

opèrent, que nous pouvons acquérir des aperçus sur la manière dont les paradoxes ayant trait à l'inceste, à la mort et à la régénération sont adaptés.

D'un point de vue transculturel, les transformations de ces processus de base peuvent être documentées. Une analyse telle que celle-ci peut isoler les potentialités d'expansion comme aussi les limitations apportées à cette expansion à l'intérieur de sociétés données. De cette façon, les situations de domination masculine et d'antagonisme sexuel peuvent être comprises de façon plus appropriée, non pas seulement comme conduite masculine, mais comme résultat d'assymétries profondément enracinées dans les possibilités et les voies reproductives existant pour les femmes et les hommes. La relation entre la sexualité et la reproduction est centrale pour ces questions.

Marie-Laure ARRIPE

Contribution à une critique de l'échange des femmes

« La femme nourrit les porcs, les parents se les prêtent et les villages les échangent contre des femmes », remarque quelque part Thurnwald. Cette continuité n'est possible que parce qu'on ne sort pas du domaine de la spéculation ». Cf. Lévi-Strauss « Structures élémentaires de la parenté », p. 38.

Le langage usuel tout comme le langage scientifique des études ethnologiques ou anthropologiques, traite du mariage et du système matrimonial à travers une terminologie qui évoque irrésistiblement celle à laquelle recourt l'économie politique pour traiter des catégories de l'échange marchand : transactions matrimoniales, marché nuptial, circulation des femmes... cet usage paraît fonder la question de la place des femmes dans ce commerce. Car au premier niveau de cette métaphoricité économique, on peut penser qu'en effet, le mariage est l'occasion de manière quasi systématique d'un échange de prestations économiques ou économique-symboliques, qui fait qu'en même temps que des femmes, circule un ensemble de biens et de richesses. On pourrait alors considérer le mariage comme un révélateur et un régulateur de la richesse sociale, et simultanément de la place et de la forme prises par les richesses dans la hiérarchie des valeurs sociales. Pourtant, et par rapport aux formes les plus communes de ces prestations matrimoniales, comme le prix (ou achat) de la mariée et la dot, on se trouve rapidement en situation paradoxale : si le prix de la mariée semble correspondre à la logique de l'échange, on se trouve avec la dot dans l'étrange situation d'un « offreur » de femme prêt à payer pour que l'on prenne son produit.

Cependant cette catégorie descriptive de l'échange trouve sa légitimation scientifique dans les analyses de l'anthropologie structurale.

En réalité, il semblerait, du moins pour cette dernière, que la métaphoricité économique soit à interpréter d'une toute autre manière : « Sans réduire la société ou la culture à la langue, on peut amorcer cette « révolution copernicienne » qui consistera à interpréter la société, dans son ensemble, en fonction d'une théorie de la communication. Dès aujourd'hui, cette tentative est possible à trois niveaux : car les règles de la parenté et du mariage servent à assurer la communication des femmes entre les groupes, comme les règles économiques servent à assurer la communication des biens et services, et les règles linguistiques, la communication des messages » (Lévi Strauss, *L'Anthropologie Structurale*, p. 95). C'est donc par simple homologie linguistique que le mariage, forme épiphénoménologique de l'échange des femmes est muni d'une terminologie économique. Le système d'échange des femmes se constitue alors comme un élément du système de communication entre les hommes, système universel et générateur de la culture humaine. L'échange des femmes n'est donc pas un phénomène économique. Soit.

S'il se construit pourtant comme les autres systèmes d'échanges, il doit pouvoir établir selon quel système de valeurs se distribuent les femmes dans la société des hommes, sous peine sinon d'être un simple monétarisme. Or, s'il nous est dit que les femmes sont en effet des valeurs, la définition de cette assertion fait défaut ou bien fluctue en termes aussi embarrassés que généraux. Les femmes sont parfois des biens, parfois pas des biens, parfois seulement des signes, parfois s'échangent contre d'autres biens, parfois encore seulement contre des femmes. Quelles sont les raisons à l'origine de cette incapacité, dans l'analyse de Lévi Strauss à penser la valeur des femmes ? C'est à cette question que nous tenterons de répondre, en reprenant les méthodes et les présupposés de l'anthropologie structuraliste dans le but de fonder les éléments d'une critique de l'échange des femmes.

La dot et le prix de la mariée

Donc, quand les femmes circulent, il faut payer : le prix de la mariée ou de la fiancée (mariage par achat) ou au contraire la dot. Mais qui paie quoi ? (1).

En effet, si dans le premier cas, celui du prix de la fiancée, il paraît légitime qu'un preneur « paie » pour obtenir un produit, une épouse par exemple, il semble par contre étrange et étranger à la logique de l'échange qu'un offreur « paie » pour se démunir de son produit, c'est-à-dire que celui-ci soit affecté d'un prix négatif ou d'une valeur négative, et c'est pourtant le cas de la dot.

