



**À la croisée des chemins.
La filiation,
un concept pour la biologie et les sciences de l'Homme.**

Conférence du Casnav de l'académie de Paris

**Le 24 mars 2005
au lycée Buffon**

Avec le soutien du Fasild

Laurent Barry

Maître de Conférences,

École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris)

À la croisée des chemins. La filiation, un concept pour la biologie et les sciences de l'Homme.

Laurent Barry

L'usage du concept de parenté et de filiation qui transparait dans l'imaginaire des sociétés européennes contemporaines identifie largement, comme on le sait, ces notions à des relations purement « biologique ». Or, l'ethnologue, tout comme l'historien, savent que cet emploi est non seulement récent mais qu'il est également tout à fait spécifique à nos propres cultures.

Tant les sociétés de l'Europe ancienne que nombre de sociétés contemporaines extra européennes en effet opèrent ou opéraient un *distinguo* très net entre ces ordres de faits, « parenté » sociale et « consanguinité » biologique.

Ce recentrage contemporain vers un tout biologique s'il touche globalement l'Europe occidentale et septentrionale n'est certes pas encore omniprésent dans toute la région et l'on pourrait citer maints exemples de populations - en Grèce, en Sicile, dans les communautés gitanes ou encore dans les anciens pays du bloc de l'Est - où les conceptions relative à ces notions de filiation et de parenté sont encore fort éloignées de cette lecture en termes biologiques. Toutefois, pour faire vite, l'on peut dire que celle-ci tend à occuper de plus en plus une place centrale dans les représentations des sociétés européennes. Or, ce recentrage - qui n'est pas directement informé par un modèle scientifique - n'est pas sans conséquences immédiates sur la place et le regard que les parents portent à leur progéniture et sur la représentation que l'enfant a en retour de la cellule familiale ; Toutes choses que les sociologues subsument désormais sous le concept de « parentalité ».

Je m'efforcerai pourtant de montrer ici que derrière ces oripeaux biologiques se dissimulent en fait toujours - ce y compris dans notre contexte européen - un socle sociologique fort et que, *in fine*, notre conception actuelle s'insère bien plus harmonieusement qu'il n'eut pu sembler en première analyse dans la multiplicité des solutions déjà adoptées par une humanité désireuse de s'essayer à l'art et à la manière d'être parent.

Consanguinité et filiation

Dans le langage commun, comme je le disais, le terme de filiation renvoie donc désormais globalement à l'idée d'engendrement, à la simple succession des générations *via* l'acte de la procréation. Paternité et

maternité sont pensés d'une part comme indissociables et complémentaire l'une de l'autre et d'autre part en termes « naturels » ; nature qui s'identifie désormais largement à la représentation, non pas scientifique mais « populaire », de la notion de « patrimoine génétique ». Ceci est, par exemple, particulièrement visible dans les revendications en paternité basées sur des tests génétiques : le fait d'être reconnu pour géniteur peut ainsi parfois donner lieu à la reconnaissance légale et sociale du statut de « père ».

Or, les sociétés de l'Europe ancienne distinguaient radicalement ces deux statuts : le père ou la mère sociale dans la Rome républicaine ou impériale par exemple, ceux dont l'enfant porterait le nom ou hériterait par la suite, autrement dit le *pater* (le père) et la *mater* (la mère) n'étaient pas nécessairement ceux qui avaient participé à la conception « biologique » de l'enfant, autrement dit le *genitor* (le géniteur) et la *genitrix* (la génitrice).

L'idée même d'un rapport « biologique » existant entre parents et enfants relève en fait d'une conception qui n'apparaît que très tardivement dans la pensée occidentale. C'est seulement à la fin du XVII^e siècle – à la suite notamment de l'usage du microscope pour l'observation des fluides corporels que le Hollandais Leeuwenhoek va mettre au goût du jour et qui conduira en 1677 à la découverte des spermatozoïdes par Hamm - que l'on commence à discuter sérieusement de la base biologique de la génération. Pendant un bon siècle encore d'ailleurs d'après discussions opposeront les tenants de la théorie animalculiste et ceux de l'ovisme, qui accordaient respectivement une place prépondérante à l'homme ou à la femme dans la génération.

D'une certaine manière, notre vision « biologique » contemporaine à d'ailleurs plus à voir avec la théorie grecque classique de la génération, celle d'Aristote et d'Hippocrate qu'avec la vision chrétienne médiévale. Si les théologiens médiévaux se réfèrent en effet constamment à l'œuvre d'Aristote et si les médecins lui préfèrent Hippocrate, c'est pourtant, pour les uns et les autres, avant tout la participation divine qui importe dans la génération : C'est la conception spiritualiste augustinienne qui prévaut alors très largement. Pour Saint Augustin, en effet, l'être humain est constitué de deux substance : l'une spirituelle et asexuée, l'autre corporelle et sexuée (Knibiehler & Fouquet, 1983 : 48) et c'est la part spirituelle que le démiurge introduit dans chaque être à la naissance qui est ici l'élément essentiel, le principe vital véritablement premier.

