

L'échange est-il un universel ?

Pierre Bonte

UN DEMI-SIÈCLE après la parution des *Structures élémentaires de la parenté*, l'ouvrage de Claude Lévi-Strauss conserve, à l'épreuve de données nouvelles, une grande partie de sa valeur heuristique, et il continue à inspirer la réflexion théorique dans le domaine de l'étude anthropologique de la parenté. Certains des postulats sur lesquels il était construit doivent néanmoins être réévalués en fonction de ces données et des difficultés que l'on peut éprouver à les inscrire dans le cadre « universalisant » tracé par l'auteur. C'est le cas du mariage entre cousins parallèles patrilatéraux, dont Lévi-Strauss n'avait d'ailleurs pratiquement pas traité ¹, et dont la forme nous interpelle sur l'universalité de la règle de l'échange qu'il situe au fondement de son analyse.

Où "classer" le mariage arabe ?

Où classer ces pratiques d'alliance que les anthropologues ont pris l'habitude de regrouper sous l'étiquette de mariage « arabe », parce qu'on les observe dans les sociétés arabes et dans nombre de sociétés musulmanes ? Elles s'inscrivent difficilement dans le cadre des deux grandes théories – de la filiation et de l'alliance – distinguées par Louis Dumont (1971)².

Commençons par considérer la manière dont le mariage arabe se situe dans le contexte, habituel dans les sociétés tribales et villageoises arabes, de groupes de filiation unilinéaire. Il relève alors, comme l'avaient déjà souligné Dumont et Lévi-Strauss (1959), d'une « endogamie de lignée agnatique » ; d'autres anthropologues moins prudents ont parlé d'« endogamie lignagère ». Sous cet intitulé, ou sous le précédent, se pose un problème : le caractère exogame du lignage selon

1. À quelques exceptions près : Lévi-Strauss 1959, 1983.

2. Je résume sur ce point des travaux présentés par ailleurs : Bonte 1994a, 1999.

la théorie anthropologique qui le définit par l'association d'une règle de filiation et d'une règle d'alliance.

Disons d'emblée que le mariage arabe ne nous semble pas lié fondamentalement à la présence de groupes de filiation unilinéaire, nombre de travaux le prouvent (Peters 1976 ; Ferchiou 1992). Pour préserver l'emploi de cette notion de lignage plusieurs analyses ont été avancées. La plus convaincante est celle de Robert Murphy et Leonard Kasdan (1959, 1967) qui mettent en évidence le caractère cognatique des « groupes de parenté », conjugué en ce cas avec les groupes de filiation, et les effets de fission et de fusion qu'induisent les pratiques matrimoniales arabes. Moins cité, le travail de Cecil H. Brown et Saad Sawoyan (1977), qui parlent d'« ambilignages », souligne l'ambiguïté de ces groupes en termes de genre (*gender*), dans la mesure où le calcul agnatique ou utérin de la filiation apparaît secondaire dans leur démonstration.

Ces auteurs sont l'exception : de Frederik Barth (1954) à Fuad Khuri (1970) en passant par Jean Cuisenier (1962) et quelques autres, la question demeure posée en termes d'endogamie de lignée agnatique ou de lignage. Est-elle pertinente ? Le mariage arabe ne se pratique pas seulement dans un contexte où existent des groupes de filiation unilinéaire. La « tradition » anthropologique, il est vrai fondée depuis William H. R. Rivers sur la « méthode généalogique »³, ignore les autres occurrences. Dans la perspective de cette formalisation généalogique, le modèle du mariage arabe associe structurellement filiation et alliance, consanguinité et affinité. Nous en verrons les lacunes et les défauts.

Si nous restons néanmoins dans le cadre de la distinction entre la théorie de la filiation et celle de l'alliance (Dumont 1971), se pose alors la question de la nature « préférentielle » du mariage arabe. Si l'on s'en tient à l'analyse de C. Lévi-Strauss, cette règle préférentielle « positive » devrait s'assortir, à quelque degré que l'on se réfère dans le champ de la consanguinité, d'une règle « négative » (endogamie fonctionnelle).

Il n'en est rien. Non seulement les interdits matrimoniaux sont restreints dans ces sociétés et plus encore dans d'autres qui pratiquent aussi le mariage entre cousins parallèles patrilatéraux (CPP), la Grèce ancienne par exemple, mais encore tous les collatéraux sont épousables, et ils le sont souvent de manière statistiquement significative ; là où cette préférence est exprimée, les taux de mariage préférentiel sont eux-mêmes extrêmement variables selon les sociétés⁴.

On est d'autant plus porté à s'interroger sur la nature de la préférence pour le mariage entre CPP, et sur la règle qu'elle impliquerait, que cette alliance peut être statistiquement significative sans s'assortir d'une préférence exprimée, comme en Grèce ancienne ; elle peut même être dévalorisée dans certaines sociétés arabes qui privilégient les risques d'une alliance extérieure, dans le Rif marocain par exemple (Jamous 1981 : 251). Le « droit du cousin » à épouser en priorité sa cousine parallèle patrilatérale, et à être en conséquence consulté pour le mariage de

3. Ce point est longuement exposé par Francis Zimmermann (1993 : 194-195 en particulier).

4. On pourra se référer aux données comparatives que j'ai rassemblées, en ne retenant que celles qui présentaient un degré de fiabilité raisonnable (Bonte 1994a : 375-377).

celle-ci, pourrait être l'indice qu'il s'agit néanmoins d'une « règle positive ». Mais, en dehors du fait que ce droit est loin d'être attesté dans l'ensemble des sociétés qui préconisent le mariage arabe, il semble plutôt relever d'un ensemble de droits (et de devoirs) qu'exercent, au sein de la lignée agnatique, les hommes les plus proches sur les femmes de cette lignée, droits qu'a entérinés l'islam malékite à travers la désignation du *wali*, tuteur de la femme (Bonte 1994a : 384-386).

Ces droits soulignent néanmoins un aspect important des choix matrimoniaux : l'égalité (*kafa^ca*) exigée du conjoint masculin, obligatoirement de statut égal ou plus élevé que la femme, et qui aboutit à une interdiction de fait de l'hy-pogamie féminine. S'il ne relève pas de cette seule explication, le mariage entre CPP est en partie l'expression normative de cette règle. La proximité consanguine des enfants de deux frères est une manière d'établir la proximité statutaire qui intervient ainsi directement (isogamie) pour définir la pratique matrimoniale. Certes, cette constatation n'est pas une explication et elle n'entraîne pas la nécessité de la corrélation, mais elle incite à orienter la recherche dans de nouvelles directions en procédant à de nouveaux modes de formalisation des données.

Y a-t-il réellement un mariage arabe, c'est-à-dire un système de parenté et d'alliance organisé sur cette base ? Ou s'agit-il d'une construction de la théorie anthropologique qui reflète plus ses propres présupposés qu'elle ne s'appuie sur une analyse exhaustive des pratiques matrimoniales (Bonte 2000b) ? S'agit-il d'une « manière de dire ou d'une manière de faire », pour reprendre les termes dans lesquels je posais la question dans *Épouser au plus proche* (1994a) ? Bien après les *Structures élémentaires de la parenté* (1949) et pour répondre à certaines questions encore non abordées dans cet ouvrage, celles que pose notamment l'analyse des sociétés à maisons, Lévi-Strauss ouvre des pistes de recherche dans un court article « Du mariage dans un degré rapproché » (1983).

Lévi-Strauss n'y parle à vrai dire qu'incidemment du mariage arabe, tout en évoquant le mariage entre CPP, qu'il situe dans une classe plus large de faits parmi lesquels il inscrit aussi le mariage entre demi-germains en Grèce classique par exemple, ou le mariage entre frères et sœurs en Égypte ancienne. Le mariage arabe est ainsi interprété comme une forme, parmi d'autres, d'union dans un proche degré de consanguinité qui représente, selon lui, l'un des pôles des pratiques matrimoniales dans les sociétés au sein desquelles il identifie ces formes spécifiques de l'alliance, l'autre pôle étant le mariage « lointain », au delà du champ de la consanguinité.

Dans les sociétés qui connaissent ces types de mariage, il note par ailleurs, c'est le deuxième point à retenir, que la règle de filiation n'intervient pas structurellement pour définir les pratiques matrimoniales qui, du point de vue des « maisons », des lignées qui peuvent par ailleurs être régies par un principe de filiation unilinéaire, se développent comme des stratégies d'« ouverture » ou de « fermeture » de celles-ci. La filiation unilinéaire relève alors du domaine du « droit », terme qu'il faut entendre là non dans son sens strictement juridique, mais ainsi que l'avait établi Louis Gernet (1955), fondateur de l'école d'anthropologie his-

torique sur la Grèce, dans ses travaux consacrés à la naissance du droit dans les cités grecques⁵, comme une abstraction opérant sur les fondements symboliques et rituels de la *polis*. C'est dans une perspective identique que j'analyse le droit du cousin précédemment évoqué.

Un troisième aspect de l'analyse de Lévi-Strauss soulève en revanche quelques problèmes. Tout en reconnaissant que nous sommes là aux limites des notions de cycle et d'échange, il considère en effet que ces deux pôles de l'alliance, le mariage dans « un degré rapproché » et le mariage lointain, s'organisent néanmoins en fonction de règles qui correspondent à celles-ci. S'inscrivant certes à la « limite » de la notion de cycle quand il s'agit du mariage proche qui joue sur l'« identité » des conjoints, mais aussi dans le cas du mariage lointain où la notion de réciprocité disparaît, donneurs et/ou preneurs demeurent au centre de l'analyse de Lévi-Strauss. L'exemple qu'il développe de manière privilégiée, l'opposition entre Sparte et Athènes, en ce qui concerne le mariage entre demi-germains utérins et/ou agnatiques selon les pratiques matrimoniales opposées de ces deux cités, exemple qui soulignerait la pérennité des positions de donneurs et de preneurs – inversées en l'une et l'autre cité –, repose sur des données historiographiques discutables⁶. En fait reste posé le problème de la pertinence de la notion d'échange pour interpréter le fonctionnement de ces systèmes d'alliance.