L'application stricte de la logique de l'échange paraît ainsi conduire à une situation absurde. Il est alors possible de penser que ce ne sont pas les femmes ou les épouses qui sont échangées dans cette affaire, mais tout autre chose. Il a

(1) Sans considérer que les phénomènes économiques ont la même place que ceux qu'analyse l'économie politique contemporaine, nous pouvons cependant analyser ces formes de l'échange comme des systèmes alternatifs de prestations à caractère « économique ».

pu souvent être écrit que la dot ou le prix de la mariée étaient à mettre en rapport avec le caractère matri ou patrilocal de la future résidence des mariés. Ainsi la dot, et cela même, dans les termes juridiques du contrat matrimonial, payait les frais d'entretien de la nouvelle épouse, dans son domicile futur. Ceci laisse donc immédiatement à penser que c'est le domicile de son futur, ou plutôt des parents de celui-ci, et préjuge donc du caractère patriarcal de la résidence des mariés. De manière analogue et inverse, Briffault a pu présenter le prix de la fiancée comme la « pension » qu'allait verser le futur époux aux parents de sa femme en allant habiter chez eux. Dans ce cas, la résidence serait automatiquement matrilocale. Cette hypothèse se heurte immédiatement aux faits, dans la mesure où en système de mariage par achat, la résidence des conjoints n'est pas forcément matrilocale. Aux dires d'autres anthropologues d'ailleurs, le paiement de la mariée sert à dédommager la famille de celle-ci de la perte que le départ de la jeune femme lui occasionne. Il est d'ailleurs ajouté que dans le cas où les nouveaux époux resteraient au domicile des parents de la jeune épousée, il n'est pas nécessaire de verser ce dédommagement. Ces analyses présentent donc des caractères parfaitement antagoniques, et ont simplement en commun de lier le versement de la prestation matrimoniale à la résidence future des mariés.

Une autre proposition est parfois émise et suppose que la prestation que doit le prétendant à la famille de sa future épouse est destinée à lui apporter la preuve qu'il est apte à diriger un foyer et à en assumer la survie. Cette explication a l'avantage comme les autres d'ailleurs, d'être tout à fait plausible, en même temps qu'entièrement arbitraire. Bref, la luxuriance des explications possibles ne nous renvoie qu'à une accumulation inextricable d'exemples contraires, sur lesquels il paraît difficile d'élaborer a priori une analyse quelque peu systématique.

Il faut donc tenter d'en revenir à une hypothèse plus générale. Dans tous les cas, ce sont des hommes, pères, fils qui versent et reçoivent les prestations fournies. L'impossibilité de penser la circulation des femmes selon l'hypothèse de l'échange, aboutit alors à la seule conclusion logique possible, à savoir que ce que les hommes se paient entre eux, c'est eux-mêmes. Cet énoncé, en forme de truisme demande quelques précisions. Il est dit que l'homme a deux manières de survivre : en se nourrissant et en se reproduisant. Lévi Strauss répond dans « *L'Anthropologie Structurale* » à une proposition similaire émise par Malinowski, dans un autre contexte, et lui répond ceci : « Ces besoins sont communs aux hommes et aux animaux ».

Or, cette formule perd de sa banalité si l'on considère qu'une femme n'est pas un homme, et que les nécessités biologiques du genre humain ne recouvrent pas précisément les exigences sociales de la reproduction du pouvoir masculin. Si un homme se survit dans sa descendance, ce n'est donc pas seulement et même essentiellement pas une affaire de transmission de chromosomes, mais c'est un nom, une race, des fonctions sociales, du patrimoine symbolique et économique qui sont transmis, au niveau individuel et au niveau global, comme signes de la représentation masculine.

Le système d'achat des femmes ou des épouses met l'homme en situation d'être possesseur et propriétaire d'une descendance, possesseur ou propriétaire d'un groupe de forces de travail, civil ou guerrier (ses propres enfants, son clan

et le clan de sa femme), possesseur ou propriétaire d'une ou plusieurs femmes, si celles-ci sont assimilées à une des formes potentielles de la richesse symbolique.

Le système dotal répond, par des manifestations symétriques et opposées aux mêmes exigences. Ce qu'un père paie dans le départ de sa fille ou de ses filles (2), c'est le prix de la conservation de l'intégrité patrimoniale et de l'intégrité de son patrimoine. Le prix de leur renonciation à l'héritage, sous la forme du moins qui le constitue comme patrimoine, c'est-à-dire la terre. Il a été très fréquemment souligné que les dots ne comportaient à peu près jamais de biens immobiliers. Cf. les articles d'A. Fine et C. Leduc, dans ce numéro. Le nom du père, nom de la terre, nom de la lignée se transmettent alors univoquement comme se transmet aussi la richesse symboliquement prévalente. A contrario, la désintégration de ce système se manifeste par le fait que les aînés partent acquérir ailleurs les conditions de leur valeur sociale, tandis que les cadets et surtout les cadettes sont chargés de maintenir un patrimoine désormais dévalorisé symboliquement et socialement.

