La théorie de l'échange, la biologie et la valence différentielle des sexes

Réponse à Françoise Héritier

Chantal Collard

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/87>

DOI : 10.4000/lhomme.87

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 231-238

ISBN : 2-7132-1357-6

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Chantal Collard, « La théorie de l'échange, la biologie et la valence différentielle des sexes », *L'Homme* [En ligne], 157 | janvier-mars 2001, mis en ligne le 23 mai 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/87> ; DOI : 10.4000/lhomme.87

La théorie de l'échange, la biologie et la valence différentielle des sexes

Réponse à Françoise Héritier

Chantal Collard

LE NUMÉRO spécial de *L'Homme* : *Question de parenté* (154-155, avril-septembre 2000) fait suivre mon article « Femmes échangées, femmes échangeuses. À propos de la théorie de l'alliance de Claude Lévi-Strauss » (pp. 101-116), qui porte sur une analyse du traitement des genres dans *Les structures élémentaires de la parenté* (1967), et dans un article intitulé « La famille » (1979), d'un commentaire critique de Françoise Héritier intitulé « À propos de la théorie de l'échange »¹.

Que Françoise Héritier réagisse ici n'est pas surprenant puisque, comme on le sait, elle a endossé avec beaucoup de fidélité les thèses de Claude Lévi-Strauss, allant, en ce qui concerne les genres, encore plus loin que ce dernier en postulant la valence différentielle des sexes :

« À côté des trois piliers qu'étaient pour Claude Lévi-Strauss la prohibition de l'inceste, la répartition sexuelle des tâches et une forme reconnue d'union sexuelle, j'en ajouterai volontiers un quatrième, si évident qu'il ne se voyait pas, mais absolument indispensable pour expliquer le fonctionnement des trois autres, qui, eux aussi, ne tiennent compte que du rapport du masculin et du féminin. Ce quatrième pilier, ou si l'on préfère, la corde qui lie entre eux les trois piliers du tripode social, c'est la valence différentielle des sexes. » (Héritier 1996 : 27)

Dans son commentaire Françoise Héritier dit qu'elle ne partage pas l'analyse que je fais à partir de situations ethnographiques connues² et qu'il lui a semblé nécessaire de faire état de sa lecture critique de mon texte en livrant au débat des arguments croisés qui permettront peut-être de faire avancer la réflexion théorique globale sur cette question de l'échange devenue, dit-elle, récemment objet de controverse.

Si la lecture du numéro spécial double démontre qu'en effet la controverse à propos de la théorie de l'échange est bien là sur différents points, celle qui touche au traitement des genres n'est pas vraiment

1. J'invite également les lecteurs, qu'intéresse sa position sur le sujet, à lire les commentaires de Claude Lévi-Strauss dans la « Postface » à ce numéro de *L'Homme* (pp. 713-720).

2. Que cette controverse porte sur l'interprétation de faits ethnographiques n'est pas surprenant non plus, puisqu'une partie du raisonnement de Claude Lévi-Strauss est fondée sur les faits ethnographiques, ce qu'il rappelle dans sa « Postface » (pp. 717-718) : « Je n'ai pas décrété que les hommes étaient les agents et les femmes sujets de l'échange. Les données de l'ethnographie m'ont simplement appris que, dans la grande majorité des sociétés, les hommes font ou conçoivent les choses de cette façon et qu'en raison de sa généralité, cette disparité offre un caractère fondamental. Il fallait donc que la théorie prît cette situation en compte bien qu'elle eût pu s'accommoder de la situation inverse qui, on le sait mieux aujourd'hui, existe ou paraît exister dans un très petit nombre de sociétés. »

récente, puisque j'avais moi-même présenté ailleurs, il y a de cela une vingtaine d'années, des arguments similaires à ceux présentés ici (Collard 1981). Il est vrai cependant que ce débat s'est déroulé principalement en dehors de la France, et surtout aux États-Unis (Fishburne Collier & Yanagisako 1987; Nash, 1977; Peletz 1987; Rubin 1998; Weiner 1979), ce qui n'est pas anodin, et reflète une des orientations majeures qu'ont pris les études de parenté dans ce pays. C'est pourquoi, en écrivant ce texte deux décennies plus tard, j'avais parfois l'impression d'enfoncer des portes ouvertes (mais aussi, peut-être, de rendre service aux professeurs, chargés comme moi d'enseigner des cours d'introduction à la parenté, et aux étudiants qui suivent ces cours). Ce commentaire critique témoigne néanmoins que le débat sur ce sujet est loin d'être clos, et qu'il est encore nécessaire d'en clarifier les termes.