Écrivant après ce texte de Claude Lévi-Strauss, que curieusement ils n'évoquent pas dans ses premiers attendus (mariages proche et lointain, rôle de la filiation), d'autres auteurs ont cru pouvoir perpétuer l'analyse du mariage arabe en termes d'échange. Reprenant la distinction établie par Jean Cuisenier (1962) entre mariages effectués dans la lignée agnatique et en dehors de celle-ci, Sophie Caratini (1989) fonde sur une hiérarchie des lignées, elle-même établie sur la différenciation des aînés et des cadets, l'idée d'une circulation des femmes qui opérerait du bas vers le haut : le mariage arabe devant être analysé dans le contexte des autres mariages consanguins pratiqués. Laurent Barry (1998) pour sa part, distinguant, comme R. Murphy et L. Kasdan, groupes de descendance et groupes de parenté, et postulant le primat dans ces sociétés d'une transmission utérine par l'intermédiaire du lait, considère le mariage avec la CCP chez les Peuls du Cameroun, comme étant conclu avec la parente consanguine la plus proche, mais de laquelle on est simultanément le plus éloigné du point de vue des composantes féminines de l'identité.

Hormis le fait que les données ethnographiques invoquées à l'appui de ces démonstrations apparaissent particulières⁷ ou discutables – la distinction aînés/cadets dans le monde arabe –, les conclusions qui en sont tirées sont toujours déduites des seuls mariages consanguins. Les mariages lointains, dont Lévi-

5. Travaux que L. Gernet, enseignant à l'Université d'Alger, a toujours confrontés aux données maghrébines.

6. Ainsi que le souligne Jérôme Wilgaux dans sa thèse, en cours de rédaction, sur le mariage dans un degré rapproché en Grèce ancienne.

7. L'idée de transmission par le lait de seules valeurs féminines va à l'encontre de ce que l'on sait de cette transmission dans le monde arabe et devrait être fondée généralement dans les sociétés peules dont les pratiques matrimoniales sont autrement diversifiées (Dupire 1970).

Strauss a montré la pertinence pour la compréhension de ces systèmes d'alliance, ne sont pas pris en compte. Les conclusions auxquelles en arrivent ces auteurs sont directement déductibles des conditions de formalisation de leurs données et, postulant l'échange, ils le trouvent naturellement à l'issue des analyses partielles qu'ils mènent à partir de leurs propres matériaux.

Naturellement, ai-je dit. Le terme demande à être justifié. Il me semble en effet que la société arabe procède elle-même à une certaine lecture de ses pratiques matrimoniales qui peut donner l'illusion de l'échange.

L'illusion de l'échange

Les anthropologues seraient alors tombés dans le piège d'une lecture du système d'alliance dont j'ai montré qu'elle s'inspirait des seules valeurs masculines (Bonte 1994b), et qui donne cette illusion de l'échange.

Ils eussent pu se fonder d'ailleurs, à l'appui de la théorie de l'échange dont ils s'inspirent, sur un fait qu'ils ont curieusement négligé. Il s'agit du nombre important de mariages où deux hommes « échangent » leurs sœurs ou leurs filles (Bonte 1994a). Ces mariages, appelés *shighar* dans le monde arabe ancien, sont pratiqués de longue date et se perpétuent, sous d'autres noms (*badal* par exemple), dans les sociétés actuelles malgré la condamnation de l'islam qui porte moins sur le fait lui-même que sur l'absence de compensation matrimoniale (*mahr*) qui pourrait en résulter.

Si l'on note, sans donner a priori à ces mariages la dimension universelle de l'échange restreint que leur attribue Lévi-Strauss, que ce sont des hommes qui « échangent » des femmes, et si l'on rapproche cette alliance de celle qui lie les enfants de deux frères, le mariage entre CPP, on s'aperçoit qu'elles relèvent de la même finalité : établir un certain degré d'équivalence, sinon d'identité, des hommes impliqués dans ces échanges, en se référant soit aux solidarités (*ʿasa-biyyât*) qui les associent au préalable, considérées comme le résultat d'une même appartenance agnatique, soit sur celles qui sont créées par ces alliances, appelées *qisma* dans la société saharienne par exemple⁸. De fait l'alliance *qisma* aboutit le plus souvent à l'intégration du partenaire masculin au groupe agnatique (tribu en Mauritanie) de la femme, et l'alliance en dehors de la consanguinité va se traduire par l'établissement de liens consanguins, l'inscription dans la *ʿasabiyya*. On peut rapprocher ces pratiques de celles de la parenté « élective », fondée sur le sang et le lait, attestées dans l'ensemble du monde arabe tribal, malgré le travail de l'islam qui tend à les réduire (Conte 1991).

Le rapprochement effectué précédemment entre proximité consanguine et proximité statutaire trouve là une première justification, puisque les deux ordres

8. L'alliance *qisma* implique le partage des droits d'accès au butin et aux femmes, et la participation au versement du prix du sang, fondant ainsi sur l'alliance de nouvelles formes de solidarité analogues à celles constituées sur la base de la consanguinité agnatique.

de fait tendent à se conjuguer concrètement⁹. Mais cette conjonction opère encore moins dans le domaine de la structure, qu'il nous reste à explorer, que dans la « lecture », idéologique pourrions-nous ajouter, qui en est faite à partir de la dimension normative des seules valeurs masculines, la même qui donne l'illusion d'un ordre segmentaire de la tribu¹⁰.

Or, il existe une autre lecture de l'organisation sociale, du système d'alliance et de l'ordre tribal fixés par la filiation unilinéaire, qui réintroduit les valeurs féminines et qui s'inspire d'une vision cognatique, plus proche des réalités structurales (Bonte *et al.* 1991). Dans le monde arabo-musulman, cette lecture, qui produit des effets de hiérarchie directement déductibles de la règle d'interdiction de l'hypogamie féminine, se traduit par des luttes de classement, pouvant aboutir à différentes formes de distinctions statutaires et sociales. Paradoxalement, cette lecture cognatique contribue aussi à donner l'illusion de l'échange.

Cette illusion se traduit dans les travaux qui mettent en évidence une circulation hiérarchique et inégale des femmes entre les groupes agnatiques, que soulignent les représentations locales et que mettent en évidence les données statistiques : elle reflète la hiérarchie figée par la généalogie des « ordres » sahariens (Bonte 1998), ou accompagne le classement mouvant des « rangs » en d'autres sociétés tribales (Jamous 1981).

Semble alors s'instaurer une distinction entre « preneurs » et « donneurs » de femmes à travers laquelle on peut procéder à une lecture de la hiérarchie sociale : les travaux de Gideon Kressel (1992) sur les Bédouins d'Israël rejoignent mon propre travail sur la société saharienne de l'Adrâr (Bonte 1998). Les règles d'établissement de la compensation matrimoniale – je rejoins aussi sur ce point les conclusions énoncées par Kressel (1992) dans son texte comparatif sur le montant de celle-ci au Moyen-Orient – vont de même en ce sens. L'importance de la compensation matrimoniale varie en fonction de la proximité consanguine ou statutaire. Élevée quand les groupes concernés par le mariage mettent en scène leur équivalence statutaire pour justifier les relations de proximité consanguine qui en découleront, elle diminue dans le cas de mariage entre CPP, mais aussi quand la femme épouse un homme de rang incontestablement supérieur, jusqu'à se réduire dans la société saharienne occidentale à la compensation symbolique minimale fixée par l'islam dans le cas, par exemple, de mariages avec de hauts personnages religieux.

Échange ou illusion de l'échange du point de vue masculin dominant ? À la limite disparaît la notion de réciprocité, quand l'écart statutaire et consanguin est maximal. Dans tous les cas cependant, il s'agit d'une manière de lire les hiérarchies masculines selon le sens de circulation des femmes. Ce sens se brouille à travers les « risques » de l'alliance (Bonte 1994a) qui sont pris lorsque se modifient

9. « Le contact des peaux rend les grands-parents égaux », énonce un proverbe maure qui souligne les capacités de manipulation généalogique permettant de rendre compte de ces réajustements statutaires rendus nécessaires par la réalisation effective du mariage.

10. Retenu exclusivement par Ernest Gellner (1968) par exemple qui fige jusqu'à la caricature le modèle des sociétés lignagères segmentaires élaboré par E. E. Evans-Pritchard, en lui attribuant un caractère ontologiquement « égalitaire » et en négligeant totalement l'analyse de l'alliance et du mariage arabe.

ces classements et, la réciprocité s'atténuant, voire disparaissant, à mesure que cette hiérarchie se fixe, l'échange même apparaît alors illusoire si on le juge à l'aune de la réciprocité.

Consciente de l'ensemble des problèmes que pose le mariage arabe, Élisabeth Copet-Rougier (1994), prenant en compte les plus récents développements sur la question, en particulier le texte de Claude Lévi-Strauss de 1983, ainsi que mes propres analyses, a tenté néanmoins d'expliquer en termes d'échange le système matrimonial des sociétés arabes. Son approche souligne les points essentiels.

Que signifie la conjonction normative, dans le cas du mariage arabe, de la proximité consanguine et statutaire ? Élisabeth Copet-Rougier note à juste titre que la question reste en suspens faute de travaux convaincants sur les principes définissant, dans la société arabe, les apports masculins et féminins aux identités individuelles. En fait, certaines conclusions peuvent être tirées de ces logiques ; elles nous éloignent cependant de l'idée d'identités « transmises » par le biais de la filiation. Avant de les exposer, je reprendrai, dans les termes mêmes où elle l'énonce, la question que soulève Élisabeth Copet-Rougier : l'égalité statutaire des CPP implique-t-elle quelque degré d'identité des conjoints potentiels ? À cette question – que résout trop rapidement Laurent Barry (1998) en considérant que l'identité est le résultat exclusif des apports féminins (lait) et que les enfants de deux frères sont de ce point de vue les consanguins collatéraux directs les moins proches – elle apporte une réponse plus nuancée : « l'égalité ne fait pas l'identité de sorte que dans un tel cas, la notion de partage commun implique tout à la fois égalité et différence, autrement dit la *possibilité* de l'échange » (1994 : 470 ; mes italiques). Entre les enfants de deux frères, si proches et semblables (égalité) soient-ils, existent, conclut-elle, les différences minimales qui creusent l'écart où s'instaure l'échange.

Soit, mais la possibilité de l'échange, qui est conçue ici en termes exclusivement masculins, implique-t-elle sa nécessité, si l'on en juge du point de vue de l'ensemble des valeurs et des structures – masculines et féminines – qui organisent la société arabe ? L'échange se conjugue-t-il avec la réciprocité, c'est-à-dire avec la présence d'écarts nécessaires pour que celle-ci s'établisse ? On comprend l'enjeu : les logiques sociales sont-elles fondées sur les seules notions d'échange et de réciprocité, dont tous les auteurs s'accordent à dire que la valeur heuristique est en ce cas pour le moins problématique, ou peut-on concevoir d'autres formes de constitution du lien social ? Je rappellerai d'abord quelques conclusions de mes propres analyses du mariage arabe.