Longtemps encore, bien après ces discussions sur les apports biologiques de l'homme et de la femme des XVII^e et XVIII^e siècles, persisteront certaines conceptions directement héritées des anciens. Ainsi, jusqu'au XIX^e siècle on admettra la théorie de l'« imprégnation », c'est-à-dire l'idée de la transmission par la mère, à son enfant, de caractères appartenant à un partenaire sexuel autre que le père. Une femme enceinte qui cède aux étreintes de son amant risque ainsi de donner le jour à un enfant qui ressemblera par quelque trait à son galant. Ou croit encore à celle des « générations fortuites » qui veut qu'un animal d'espèce quelconque puisse donner naissance à un animal d'une autre espèce. Saint-André, par exemple, un chirurgien de Londres, publie en 1726 le cas de Maria Tofts qui avait « accouché » devant lui d'un lapereau (Malina, 1996 : 1070). Enfin, les conditions entourant l'acte sexuel lui-même sont censées déterminer certaines caractéristiques physiques ou certaines malformations : c'est le cas de Gervaise dont la boiterie est attribuée au fait qu'elle a été conçue sur les marches d'un escalier (*ibid.*).

Ce n'est finalement que le XX^e siècle qui fera de la biologie et de la filiation deux parfaits synonymes, ce à la suite des travaux des généticiens. La théorie génétique, issue de l'évolutionnisme de Darwin et de Wallace de 1858 et des travaux du moine Gregor Mendel de la seconde moitié du XIX^e siècle, va comme on le sait déboucher sur la découverte de l'ADN par Avery et son équipe en 1944 laquelle, en spécifiant l'exact support de l'hérédité, rend désormais impossible l'idée d'une « imprégnation » : le patrimoine génétique des enfants vient de la combinaison de celui des parents, lesquels le tiennent de la combinaison de celui de leurs propres parents, etc. sans qu'il y ait ici la moindre « transmission horizontale » entre les conjoints. L'acte sexuel peut donner lieu à conception mais en aucune manière modifier ce que chacun des partenaires va transmettre.

Toutefois même dans notre société qui prétend donc mettre désormais largement en avant le fait « biologique » supposé correspondre à une vision « objective » et « scientifique » des rapports familiaux, l'on perçoit encore que le législateur se doit d'accorder une place au caractère purement sociologique et culturel du rapport entre générations, lequel ne doit rien à une représentation biologique supposée « naturelle ».

Un bon exemple, parmi d'autre, en est celui de l'adoption. Non seulement celle-ci crée entre les adoptants et les adoptés un lien juridique en tout points équivalents à celui qui existe entre des parents et leurs enfants « biologiques » - les enfants adoptés hériteront de leurs parents adoptifs et porteront leur noms en cas d'adoption plénière - mais de plus l'adoption entraîne la mise en place d'interdits

matrimoniaux et incestueux en tous points identiques à ceux que le législateur a consacré entre les géniteurs et leur progéniture. Ceci nous montre, d'une part, que la filiation, y compris en Europe, est bien avant tout un lien social, une fiction légale. Mais cela nous montre également que les raisons à l'origine de cet autre phénomène universel qu'étudient les anthropologues qui s'intéressent – comme c'est mon cas – aux phénomènes de parenté, celui de la prohibition de l'inceste, n'a que peu à voir avec l'idée du « risque génétique » qu'ont suppose aux mariages consanguins. Entre un enfant adopté et ses parents adoptifs il n'existe aucun lien génétique. Or, même lorsque cet enfant sera devenu adulte il ne pourra légalement ni épouser ni même - sauf à accepter d'être socialement ostracisé - entretenir de relations sexuelles avec ses parents adoptifs ; évitements qui n'ont aucune raison d'être si l'on fait reposer la prohibition de l'inceste sur cette notion du « risque biologique ».

Mais revenons à la question de la filiation et adoptons maintenant le point de vue de l'ethnologue plutôt que celui de l'historien en nous tournant vers les représentations mises en avant par des sociétés « autres ». J'évoquerai pour illustrer mon propos trois exemples ethnographiques qui nous emmèneront en dehors des stricts frontières de l'Europe. Deux seront empruntés à l'aire culturelle asiatique, le troisième à l'Afrique.