Venons-en aux faits. Françoise Héritier me critique dans ce texte sur les points suivants :

1) Tout d'abord d'introduire quelques *a priori* dans l'analyse : « Je commencerai par ce qui me paraît témoigner de quelques *a priori* dans l'analyse » (p. 117).

2) En ce qui concerne le raisonnement, de faire preuve d'idéalisme et de ne pas tenir compte de la différence biologique des sexes :

« C'est tomber sous le coup de la critique adressée au structuralisme d'être une théorie abstraite qui ne tient pas compte de la réalité. En effet, il existe une différence essentielle entre ces deux régimes, liée au fondement même de la différence des sexes : les femmes fabriquent physiquement en leur sein les enfants des deux sexes, en accouchent et les allaitent, processus qui dure au bas mot trente mois. Le temps consacré par le géniteur/père à ce processus est bien plus bref même si son rôle est reconnu (et pas seulement comme arroseur de germes tous présents dès la naissance ou dès la puberté dans le ventre des femmes) » (p. 118).

Et de ne pas en voir les prolongements :

« En conséquence, selon que l'on se place dans une logique patrilineaire absolue ou

matrilinéaire absolue, il s'ensuit d'un côté la nécessité de maintenir un lien stable et durable pour avoir la haute main sur les produits issus des femmes au terme de ce long processus, et de l'autre la non-nécessité de ce lien. » (*ibid.*)

3) Et enfin d'avoir une vision erronée des théories et de ce dont elles sont censées rendre compte : « Nous en arrivons à ce point au fond du débat. C'est une illusion de croire que la découverte d'un seul cas de fonctionnement aberrant par rapport à une théorie infirme celle-ci absolument » (p. 119). « De plus, il est vraisemblable que la complexité des situations que les sciences de l'homme ont à analyser oblige à recourir au jeu croisés de plusieurs systèmes de causalité » (p. 119). « Enfin, on sait aussi qu'il y a un côté cumulatif de la connaissance ; ajouter, complexifier n'est pas rejeter et détruire » (p. 119). « Bref, s'accorderait-on pour dire que les Na, les Garo, les Minangkabau présentent un mode de fonctionnement apparemment incompatible avec la théorie lévi-saussurienne de l'échange qu'on ne l'aurait pas infirmée pour autant comme mode intellectuel d'une approche qui rend compte correctement au premier chef de l'immense majorité des situations objectives connues » (pp. 119-120).

Les points 2 et 3 constituent bien sûr le cœur du débat (je prends pour acquis que sur les arguments qui ne font pas l'objet de commentaires critiques de sa part, il y a accord).

Je donne raison à Françoise Héritier sur un point, en fait le premier qu'elle argue, mais sur d'autres points il m'apparaît qu'elle n'a pas exactement suivi mon texte, puisqu'à quelques reprises elle m'oppose des arguments que j'utilise moi-même. Je reste enfin vigoureusement en désaccord avec sa lecture des faits Na, Minangkabau et plus généralement avec sa grille de lecture du corpus ethnographique, en fonction de la place prépondérante qu'elle donne à la différence biologique des sexes, et à son postulat de la valence différentielle des sexes, et je fournirai quelques exemples d'effets pervers de cette approche dans son commentaire de mon article.

Commençons par les quelques *a priori* dans l'analyse qu'elle me reproche. À propos de l'opposition nature/culture, je disais ceci : « Selon ces critères, il faudrait donc conclure que si l'échange des femmes par les hommes est universel, c'est qu'il est ancré, au moins partiellement, dans la nature des femmes et qu'il constitue par là même un pré-requis à l'émergence de la culture » (p.103). Françoise Héritier m'objecte que c'est ne retenir comme fondement que la seule nature féminine, là où il aurait été possible d'écrire « dans la nature humaine », « dans la nature des hommes et des femmes », « dans la nature des choses telle qu'elle découle des organisations physiologiques des hommes et des femmes » (p.117). Même si j'ai écrit au moins partiellement », j'endosse sans réserve ses suggestions de formulations, et reconnais le bien-fondé de cette critique.