Pas plus la recherche de l'isogamie que les effets de hiérarchie, qui peuvent donner l'illusion de l'échange, n'apparaissent liés au seul développement des pratiques matrimoniales. Ils sont la conséquence d'un certain type de traitement de la catégorie de genre et de la hiérarchie masculin/féminin (interdiction de l'hypogamie) qui entraîne les deux lectures possibles (agnatique/masculine, cognatique/féminine) de la structure sociale. Replacées dans la perspective ouverte par le texte de Lévi-Strauss sur le mariage dans un degré rapproché, ces lectures divergentes retrouvent une certaine cohérence et nous orientent vers de nouvelles

interprétations des données auxquelles nous sommes confrontés. C'est l'ensemble de la problématique qui sous-tend leur analyse qui doit alors être remise en question.

Dans le monde arabe tribal une corrélation peut être établie entre les traits « égalitaires » de l'organisation sociale et la pratique du mariage entre CPP : c'est le cas au Soudan par exemple (Delmet 1994 ; Casciarri 1997). À l'inverse, dans la société maure hiérarchisée du Sahara occidental, le mariage arabe, tout en restant une norme partagée, ne se pratique statistiquement que de manière limitée. L'existence d'une norme commune, s'accommodant de l'accent mis sur les dimensions égalitaire ou hiérarchique du modèle tribal, dont j'ai montré qu'elles coexistent comme deux modèles de la structure sociale (Bonte *et al.* 1991), souligne, comme l'avait noté Élisabeth Copet-Rougier, la dimension culturelle plus que structurelle de la préférence pour le mariage arabe.

Que sous cette étiquette se pose un faux problème, ainsi que le laisse penser Lévi-Strauss qui inscrit le mariage arabe dans une catégorie plus large de mariage dans un degré rapproché, me semble attesté par l'analyse comparative que j'ai effectuée des systèmes arabes et touaregs de parenté et d'alliance (Bonte 1986, 2000a). Par bien des points ces systèmes apparaissent identiques, mais reposent sur un traitement « inversé » de la catégorie de genre. Parallèlement à la distinction, du point de vue du droit, entre règles agnatiques et utérines, s'observe l'opposition, concernant la norme préférentielle du mariage, entre la cousine parallèle patrilatérale (CPP) dans le contexte agnatique/masculin, et pour la cousine croisée matrilatérale (CCM) dans le contexte cognatique/féminin. On aurait pu s'attendre, dans le cas du système touareg, à une préférence pour le mariage entre cousins parallèles matrilatéraux, mariage de fait lui aussi parfois valorisé. Le choix de la CCM s'explique par la lecture masculine de ces systèmes utérins, correspondant à l'effet de ce que Françoise Héritier (1981) appelle la « valence différentielle des sexes », qui souligne la position du « neveu », *tegeze*, terme qui renvoie sémantiquement à la « taille » et conjugue de manière privilégiée la ligne paternelle, le « dos », *aruri*, et la ligne maternelle, le « ventre », *tesa*¹¹. La valorisation du mariage avec la CCM¹² souligne la recherche d'un équilibre entre lignes paternelle et maternelle compatible avec un régime matrilineaire (gestion des biens utérins, *ébwawel*, par les hommes) de même qu'avec un régime patrilineaire reposant sur la captation de ces biens (Bonte 2000a).

Il nous faut maintenant revenir, en tenant compte de cette importance que nous accordons structurellement à la catégorie de genre pour analyser ces systèmes de parenté et d'alliance arabes (et touaregs, ou d'autres encore), aux travaux fondateurs de Claude Lévi-Strauss. Les sociétés dont nous traitons ne relèvent pas bien évidemment des structures élémentaires de la parenté. Mais

11. J'ai montré que les terminologies de parenté touarègues s'organisaient finalement en fonction de la distinction des « fils » et des « neveux » (*tegeze*) auxquels sont accordées des positions « généalogiques » variables en fonction non de la filiation mais du traitement diversifié du genre (masculin/féminin) aux générations précédentes (Bonte 1986).

12. Des mariages avec l'ensemble des collatéraux étant par ailleurs pratiqués comme dans le système arabe.

encore ! La catégorie « structures complexes » m'a toujours semblé une catégorie fourre-tout, n'ayant que peu d'intérêt pour l'analyse de sociétés telles que la société arabe. Pourtant l'article de Lévi-Strauss (1983) a fourni le fil directeur pour traiter du problème abordé ici. Mais il suscite simultanément des interrogations, dans les termes mêmes de l'auteur, sur les fondements de la théorie qu'il tente de préserver dans ce texte.

La notion de réciprocité

La charpente théorique de l'œuvre de Lévi-Strauss, telle qu'elle est posée dans *Les structures élémentaires de la parenté*, est certes solide ; elle est établie dès les premiers chapitres qui traitent de la prohibition de l'inceste, de l'exogamie et de l'universalité du principe de l'échange. Elle est construite à partir d'une réflexion sur l'universel, la prohibition de l'inceste comme établissement de la Règle, marquant le passage de la Nature à la Culture, pour en déduire le particulier, les modalités de constitution de l'échange à partir des formes de réciprocité qu'il instaure, restreintes ou généralisées.

Un texte de la même époque¹³, ayant pour ambition « de mettre en perspective cavalière [...] l'ensemble des problèmes traités dans *Les structures élémentaires de la parenté* », selon Lévi-Strauss lui-même, présente une théorie parallèle non plus de la structure mais de l'organisation sociale, véritable fondation sociologique de son travail. L'opposition « mécanique » des cousins parallèles et croisés, mettant en évidence les possibilités, et nécessités, de l'échange au fondement des structures élémentaires de la parenté, est vue là sous l'angle d'une théorie qui fait de l'échange la base de la vie sociale. Les familles « consanguines » qui vivraient comme des isolats n'auraient eu, dans la société des origines, d'autre solution que de renoncer aux femmes proches pour les « céder » à des familles du même type afin que se développe la vie sociale sous le régime de la Règle.

Qu'il me soit permis de souligner le décalage entre cette théorie sociologique, fort discutable, qui inscrit en nature la consanguinité et l'oppose irréductiblement à l'affinité, et l'importance des théories développées par Lévi-Strauss à propos des structures élémentaires de la parenté. Ce décalage est accentué dans les travaux ultérieurs d'auteurs inspirés par ces théories qui font appel exclusivement, pour expliquer le fonctionnement du système matrimonial, y compris s'agissant des sociétés complexes, à des concepts tels que ceux de bouclage consanguin ou d'exogamie/endogamie par exemple.

Nous devons nous interroger sur les notions lévi-straussiennes qui prétendent à l'universel : échange, réciprocité, règle positive, etc. Leur valeur heuristique pour décrire les structures élémentaires de la parenté ne doit pas empêcher de se pencher sur leurs présupposés.

13. Ce texte a d'abord été publié en anglais (1956), puis traduit en français (*Annales de l'Université d'Abidjan*, 1971). Une nouvelle version a paru sous le titre « La famille » (Lévi-Strauss 1983, chap. III : 65-92).

Claude Lévi-Strauss s'inspire fortement de Marcel Mauss auquel il a rendu un hommage appuyé (1950). La notion de réciprocité est au cœur de l'*Essai sur le don*, entendue comme ce qui oblige à rendre la chose reçue. Ainsi que l'a noté Maurice Godelier (1996), cette notion ne rend compte pourtant que d'une partie de l'analyse de Mauss, celle qu'a reprise Lévi-Strauss. Mauss, s'appuyant sur les catégories indigènes de *hau* et de *mana* pour démontrer les liens qui pouvaient subsister entre la chose donnée et le donateur, et qui justifiaient le retour de celle-ci, introduisait simultanément une autre logique de l'échange que rejette Lévi-Strauss en notant qu'il s'agit là d'une rationalisation indigène, mystificatrice de l'anthropologue lui-même. Il ne retient de Mauss que l'exercice universalisant d'une règle de l'échange en tant que fondement de toute vie sociale. De cette Règle, la prohibition de l'inceste apparaît comme l'application première. La question de la réciprocité est-elle pour autant définitivement réglée et l'universel instauré ?

Pour comprendre la nature des analyses de Lévi-Strauss, et sans que cela ne remette en question l'importance décisive qu'elles ont eue dans le champ de l'anthropologie de la parenté, il me faut, semble-t-il, les replacer dans le cadre du programme général qu'il s'était tracé et qui a évolué au cours de son œuvre.

Rappelons d'abord que l'on trouve aux fondements des *Structures élémentaires de la parenté* une théorie sociologique de la famille déjà évoquée qui établit la distinction entre consanguinité et affinité, ainsi que la notion de circulation des femmes. Ces assises sociologiques de la théorie sont cependant masquées dans le projet qu'évoque Lévi-Strauss au dernier chapitre : mettre en évidence les modalités d'une « grande fonction de communication », qui régit aussi le langage et d'autres aspects de la vie sociale, et où les femmes sont « traitées comme des signes ». Ce projet à vocation universaliste dont on trouvait encore l'inspiration dans les premières années des séminaires du Collège de France, me semble définitivement interrompu lors de l'élaboration des *Mythologiques*. La question mériterait d'être examinée de manière plus approfondie. Quoi qu'il en soit, je retiendrai surtout de ces observations que l'idée lévi-straussienne d'une universalité de l'échange, pour expliquer les systèmes matrimoniaux, même si elle est déduite en principe de l'universalité de la prohibition de l'inceste, repose aussi sur d'autres postulats : la distinction de la « famille biologique » (consanguinité) et de la famille « sociale » pourrait-on dire, qui introduit l'échange et nécessite la réciprocité, d'une part, et un certain type de traitement du masculin et du féminin ainsi que des valeurs et signes qui sont attribués à ces catégories, d'autre part. Les deux ordres de faits sont étroitement liés à travers la notion de circulation des femmes, sur laquelle je me garderai bien de porter un jugement politico-éthique, mais qui soulève des interrogations du point de vue des logiques structurales.