Cette perspective plus comparative – qui est celle de l'ethnologue – nous permettra, je l'espère de mieux resituer les évolutions qui prennent place au cœur de nos propres sociétés en nous permettant de constater que les sociétés humaines dans leur ensemble ont généralement toujours distingués, et continuent à le faire, la dimension purement sociale de la parenté de son support biologique, autrement dit la « filiation » du simple « engendrement » et des liens de consanguinité qui en résultent.

La filiation chez les Han

Commençons par le cas du monde chinois ancien et de la société Han.

Il existe ici une abondante littérature qui nous parle des rapports de parenté. C'est le cas du domaine romanesque, avec, par exemple, le célèbre *Rêve dans le pavillon rouge* de Cao Xueqin, ouvrage écrit au milieu du XVIII^e siècle et qui met en scène la vie quotidienne dans un gynécée d'une famille ducal. Mais il existe également une littérature plus spécialisée qui nous fournit de précieux renseignements sur la conception que les Han avaient des rapports entre les générations. Ce sont principalement les *Li*, les livres des rites. Il existe en fait trois ouvrages qui portent ce nom de *Li* : le *Tcheou Li*, le *I Li* et le *Li Ki*. Les deux premiers furent composés sous la dernière dynastie royale des Tcheou (environ 1100-249 BC)

que le troisième, le *Li Ki*, s'il contient peut-être des pièces plus anciennes que les deux autres, fut compilé plus tard, sa rédaction n'ayant été achevée qu'au II^e siècle de notre ère.

Or dans le *Li Ki* nous trouvons exposées des conceptions en tous points identiques à celles qui prévaudront encore, quelques seize siècles plus tard, dans l'œuvre romanesque de Cao Xueqin, autrement dit l'idée d'une dissociation radicale entre paternité, maternité et consanguinité.

La Rome ancienne distinguait on l'a vu entre *Pater*, *Mater* et *genitor*, *genitrix*, mais elle mettait toutefois l'accent sur l'idée d'un certain ancrage « naturel », physiologique, du lien mère / enfant. Ceci se retrouve dans plusieurs aphorismes célèbres dont vont s'inspirer les juristes napoléoniens rédacteurs du code civil. Celui par exemple selon lequel « *pater is est quem nuptiae demonstrant* » (« le père est celui que le mariage désigne »), conception qui attribue automatiquement la paternité de l'enfant au mari de la mère, indépendamment de la connaissance que l'on a ou non de l'identité du géniteur. Cet autre proverbe aussi, selon lequel « *mater certissima, pater semper incertus* » (« la mère est certaine, le père est toujours incertain ») qui enracine dans la certitude du fait biologique la maternité et qui relègue la paternité à une pure convention sociale. C'est de cette pensée que nous avons héritée dans la vision des plus « naturaliste » que nous avons encore de la maternité – vision renforcée par des idées apparues tardivement au XIX^e siècle et qui se sont surtout développées dans l'immédiat après guerre et selon lesquelles ils existerait un « instinct maternel » inné – qui s'oppose à celle que nous avons développée de la paternité beaucoup plus fluctuante et surtout considérée comme plus « artificielle », comme reposant plus sur une pensée positive juridique que sur un fait de « nature ».

Or, la pensée chinoise, telle que nous pouvons la voir à l'œuvre dans des textes normatifs comme le *Li Ki* a élaboré le concept de filiation exactement à l'opposée de la raison occidentale. Ainsi, la relation entre le géniteur et le père n'est jamais remise en question. La paternité est considérée comme toujours « naturelle » et, par exemple, l'adoption d'un enfant par un homme sera très difficile, voire impossible si son géniteur est toujours vivant. Au contraire, pour une femme, le fait d'avoir porté dans son ventre neuf mois durant un enfant n'en fait absolument pas sa « mère ». La génitrice et la mère sont ici deux personnes clairement distinguées qui ne se confondent qu'assez rarement. Les familles aristocratiques, par exemple, étaient polygynes et chaque homme avait une épouse principale, plusieurs « petites épouses » et un nombre variables de simples « concubines ». Or, tous les enfants, ceux des épouses comme ceux des concubines, étaient de fait considérés comme les enfants de l'épouse principale. C'est à celle-ci qu'ils étaient soumis et c'est pour celle-ci qu'ils devaient prendre le deuil de trois ans à sa mort.