Le deuxième *a priori* qu'elle m'attribue est plus problématique, pour autant que je ne croie pas avoir écrit ce qu'elle me fait dire. Je faisais remarquer, à la suite de Robin Fox (1972) et de Edmund Leach (1970), que Claude Lévi-Strauss ne distinguait pas une prohibition qui porte sur les relations sexuelles et une prohibition qui porte sur le mariage. Et je citais Robin Fox (1972: 57) : « Sans doute deux personnes qui n'ont pas droit d'avoir des relations sexuelles n'ont guère de chance de s'épouser, mais on peut leur faire défense de s'épouser sans pour autant leur interdire toute relation sexuelle » (pp. 103-104) ; Françoise Héritier continue en disant ceci : « Chantal Collard rapproche immédiatement, comme illustrant cette assertion, le cas des Na où le mariage est prohibé : il y aurait interdiction (générale) de s'épouser mais pas d'avoir des relations sexuelles » (p. 117). Or, à propos des Na, je disais autre chose : « Un exemple ethnographique récent, et peut-être unique, celui des Na (Hua 1997), semble démontrer que si le mariage n'est pas universel, même s'il est quasi universel, la prohibition des relations sexuelles entre proches parents semble par contre l'être » (p. 104). La différence entre ce qu'elle me fait dire et ce que je dis est pour le moins de taille, puisque dans un cas on discute de l'existence et de

la nécessité du mariage dans une société matrilineaire pure, dans l'autre de son interdiction. Et Françoise Héritier de poursuivre : « Deuxièmement, même en tirant cette phrase du côté de la conclusion établie par Chantal Collard, on voit bien que chez les Na l'interdiction générale de s'épouser n'est pas doublée par le droit, d'extension tout aussi générale, d'avoir des relations sexuelles, puisque c'est une abomination de frayer entre consanguins » (p. 118). Mais ai-je dit autre chose ? Je me cite : « S'il y a bien à la fois une division sexuelle des tâches, une règle stricte de prohibition de l'inceste qui interdit de s'accoupler avec des consanguins matrilineaires [mes italiques], on ne peut parler dans le cas Na d'échanges entre groupes constitués. [...] Cependant le fait qu'il y ait mariage ne signifie pas forcément qu'il y ait échange et alliance entre groupes » (p. 104).

Cette même phrase fait aussi l'objet d'un autre commentaire critique de sa part, puisque je soutiens, trop rapidement peut-être, qu'il n'y a pas d'échange dans le cas des Na, ce qu'elle récuse. Je maintiens ici mon argument, car je pense qu'il y a une différence importante entre une circulation qui découle de la seule prohibition de relations sexuelles ou de mariage et un échange qui suppose un donneur (ou plutôt un groupe donneur), une personne échangée et un destinataire (un groupe receveur). Si le destinataire peut être aléatoire dans la théorie lévi-straussienne, elle suppose néanmoins qu'il y ait toujours un donneur (ou un groupe donneur) ainsi qu'une personne échangée (dans la théorie classique, une femme), et on lira les faits ethnographiques de cette façon ; car on trouvera toujours dans l'environnement proche des femmes un homme, un frère, un père ou un oncle maternel, avec lesquels ces femmes sont en relation de parenté, et à qui, en fonction de cette grille théorique, on attribuera l'autorité, même symbolique, de donner ses sœurs, ses filles, ses nièces à d'autres hommes. Que les choses se passent bien comme cela, qu'il y ait échange à travers le mariage dans de très nombreuses sociétés, et que des femmes de façon très majoritaire, très rarement des hommes, voire même les deux, puissent être objets

