique » dans le champ de la parenté n'est pas si évanescant qu'il le croit. On pourra se reporter, pour un premier survol de cette question, à l'article de Peter Rivière (2004). Entre autres exemples, on citera aussi le texte de Seeger, Da Matta et Viveiros de Castro (1981) qui montre bien que la parenté dans certaines sociétés brésiliennes est structurée par un symbolisme centré sur la construction de la personne et du corps. On mentionnera encore le thème classique de l'opposition entre os et semence masculine et chair et sang féminin chez les Barasana, que nous dévoilent les écrits de Christine Hugh-Jones (1988). Pour citer aussi quelques exemples plus récents, on se reportera avec intérêt aux travaux sur l'Amazonie colombienne de Karadimas (2005) sur les Miraña et de Goulard (2009) sur les Ticuna, auteurs qui insistent, tous deux, sur le symbolisme du corps et son importance dans la structuration du groupe et de la parenté.

13. Comme toujours, à quelques rares exceptions près, par exemple ceux de la terminologie aymara. Ou encore du système des *panacas* incas décrit par Zuidema (1977).

14. Celle qui m'était reprochée par Emmanuel Désveaux, « sévère » et « étonnante par la vigueur de sa charge », visait un passage (pp. 71-75) dans lequel je parlais du présupposé ethnologique qui rapproche implicitement, depuis les premiers travaux de Lewis Henry Morgan, terminologie et mariage. Or ce préjugé, jamais formellement démontré, mais jamais non plus totalement abandonné, comme je l'écris noir sur blanc, « informe encore aujourd'hui de façon diffuse tous les modèles et toutes les théories de la parenté » (p. 73 ; italiques d'origine). Autrement dit, s'il faut dire les choses encore plus simplement pour espérer qu'elles ne soient pas systématiquement déformées, il concerne toutes les aires culturelles (Amérique, Afrique, Océanie, Europe, etc.) où il existe une certaine congruence dans les systèmes de parenté entre un type de terminologie et une forme de mariage. Si je mentionne l'ethnologie américaniste dans ce bref passage, à côté des études sur l'Inde au demeurant, c'est tout simplement que le système dravidien qui se prête bien à ce type d'association intuitive est particulièrement présent dans ces deux régions. Quant à la page 203 qui était également mentionnée par Emmanuel Désveaux au nombre des *loci delicti* où j'aurais perpétré cet attentat à l'endroit de l'ethnologie américaniste, ceux qui auront le courage de s'y reporter constateront qu'il n'y a... rien ! Ce n'est pas une page blanche et j'y parle de diverses choses, on s'en doute. Mais il n'y est question ni de terminologie, ni d'ethnologie américaniste !

15. Il en est quelques autres que je ne développerai pas, qui ont pu jouer un rôle secondaire dans mes choix. Parmi celles-ci, notons l'absence de données quantitatives suffisantes sur les pratiques matrimoniales de beaucoup de travaux (même récents) portant sur l'aire amérindienne (avec, heureusement, quelques remarquables exceptions, comme la monographie qu'Isabelle Daillant a consacrée en 2003 aux Chimane de Bolivie, ou encore les travaux, malheureusement en grande partie inédits, de notre regretté collègue argentin Enrique Tandeter sur les communautés incas). J'ajouterai aussi, bien que cela soit plus anecdotique j'en conviens, que l'usage d'un lexique de la parenté très spécifique utilisé par de nombreux auteurs américanistes (pensons aux « afflins virtuels », « potentiels »

ou « réels », par exemple) rend parfois l'exégèse de leurs travaux assez délicate, sinon ambiguë. Ce particularisme langagier peut alors conduire les ethnologues travaillant comme moi sur d'autres aires culturelles et habitués à un vocabulaire plus « normalisé » à se détourner de ces travaux.

16. Ceux qui me connaissent savent, au contraire, que je me suis toujours intéressé de près aux travaux des américanistes sur la parenté. En témoigne, par exemple, le fait que je suis l'un des rares africanistes à avoir co-publié dans le *JSA*, et ce peu après la soutenance de ma thèse, un texte portant justement sur l'ethnographie d'une société amérindienne, les Ticuna (Barry et Goulard 1998).

RÉFÉRENCES CITÉES

BARRY Laurent et Jean-Pierre GOULARD

- 1998 « Un mode de composition de l'alliance. Le "mariage oblique" ticuna », *Journal de la Société des Américanistes*, 84 (1), pp. 219-236.

BASTIN Gilles

- 2008 « Les structures élémentaires de l'affinité », *Le Monde des Livres*, 14 juin.

BERGER Laurent

- 2009 « La parenté. Entre taxinomie intuitive et réseau relationnel égo-centré », *L'Homme*, 191, pp. 249-270.

BISHOFF Norbert

- 1975 « Comparative ethnology of incest avoidance in biosocial anthropology », in Robin Fox (éd.), *Biosocial Anthropology*, Malaby Press, Londres, pp. 37-67.

BIXLER Ray H.

- 1981 « The incest controversy », *Psychological Reports*, 49, pp. 67-283.
1983 « The multiple meanings of "incest" », *The Journal of Sex Research*, 19 (2), pp. 197-201.