Au décès de leur mère « biologique », en revanche, ils n'étaient tenus à porter le deuil que durant la durée la plus courte prescrite par les rites ou encore ils ne portaient pas du tout le deuil. Dans le même ordre d'idée, selon certaines traditions citées par le *Li Ki*, il était coutumier pour un fils de ne pas rendre d'honneurs funèbres à une mère répudiée par le père : en cessant d'être la femme de son mari elle cessait également d'être la mère de son fils (*Li Ki*, II.I.I.4). Couvreur, le traducteur du *Li Ki*, note que d'autres usages étaient en ce cas de diminuer le deuil en le portant de 3 ans à 1 an (Couvreur, 1899, I: 112, note 4). Ceci explique aussi le fait que des enfants nés d'une même mère mais de pères différents n'aient pratiquement entre eux aucun lien de parenté reconnu, puisque la filiation n'est ici définie que par rapport au père. Confucius, interrogé sur ce sujet, aurait répondu qu'on ne devait pas porter le deuil de la mort d'un frère utérin, à moins qu'on ne demeure dans la même maison que lui, ce qui arrivait rarement dans la Chine de l'époque.

Nous avons donc ici une représentation strictement inverse de celle qui organise les conceptions romaines dans la mesure où c'est désormais la paternité qui apparaît comme une donnée « naturelle » et irréfragable, et où c'est la maternité qui est reléguée au rang d'une construction « artificielle » qui ne repose plus que sur le statut matrimoniale de la femme. On n'est alors mère en Chine que dans la mesure où l'on est l'épouse légale du père.

Les Mérinas

Ce type de considération qui distingue radicalement entre l'acte biologique de la génération et la reconnaissance sociale de la parenté est loin d'être un hapax, un cas unique ou « exotique ». Nous retrouvons en fait semblables représentations dans diverses régions du monde, des basses-terres amazoniennes, aux sociétés aborigènes d'Australie, en passant par les populations Inuits qui détachent complètement l'idée du biologique et de la parenté dans la mesure où l'enfant est considéré n'y être que la réincarnation d'un ancêtre décédé et que aussi bien le géniteur que la génitrice ne sont là que pour servir de « père et de mère porteurs » (ce qui explique par exemple qu'ils puissent appeler leur fils « grand-père » ou leur fille « grand-mère »).

L'indissoluble lien maternel

Mais prenons à présent un second exemple, africain celui-là, avec l'ancien Royaume des Mérinas des plateaux centraux de Madagascar.

Dans la société Mérinas, l'on peut dire que globalement, la conception est vue comme une réincarnation dans le ventre d'une femme d'un défunt. La semence masculine ou le lien avec l'acte sexuel n'est pas pris en compte. Pour autant la définition et l'importance du père social ne fait pas problème, mais il ne semble pas y avoir eut de véritable reconnaissance du géniteur. Comme l'écrit Louis Molet, un historien du monde malgache, «dans les anciens temps et jusqu'à un passé assez proche, au moins dans certaines catégories de la société, le rôle procréateur du père était méconnu» (Molet, 1979 : 170). Les enfants étaient censés être une réincarnation des ancêtres par l'intermédiaire des femmes. Pour les malgaches, ajoute Molet, «de fait, le coït reste en quelque sorte facultatif et la naissance ne met en jeu que la mère et l'enfant. Le père reste, lui aussi, facultatif et tout à fait marginal [...]» (Molet, 1979 : 18). « La mentalité mérina reste, à propos de la naissance, à ce point gynocentrique, sans qu'on puisse parler de parthénogenèse puisqu'il y a intervention extérieure surnaturelle [...]» (Molet, 1979 : 21).

De cette absence de lien «biologique » du père à l'enfant découle, selon cet auteur, l'idée selon laquelle l'adultère «n'avait d'autre importance que celle d'un vol, et s'analyse comme l'usage illicite du bien d'autrui, bien protégé par un privilège de jouissance » (Molet, 1979 : 172).

L'affirmation de la paternité

Le rôle de l'homme pourtant était parfaitement affirmé et ce en plusieurs étapes : par le versement de la dot en premier lieu, par leur participation à la cérémonie de la première coupe des cheveux des nouveaux nés d'autre part (ce qui est également le moment de la reconnaissance sociale des enfants par le père chez les Fèuls au Cameroun, cf. Barry, 1996) et surtout – pour les garçons uniquement bien entendu - au moment de la circoncision.

La circoncision consacrait aussi le droit à Madagascar de l'enfant mâle à accéder au statut d'ancêtre, donc à revendiquer une place dans le tombeau familial collectif. Le rituel de la circoncision mettait d'ailleurs en scène un rituel que les anthropologues connaissent sous le nom de «couvade » - rituel assez fréquent dans les sociétés amérindiennes et dont les premières descriptions remontent au « livre des merveilles » de Marco Polo qui décrit, pour les régions proches du Yunnan et du Tibet, des pratiques similaires. La « couvade » consiste pour un homme à mimer les douleurs et les agissements de la parturiente pour réaffirmer sa pleine participation à la naissance, et ce faisant son rôle de père. Or, cette institution d'apparence fortement «exotique » réapparaît pourtant *mutatis mutandis*, c'est du moins l'interprétation que j'en fais, dans la pratique récente suivie par de nombreux hommes – laquelle eut été

considérée comme aberrante par un bourgeois du XIX^e siècle – consistant à assister leurs femmes au moment de la parturition ou, du moins à être présent dans la salle de délivrance.