d'échange³, je ne le nie pas. Par contre, je m'insurge contre la prétendue universalité d'un tel modèle. Car, dans certains cas, il y a circulation (sexuelle, matrimoniale) à l'intérieur d'une zone définie, *sans qu'il y ait de donneur ayant autorité pour le faire ou de personne mise en circulation par quelqu'un et par autre chose que la prohibition de l'inceste portant sur les relations sexuelles ou sur le mariage lui-même*. Il en est ainsi, par exemple, dans notre société (Françoise Héritier parle du « libre choix du monde moderne occidental », p. 119). Il en est ainsi chez les Na, où il me paraît difficile à la lecture de l'ethnographie de soutenir que le frère a autorité de donner sa sœur, ou que l'oncle maternel a l'autorité d'échanger sa nièce. C'est pourquoi je reprenais les termes de Marshall Sahlins et parlais de réciprocité généralisée, plutôt que d'échange : « ... on ne peut parler dans le cas des Na d'échange entre groupes constitués. Il s'agirait plutôt, selon les termes de Marshall Sahlins (1972), d'un cas de réciprocité généralisée entre membres de la même ethnie, où les partenaires sexuels sont d'un âge acceptable et où il n'y a pas de comptabilité tenue dans les rencontres, car, comme le relève Cai Hua, à part les Pumi, les Han et les Tibétains, les femmes na n'acceptent pas les membres des autres ethnies comme amants » (p. 104).

Mais, après s'être déclarée surprise, Françoise Héritier est-elle si loin de mes assertions ? Je la cite : « Ainsi les Na ne reconnaissent pas le rôle fécondant de l'homme et refusent de ce fait la notion de paternité et la nécessité du mariage. Certes, mais si l'origine de la pluie-semence était totalement neutre, indifférente, pourquoi ne pas la prendre chez soi, venant des frères, oncles, fils de sœur ? Il n'y a certes pas d'échange par mariage institué, *mais il y a bel et bien un échange, ou une circulation, des semences* [mes italiques]. On ne les prend ni chez soi, ni chez les peuples voisins, mais la circulation au sein du groupe est présente si elle n'est pas rationalisée » (p. 120). Que deux fois dans une même phrase Françoise Héritier parle de circulation n'est pas anodin, et montre qu'il y a peut-être là une distinction à introduire entre ces formules, en

arrière desquelles se profile néanmoins toujours la réciprocité. Je constate cependant qu'elle s'empresse de chercher immédiatement un autre lieu où l'on retrouverait une preuve de la valence différentielle des sexes (et de la supériorité masculine) dans les visites furtives chez les Na, en l'occurrence dans le fait que ce sont les hommes qui se déplacent la nuit pour rejoindre qui ils veulent, et pas les femmes (voir plus loin).

Quant à l'absence d'alliance entre groupes qui découle du mariage, je prenais comme exemple le mariage « arabe », abondamment débattu dans ce numéro spécial de *L'Homme*.

Arrivons-en au cœur du débat et à mon désaccord profond avec Françoise Héritier, qui concerne son postulat de la valence différentielle des sexes et sa façon d'aborder l'asymétrie entre le féminin et le masculin.

En premier lieu, je n'ai jamais affirmé qu'il y avait symétrie entre le masculin et le féminin, c'est pourquoi je ne sais comment interpréter cette phrase : « Le nœud du problème est bien à mes yeux dans la gestion impossible de l'absolue symétrie entre le masculin et le féminin eu égard à leurs fonctions différentes, alors que Chantal Collard pense le contraire » (p. 121). Et pour prouver cette affirmation, elle me cite ; or je dis textuellement ceci : « La question des genres ne se réduit pas à une simple question de symétrie, comme on l'a déjà vu propos du cas des Na » (p. 121).

3. Des anthropologues soutiennent même que c'est trop simpliste de parler de l'échange de personnes entières : « Anthropologists who have paid particular attention to native conceptualizations of what is actually being exchanged in marriages point out that it is too simplistic to view marriage as an exchange of whole persons, whether female or male. Writing of the Etoro, among whom both the groom and bride subscribe to arrangements made on their behalf by senior males, Kelly points out that it is misleading to describe this as an "exchange of women" without adding a number of qualifications. It would be more accurate to say that senior males exchange the reproductive capacities of both male and female persons. The implicit distinction between "exchangers" and "exchanged" that is contained in the phrase is appropriate in the Etoro case, but the "exchanged" are not whole persons and are of both genders » (Holly 1996:36-37).