Ces postulats se révèlent efficaces pour analyser certains systèmes d'alliance, ceux auxquels sont consacrées *Les structures élémentaires de la parenté*. Il s'agit de systèmes où la notion de genre s'organise effectivement en conformité avec le modèle élaboré par Lévi-Strauss et où l'échange s'instaure en se fondant sur le principe de la réciprocité, sous une forme restreinte ou généralisée, voire

selon des modalités plus différées d'organisation des cycles. Mais n'existe-t-il pas d'autres logiques possibles? Ne faut-il pas revenir aux observations de Mauss, révisées par Godelier (1996), sur les valeurs diverses attribuées aux « choses » qui circulent, qui peuvent aussi obliger à leur retour sans que celui-ci n'obéisse à la seule règle de réciprocité, qui peuvent même aboutir à ce qu'elles ne circulent pas?

Je tenterai d'explorer cette voie par la suite. J'en emprunterai d'abord une autre à savoir, dans le cas des structures élémentaires de la parenté, l'analyse des conditions particulières qui justifient l'établissement de la règle de réciprocité :

- l'existence d'écarts (différences) entre ceux qui échangent : preneurs et donneurs ;
- l'établissement de cette différence sur la base d'un traitement de la notion de genre, de la distinction masculin/féminin, qui permet de définir ce qui est identique (même sexe/parallèle) et ce qui est différent (sexes différents/croisé) ;
- la transmission de ces identités et différences par le relais d'une relation de filiation (*descent*), et non de descendance (*filiation*) que souligne à maintes reprises Lévi-Strauss reprenant la distinction entre ces deux termes en anglais (Dumont 1971) ;
- l'échange réciproque, dont le régime « harmonique » ou « dysharmonique » renvoie finalement au rapport entre les règles de filiation et de résidence, s'instaure sur la base de ces écarts.

La distinction masculin/féminin intervient ainsi à chaque génération pour organiser le champ de la consanguinité et restaurer celui de l'alliance, mais, si elle fonde les identités et différences, elle ne peut donner à celles-ci un caractère « absolu »¹⁴. C'est autour de la relation frère-sœur que Lévi-Strauss construit sa notion d'atome de parenté qui contient aussi fondamentalement une relation d'alliance entre deux hommes : le mari et le frère de la femme. C'est ensuite les règles de résidence et de filiation¹⁵ qui interviennent pour définir les types d'échange qui sont effectivement réalisés. Mais c'est la relation de filiation que privilégie Lévi-Strauss, qui en fait la troisième relation constitutive de cet atome « élémentaire ». Elle est au centre de l'analyse dans la mesure où sur cette règle repose la reproduction « absolue » des différences entre les groupes qui pratiquent l'échange réciproque.

Il est intéressant de noter le contexte dans lequel Lévi-Strauss (1973) développe cette notion d'atome de parenté¹⁶ : il y eut répondre à des critiques diverses (Edmund Leach, Luc de Heusch, Pierre Étienne...) qui portaient sur le statut de la relation de filiation. Lévi-Strauss, tout en prouvant très subtilement que le « mode de descendance n'intervient pas pour déterminer la structure de l'élément

14. Ce terme « absolu », que j'emploierai à plusieurs reprises par la suite mérite quelques explications. Je l'utilise pour rendre compte des nécessités structurelles, en opposition avec le caractère relatif de règles qui relèvent du domaine de la norme par exemple et sont susceptibles de variations contextuelles.

15. Je ne m'arrêterai pas sur la notion de « valence différentielle des sexes » qu'introduira ultérieurement Françoise Héritier (1981) car, quelle que soit sa valeur heuristique, elle ne modifie pas fondamentalement le schéma relationnel, interdisant simplement certaines possibilités.

16. En fait elle est élaborée dès 1945.

de parenté» (*ibid.* : 126), souligne en fait que la transmission par filiation des positions de donneurs et de receveurs est au cœur de sa démonstration et qu'elle joue un rôle central dans la définition des structures élémentaires de la parenté.

Il faut que les écarts induits par la distinction des sexes soient transmis et reproduits de manière absolue par la filiation pour que puissent se développer les structures élémentaires de la parenté. L'analyse de Lévi-Strauss est sur ce point tout à fait juste, et elle a permis de décrypter le mode de fonctionnement de nombreux systèmes de parenté et d'alliance. Est-elle pour autant universalisable ? Elle a entraîné des ambiguïtés et des malentendus que soulignait déjà Louis Berthe (1970) dans un article consacré au statut de mariages relevant formellement des structures élémentaires de la parenté dans les sociétés à maisons indonésiennes. La pratique du mariage entre cousins croisés suffit-elle à identifier ces structures ?

Les systèmes touaregs, qui valorisent le mariage avec la CCM, malgré les tentatives pour les interpréter en termes d'échange généralisé (Chaventré 1973 ; Guignard 1975 ; Casajus 1987), et bien qu'ils inscrivent au cœur de leur problématique la relation frère-sœur, ne relèvent pas de ce cadre théorique : les lois du genre, et non les règles de la filiation, expliquent en dernière analyse leur définition générale et leurs réalisations particulières au sein des sociétés touarègues (Bonte 1986, 2000a).

La même question du rôle structurel de la catégorie de genre est soulevée, en des termes comparables, par l'analyse des systèmes dravidiens (Busby 1997). Ceux-ci reposent certes en apparence sur la pratique du mariage entre cousins croisés mais, ainsi que l'a montré Louis Dumont (1975), les distinctions fondées sur la relation frère-sœur, qui commandent l'opposition des consanguins (parallèles) et des affins (croisés), n'opèrent que sur les générations concernées par l'alliance de mariage, ne définissant pas une classe matrimoniale, mais une catégorie de conjoints potentiels¹⁷. Les mariages conclus, qui peuvent être commandés par des règles variables (prohibition des cousins du premier degré, association avec des règles d'unilinéarité, etc.), ne reproduisent pas à l'identique des groupes de preneurs et de donneurs¹⁸.

Les systèmes dravidiens préservent néanmoins le principe de l'échange, en l'inscrivant dans un autre contexte que celui des structures élémentaires de la parenté. Le cas des systèmes touaregs est plus compliqué à traiter dans cette perspective, car il repose sur les mêmes bases structurelles que le système arabe : la relation frère-sœur représentant là un mode inversé, mais structurellement comparable à la relation frère-frère qui intervient pour définir normativement le mariage arabe. L'énigme, du point de vue des structures élémentaires, de ce

17. Cette distinction logique demande à être précisée : les éléments de la classe sont interchangeables, ceux d'une catégorie, réunis en fonction d'un ou plusieurs traits communs, ne le sont pas.

18. L'analyse des systèmes dravidiens, renouvelée par la prise en considération des occurrences amérindiennes, a vraisemblablement péché par la prise en compte exclusive de leur association, dans la péninsule indienne, avec des groupes de filiation unilinéaire, et les difficultés qu'ont éprouvées les chercheurs américanistes, confrontés à des systèmes où n'existait aucune relation entre alliance et filiation, à se démarquer des analyses lévi-straussiennes du « mariage entre cousins croisés ».

mariage entre cousins parallèles, s'accompagnant de l'effacement de la distinction entre consanguinité et alliance que souligne la terminologie arabe, nous conduit à rechercher d'autres logiques que celles de l'échange et de la réciprocité pour interpréter le fonctionnement de ces systèmes d'alliance.

Différences et identités : sang, sperme, lait...

En identifiant les mécanismes universels de la réciprocité, confondue avec le principe de l'échange, Lévi-Strauss, et l'ensemble des auteurs évoqués, perpétuent une lecture de Mauss qui ne retient qu'une partie de la démonstration de celui-ci : des écarts doivent exister entre « donneurs » et « receveurs » (qui « rendent ») pour que s'instaure la règle abstraite de l'échange. Mauss souligne pour sa part une autre dimension du don : le fait que les objets sont dotés d'une force qui les fait revenir à l'identique à leur point de départ.

Les travaux de Françoise Héritier (1996) sur la logique des fluides ont contribué à organiser un champ de recherche, illustré parallèlement par d'autres auteurs (en Amérique du Nord en particulier), dont les conditions de formalisation se distinguent quelque peu de celles définies par le « modèle généalogique », en mettant en évidence, en deçà des notions de filiation, sexe, âge..., des logiques de transmission des substances qui concourent, d'une autre manière, à caractériser ce qui est identique et ce qui est différent. Parfois invoquées à l'appui des thèses de Claude Lévi-Strauss, quand Françoise Héritier parle par exemple d'inceste de deuxième type – ce qui suppose un inceste de premier type qui serait alors celui auquel se réfère Lévi-Strauss pour justifier l'opposition universelle entre consanguinité et alliance –, ces logiques me semblent en fait inciter à une réévaluation des règles de réciprocité et d'échange.

Un point de méthode d'abord. Françoise Héritier souligne à juste titre que ces logiques des substances, humeurs ou fluides ne relèvent pas de théories indigènes explicites que l'anthropologue pourrait immédiatement traduire et décrypter. Il s'agit le plus souvent de représentations locales et variables, dont on doit déterminer les origines¹⁹ et les configurations particulières. Plutôt que de tenter a priori une synthèse abstraite des théories arabes des fluides, de la procréation, de la gestation et plus généralement de la « fabrication » des individus sexués, il me semble que nous devons explorer cet univers de représentations et en distinguer, comme l'a fait Lévi-Strauss dans les *Mythologiques*, les traductions particulières, pour que celles-ci, éventuellement, comme un vaste système de transformations adaptées aux réalités locales, nous fournissent la clé de l'organisation différenciée d'un ensemble de sociétés les partageant.

Il faut nous interroger sur la nature de ces logiques qui, alors même qu'elles impliquent d'autres modes de formalisation des données que ceux qui sont fon-

19. Renvoyant dans le monde arabo-musulman à des traditions locales, arabes préislamiques, berbères, nubiennes, voire égyptiennes etc., à une tradition savante, médicale par exemple, mais encore faut-il distinguer la médecine arabe d'origine grecque, la médecine prophétique, les traditions thérapeutiques locales, etc., sans oublier les constructions juridiques, telle celle des interdits résultant de la parenté de lait dont s'inspire Françoise Héritier.

dés sur l'idée de transmission/filiation, sont généralement exclusivement interprétées en ces termes : il s'agit de comprendre ce qui procède des apports paternels/masculins et maternels/féminins dans la constitution des individualités. Dans le monde arabe et musulman, en conformité avec l'idée que la filiation, ici conçue comme ascendance²⁰, n'implique en aucune manière l'idée d'un transfert de ces identités autre que la reproduction de la distinction de la notion de genre, du masculin/féminin, ces logiques de transmission des fluides doivent obéir à d'autres règles que celles qui sont commandées par la filiation. De fait, la notion de sang par exemple, *damm*, ne relève pas des logiques de transmission filiative que l'on observe dans le monde méditerranéen chrétien, voire dans le monde touareg (Bonte 2000a).