Mais revenons aux Mérinas. Durant la circoncision donc, le père se comporte comme une parturiente et une jeune mère : il va porter et nourrir l'enfant, rôle normalement imparti aux seules les femmes mérinas, se tenir accroupi l'enfant entre ses cuisses pendant la cérémonie à l'image de la position de la femme qui accouche, etc.

Surtout, dans le droit traditionnel malgache, l'enfant appartiendra automatiquement au mari du fait du versement de la dot. Ainsi il ne pouvait y avoir de désaveu de paternité puisque seule comptait l'existence du mariage et que n'était pas pris en compte le rapport « biologique » au géniteur. Les enfants nés des nuits du *Fandoana*, le « Bain Royal » - une fête marquant l'année nouvelle célébrée à la fois dans les familles et à la cour et durant lesquels les femmes avaient d'autres partenaires que le mari -, étaient de la sorte tout aussi légitime que ceux issus des ébats conjugaux.

Les Na de Chine

Quittons à présent l'Afrique et examinons un dernier exemple, celui des Na (ou Mosso) du Yunnan et du Sichuan en Chine, lequel va nous permettre d'une part de corroborer ce qui vient d'être dit du caractère purement social du concept de filiation, mais également d'aborder un second point de divergence entre la définition du concept de filiation envisagé du point de vue scientifique par les anthropologues et celle que lui prête le sens commun.

J'ai jusqu'à présent souligné le fait que filiation et consanguinité - autrement reconnaissance du rôle social des parents et reconnaissance d'un lien biologique entre les parents et les enfants - étaient deux choses très différentes. Je n'ai pourtant par encore évoqué le fait que pour les anthropologues, les rapports de parenté ne sont que très rarement constitués de simples relations dyadiques qui lient un individu à un autre, un père ou une mère à un fils ou une fille par exemple, ainsi que les sociétés occidentales contemporaines les conçoivent le plus souvent. Dans la plupart des sociétés auxquelles s'intéresse l'anthropologie, l'idée de filiation dépasse largement les rapports intrafamiliaux mis en œuvre dans le cadre de la famille nucléaire (enfants, conjoints et parents), mais intéresse la société toute entière dans la mesure où ce sont les rapports de parenté – et non les rapports économiques, par exemple - qui déterminent la nature et les contours des groupes sociaux.

La filiation peut en effet être appréhendée dans son acception étroite – celle du rapport parents /enfants – ou dans une acception plus large que privilégie généralement l'anthropologie, celle d'un principe d'organisation à l'origine de ce nous appelons des « groupes de filiation » (des *descent groups* pour l'anthropologie anglophone), *i.e.* des « lignages » ou des « clans ».

Dans ce cadre, l'anthropologie distingue cinq grands types de filiation : la « filiation patrilinéaire » et « matrilinéaire » (qui sont deux types que nous regroupons dans l'ensemble plus vaste de la « filiation unilinéaire »), la « filiation bilinéaire » (aussi appelée « filiation unilinéaire double »), les « groupes de descendance cognatique » et enfin la filiation « cognatique » (ou « bilatérale »).

L'exemple des Na va alors nous montrer comment une société peut parfaitement se satisfaire de la reconnaissance d'un principe de « filiation unilinéaire » (matrilinéaire en l'occurrence), autrement dit comment elle peut se limiter à la reconnaissance sociale *exclusive* d'un seul des deux rôles parentaux pour organiser ses pratiques familiales ; ce en faisant totalement fi de cette dualité des rapports interindividuels qui lient, dans nos sociétés, à la fois l'un et l'autre des parents des deux sexes à leur progéniture.

Un monde meilleur ?

Les pratiques et les conceptions des Na (l'un des quatre groupes Mosso), que Cai Hua analyse (Cai, 1997) ne relèvent pas d'une quelconque *utopie* littéraire et pourtant la dissociation entre divers ordres de faits - sexualité, reproduction et filiation - qui procède *de l'absence de mariage et de toute forme de paternité* dans cette société, y apparaît presque aussi radicale que dans la description qui valut son succès au célèbre livre de Aldous Huxley, *Le meilleur des mondes*.