En revanche, il est vrai que je vois un danger à faire du postulat de l'asymétrie entre le féminin et le masculin le point de départ de l'analyse des systèmes de parenté, pour des raisons que soulignait déjà Michelle Rosaldo il y a deux décennies. Car une analyse qui suppose que l'asymétrie sexuelle doit être le premier sujet d'étude tend de façon presque inévitable à reproduire un biais des études androcentriques, qui est d'ancrer cette asymétrie dans la biologie, laissant de côté les rapports sociaux (dont la division sexuelle des tâches, qui est fondamentale, et qui, je le constate, est ici absente du raisonnement de Françoise Héritier), et les représentations culturelles de la biologie dans diverses sociétés⁴. Cet accent sur la biologie humaine universelle a pour résultat qu'on néglige dans l'analyse de prendre en considération ce que nous apprennent les études de cas concrets sur la variabilité du genre dans les sociétés à travers le monde, et que l'on se rabat trop facilement sur ce qui est connu :

« But an analysis which assumes that sexual asymetry is the first subject we should attempt to question or explain tends almost inevitably to reproduce the biases of the male social science to which it is, quite reasonably, opposed. These biases have their bases in a pervasive, individualistic school of thought that holds that social forms proceed from what particular persons need or do, activities which – where gender is concerned – are seen to follow from the “givens” of our reproductive physiology. And so, for feminists and traditionalists alike, there is a tendency to think of gender as, above all else, the creation of biologically based differences which oppose women and men, instead of as the product of social relationships in concrete (and changeable) societies » (Rosaldo, 1980 : 393).

[...] « What this means ultimately is that we fail to school ourselves in all the different ways that gender figures in the organization of social groups, to learn from the concrete things that men and women do and think and from their socially determined variations » (*ibid.* : 400).

De plus, le positivisme biologique ouvre la porte aux projections ethnocentriques, la nature humaine étant censée être la même partout. Comme le déplore Annette Weiner dans les deux derniers points de sa critique de la théorie de la parenté : « Why does biology remain the grid from which all else springs? And finally, why do we arrange the role of women and men in slots that correspond to our own view of sex roles and our own unimaginative perspective on the significance of reproduction? » (1979 : 346).

Rappelons ici que mon propos n'était pas de discuter de la domination masculine, mais d'examiner le traitement des genres dans la théorie de l'échange des structures élémentaires. Sans nier que l'échange matrimonial soit un des éléments à prendre en compte dans l'étude du statut des personnes, il n'est qu'un des éléments de l'ensemble, et l'on ne peut donc en tirer de conclusions hâtives, les coutumes dans une société, on le sait, n'étant pas toujours en parfaite corrélation les unes avec les autres, quelques sociétés s'ingéniant même à corriger le déséquilibre créé par une institution par une autre qui y fait contrepoids. J'avais signalé d'ailleurs dans mon article que c'était au nom du poids extraordinaire donné à cette institution de l'échange matrimonial dans l'interprétation des rapports de domination entre les genres que des cas d'échange d'hommes avaient eu du mal à se faire reconnaître. Le commentaire critique de Françoise Héritier semble apporter de l'eau à mon moulin.

Pour démontrer la valence différentielle des sexes, dont elle dit qu'il ne faut pas la confondre avec la domination masculine, mais qu'elle confond souvent elle-même, Françoise Héritier a recours à des critères sélectifs, choisis au gré des circonstances, quitte à simplifier l'ethnographie pour accentuer la polarisation dans la valence différentielle des sexes. Ainsi, à propos des Na quel est, selon elle, l'un des critères de la valence différentielle des sexes (l'autre étant la direction des maisonnées) ? : « En outre, il n'est pas malséant de souligner que ce sont des garçons qui ont le choix, par l'initiative qui

4. Françoise Héritier les a pris pour objets d'études dans d'autres travaux.

leur est laissée de se déplacer nuitamment et non l'inverse. Les filles ont la capacité de refuser les avances de qui ne leur plaît pas mais elles ne peuvent aller rejoindre qui leur plaît et ne vient pas » (p. 118). Je ne sais si ce critère est pertinent pour mettre en évidence la valence différentielle des sexes chez les Na, mais selon Cai Hua, les règles concernant le choix du partenaire dans la visite furtive sont plus nuancées :

« Traditionnellement femmes et hommes jouissent d'une égalité totale. Dans les contacts quotidiens, dans les villages, sur les lieux de travail ou ailleurs, une femme aussi bien qu'un homme peut prendre l'initiative des avances et exprimer d'une façon ou d'une autre son penchant et ses sentiments à celui ou à celle qui lui plaît. Chacun utilise pour cela soit l'expression orale, soit le geste. » (Hua 1997 : 144)⁵