A travers cette hypothèse générale, il paraît que subsistent deux interrogations majeures : comment expliquer le passage d'un système d'acquisition des épouses au système dotal et qu'ont donc les femmes pour être commises dans ces affaires.

L'échange matrimonial nous paraît devoir être, au niveau général, passible d'une analyse en quatre termes :

- La filiation : transmission du nom,
- La succession : transmission de fonctions et de pouvoirs,
- L'héritage : transmission de biens,
- L'alliance.

Ces catégories sont reprises telles qu'elles sont définies chez Augé, dans « les domaines de la parenté ». Et dans ces conditions, le passage d'un système d'achat de l'épouse à un système dotal pourrait s'envisager comme une transformation affectant chacune des variables définies ci-dessus.

- En ce qui concerne la filiation, le passage se ferait d'une filiation unilinéaire ou bilinéaire, à une filiation cognatique.
- La succession fait alors succéder dans l'ordre du pouvoir symbolique le pouvoir des pères au pouvoir des phratries.
- L'héritage introduit à une transformation dans la forme phénoménale de la richesse à savoir son immobilisation aux deux sens du terme : la sédentarisation des sociétés et coïncidemment, la territorialisation de la forme dominante de la richesse productive.

Ce phénomène de la sédentarisation et de la territorialisation s'accompagne, en partie pour des raisons techniques, d'un autre aspect, lui-même étant à ce niveau, un autre aspect de l'immobilisation de la richesse, à savoir l'accumulation. Pour ce qui concerne l'alliance, son contenu paraît dans les sociétés « à dot », singulièrement attaché à des stratégies savantes, que l'on considère les

(2) Mais il arrive aussi que des garçons soient dotés.

mariages et divorces successifs des chevaliers féodaux, décrits par Duby, atteints d'une véritable boulimie matrimoniale, forgeant alors une multitude d'alliances successives à caractère belliqueux, ou l'élaboration patiente de réseaux symboliques tissés par les familles de Karpathos ou des Pyrénées, dans des sociétés désormais pacifiées.

L'échange matrimonial paraît donc s'expliquer, dans cette analyse comme une des formes régissant l'organisation et la distribution des pouvoirs symboliques et économiques attachés à la domination patriarcale et patrimoniale et à sa perpétuation.

Au niveau de notre étude, il est pourtant possible d'énoncer que dans ces échanges matrimoniaux ce qui s'échange en même temps que se tisse la permanence patriarcale, c'est la place des femmes dans l'organisation sociale, moyen, moyen terme d'un échange qui, si elles en fournissent la matière, les exclut de la socialité.

Le prix de la mariée, ou la dot, n'énoncent donc rien de ce qui décide de la valeur des femmes.

Dans l'échange matrimonial, les femmes ne sont donc ni l'objet, ni la fin ou le but de l'échange. Et comme telles, elles ne sont pas davantage valeurs que la monnaie n'est valeur dans sa fonction de circulation. S'il peut arriver que dans certains cas, les femmes s'accumulent et se thésaurisent, comme formes particulières de la richesse, là non plus, elles ne sont pas valeurs. Sur quelle base constituer ce système de la valeur des femmes ?

L'échange des femmes dans l'analyse structuraliste de la parenté

C'est à un tout autre regard que nous convie l'anthropologie structurale où l'échange des femmes constitue, comme pièce du système de communication des hommes entre eux l'élément central et originaire de l'apparition de la culture. Cependant, cet énoncé ne va pas sans quelques contradictions. Si l'on voulait tenter de résumer, il serait possible de présenter les choses ainsi. L'anthropologie structurale se définit simultanément comme exposé méthodologique offrant une conception de la méthode scientifique dans les sciences humaines, et comme l'étude de l'organisation sociale. Sous le premier aspect, la méthode tend à employer diverses approches disciplinaires sous la dénomination générale d'analyse des sciences de la communication. « Dans toute société, la communication s'opère au moins à trois niveaux : communication des femmes, communication des biens et services, communication des messages : par conséquent, l'étude du système de parenté, celle du système économique et celle du système linguistique offrent certaines analogies. Toutes trois relèvent de la même méthode », Anthropologie Structurale, p. 326 (Cl. Lévi Strauss).

Or, parmi ces diverses sciences, la linguistique présente l'avantage d'être constituée comme un modèle formel, formalisé, pouvant prétendre au même titre que les sciences de la nature à l'universalité, condition sine qua non d'un statut « véritablement » scientifique.