Sauf circonstances exceptionnelles le géniteur n'est en effet, dans le cadre *strictement* matrilinéaire de la société Na, ni consanguin ni allié. Faute alors de se prévaloir d'un quelconque lien de « parenté » vis-à-vis des enfants qu'il a conçus, il n'observe, ni lui ni les membres de sa propre lignée, aucune sorte d'interdit sexuel à leur endroit. Pour un homme na, partager la couche d'une femme *puis* de sa fille, ou d'une femme *et* de sa fille - peu importe alors que l'une ou l'autre soit, « biologiquement » parlant, issue des œuvres de ce dernier - n'a pour autre conséquence que la seule satisfaction des appétits charnels des intéressés. Tout ceci n'est, somme toute, que simple affaire privée.

La parenté na

Exception faite de la famille des *zhifu*, des chefs, les Na sont organisés en lignées matrilineaires et matrilocales, les membres d'une même maisonnée sont en principe tous *ong hing* « gens de l'os », élément identifié ici à un principe spécifiquement féminin.

Or, les interdits incestueux entre parents, gens de même « os », sont particulièrement prégnants. Une infraction à ces règles, considérée comme relevant d'un comportement animal - « ils veulent faire pousser des cornes sur leurs têtes et manger des herbes » (Cai, 1997 : 101) - entraînerait inéluctablement la mise à mort des contrevenants. Diverses règles d'attitudes témoignent d'ailleurs de la force de telles prohibitions. De la sorte, deux consanguins de sexe opposé ne peuvent en aucune circonstance aborder des sujets liés à la sexualité ou même aux simples sentiments, ni, en présence l'un de l'autre, tolérer des allusions à semblables matières de la part d'un tiers. La caractéristique essentielle de ces interdits, due au contexte unique de la parenté na, est – il convient d'insister sur ce point - qu'ils affectent *exclusivement* les consanguins utérins, de même « os ».

Cette absence du *pater*, et donc des termes et interdits s'y rapportant, ne suppose d'ailleurs pas pour autant que les Na méconnaissent le rôle de l'accouplement dans la procréation. Selon eux, la femme porte le fœtus dans son ventre et l'homme vient l'« arroser » avec son sperme : « Si la pluie ne tombe pas du ciel, les herbes ne poussent pas dans la terre ». Pour autant, si cette participation « technique » s'avère généralement nécessaire, elle n'entraîne l'établissement d'aucun lien entre le géniteur, parfois inconnu, et sa progéniture.

Les visiteurs du soir

Les rapports entre partenaires sexuels se déroulent chez les Na dans le cadre de l'institution de la « visite », qu'elle soit « furtive » ou « ostensible », même si d'autres formes de relations - « cohabitation » et « mariage » - sont certes également connues des Na, et s'ils y recourent parfois pour répondre à certaines situations marginales précises. Il convient pourtant de souligner qu'il s'agit bien de cas d'exception. La visite, tant dans l'idéologie que dans la *praxisna*, est indubitablement la norme.

Dans la « visite », notamment la « visite furtive », *nana sésé*, les partenaires sont *nana sésé hing* « les gens en relation de visite furtive » et se désignent entre eux comme *açia* « amants ». L'homme rend visite nuitamment à la femme - jamais l'inverse, sinon la femme serait tenue pour « une truie en chaleur qui fonce dans le brouillard » (Cai, 1997 : 169) - et la quitte avant le réveil des habitants de la maisonnée.

L'initiative de cette relation n'incombe pas à un sexe plutôt qu'à l'autre, une femme pouvant demander à un homme de passer la voir chez elle ou celui-ci manifester son intention de le faire : la personne ainsi interpellée demeure entièrement libre d'accepter ou non à la demande. Celle-ci peut encore procéder implicitement d'un comportement particulier : profiter de l'inattention de quelqu'un et lui dérober un objet équivaut à une déclaration. Si le larcin n'entraîne pas de protestation et si la restitution du butin n'est pas aussitôt exigée, son auteur (ou sa « victime ») viendra remettre (ou récupérer) l'objet le soir même. Un homme a d'ailleurs la possibilité se présenter directement au domicile d'une femme sans lui avoir signifié son intention au préalable ; libre à elle d'accepter ou non de le recevoir. Plusieurs jeunes gens se retrouvent parfois, de la sorte, devant la porte d'une même jeune fille : le plus persuasif se verra accorder la permission d'entrer, les autres n'ayant plus qu'à tenter leur chance ailleurs. Cette « relation » d'*açia* ne dure parfois que quelques nuits ou se prolonge des années durant. Mais, même alors, l'exclusivité sexuelle n'est jamais souhaitée et un serment de fidélité « est honteux, car perçu comme un négoce, un échange, ce qui n'est pas conforme aux coutumes ». Avec l'âge, ces relations tendent pourtant à se stabiliser, sans jamais toutefois aboutir à une totale exclusive. Un proverbe na illustre bien le refus de monopole en ce domaine : « ta (ou ton) *çia* est également ma (ou mon) *çia* ».