De manière générale, examinées sous cet angle de la transmission/filiation, les théories arabes de la procréation et de la gestation, qu'elles aillent dans le sens de représentations mono- ou duogénétiques, perpétuent l'idée d'apports masculins et féminins à ces processus biologiques²¹. Cette idée de transmission/filiation s'efface en fait sous d'autres représentations qui privilégient les apports de type « nourricier » de l'un et l'autre sexe à la constitution des individus dans leur genre différencié. Sous ce terme, j'entends les relations qui sont établies de manière métaphorique, se référant aux apports consubstantiels, ou à leurs représentations sur un mode spirituel, par l'intermédiaire des fluides qui contribuent à la conception et à la formation des individus sexués.

La métaphore nourricière joue un rôle majeur dans les représentations arabes et musulmanes²², elle introduit une ambivalence première qui traduit la difficulté de concevoir les mélanges, fondamentalement du masculin/féminin, nécessaires mais dangereux souvent, indicibles parfois.

Non pas comme des fluides vecteurs de la transmission, le sang, le lait, voire le sperme, produisent des identités consubstantielles en tant que nourriture absorbée lors de la grossesse et de l'allaitement. Nombre d'auteurs savants, mais aussi des traditions populaires, se réfèrent à la théorie de Galien selon laquelle le lait provient du sang et poursuit l'alimentation de l'enfant fournie dans l'utérus par la rétention du sang menstruel (Giladi 1998). Plus généralement, la « chair », *lahm*, est souvent perçue comme l'équivalent de la parentèle ; il en était de même chez les Hébreux²³. Cette notion de consubstantialité, qui rapproche ces repré-

20. C'est-à-dire la distinction d'une ligne paternelle/masculine et d'une ligne maternelle/féminine (Bonte 2000a).

21. Si l'on se réfère, par exemple, à ce *hadith* rapporté par Al-Bukhârî (II, LX, 1, 3329) : « Si l'homme qui coïte avec la femme émet son sperme (*mâ*) avant elle, l'enfant ressemblera à son père ; si la femme émet son sperme (*mâ*) la première, c'est à elle que l'enfant ressemblera. »

22. « Les Arabes attachent la plus grande importance au lien établi entre des individus par le fait de manger ensemble » écrivait W. Robertson Smith (1885 : 177). Cette idée d'identité créée par le fait de partager la nourriture se retrouve dans le code de l'hospitalité : la protection accordée durant trois jours à l'hôte est conçue comme le temps d'assimilation des nourritures sacrées, le lait, le pain, le sel..., partagées lors de son entrée sous la tente, ainsi que du partage des viandes sacrificielles (Bonte, Brisebarre & Gokalp 1999).

23. En Mauritanie le terme *lahm* qui désigne les « tributaires », *znâga*, dénomination qui renvoie pour sa part à une origine berbère, souligne sans doute cette vision cognatique de la parenté qui correspond à leur position de donneurs de femmes sans qu'ils n'en reçoivent, « féminisés » comme le sont les maternels.

sentations de la consanguinité de celles que l'on observe dans le monde indo-européen ancien, est une condition nécessaire au développement, parfois contradictoire, des logiques identitaires des fluides.

Le statut du lait – et de la parenté de lait – est au cœur de cette problématique de la transmission *versus* la consubstantialité. L'étude s'est orientée initialement en soulignant le rôle du lait comme vecteur de la transmission de substances agnatiques. À partir du paradigme du lait comme produit par le sperme, et s'appuyant sur la codification des prohibitions matrimoniales construite par les juristes musulmans, Françoise Héritier (1994) explique ces interdits comme résultant de la transmission par le lait, d'une manière différenciée en ligne parallèle, d'apports masculins étrangers à ceux du père/géniteur, qui sont admis mais ne peuvent se renouveler deux générations de suite. Édouard Conte (1994a) souligne que cette analyse laisse en suspens la question des apports féminins à travers le lait, dont attestent nombre d'auteurs arabes²⁴. Il replace surtout le problème dans le contexte plus général de la *ghayla*, dans sa double lecture, médinoise (interdiction de la mise en nourrice, possibilité de relations sexuelles pendant la grossesse et l'allaitement), et mecquoise (le contraire), qui alimenta les débats à l'aube de l'islam. Les positions médinoises ne peuvent être comprises qu'en prenant en compte le rôle nourricier du sperme, qui se retrouve dans la conception, élaborée par d'autres juristes malékites et shaficites originaires de Médine, de la possibilité de grossesse prolongée de la femme (jusqu'à cinq ans selon les écoles juridiques), s'expliquant par l'interruption des apports nourriciers du père au fœtus (à la suite d'un veuvage, d'un divorce ou d'une absence prolongée), la croissance du fœtus reprenant avec l'apport de sperme²⁵.

Il faudrait bien sûr expliquer l'autre configuration locale, mecquoise, des représentations, inverses en ce cas, de la *ghayla*. Mon propos est plutôt d'illustrer la diversité des logiques mises en œuvre pour expliquer cette combinaison du masculin/féminin, et le travail rhétorique qui permet de les rassembler dans un même champ symbolique. En contradiction avec les référents purement agnatiques de la filiation, dont j'ai déjà montré qu'il s'agissait d'une lecture exclusivement masculine, deux types de données soulignent la complexité et la diversité de ces représentations. Il s'agit d'abord de l'idée récurrente d'une parenté dérivée de l'utérus, *raḥim*, que Ibn Khaldûn place aux fondements naturels de la notion « agnatique » de *ʿaṣabiyya*, et que l'on peut de fait trouver associée à l'idée de cognatisme, voire de parenté par les hommes, ou que l'on peut observer, sous une forme purement allégorique, dans le dialogue entre Dieu et le *Raḥim*, la Parenté,

24. « Le lait de la nourrice ressemble à son *mani* (sperme) pour ce qui est de la filiation, et ce lait devient une partie du nourrisson » (Al-Bujari).

25. Qui se dessèche (*hashsha*), ou « s'endort » selon les représentations maghrébines que décrit et analyse Joël Colin, citant en particulier une *fatwa* andalouse de la fin du VIII^e siècle : « La femme peut demeurer enceinte pendant 5 ou 7 ans si elle n'a pas de rapports sexuels. L'enfant en effet se contracte dans la matrice, comme se contracte (dans la bouche) ce que l'on mâche, puis quand la femme a à nouveau des rapports sexuels, l'enfant se réanime et grandit » (Colin 1998 : 195). Le retour des règles durant la grossesse peut avoir le même effet.

que met en scène le Coran (Conte 1994b). Il s'agit ensuite des interrogations sur la notion biologique de paternité que se posent les juristes musulmans à propos de l'existence d'interdits incestueux entre les enfants naturels d'un homme.

Faut-il dès lors s'étonner de la diversité des configurations locales qui s'organisent sous cette étiquette agnatique ? Le récent travail de Nathalie Boucher (1998), consacré aux Berbères chleuhs de l'Anti-Atlas marocain, met en évidence, dans cette société qui a adopté anciennement le système de parenté arabe, l'importance quasi exclusive des apports féminins : le sang, transmis par la mère, représente la composante matérielle, terrestre, de la personne, y compris dans sa dimension divine et spirituelle (*nafs*, âme associée au souffle et au sang) ; les apports masculins se conjuguent avec l'attribution divine de l'âme, *ruh*, qui parachève, conformément aux conceptions musulmanes de l'embryogenèse, la création divine au troisième ou quatrième mois de la grossesse.

À l'inverse, dans la société maure du Sahara occidental, sans nul doute d'origine berbère elle aussi et n'ayant adopté les valeurs de l'« arabité » (ancêtres et système de parenté et d'alliance arabes) que depuis quelques siècles, les apports masculins, par l'intermédiaire du sperme, du sang et du lait, sont retenus prioritairement (Bonte 1998 ; Fortier 1999). Cet apparent primat de l'« agnatisme » ne peut cependant prendre sens que dans une stricte opposition entre les valeurs de l'agnatisme (arabe) et du cognatisme (berbère) qui fonde les hiérarchies sociales, et il se trouve en partie démenti par d'autres représentations²⁶ et pratiques rituelles, telles celles liées au mariage.

Sang, lait, sperme, « nourriciers » au sens où ils participent de métaphores consubstantielles de l'identité, renvoient aussi aux métaphores spirituelles que l'islam impose en soulignant, dans le sang plus particulièrement, l'empreinte de la création divine : tout sang versé est consacré à Dieu et l'abattage rituel des animaux, rendant leur chair consommable (*halal*), consiste à séparer le sang de cette chair²⁷. J'ai tenté de montrer (Bonte, Brisebarre & Gokalp 1999 : 21-61) qu'il existait un modèle musulman du sacrifice qui renvoyait en définitive à celui de son fils, Ismâ'îl²⁸, qu'Ibrâhîm (Abraham) se proposait d'offrir à Dieu. Ce modèle s'inscrit dans une tradition ancienne, illustrée dans les textes testamentaires par le sacrifice du premier-né masculin, que l'on peut interpréter comme la nécessité, présente également dans d'autres rituels sacrificiels, de rétablir par le sacrifice la distinction absolue masculin/féminin, abolie en des circonstances tout aussi nécessaires, le mariage par exemple, et surtout en ces occasions où naît d'une femme (féminin) un enfant mâle (masculin). Le sang, celui des victimes animales, mais aussi des hommes, martyrs de la foi, ou simplement celui répandu volontairement ou non par un meurtrier, et celui des femmes naturellement, est conçu par l'islam non comme un vecteur de transmission, mais comme le signe de la création divine et de l'individualité, quelle que soit la valeur positive ou

26. Le rôle de l'urine féminine par exemple, et en l'occurrence d'une urine d'origine maternelle, comme thérapeutique de maladies ayant une cause surnaturelle (Bonte 1998).

27. Seul le sang « solidifié », le foie, siège souvent de l'âme matérielle, *nafs*, peut être consommé.

28. Et non Isaac comme dans la tradition juive et chrétienne.

négative, de pureté ou d'impureté, qui lui est attribuée, renvoyant toujours au sacré. Pour explorer le vaste champ symbolique qui s'organise en référence au masculin/féminin, en posant simultanément leur hiérarchie, la nécessité, voire la dangerosité, de leur complémentarité, ainsi que l'ambivalence des mélanges²⁹, et comprendre la diversité des règles auxquelles obéit dans ce contexte la logique des fluides, il faut décidément garder à l'esprit cette métaphorisation nourricière et/ou spirituelle qui régit la diversité des configurations locales.