Il paraît donc nécessaire à Cl. Lévi Strauss que les autres domaines de la

science de la communication s'inspirent de la méthode linguistique, pour s'organiser comme discours scientifiques.

Le mode par lequel l'ethnologie ou l'anthropologie accède à la scientificité, c'est donc l'analyse de la parenté conçue sur le modèle du système linguistique, dont l'unité est l'atome élémentaire de parenté et la modalité l'échange des femmes.

Le deuxième aspect de l'anthropologie structurale est constitué par la place qu'occupe l'ethnologie dans ce grand corps de la communication. Du même coup, se trouve posée la place de la parenté dans les systèmes sociaux traités par cette analyse. Car, s'il est dit que les systèmes de parenté constituent l'instance dominante, nous pouvons alors nous attendre à ce que l'échange des femmes comme principe élémentaire de l'organisation sociale soit analysé à travers la façon dont s'organise la société même. Or, nulle part, le système de la parenté n'est développé dans cette optique.

I. Les fondements théoriques de l'échange des femmes.

Mais le plus simple est sans doute de commencer par le début, où nous entraîneront les premiers chapitres des « Structures élémentaires de la parenté ». Ils sont consacrés à la prohibition de l'inceste, à la règle de l'exogamie et à l'échange des femmes. Ces trois phénomènes sont posés comme universels et comme nécessaires. Universels comme le sont les principes de l'échange et de la réciprocité qui régissent la communication entre les hommes, nécessaires parce qu'ils sont liés entre eux par des attaches logiques et factuelles à peu près indissociables.

Prenons donc, pour reprendre une expression familière à Lévi Strauss, le « paquet ». La prohibition de l'inceste est la règle de fait qui contraint l'individu à sortir de la communauté biologique à laquelle il appartient. « Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la nature à la culture. En un sens, elle appartient à la nature, car elle est une condition générale de la culture, et par conséquent, il ne faut pas s'étonner de la voir tenir de la nature son caractère formel, c'est-à-dire l'universalité », p. 29.

L'instauration de cet interdit conduit donc l'homme à l'exogamie et à l'échange, du moins sexuel, hors de son groupe d'origine. « Si la racine de la prohibition de l'inceste est dans la nature, ce n'est jamais, cependant que dans son terme, c'est-à-dire comme règle sociale, que nous pouvons l'appréhender... La prohibition se confond alors avec la règle d'exogamie », p. 34. « Le contenu de la prohibition n'est donc pas épuisé dans le fait de la prohibition ; celle-ci n'intervient que pour garantir et fonder, directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement, un échange », p. 60.

Pour fermer ce cycle logique, dont il ne nous appartient pas encore de déterminer la nature, il fallait préciser comment la prohibition de l'inceste est un phénomène culturel, et comment l'échange des femmes intervient dans l'ensemble du processus. « La nature impose l'alliance sans la déterminer ; et la culture ne la reçoit que pour en définir aussitôt les modalités... Le fait de la règle, envisagé de façon entièrement indépendante de ses modalités, constitue,

en effet, l'essence même de la prohibition de l'inceste », p. 37. Quant aux femmes : « ...mais surtout, parce que les femmes ne sont pas d'abord un signe de valeur sociale, mais un stimulant naturel, et le stimulant du seul instinct dont la satisfaction puisse être différée : le seul, par conséquent, pour lequel, dans l'acte d'échange, et par l'aperception de la réciprocité, la transformation puisse s'opérer du stimulant au signe, et, définissant par cette démarche fondamentale le passage de la nature à la culture, s'épanouir en institution », p. 73.

Ces propositions ont à être envisagées à plusieurs niveaux, le niveau de la logique interne qui les anime, le niveau des hypothèses explicites ou non qu'elles mettent en œuvre, et la cohérence qu'elles manifestent avec les présupposés généraux de la scientificité de l'anthropologie. Commençons donc à entrouvrir le paquet.

I. La logique interne.

Tout d'abord, l'existence universelle d'un principe de réciprocité, sur l'analyse duquel nous ne discuterons pas (Cf. P. Étienne) ne suppose pas logiquement que l'échange, omni présent, au niveau descriptif, comme au niveau logique des fondations de l'anthropologie structurale, se détermine de manière privilégiée comme échange des femmes. Si les « exemples » d'échanges des femmes abondent dans la littérature ethnographique, les assertions contraires, aussi, et de manière tout aussi arbitraire, car on a du mal à imaginer comment l'ethnologue peut matériellement être mis en situation d'assister à un « échange des femmes ». Il apparaît, y compris parfois d'ailleurs chez Lévi Strauss, que c'est davantage d'une catégorie logique qu'il s'agit que d'une catégorie empirique. Mais il apparaît alors également que « l'échange ne vaut pas seulement ce que valent les choses échangées, l'échange a par lui-même une valeur sociale », p. 550. L'échange matrimonial n'a donc pas à être spécifié, comme catégorie logique en tant qu'échange des femmes, du moins en tant qu'elle pré-suppose un universel.