Filiation et engendrement

Une analyse comparative montrerait pourtant aisément que la véritable spécificité de la société Na ne tient ni à l'absence de mariage (que l'on retrouve chez les Sénoufo Nafara de Côte d'Ivoire par exemple¹), ni à l'absence de reconnaissance de paternité (qui est également caractéristique de la société trobriandaise² et, peut-être, de certaines communautés aborigènes d'Australie³), mais bien à l'absence

¹ Chez les Sénoufo Nafara, le *kèkùrùgú*, l'institution du « mari-visiteur » est la « norme », et le mariage n'est pratiqué que par quelques *big-men* (Zempléni, 1991 : 57, note 2). L'homme est ici l'amant (« l'étranger ») attiré d'une ou de plusieurs femmes (ses « amies »), et son rôle de « père » est clairement reconnu. – Statistiquement d'ailleurs, « les rapports démographiques portant sur les Nafara indiquent une très nette prédominance du *kekurugu* [la visite] ; Par exemple, un rapport de 1964 qui range le *kekurugu* dans la catégorie du « célibat », donne 3,6% d'hommes mariés pour les Nafara. En fait, le mariage, quel qu'en soit le type, est en nette régression depuis la colonisation [...], en revanche, le *kekurugu* gagne du terrain chez les Sénoufo voisins et cela en dépit des sarcasmes qu'il vaut aux Nafara (« ils vont derrière leurs femmes comme des chiens », « enfants de *kekurugu* ! » [étant une] insulte, du genre « bâtard ! ») » (Andras Zempléni, *communication personnelle*)

² Dans cette société le mari n'est qu'un *tomakawa*, un « étranger » (on remarquera la similitude des termes trobriandais et *nafara*) pour les enfants d'une épouse fécondée par un *baloma*, l'âme d'un ancêtre (Malinowski, 1970 [1929] : 19-22 et 127-157).

³ Où, la croyance selon laquelle la conception est due à « l'invasion » (par le vagin, mais aussi lors de la consommation d'aliments, voire par une simple plaie) du corps féminin par un « spirit child » a conduit certains auteurs à s'interroger sur le rôle de la paternité dans ces communautés. On se reportera sur ce débat au travail liminal d'Ashley M. F. Montagu (1937) et à la synthèse récente proposée par Francesca Merlan (1986).

simultanée de ces deux éléments ; et les conséquences qui découlent de cette combinatoire particulière sont, en vérité, tout à fait remarquables⁴.

Contrairement à une idée assez répandue en effet, la pérennité d'une relation à trois termes (un homme, une femme et leurs enfants) peut fort bien s'accommoder de l'absence de mariage *ou* du déni de reconnaissance de liens biologiques vis-à-vis de l'un des géniteurs. En l'absence de mariage, la reconnaissance d'un apport « biologique » venant des *deux* partenaires permet - comme en témoigne l'extension des interdits incestueux aux trois termes - de créer cette relation. Chez les Sénoufo Nafara de Cote d'Ivoire par exemple, ce lien est non seulement périodiquement réactualisé à l'occasion du repas du soir qui réunit l'homme, son amie et leurs enfants, mais « la reconnaissance de la paternité transforme *ipso facto* le lien sexuel entre les géniteurs en une relation sociale [impliquant leurs matrilignées respectives] qui survit à l'actualité de ce lien »⁵. Inversement, et faute d'une reconnaissance « complète », le mariage suffit à établir cette relation homme / femme / enfant (l'homme, par exemple, pour n'être que l'allié de la mère, n'en participe pas moins aux prohibitions portant sur les « parents », consanguins et affins ; une relation à trois termes existe donc ici aussi).

Or c'est précisément l'apparente irréductibilité et l'universalité de cette relation triadique - qui peut en fait reposer, comme le montrent les exemples précédents, sur la combinaison de liens de nature différente - qui a toujours quelque peu embarrassé les anthropologues partisans d'une vision purement sociale de la « filiation », et, partant, conforté les tenants de l'assise « biologique » et « naturelle » de ce concept. D'où cet embarras que nous constatons parfois chez certains de nos collègues en sciences sociales lorsqu'ils sont confrontés aux discours « officiels » et légal qui met l'accent sur le caractère biologique de la reconnaissance de la filiation dans nos sociétés.