Une logique du partage ?

Revenons un peu en arrière : aux interrogations que soulevait la notion universalisante de circulation des femmes et à la distinction qu'établit, en deçà, Lévi-Strauss entre masculin et féminin pour fonder les différences qui creusent les écarts nécessaires au déploiement de l'échange. Dans le contexte du développement des études féministes en anthropologie, ces interrogations ont suscité nombre de réflexions, généralement liées au problème de la « domination masculine ». Je ne reprendrai pas ici ces analyses, me contentant d'évoquer les travaux de deux anthropologues qui posent, chacun à sa manière, la question des signes, inséparable de celle des valeurs dont sont porteuses les femmes en tant qu'elles circulent entre les hommes.

Sans caricaturer la position de Maurice Godelier (1989), on peut la résumer ainsi. Le fait premier, cette règle qui correspond au passage de la nature à la culture que Lévi-Strauss identifiait comme la prohibition de l'inceste, apparaît plutôt à Godelier comme le contrôle que les hommes sont amenés à exercer sur la sexualité féminine et les capacités de reproduction biologique détenues par les femmes, en raison de la nature de cette sexualité qui n'est plus rythmée biologiquement comme dans les sociétés animales. Ce contrôle effectué, peuvent se déployer, dans la culture cette fois, les règles de l'échange. Si Godelier ne remet pas, me semble-t-il, en question l'universalité de celles-ci, telles que les définit Lévi-Strauss, il pose les jalons d'interrogations fondamentales. La distinction que Lévi-Strauss opérait entre signes et valeurs – pour en conclure que l'exogamie n'est qu'une forme imparfaite de communication, les femmes restant aussi des locutrices irréductibles à leurs fonctions de signes –, se trouve mieux ancrée dans l'ordre symbolique : la division biologique des sexes donne aux femmes le monopole de la capacité d'enfanter. Il est curieux que Godelier (1996) ne rapproche pas les valeurs qui en découlent de celles qu'il inscrit dans la catégorie du sacré, définie par lui comme relevant des questions sur les origines qui en masquent le caractère humain, rapprochement qui le conduirait à inscrire le féminin dans cette catégorie dont une caractéristique, à ses yeux, est de reposer sur d'autres principes que ceux de l'échange et de la réciprocité. La prise en compte des représentations méditerranéennes et arabes de la distinction de genre impose pourtant ce rapprochement.

29. On sait par exemple l'importance qui est accordée dans la pensée religieuse à l'hermaphrodite, tant dans l'islam que dans le judaïsme.

La position de Françoise Héritier (1996) est bien différente, dans la mesure où elle considère les catégories du masculin et du féminin comme construites cognitivement, et même comme le point de départ de toutes les constructions cognitives ultérieures, voire de l'ensemble de la pensée symbolique et de ses expressions logiques. Mais ce ne sont pas de questions d'origine que se préoccupe Françoise Héritier. Elle note tout au plus dans la combinatoire des structures de parenté des impossibilités logiques qu'elle explique par les effets de la valence différentielle des sexes (Héritier 1981). Elle procède surtout à une déconstruction des catégories cognitives que sont les notions de genre, mais aussi de filiation, en montrant qu'elles s'organisent en fonction de représentations qui concernent le corps, en particulier la transmission des substances et les mécanismes de la reproduction sexuée, ouvrant une voie nouvelle pour formaliser et interpréter les faits. Certes, elle préserve l'universalité de l'échange sur la base de laquelle se développe la théorie lévi-straussienne, mais des notions telles que celle d'inceste de deuxième type, lié à l'alliance, soulignent les limites des modes de formalisation élaborés par Lévi-Strauss et amènent à concevoir des logiques diversifiées de l'alliance.

Les travaux de Maurice Godelier et de Françoise Héritier nous orientent ainsi, parallèlement à nos propres analyses des systèmes arabes et touaregs, méditerranéens plus généralement, vers d'autres directions de recherche. Le pas que n'ont pas franchi ces auteurs, peut-être du fait des contextes ethnographiques dans lesquels se déroulaient leurs recherches, est de s'engager dans les nouveaux modes de formalisation des données qu'impliquaient leurs démarches. Les notions de consanguinité et d'alliance, par exemple, ne peuvent apparaître figées une fois pour toutes dans le cadre, quasi biologique, de la méthode généalogique. Elles sont susceptibles de traitements divers en fonction du mode de construction des catégories de genre ou de filiation. La voie serait alors définitivement ouverte à la découverte d'autres logiques que celle de l'échange réciproque pour expliquer le fonctionnement des systèmes de parenté et d'alliance.

Je reviens à la question du mariage arabe. Pour en faire disparaître d'abord le caractère « arabe », en accord sur ce point avec la position de Lévi-Strauss dans le mariage dans un degré rapproché. Le mariage arabe s'inscrit dans une classe de faits beaucoup plus large, que je localise pour le moment dans l'aire méditerranéenne³⁰, qui fonde sur d'autres bases cognitives la notion de genre et qui connaît ainsi d'autres effets de structure.

Dans ces sociétés, les catégories féminin et masculin sont posées comme *premières* car elles fondent sur un écart irréductible la structure de parenté et d'alliance. Ce caractère absolu des identités sexuelles entraîne une autre organisation de la consanguinité et de l'alliance que celle qui préside aux structures élémentaires de la parenté, et elle remet en question la distinction entre ces deux ordres de faits, que Lévi-Strauss considère comme universelle. À la limite, et en certains cas de manière affirmée dans l'ordre du symbolique, le principe de filiation reflète

30. Entendue en un sens plus historico-culturel que purement géographique.

cette différence originelle, qu'il s'agisse des « races de femmes » en Grèce ancienne (Loraux 1981) ou du mythe fondateur de la tradition égyptienne et biblique d'Isis et d'Osiris soulignant qu'il s'agit moins de filiation parallèle que d'une « succession positionnelle » où hommes et femmes occupent simultanément les positions d'ascendant, de descendant et d'affin (Leach & Aycock, eds. 1983).

D'une manière ou d'une autre, l'idée d'une filiation parallèle me semble inscrite dans ces systèmes méditerranéens. En ce sens, la consanguinité tend à s'organiser en distinguant les apports masculin et féminin (Bonte 2000a) et toute alliance, qui rend compte d'une nécessaire conjonction du masculin et du féminin, redistribue le champ de cette consanguinité : la distinction de la consanguinité et de l'alliance n'est plus dès lors au cœur du système. La notion de classe matrimoniale ne m'apparaît pas plus pertinente. Même s'il existe des formes normatives de mariage (avec la CPP dans le monde arabe, avec la CCM dans le monde touareg), chaque alliance modifie le contenu de la catégorie ainsi définie dont les individus qui la composent ne sont pas équivalents du point de vue des alliances à venir. La réflexion sur ce thème ne pourrait que s'enrichir de l'analyse des systèmes dravidiens que j'ai précédemment évoquée, voire de ceux de l'Inde du Nord qui ont été comparés avec ceux-ci en se fondant sur la notion de germanité (Jamous 1991).

La règle de filiation, que Lévi-Strauss inscrivait au cœur de l'atome de parenté, ne joue plus un rôle structurellement déterminant, ce qui n'est pas incompatible avec le poids des modes de descendance, y compris sous une forme unilinéaire, assortie à la constitution de groupes de filiation. Mais ils relèvent alors de ce que Lévi-Strauss dans ses analyses sur les sociétés à maisons attribue au domaine du droit. J'ai déjà abordé ce thème : les inflexions agnatiques/masculines (arabes), ou cognatiques/féminines (touarègues) de ces règles, en fonction des modes d'organisation de la catégorie de genre, soulèvent alors des questions particulières qu'il faut rapprocher de celles sur les transmissions filiatives « parallèles », ou successioneuses et « positionnelles ».

La première logique à laquelle doivent répondre ces systèmes est celle de la fondation et/ou de la restauration d'identités radicalement distinctes sur la base de la catégorie de genre, de la distinction masculin/féminin. Mythes et rites accompagnent les situations nécessaires de conjonction/distinction du masculin et du féminin (mariage, naissance... ; Bonte, Brisebarre & Gokalp 1999). Les solidarités sociales, constitutives des groupes sociaux, s'affirment sur ces bases : les *ʿaṣabiyyāt* masculines dans le monde arabe, ou la notion comparable d'*ébaawél* touarègue, correspondent à des choix divergents, masculin dans le premier cas, féminin dans le second, dans l'établissement de ces solidarités, gérées selon des droits agnatiques ou utérins. Le rapprochement entre la proximité consanguine et la proximité statutaire qu'opère le mariage arabe trouve là son ultime justification : dès lors qu'elle est organisée en termes non de consanguinité mais de distinction des sexes, la relation entre ces deux types de proximité (*quraba*, proximité et parenté en arabe) semble justifiée, elle intègre aussi la proximité résidentielle, les voisins étant traités comme des parents.

Les groupes sociaux ainsi constitués peuvent apparaître comme des groupes de filiation unilinéaire (et « tribus », la *qabîla* arabe ou la *tawshit* touarègue) ; ils le sont en fait sur les mécanismes de l'alliance. Ce qui est considéré, par Lévi-Strauss (1983) en particulier, comme des pratiques d'endo-/exogamie consiste en des pratiques d'inclusion/exclusion, qui ne prennent sens qu'en fonction des règles de constitution des groupes sociaux, qu'ils présentent la forme de groupes de filiation unilinéaire ou d'autres formes d'organisation des parentèles.

Dans les sociétés arabes, le principe de l'interdiction de l'hypogamie féminine aboutit à fonder ces solidarités sociales, masculines en ce cas, sur un contrôle masculin du capital matrimonial que représentent les femmes du groupe ainsi défini, créant les conditions d'une compétition généralisée, trait par lequel Ibn Khaldûn identifiait déjà les *ʿaṣabiyyât*. La compétition des *ébawél* dans le monde touareg obéit aux mêmes principes, mais, en ce cas, la dimension utérine de ces lignées, traduira cette compétition en termes de rétention/captation par les hommes usufruitiers des biens matériels de l'*ébawél* (Claudot & Hawad 1987), voire de conflit entre le calcul utérin et agnatique de la filiation.