Si l'on remonte d'un maillon dans cette chaîne logique, nous en arrivons à examiner l'exogamie et l'échange des femmes, pour en conclure que là non plus, il n'est pas d'exigence logique entre les deux : « ...cette innovation a pour conséquence immédiate que tous les enfants d'un groupe deviennent les conjoints potentiels des enfants de l'autre groupe, et réciproquement : une transaction continue existe, de la guerre aux échanges et des échanges aux inter-mariages... ». Les points pour marquer un temps avant la suite de la phrase, où Lévi Strauss poursuit imperturbablement « et l'échange des fiancées n'est que le terme d'un processus ininterrompu de dons réciproques... ».

Nous nous trouvons donc de nouveau devant un glissement où le fait de la règle à savoir ici l'exogamie, est de facto, transmué en échange des femmes comme règle de fait, selon un processus récurrent où les diverses phases de cette logique de la nécessité font pour faire advenir le terme de la chaîne, ici l'échange des femmes, comme nécessité logique. Car, si l'on remonte d'une étape encore, on peut s'apercevoir que la prohibition universelle de l'in-

ceste n'est pas davantage nécessaire à la logique interne de l'analyse des systèmes de parenté, et qu'elle vient seulement à ce niveau redoubler la règle d'exogamie, seule barre logiquement suffisante. La prohibition de l'inceste correspond donc dans l'analyse de Lévi Strauss, à deux autres propos, tout d'abord celui d'inscrire le structuralisme comme science du passage universel de la nature à la culture, et de fonder ainsi sa scientificité, et ensuite celui de poser, à partir d'une naturalité de l'instinct sexuel masculin l'échange des femmes comme premier et principe des actes culturels.

D'autres hypothèses concernant la prohibition de l'inceste, ont ailleurs pu être faites, considérant alors ce tabou non comme un tabou sexuel, mais par exemple comme un tabou alimentaire, à la suite de quoi d'ailleurs il est savoureux de trouver en tête de la partie des « Structures élémentaires de la parenté » intitulée : « L'échange restreint » la citation suivante :

« Ta propre mère
Ta propre sœur
Tes propres porcs
Tes propres ignames que tu as empilés
Tu ne peux les manger
Les mères des autres
Les sœurs des autres
Les porcs des autres
Les ignames des autres qu'ils ont empilés
Tu peux les manger. »

Aphorismes arapesh, Cités par M. Mead.

Cette hypothèse présente au moins l'avantage de permettre de sortir du cycle tautologique nature/culture, dégagée qu'elle est alors de la naturalité de la sexualité masculine posée par Lévi Strauss, sans doute inconsciemment, comme origine de la culture universelle.

En résumant, les choses se présentent ainsi. L'exogamie est selon nous, l'hypothèse de départ, nécessaire et suffisante à l'édification des systèmes de la parenté. L'échange des femmes en constitue seulement une des figures possibles, et un cas particulier. Comme tel, il ne saurait se déduire logiquement et abstraitement, comme figure nécessaire et générale de l'exogamie.

C'est pourtant ainsi que les choses se passent : tout le traitement de C. Lévi Strauss s'appuie sur ce cas particulier, l'échange des femmes, et de fait, celui-ci vient occuper la place de base ou de théorème de sa démonstration. Mais la substitution s'opère discrètement, car le projet structuraliste de scientificité et d'universalité requiert l'ancrage dans une naturalité. C'est le rôle de la prohibition universelle de l'inceste, qui, appuyée à la nature sexuelle masculine, va « naturaliser » l'échange des femmes, et lui distribuer ses galons d'universalité.

La constitution d'un réseau de parenté ne peut donc se déduire des catégories universelles de l'anthropologie structurale, qui servent, on l'a vu, à autre chose, mais peut par contre se construire tout à fait solidement sans elles.

La présentation de F. Héritier va dans le sens de cette affirmation, expliquant « l'exercice de la parenté » en se dispensant de la machine philosophique

de Lévi Strauss. Elle pose deux lois de la parenté : la première établit qu'« une relation croisée entre individus ou entre ensembles n'est jamais le support implicite de l'équivalence ou de l'identité » p. 38.

« On introduira une deuxième loi fondamentale de la parenté : il s'agit de la valeur différentielle des sexes, ou si l'on préfère, la place différente des deux sexes sur la table des valeurs, plus généralement la dominance du principe masculin sur le principe féminin » (F. Héritier, Exercice de la Parenté, p. 50).