Voyons encore, et ceci est plus important, comment Françoise Héritier interprète la valence différentielle des sexes chez les Minangkabau, où les hommes surtout ceux de haut rang sont polygynes – point que j'ai relevé dans mon article et dont j'ai montré les prolongements dans l'idéologie locale – et le biais dans la lecture du corpus ethnographique qu'elle opère à partir de ce cas : « Or, ici, les hommes se font payer plusieurs fois pour leur semence supérieure : ils peuvent donc être "échangés" à plusieurs reprises, selon cette vision de l'échange, alors qu'une femme échangée en régime patrilinéaire n'a qu'un seul mari légitime, selon la règle » (p. 120). Rappelons tout d'abord que chez les Minangkabau, si quelqu'un se fait payer, c'est le groupe échangiste et non la personne échangée, et que les groupes échangistes minangkabau comprennent des personnes des deux sexes, les femmes âgées ayant, selon Ok-Kyung Pak (1993), un rôle prédominant. En outre, que fait Françoise Héritier dans son raisonnement des sociétés patrilinéaires du plateau nigérian et du Cameroun septentrional, dont précisément les femmes sont mariées à plusieurs maris simultanément, chaque mari versant une compensation matrimoniale, et dont les variations sur le plateau nigérian ont été analysées par Jean-Claude Muller (1982) ?

Voyons enfin comment sont récupérés, au niveau du modèle, les cas d'échange d'hommes dans les sociétés qui connaissent des structures élémentaires d'alliance dont je traite, et qui, faut-il le rappeler, ont été décrits auparavant comme des cas d'échanges de femmes (c'est pourquoi considérer ego féminin seulement dans une perspective de réciprocité par rapport à ego masculin ne suffit pas dans l'analyse de l'échange matrimonial) :

« La question du renversement du sens de la lecture et même l'idée émise par Claude Lévi-Strauss que "les règles du jeu seraient les mêmes si l'on choisissait de considérer les hommes comme des objets d'échange entre des groupes féminins" relève non de la symétrie mais de la réciprocité. "Si l'on choisissait" renvoie à la possibilité idéologique d'un renversement dans la lecture abstraite des faits. Le résultat formel est un renversement en effet de la dénomination des systèmes d'échange élémentaire : on parlerait de mariage patrilatéral là où on parle de mariage matrilatéral et inversement. Mais les règles du jeu seraient bien les mêmes et ce renversement n'influerait en rien sur le modèle formel qui découle du type de choix du conjoint... » (p. 121).

On retrouve ici un argument déjà présenté à propos de l'échange généralisé chez les Katchin (que les groupes donneurs ou preneurs soient supérieurs au niveau de l'ethnographie, cela ne change rien au modèle de l'échange asymétrique), argument que j'ai utilisé dans mon article (ce dont me crédite Françoise Héritier), mais il reste que les populations considérées voient les choses d'une certaine façon, et que le modèle pour eux est orienté de cette façon là (Leach 1951).

Enfin, au niveau des théories et de leur rôle, je suis censée être victime d'une illusion en pensant que la découverte d'un seul cas de fonctionnement aberrant par rapport à une théorie infirme celle-ci absolument. Un cas

5. La même démonstration de polarisation excessive pourrait être faite à propos de la maisonnée na, qui comprend un chef masculin et un chef féminin, chacun avec leurs attributions et pas seulement un chef masculin (Hua 1997 : 99).

unique constitue effectivement une exception et n'infirme pas la règle. Cependant, comme l'a soutenu Thomas Kuhn (1970 : 52-53), toute anomalie crée une turbulence qui se poursuit par l'exploration du champ de l'anomalie. Cette turbulence ne cesse que lorsque le paradigme théorique a été ajusté, au point où ce qui constituait autrefois une anomalie devienne au contraire ce qui est attendu. Mais jusque-là ce fait aberrant ne constitue pas un fait scientifique. Ainsi, le cas unique, celui des Na, auquel fait référence Françoise Héritier, incite néanmoins à réfléchir sur la nécessité du mariage dans une société matrilineaire pure (et l'on connaît des exemples de faible représentation statistique du mariage dans d'autres sociétés que celle des Na). Cet exemple ethnographique aide aussi à penser la différence entre la circulation et l'échange (et, là encore, il n'est pas le seul). Enfin, en ce qui concerne l'échange des hommes, on ne peut parler d'un cas unique, même si les exemples ethnographiques sont effectivement très peu nom-