L'accumulation de ces traits ethnographiques nous amène à une réflexion plus générale sur les logiques structurales qui s'exercent pour organiser ces systèmes matrimoniaux : je les identifie comme des logiques de partage. Voyons d'abord en quoi elles diffèrent de celles des *Structures élémentaires de la parenté*. On peut les rapprocher des effets de proximité/distance que Lévi-Strauss (1983) voyait en œuvre dans le mariage dans un degré rapproché, et qui se manifestent par des modes d'inclusion/exclusion au sein des groupes sociaux concernés par l'alliance. La différence entre les sexes étant posée comme un absolu, et les identités filiales n'apparaissant plus ici que comme relatives, puisque les femmes *ne circulent pas* entre des groupes preneurs et donneurs, les conditions de reproduction de l'alliance s'en trouvent profondément modifiées. L'alliance de mariage peut se reproduire de génération en génération au sein du système dravidien ; dans le cas des systèmes arabes ou touaregs, la nécessité de reproduction de l'alliance est certes maintenue mais inscrite dans l'« histoire », pour reprendre l'heureuse expression de Lévi-Strauss (1959). Les lectures divergentes « masculines » et « cognatiques » des conséquences de ces alliances définissent les identités masculines, tant par l'alliance, à travers ses formes préférentielles, que par la constitution des groupes sociaux, comme partage impliquant à quelque degré l'équivalence des hommes concernés. Ils établissent celle-ci, dans le monde arabe, sous une forme agnatique définissant leurs droits réciproques d'accès aux femmes qui relèvent de cette même affiliation masculine/agnatique. C'est en termes d'honneur commun que s'exprime ce partage des droits sur les femmes, qui s'étend aussi, au delà de l'intégrité sexuelle des femmes concernées³¹, à l'intégrité physique des hommes, se traduisant dans la gestion de la vengeance (*târ*) et la participation au prix du sang (*diyya*).

31. L'honneur est alors conçu en termes exclusivement féminin, le *ʿird*, directement lié à la sexualité féminine et se représentant comme le contrôle de celle-ci puisque ce même terme désigne les organes génitaux féminins.

Cette logique du partage fonde ainsi les identités masculines, le non-partage correspondant aux rapports de compétition entre les groupes qui détiennent les droits sur un capital matrimonial féminin. Car la règle d'interdiction de l'hypogamie féminine traduit immédiatement cette compétition en hiérarchies, telles celles qui s'expriment en termes d'honneur, ou d'autres qui renvoient aussi au traitement de la notion de genre³².

La ligne du lait (*ébaawél*) chez les Touaregs me semble reposer sur des principes identiques de partage, dont rend compte concrètement l'existence de biens matériels utérins, répartis entre les ayants droit féminines et à l'usufruit desquels participent les hommes-maris. Dans ce contexte d'affirmation des valeurs primordiales féminines, les hommes apparaissent, rituellement et symboliquement, comme circulant entre les tentes féminines (Casajus 1987), partagés, pourrait-on dire, entre les *ébaawél* si n'intervenait la valence différentielle des sexes : la problématique des campements, dont Dominique Casajus met en évidence la dimension masculine, l'exercice du pouvoir, et le conflit récurrent entre calcul agnatique et utérin de la filiation, mais aussi plus généralement l'importance structurelle de la distinction des fils et des neveux et ses variations au sein du monde touareg (Bonte 1986), réinstaurent un ultime contrôle masculin, fût-ce au prix d'un effacement, rituel et symbolique, des positions masculines³³, guère si différent, après tout, de l'ambivalence des valeurs féminines dans le monde arabe³⁴.

Dans un tel système les femmes ne circulent plus parce qu'elles sont associées au domaine du sacré, aux questions fondamentales sur les origines selon les termes de Maurice Godelier, tout au plus peuvent-elles être partagées par des groupes d'hommes qui fondent sur ce fait leur structure sociale. Ces valeurs que Godelier voyait échapper aux logiques de l'échange parce qu'elles relèvent du sacré, tout atteste qu'elles sont dans le cas arabe associées au monde féminin identifié finalement à celui de la parenté (Conte 1994b). Elles peuvent être privilégiées dans la vision fondatrice des origines de la société qui se réfère à des ancêtres féminines dans le cas touareg, ou s'effacer, au prix d'un intense travail symbolique, dans le cas des systèmes arabes et musulmans.

Cette logique du partage, foncièrement différente de celle de la réciprocité, assure structurellement la reproduction des identités féminines et masculines, conçues comme irréductibles, tout en perpétuant leur nécessaire rapprochement, sans que celui-ci ne repose sur la distinction de la consanguinité et de l'alliance. En termes de proximité/distance (le terme arabe pour la parenté est *quraba* qui désigne la proximité, et qui a donné aussi *qurban*, sacrifice, rapprochement avec la divinité), ouverture/fermeture, quand il s'agit de la nature des groupes sociaux, mais aussi équivalence/dissemblance, ces logiques du partage définissent en défi-

32. La *hurma*, tribut levé par les « aristocrates », *hassân*, sur les « clients », *znâga*, au Sahara occidental, est un terme dérivé d'une racine qui rend compte de l'honneur, mais aussi de la trame cognatique de la parenté : les tributaires sont en quelque sorte féminisés.

33. L'identification des hommes à la nature, à l'extériorité et au surnaturel (*kel essuf*), l'assimilation du mari à un défunt dans le rituel matrimonial, etc.

34. Qui affirme parfois, en ces domaines rituels et symboliques, la primauté absolue des valeurs féminines (Bonte 2000a).

native l'identité des groupes masculins et organisent l'alliance sur la base de ce traitement particulier de la catégorie de genre. L'étude des rituels, de naissance, de mariage, de mort, de sacrifice... nous fournit un éclairage privilégié, mais négligé par les anthropologues spécialistes de la parenté, sur ces logiques du genre et du partage (Bonte, Brisebarre & Gokalp 1999).



Pour conclure et rester fidèle à ma démarche qui illustre les lois structurales à travers leurs occurrences culturelles, je développerai deux exemples des manifestations sociales de ces logiques du partage.

En Grèce ancienne, l'opposition qu'avait retenue Lévi-Strauss entre la situation athénienne et spartiate, s'agissant du choix du type de demi-germain prohibé matrimonialement, pour signifier la perpétuation de groupes de donneurs et de preneurs de femmes, me semble obéir à une logique bien différente de celle de l'échange réciproque. Rappelons l'interprétation canonique d'Aristote qui oppose au modèle athénien, auquel il se réfère, le pouvoir des femmes (gynécocratie) et des esclaves (hilotiques en l'occurrence) à Sparte. Ne sommes-nous pas dans un contexte qui, toutes proportions historiques gardées, s'apparente à la distinction que j'ai relevée entre systèmes arabes (Athènes) et touaregs (Sparte) ? L'hypothèse est sans doute hardie et manque de matériaux de référence³⁵, mais revenons à Athènes. Après les lois de Solon abolissant l'esclavage pour dette, qui renvoient peut-être à une situation semblable à celle de l'esclavage spartiate de type hilotique, les lois de Périclès fondent l'endogamie de la *polis*. Il faut, pour être athénien, être de père et mère athéniens. Cette endogamie est immédiatement isogamie, comme dans le cas préférentiel arabe, et crée les conditions d'une distinction irréductible entre les membres de la *polis* et les *xenoi*. Ce ne sont plus, comme dans le cas de Sparte, les seuls *homoioi*, les égaux, qui incarnent en tant que groupe statutaire, inscrit hiérarchiquement dans la cité, les valeurs de la citoyenneté telles que les définit rituellement le partage des viandes sacrificielles, mais l'ensemble des citoyens athéniens³⁶. Isogame et endogame la cité apparaît néanmoins définie par les valeurs de la parenté, sur la base de la distinction originelle des sexes qui en exclut les femmes, que réintroduisent les rites et que met en scène le théâtre d'Aristophane, ainsi que le note Nicole Loraux (1981). Ne sont-ce pas des règles inverses de traitement du genre que celles légitimant l'« agnatisme » athénien qui justifieraient le traitement opposé des demi-germaines comme conjointes possibles à Sparte ?

35. En particulier s'agissant des représentations qui régissent les logiques des fluides. On notera néanmoins qu'une partie de celles qui président aux logiques arabes se réfèrent, parfois explicitement, à la tradition médicale et philosophique grecque.

36. Les logiques du partage, depuis le modèle sacrificiel des origines de la cité, et de ses colonies, jusqu'aux redistributions des biens civiques, par l'intermédiaire des constructions communes, mais aussi sous forme de contributions versées aux citoyens, organisent l'ordre de la cité grecque.

La tribu arabe partage logiquement nombre de ces traits (Bonte *et al.* 1991). Pour s'en tenir au maître qui en donne, au XIV^e siècle, la première lecture, où les auteurs contemporains reconnaîtront, parfois à tort, une analyse de type anthropologique, Ibn Khaldûn souligne que les notions de *nasab* (généalogie) et de *ʿaṣabiyya* (solidarités agnatiques) n'ont que peu de choses à voir avec la filiation. Elles sont affaire d'illusion partagée, affaire de consensus (*mutaʿaraf*), qui privilégient dans ce champ de l'organisation sociale et politique les seules valeurs masculines fondées sur des droits réciproques, le partage des femmes contrôlées par ces groupes masculins³⁷.

Pourtant la Révélation (Conte 1991) retient, outre les attributs féminins de la Divinité (*raḥman wa raḥim*), l'entité féminisée de la Parenté (*Raḥim*) qui, dans le texte sacré et révélé, apparaît comme la seule contrepartie sur le plan du sacré de l'unicité divine. Décidément, quand il s'agit de parenté et de la dimension irréductiblement féminine qu'elle présente, nous sommes bien dans le domaine du sacré. Comment les femmes pourraient-elles alors circuler ?

MOTS CLÉS/KEYWORDS : échange/*exchange* – genre/*gender* – filiation/*descent* – partage/*sharing* – substances/*substances*.

BIBLIOGRAPHIE

Barry, Laurent S.

1998 « Les modes de composition de l'alliance. Le "mariage arabe" », *L'Homme* 147 : 17-50.

Barth, Fredrik

1954 « Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan », *Southwestern Journal of Anthropology* 10 : 164-171.

Berthe, Louis

1970 « Parenté, pouvoir et mode de production. Éléments pour une typologie des sociétés agricoles de l'Indonésie », in Jean Pouillon & Pierre Maranda, eds., *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son soixantième anniversaire*. Paris-The Hague, Mouton : 707-738.