L'étude de la parenté, peut s'effectuer sans les règles de Lévi Strauss, d'une part, et doit ensuite prendre la domination masculine explicitement en compte pour « boucler » l'analyse logique de son développement d'autre part. Les références à la prohibition de l'inceste ou à l'échange des femmes ne servent alors dans cet exercice que comme dogme référentiel et poli.

Si l'analyse de F. Héritier se distancie de l'analyse de Lévi Strauss pour ce qui concerne l'appui sur lequel s'édifie la démonstration, elle ne rompt pas, cependant, avec l'idéal de la scientificité structurale, quand elle énonce un donné biologique universel, qu'elle nomme « donné biologique de base » :

« Il y a seulement deux sexes, le sexe masculin et le sexe féminin, la procréation entraîne une succession naturelle de générations ; un ordre de succession des naissances au sein d'une même génération fait reconnaître des aînés des cadets », p. 17 in « L'exercice de la parenté ».

Cet énoncé, avant de devoir être commenté en quelque sorte pour soi, met en évidence une des ambiguïtés fondamentales de l'analyse structurale en général.

Cette ambiguïté repose sur l'acceptation ou l'entendement de ce qui est d'ordre biologique, physique, naturel ou culturel. Car, ce que F. Héritier taxe de biologique nous paraît être d'emblée culturel : l'existence de générations provoquée par une succession de naissances n'est générative ou de l'ordre de la détermination de la génération que parce que nous disposons d'un ensemble de règles sociales propres à percevoir cet ensemble comme ordonné. De même, la succession des naissances pensée comme telle n'est pas biologique mais parfaitement sociale.

Il semblerait alors que le donné biologique, tel qu'il est présent dans l'étude de F. Héritier, ne soit biologique que pour pouvoir être universel, ou plus précisément, pour permettre à l'analyse structurale de se prévaloir de son universalité.

Selon nous, le donné biologique de base n'est tel que par rapport à un regard culturellement déterminé. Mais ce point ne sera développé que plus loin, dans le cadre de l'analyse de la scientificité du structuralisme.

2. Les présupposés de l'échange des femmes.

Pour que les femmes soient échangées, il est nécessaire de considérer qu'elles sont appropriées. Il faut enfin prendre en compte qu'elles sont différentes les unes des autres et distinctes des échangistes. Il faut ensuite admettre que les échangistes sont des êtres, individuels ou collectifs, indépendants les uns des autres.

Or, sur l'ensemble de ces points, « Les systèmes élémentaires de parenté » proposent des réponses, soit empiriques, soit parfaitement lapidaires. Le seul élément à en retenir, est que par analogie avec le règne animal, on peut considérer que la domination des mâles sur les femelles est un donné naturel. Si de plus, l'anthropologue rencontre un contre exemple, il réagira, soit en n'allant pas voir, (Le cru et le cuit) soit en faisant payer à ces sociétés, leur attitude « contre nature » : « ne dirait-on pas qu'une société, qui accorde aux femmes une importance ailleurs refusée, doit payer sous une autre forme le prix de cette licence ? Prix qui consisterait en l'occurrence dans une incapacité de penser le genre féminin comme une catégorie homogène. Une société, qui, à l'opposé de presque toutes les autres, reconnaîtrait aux femmes une pleine capacité serait, en retour, contrainte d'assimiler une fraction de ses femmes — les très jeunes filles encore inaptées à jouer leur rôle — à des animaux et non à des êtres humains » (Lévi Strauss, L'Anthropologie structurale, p. 82).

Cette attitude générale quant à la place des femmes dans l'organisation sociale et l'impossibilité de penser autrement cette place, quitte à énoncer en toute quiétude d'âme des explications aussi scientifiques que celle présentée plus haut, se trouvent en parfaite cohérence avec les effets de l'énoncé de l'universalité de l'échange des femmes. En effet, dans une société fondée sur l'échange des femmes, celles-ci sont d'emblée des êtres asociaux, dans la mesure où elles n'ont rien à échanger. On ne peut simultanément être sujet et objet de l'échange.

Si de plus, c'est par ce système que l'homme se détache de la nature, les femmes y sont, elles, laissées.

Enfin, comme ce système d'échange des femmes, construction logique, se déduit logiquement de la prohibition universelle de l'inceste, on peut en déduire que de manière universelle, et scientifiquement, les femmes sont mises hors culture et hors société, et cela par nature.

C'est donc tout naturellement que la pensée structurale a pu construire les règles de l'échange des femmes en posant comme un donné de la nature, la nature dominée des femmes. Sans cela le processus eut été plus compliqué. Il eut fallu alors prendre le risque, minime cependant, de considérer cette appropriation comme un donné, non plus de la nature, mais de la culture (3). C'est ce que fait F. Héritier en posant le principe de domination masculine.

Pour autant, si la contrainte de la naturalité se lève facilement à ce niveau elle est réintroduite au niveau de la méthode, par le biais de l'exigence d'universalité.