BURLING Robbins

- 1985 « Garo marriage to the wife's daughter : further support for the Westermarck hypothesis for the origin of the incest taboo », *American Anthropologist*, 87, pp. 130-133.

CASAJUS Dominique

- 2008 « Du nouveau sur la parenté », *La vie des idées* du 03/11/2008 [<http://www.laviedesidees.fr/Du-nouveau-sur-la-parente.html>].

CHELHOD Joseph

- 1969 « Ethnologie du monde arabe et islamogique », *L'Homme*, 9, pp. 24-40.

COLLARD Chantal

- 2009 « Compte rendu de *La parenté* », *L'Homme*, 191, pp. 271-275.

DAILLANT Isabelle

- 2003 *Sens dessus dessous. Organisation sociale et spatiale des Chimane d'Amazonie bolivienne*, Société d'ethnologie, Nanterre.

DESCOLA Philippe

- 2005 *Par-delà nature et culture*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris.

DUMONT Louis

- 1971 *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Mouton, Paris/La Haye.

GOULARD Jean-Pierre

- 2009 *Entre mortales e immortales. El ser según los ticus de la Amazonia*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.

HÉRAN François

- 2009 *Figures de la parenté*, PUF, coll. « Sociologies », Paris.

HUGH-JONES Christine

- 1988 *From the Milk River. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge [1979].

KARADIMAS Dimitri

- 2005 *La raison du corps. Idéologie du corps et représentation de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*, Éditions Peeters, coll. « Langues et sociétés d'Amérique traditionnelle » 9, Louvain.

KECK Frédéric

- 2009 « Compte rendu de Cai Hua, *L'homme pensé par l'homme*, et de Laurent Barry, *La parenté* », *Perspectives Chinoises*, 1, pp. 115-119.

KULP Daniel Harrison

- 1925 *Country life in South China: the sociology of familism*, Columbia University Press, New York.

LEFÉBURE Claude

- 1976 « Le mariage des cousins parallèles patrilatéraux et l'endogamie de lignée agnatique : l'anthropologie de la parenté face à la question de l'endogamie », in *Production, pouvoir et parenté dans le monde Méditerranéen de Sumer à nos jours*, Actes du colloque organisé par l'ERA 357, CNRS/EHESS, Paris, pp. 195-207.

LEMIEUX Cyril

- 2009 *Le devoir et la grâce*, Economica, coll. « Études sociologiques », Paris.

LÉVI-STRAUSS Claude

- 1967 *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris/La Haye [1949].

LIEBERMAN Debra, John TOOBY et Leda COSMIDES

- 2003 « Does morality have a biological basis ? An empirical test of the factors governing moral sentiments relating to incest », *Proceedings – Royal Society of London. Biological Sciences*, 270 (1517), pp. 819-826.

McCABE Justine

- 1983 « FBD marriage: further support for the Westermarck hypothesis of the incest taboo », *American Anthropologist*, 85, pp. 50-69.

MENGET Patrick

- 2008 « Kinship theory after Lévi-Strauss' elementary structures », *Journal de la Société des Américanistes*, 94 (2), pp. 29-37.

MULLER Jean-Claude

- 2009 « Abstract of *La parenté* », *Anthropos*, 104 (2), p. 579.

RIVIÈRE Peter

- 2004 « The amerindianization of descent and affinity », in Robert Parkin et Linda Stone (éds), *Kinship and family : an anthropological reader*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford/Carlton, pp. 104-109.

SEEGER Anthony, Roberto DA MATTA et Eduardo VIVEIROS DE CASTRO

- 1981 « A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras », *Boletim do Museu Nacional* (Rio de Janeiro), 32, pp. 2-19.

SHEPHER Joseph

- 1971 « Mate selection among second generation kibbutz adolescents and adults. Incest avoidance and negative imprinting », *Archives of Sexual Behavior*, 1, pp. 293-307.
- 1983 *Incest : a biosocial view*, Academic Press, New York.

VAN DER BERGHE Pierre L.

- 1983 « Human inbreeding avoidance : culture in nature », *Behavioral and Brain Sciences*, 6, pp. 91-123.

VERNIER Bernard

- 1994 « Ressemblances familiales et systèmes de parenté : des villageois grecs aux étudiants lyonnais », *Ethnologie française*, 24 (1), pp. 36-44.

WOLF Arthur P.

- 1966 « Childhood association, sexual attraction and the incest taboo : a Chinese case », *American Anthropologist*, 68, pp. 883-898.
- 1968 « Adopt a daughter-in-law, marry a sister : a Chinese solution to the problem of the incest taboo », *American Anthropologist*, 70, pp. 864-874.
- 1970 « Childhood association and sexual attraction : a further test of the Westermarck hypothesis », *American Anthropologist*, 72, pp. 503-515.
- 1993 « Westermarck redivivus », *Annual Review of Anthropology*, 22, pp. 157-175.

ZUIDEMA Tom R.

- 1977 « The Inca kinship system. A new theoretical view », in Ralph Bolton et Enrique Mayer (éds), *Andean kinship and marriage*, American Anthropological Association, Washington, pp. 240-281.