Bonte, Pierre

1986 « Introduction », in Suzanne Bernus, Pierre Bonte, Lina Brock & Hélène Claudot, *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touarègue*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme – Cambridge-London, Cambridge University Press : 1-36.

1994a « Manière de dire ou manière de faire : peut-on parler d'un mariage "arabe" ? », in Pierre Bonte, s. dir., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris, Éditions de l'EHESS (« Civilisations et sociétés » 89) : 371-398.

1994b « Les risques de l'alliance. Solidarités masculines et valeurs féminines dans la société maure », in Françoise Héritier-Augé & Élisabeth Copet-Rougier, eds., *Les complexités de l'alliance. IV. Économie, politique*

37. Comme en Grèce ancienne, les logiques du partage inspirent l'islam des origines, à travers la notion d'« économie redistributive » qu'a mise en lumière Christian Décobert (1991). Elles sont associées à la notion d'« opposition compétitive », que j'ai introduite (Bonte 1998) en contrepoint de celle, classique, d'« opposition complémentaire » inscrite par Ernest Gellner (1968) dans le champ des études arabomusulmanes.

et fondements symboliques. Paris, Éditions des archives contemporaines (« Ordres sociaux » : 107-141.

1998 *L'émirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental*, Thèse de doctorat d'État, Paris, EHESS.

2000a « Les lois du genre. Approche comparative des systèmes de parenté arabes et touaregs », in Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray & Margarita Xanthakou, s. dir., *En substances. Textes pour Françoise Héritier*. Paris, Fayard : 135-156.

2000b « Peut-on parler d'un mariage arabe ? », in Pierre-Robert Baduel & Sylvie Danoix, eds., *Les aires culturelles. Champ scientifique ou terrain?* Paris, Karthala.

Bonte Pierre, Édouard Conte, Constant Hamès & Abdel Wedoud ould Cheikh

1991 *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Bonte Pierre, Anne-Marie Brisebarre & Altan Gokalp

1999 *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*. Paris, CNRS Éditions.

Boucher, Nathalie

1998 *Représentation du corps et médecine traditionnelle au Maroc (Étude de cas chez les Chleuh de l'Anti-Atlas)*. Thèse de doctorat en ethnologie et anthropologie sociale, Paris, EHESS.

Brown, Cecil H. & Saad Sawoyan

1977 « Descent and Alliance in an Endogamous Society. A Structural Analysis of Arab Kinship », *Information sur les sciences sociales/Social Sciences Information* XVI (5) : 581-599.

Busby, Cecilia

1997 « Of Marriage and Marriageability : Gender and Dravidian Kinship », *Journal of The Royal Anthropological Institute*, n. s, 3 : 21-42.

Caratini, Sophie

1989 « À propos du mariage "arabe". Discours endogame et pratiques exogames : l'exemple des Rgaybât du nord-ouest saharien », *L'Homme* 110 : 30-49.

Casajus, Dominique

1987 *La tente dans la solitude*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme – Cambridge, Cambridge University Press.

Casciarri, Barbara

1997 *Les pasteurs ahamda du Soudan central. Usages de la parenté arabe dans l'histoire d'une recomposition territoriale, politique et identitaire*. Thèse de doctorat en ethnologie et anthropologie sociale, Paris, EHESS.

Chaventré, André

1973 *Étude généalogique d'une tribu saharo-sabélienne. Les Kel Kummer et leurs apparentés*. Thèse de doctorat d'État, Paris, Université René Descartes.

Claudot, Héléne & Mahmoudan Hawad

1987 « Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi chez les Touaregs », in Marceau Gast, s. dir., *Hériter en pays musulman. Ḥabus, lait vivant, manyahuli*. Paris, Éditions du CNRS: 129-145.

Colin, Joël

1998 *L'enfant endormi dans le ventre de sa mère. Étude ethnologique et juridique d'une croyance au Maghreb*, *Revue d'histoire des institutions méditerranéennes*, 2. CERJEMAF, Presses universitaires de Perpignan.

Conte, Édouard

1991 « Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines », in Pierre Bonte, Édouard Conte, Constant Hamès & Abdel Wedoud ould Cheikh, *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 55-100.

1994a « Choisir ses parents dans la société arabe. La situation à l'avènement de l'islam », in Pierre Bonte, s. dir., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies*

matrimoniales autour de la Méditerranée.

Paris, Éditions de l'EHESS (« Civilisations et sociétés » 89) : 165-188.

1994b « Le pacte, la Parenté et le Prophète. Réflexions sur la proximité parentale dans la tradition arabe », in Françoise Héritier-Augé & Elisabeth Copet-Rougier, eds., *Les complexités de l'alliance. IV. Économie, politique et fondements symboliques*. Paris, Éditions des archives contemporaines : 143-185.

Copet-Rougier, Elisabeth

1994 « Le mariage "arabe". Une approche théorique », in Pierre Bonte, s. dir., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris, Éditions de l'EHESS (« Civilisations et sociétés » 89) : 453-474.

Cuisenier, Jean

1962 « Endogamie et exogamie dans le mariage arabe », *L'Homme* II (2) : 80-106.

Décobert, Christian

1991 *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'islam*. Paris, Le Seuil.

Delmet, Christian

1994 « Exogamie et réciprocité dans les systèmes matrimoniaux soudanais », in Pierre Bonte, s. dir., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris, Éditions de l'EHESS (« Civilisations et sociétés » 89) : 399-418.

Dumont, Louis

1971 *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. Groupes de filiation et alliance de mariage*. Paris-La Haye, Mouton – EPHÉ, VI^e section (« Les textes sociologiques » VI).

1975 *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*. Paris-La Haye, Mouton (« Textes en sciences sociales » 14).

Dupire, Marguerite

1970 *Organisation sociale des Peul. Étude d'ethnographie comparée*. Paris, Plon.

Ferchiou, Sophie

1992 *Hasab wa nasab: parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*. Préface de Françoise Héritier-Augé. Paris, Éditions du CNRS.

Fortier, Corinne

1999 « Fisiologia della filiazione e della parentela di latte nell'islam malekita e nella società maura di Mauritania », *Ricerca Folklorica. Società pastorali d'Africa e d'Asia* 40 : 91-104.

Gellner, Ernest

1968 *The Saints of the Atlas*. Chicago, Chicago University Press.

Gernet, Louis

1955 *Droit et société dans la Grèce ancienne*. Paris, Maspero.

Giladi, A vner

1998 « Breast-Feeding in Medieval Islamic Thought. A Preliminary Study of Legal and Medical Writings », *Journal of Family History* 23 (2) : 107-123.

Godelier, Maurice

1989 « Sexualité, parenté et pouvoir », *La Recherche* 20 (213) : 1140-1155.

1996 *L'énigme du don*. Paris, Fayard.

Guignard, Eric

1975 *Faits et modèles de parenté chez les Touaregs Udalan*. Paris, L'Harmattan.

Héritier, Françoise

1981 *L'exercice de la parenté*. Paris, Hautes Études-Gallimard-Le Seuil.

1996 *Masculin/féminin. La pensée de la différence*. Paris, Éditions Odile Jacob.

Héritier-Augé, Françoise

1994 « Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe », in Pierre Bonte, s. dir., *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris, Éditions de l'EHESS (« Civilisations et sociétés » 89) : 149-164.

Jamous, Raymond

1981 *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme – Cambridge, Cambridge University Press.

1991 *La relation frère-sœur. Parenté et rites chez les Mao*. Paris, Éditions de l'EHESS.

Khuri, Fuad

1970 « Parallel Marriage Reconsidered : A Middle Eastern Practice that Nullifies the Effect of Marriage on Intensity of Family Relationships », *Man*, n.s., 5 : 597-618.

Kressel, Gideon M.

1992 *Descent Through Males*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Leach, Edmund & D. Alan Aycok, eds.

1983 *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*. Cambridge, Cambridge University Press – Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Lévi-Strauss, Claude

1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, PUF. (Nouvelle édition revue et corrigée, La Haye-Paris, Mouton, 1967.)

1950 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF: I-LII. (Réed. 1980.)

1959 « Le problème des relations de parenté », in *Systèmes de parenté. Entretiens*

interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes. Paris, EPHE, VI^e section : 13-20.

1973 *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon.

1983 « Du mariage dans un degré rapproché », *Le regard éloigné*. Paris, Plon : 127-140.

Loroux, Nicole

1981 *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris, Maspero.

Murphy Robert & Leonard Kasdan

1959 « The Structure of Parallel Cousin Marriage », *American Anthropologist* 61 (1) : 17-29.

1967 « Agnation and Endogamy. Some Further Considerations », *Southwestern Journal of Anthropology* 21 : 1-14.

Peters, Emrys L.

1976 « Aspects of Affinity in a Lebanese Maronite Village », in John G. Peristiany, ed., *Mediterranean Family Structures*. Cambridge, Cambridge University Press : 27-79.

Smith, William Robertson

1885 *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Cambridge, Cambridge University Press.

Zimmermann, Francis

1993 *Enquête sur la parenté*. Paris, PUF.

Pierre Bonte, *L'échange est-il un universel ?* — Le mariage « arabe » s'inscrit dans une classe de faits que Claude Lévi-Strauss rassemble sous l'intitulé « mariage dans un degré rapproché ». Les matériaux ethnographiques, arabes, mais aussi touaregs, grecs anciens, etc., interrogent sur l'universalité de la règle d'échange exposée dans *Les structures élémentaires de la parenté*, qui induit un rôle structurellement déterminant de la filiation. S'appuyant en particulier sur les nouveaux modes de formalisation des données fondées sur la circulation des substances, on tente de démontrer que ces systèmes de parenté et d'alliance, relevant d'autres types de traitement structurel et cognitif du masculin/féminin, obéissent à une logique non de l'échange, mais du partage.

Pierre Bonte, *Is Exchange Universal ?* — « Arab marriage » fits into a set of facts that Claude Lévi-Strauss called « marriage of a close degree ». On the basis of ethnological data concerning the Arabs as well as Tuaregs, Ancient Greeks, etc., questions are raised about the universality of the rule of exchange formulated in *Les structures élémentaires de la parenté*, a rule that assigns descent a structurally determinant role. New ways of formalizing data in terms of the circulation of bodily substances are used in an attempt to show that the aforementioned systems of kinship and marital alliance refer to ways of handling, structurally and cognitively, the masculine/feminine opposition, ways that follow a rationale not of exchange but of sharing.