3. La conception de la science dans l'analyse structurale ou la nature de la nature féminine.

Les deux principes scientifiques à la base de la méthode de l'analyse structurale sont les suivants :

- La cohérence logique doit pouvoir s'exprimer sous la formalisation mathématique.
- Toute science doit pouvoir proposer des intitulés universels.

(3) Ce qui ferait alors passer la domination masculine au rang des dominations politiques et risquerait certes de « réchauffer » quelque peu le débat sur les sociétés dites « froides ».

Ces deux principes de la scientificité, dans le domaine des sciences de l'homme s'appliquent à un matériau peu susceptible de se prêter à la répétition expérimentale. « Aucune analyse réelle ne permet donc de saisir le point du passage entre les faits de nature et les faits de culture et les mécanismes de leur articulation... Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l'universel le critère de la nature » (Structures élémentaires de la parenté, p. 10).

La scientificité structurale nécessite donc un ancrage dans la nature, qui lui donne son caractère universel. De plus, parce que son objet est la culture, il lui faut nécessairement trouver une pratique culturelle, régulière et répétée à proposer comme règle, assise du côté de la naturalité, en sorte que la régularité de la culture soit analysable comme une règle naturelle. Depuis Galilée, la nature s'écrit en langage mathématique, et l'estampille de la scientificité s'obtient à travers cette espèce particulière de la formalisation (4).

Ce que l'anthropologie structuraliste cherche du côté de l'universalité, c'est la preuve de la scientificité, de manière analogique aux sciences naturelles.

Ce que l'anthropologie structuraliste cherche du côté de la formalisation, c'est la naturalisation de la culture, comme gage de l'universalité, en trouvant l'analogie du côté de la phonologie.

Elle se construit alors comme système formel, sur des hypothèses naturalistes. C'est à cette place que se pose la question de la nature féminine. Car la référence au concept de nature chez Lévi Strauss présente un caractère ambivalent. La nature structuraliste confond et assimile, dans le cadre de la méthodologie structurale, la nature physique des phénomènes et la nature au sens de nature humaine, telle qu'elle est dite à l'intérieur de références largement culturelles. La prohibition universelle de l'inceste partage-t-elle avec l'attraction universelle le privilège de l'échange des femmes ? Et c'est la même ambiguïté que l'on retrouve chez F. Héritier à propos du donné biologique de base : « Ces rapports naturels expriment tous trois la différence. C'est ce matériau banal, dans son universalité simplifiée que manipule en tout temps et en tout lieu le travail symbolique de la parenté... » (F. Héritier, L'Exercice de la parenté, p. 17).

Chez F. Héritier la domination des femmes est exposée au nom d'un principe de dominance d'un sexe sur l'autre et ne figure pas au nombre des éléments du donné biologique de base. Ce n'est que de manière médiatisée qu'elle s'y ramène pourtant car : « C'est le rapport homme/femme de même niveau (frère/sœur), mari/épouse) qui est rabattu conceptuellement soit sur le rapport entre généralités consécutives, soit sur le rapport relatif d'ainesse » (F. Héritier, L'Exercice de la parenté, p. 52).

Et, la domination masculine se réintroduit alors de manière analogique à l'intérieur du donné biologique universel que contient son analyse.

L'échange des femmes et la naturalité de cet échange sont donc inhérents à l'analyse structurale non pas au niveau de son contenu puisqu'il n'est pas nécessaire que l'échange des

(4) Ces analyses sont largement influencées par les travaux de la Commission « Sciences exactes — Sciences humaines » organisée dans le cadre de la préparation du colloque « Femmes, Féminisme et recherches » et composée de J.-F. Fine, A. Jaulin, J. Martin-Brener, F. Sagues et l'auteur.

femmes soit un donné naturel pour que la logique des systèmes de parenté s'organise, mais en tant que fondement de son universalité et par là même de la conception de sa propre scientificité ou de sa propre conception de sa scientificité.

Et pourtant, ça marche, pourrait-on répondre, l'analyse de la parenté explique de manière satisfaisante le fonctionnement des sociétés qu'elle étudie. Et les alliances effectivement contractées, y compris dans les sociétés complexes, correspondent à ce que l'on peut logiquement déduire des mécanismes de la parenté exposés par l'anthropologie structurale. Nous serions alors tentée de répondre en paraphrasant Marx, que « les catégories de l'anthropologie structurale sont des formes de l'intellect qui ont une vérité objective, en tant qu'elles reflètent des rapports sociaux réels, mais ces rapports n'appartiennent qu'à cette époque historique déterminée... ». D'après « Le Capital » Livre premier, Section I, Chapitre I, Para. IV.

Ce maintien de la naturalité de la domination masculine, fondement de l'universalité de l'anthropologie, va cependant peser lourdement sur l'ensemble du projet, car il va interdire à ce système de construire une analyse de la valeur des femmes.