breux. À côté de celui des Minangkabau, que j'ai utilisé pour ma démonstration, et de celui des Garo (Nakane 1967) et des Jorai (Dournes 1972), on peut citer le cas de voisins des Minangkabau, les Négéri Sambilan, étudiés par Michael Peletz, qui montre que l'échange des hommes porte aussi sur leur travail et pas simplement sur leurs capacités reproductives (1987), ou celui des Ata Tana'Ai de Flores (Lewis 1988 : 208, cité par Holly 1996), et encore celui des Nagovisi (Nash 1977). La théorie des structures élémentaires d'alliance, dont la valeur heuristique n'est plus à démontrer, peut certainement être amendée pour prendre ces cas en considération, et y gagner en généralité, plutôt que de les traiter comme des exceptions. Car s'il faut s'assurer que les théories ne perdent pas leur sens à force d'être diluées, il faut éviter aussi, je crois, qu'elles ne deviennent figées, inertes, durcies, au point de ne plus pouvoir absorber les nouveaux faits connus.

BIBLIOGRAPHIE

Collard, Chantal

1981 « Échangées, échangistes : Structures dominées et structures dominantes d'échange matrimonial - Le cas guidar », *Culture I* (1) : 3-12.

Dournes, Jacques

1972 *Coordonnées. Structures jorai familiales et sociales*. Paris, Institut d'ethnologie.

Fishburne Collier, Jane & Sylvia Junko Yanagisako

1987 *Gender and Kinship*. Stanford, Stanford University Press.

Fox, Robin

1972 *Anthropologie de la parenté*. Paris, Gallimard (1^{re} éd. 1967).

Héritier, Françoise

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

2000 « À propos de la théorie de l'échange. *Commentaire de « Femmes échangées, femmes échangistes », L'Homme* 154-155 : 117-121.

Holly, Ladislav

1996 *Anthropological Perspectives on Kinship*. Londres-Chicago, Pluto Press.

Hua, Cai

1997 *Une société sans père ni mari. Le Na de Chine*. Paris, Presses universitaires de France.

Kuhn, Thomas

1970 *The Structure of Scientific Revolutions*. 2^e éd. Chicago, Chicago University Press.

Leach, Edmund

1951 « The Structural Implications of Matrilateral Cross-cousin Marriage », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 81 : 24-29.
1970 *Lévi-Strauss*. Paris, Seghers.

Lévi-Strauss, Claude

1967 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton (1^{re} éd. 1949).

1979 « La famille », in R. Bellour & C. Clément, eds, *Claude Lévi-Strauss*. Paris, Gallimard : 93-134. (Éd. originale en anglais, H. Shapiro, ed., 1956, *Man, Culture and Society*. New York, Oxford University Press : 261-285.)

2000 « Postface », *L'Homme* 154-155 : 713-720.

Muller, Jean-Claude

1982 *Du bon usage du sexe et du mariage. Structures matrimoniales du haut plateau nigérian*. Paris. Éditions L'Harmattan.

Nakane, Chie

1967 *Garo and Khazi. A Comparative Study of Matrilineal Systems*. Paris-La Haye, Mouton (« Cahiers de l'Homme »).

Nash, Jill

1977 « A Note on Groomprice », *American Anthropologist* 80 : 106-108.

Pak, Ok-Kyung

1993 « Royauté et parenté chez les Minangkabau (Sumatra) », *L'Homme* 125 : 89-116.

Peletz, Michael

1987 « The Exchange of Men in 19th-Century Negeri Sembilan (Malaya) », *American Ethnologist* 14 (3) : 449-469.

Rosaldo, Michelle Z.

1980 « The Use and Abuse of Anthropology : Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding », *Signs* 5 (3) : 389-417.

Rubin, Gail

1998 « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Cahiers du Cedref*, 7 : 1-82. [1^{re} éd. angl. 1975.]

Sahlins, Marshall

1972 *Age de pierre, âge d'abondance*. Paris, Gallimard.

Weiner, Annette

1979 « Trobriand Kinship from another View : the Reproductive Power of Women and Men », *Man* 14 : 328-348.