Même pour les anthropologues en fait, l'opposition classique du concept de filiation à ceux de « consanguinité » et « d'engendrement » demeurait ambiguë. Il reposait en effet sur le présupposé implicite qu'il existe bien un lien entre ces deux classes de phénomènes : opposer terme à terme deux

⁴ L'absence de cohabitation conjugale et la cohabitation des germains sont des phénomènes suffisamment répandus pour que je ne les évoque pas ici comme critères distinctifs. On retrouve notamment ces traits chez les Nayars (Gough, 1959), les Sénoufo Nafara (Zempléni, 1991), les Ashanti (Meyer Fortes, 1950) ou encore les Tory Islanders décrits par Robin Fox (1978 ; cf. notamment le chapitre VII : « Family, marriage, and household » : 156-185).

⁵ Andras Zempléni, *communication personnelle*. L'un des devoirs des partenaires est d'« enterrer » convenablement leurs « mères » respectives (*i.e.* ce que nous appellerions « belle-mère » et les Nafara « notre mère »), moyennant un ensemble de prestations funéraires, dont un pagne que l'on attachera sur le cadavre. Si la lignée de l'« amie-femme » s'était déjà acquittée de cette obligation à la mort de la mère de l'homme et que les amants se séparent, nonobstant cette rupture (qui relève presque toujours de l'initiative de la femme) la matrilignée de l'homme sera toujours redevable de la prestation symétrique quand interviendra la mort de la mère de son ancienne amie (Zempléni, *ibid.*).

catégories, c'est logiquement considérer qu'elles sont *comparables* et donc qu'elles entretiennent des affinités, sinon de contenu, du moins de forme.

En définitive, seule l'absence *simultanée* des liens sociaux créés par le mariage d'une part *et* par la reconnaissance d'apports physiologiques des deux parents aux enfants d'autre part, en supprimant un des termes de la relation du concept social de «parenté» et de «filiation» (à la fois le «père» et le «mari» chez les Na) sans pouvoir rien changer, bien entendu, à la relation biologique impliquée dans la reproduction sexuée (qui continue, nécessairement, à reposer sur trois termes : un individu étant toujours issu de l'accouplement de deux autres), pouvait véritablement démontrer et partant devrait définitivement nous convaincre que la filiation, institution éminemment sociale, et l'engendrement, fait purement biologique, sont bien – dans les sociétés «autres» aussi bien que dans nos propres sociétés européennes, comme nous avons pu le remarquer à propos de l'adoption - deux concepts totalement hétérogènes et irréductibles l'un à l'autre, tant dans la forme que sur le fond.

Références bibliographiques

- 1996 *La Parenté Recomposée. Figures Peul de l'alliance sur les hauts plateaux de l'Adamaoua (Nord Cameroun)*. Thèse de Doctorat, Université de Paris X-Nanterre.
- 1998 « Le tiers exclu », *L'Homme*, 146 : 233-247.
- Cai, Hua,
- 1997 *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*. Paris, PUF (« Ethnologies »).
- Couvreur, S.
- 1899 *Li Ki ou mémoires sur les bienséances et les cérémonies*. Ho Kien Fou, Imprimerie de la Mission Catholique, Texte chinois avec une double traduction en français et en latin, 2 tomes, Tome I : 788 p., Tome II.
- Fortes, Meyer,
- 1950, « Kinship and marriage among the Ashanti », in A.R. Radcliffe Brown & C.D. Forde, eds., *African Systems of Kinship and Marriage*, London, Oxford University Press : 54-84
- Fox, Robin,
- 1978 *The Tory Islanders : A People of the Celtic fringe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gough, Kathleen E.,
- 1959 « The Nayars and the definition of marriage », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89.
- Knibiehler, Yvonne & Fouquet, Catherine,
- 1983 *La femme et les médecins. Analyse historique*. Paris, Hachette.
- Lévi-Strauss, Claude,
- 1971 « La famille », *Annales de l'Université d'Abidjan*, sér. F, T. 3.
- Malina, Yves,
- 1996 « Naissance (Biologie et sociologie humaines) », *Encyclopedia Universalis*, 15 : 1070.
- Malinowski, Bronislaw,
- 1970 [1929] *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*. Paris, Payot (traduction française de *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. London, Routledge & Kegan Paul, 1929).
- Molet, Louis,
- 1979 *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina* Tome 2 : Anthropologie, Paris, L'Harmattan.
- Montagu, Ashley M. F,

1937 *Coming into the being among the Australian Aborigines*. London, Routledge.

Merlan, Francesca,

1986 « Australian Aboriginal conception beliefs revisited, *Man*, 21 (3) : 474-493.

Zempléni, Andras,

1991 « L'amie et l'étranger », *Autrement* « La fidélité ».

Zimmermann, Francis,

1993 *Enquête sur la parenté*. Paris, P.U.F.