II. La valeur des femmes dans l'anthropologie structurale.

L'autre référence scientifique du structuralisme réside, par le biais de l'intégration dans le système large des sciences de la communication, dans l'analogie, et d'ailleurs le fondement qu'elle retire de la linguistique. Or, la linguistique, comme l'économie politique se constitue simultanément de la construction d'un système de signes et d'un système de valeurs.

Or, dès qu'il s'agit de déterminer un système d'évaluation des femmes, l'anthropologie structurale se réfugie soit dans une recollection empirique et contradictoire des diverses utilités ou fonctions des femmes dans l'échange, soit dans un parallélisme vague avec la phonologie. C'est ainsi qu'au hasard des « Structures élémentaires de la parenté », on peut trouver que la valeur des femmes est à analyser comme « le régime du produit raréfié », que « les femmes et les enfants sont considérés comme la partie la plus précieuse de l'actif familial » et aussi « qu'il serait donc faux de dire qu'on échange des cadeaux, en même temps qu'on donne ou on échange des femmes. Car la femme elle-même n'est autre qu'un des cadeaux, le suprême cadeau » ; « qu'un meurtre ou une dette d'initiation sont normalement réglés par le don d'une femme » ou que « chaque femme conserve une valeur particulière, qui provient de son talent, avant et après le mariage, à tenir sa partie dans un duo ». Mais cet étalage des qualités différentes des femmes ne constitue pas un début d'analyse de la valeur.

L'effort de théorisation viendra plutôt ici : « Nous reconnaissons tous que les mots sont des signes, mais les poètes restent, parmi nous, les derniers à savoir que les mots ont été aussi des valeurs. En revanche, le groupe social considère les femmes comme des valeurs essentielles, mais nous avons du mal

à comprendre que ces valeurs puissent s'intégrer dans des systèmes significatifs... Prenons garde pourtant, que si les mots et les phénomènes ont perdu leur caractère de valeurs et sont devenus de simples signes, la même évolution ne saurait intégralement se reproduire pour les femmes. A l'inverse des femmes, les mots ne parlent pas. En même temps que des signes, celles-ci sont producteurs de signes. Comme tels, elles ne peuvent se réduire à l'état de jetons » (L'Anthropologie Structurale, p. 70).

La seule définition positive que l'on puisse trouver des femmes comme valeur pourrait donc résider dans le fait qu'elles parlent, ce à travers quoi elles évitent, du moins pour le moment, d'être comme les mots, de simples signes.

Pour avoir une idée plus précise de ce que l'on cherche comme concept de la valeur, il est possible de se référer à la définition qu'en donne la linguistique structurale : « C'est ainsi que là, (en linguistique), comme en économie politique, on est en face de la notion de valeur ; dans les deux sciences il s'agit d'un système d'équivalence entre deux choses d'ordre différents : dans l'une, un travail et un salaire, dans l'autre, un signifié et un signifiant... Les valeurs sont toujours constituées :

1° par une chose dissemblable susceptible d'être échangée contre celle dont la valeur est à déterminer,

2° par des choses similaires qu'on peut comparer avec celle dont la valeur est en cause. » Cours de linguistique générale F. de Saussure.

L'échange des femmes à la lecture de la première partie de la citation, s'avère alors être dans l'impossibilité, tel qu'il est défini chez Lévi Strauss, de se poser jamais comme système de valeurs et se résout en un système de signes, ce que la linguistique pourrait considérer comme une nomenclature et l'économie politique un monétarisme.

En quoi la naturalité de la nature des femmes est-elle responsable de cet état de fait. C'est de leur « double nature » que les mots ou les marchandises peuvent être déduits comme systèmes de valeur, nature double que l'échange des femmes pris dans la « chosification » des femmes, ne peut construire.

III. L'anthropologie structurale et le système social.

L'analyse de la parenté, telle qu'elle figure chez Lévi Strauss, correspond à ce qui de l'économie s'appelle néoclassique. Car, si l'étude de la circulation des objets peut se constituer en objet de science autonome et formalisé, à ce niveau là, c'est seulement comme abstraction qu'elle organise le monde : ainsi des idéologies de la parenté, de l'économie, dont les figures successives se disent comme structures de la parenté, libéralisme économique. Le monde se reproduit alors au niveau concret de manière apparemment indépendante des contenus de ces discours.

A ceci près que l'existence du discours sur le monde est lui-même un produit de l'existence du monde et contient les prescriptions de l'organisation de cette existence. Dans le système de production contemporain, le discours de l'économie, comme discours dominant se confond avec ce que tout discours vient pro-

poser, c'est-à-dire la désignation des conditions de la reproduction du monde, comme concret. Si Lévi Strauss a raison de se défendre de n'avoir pas mis l'organisation des rapports économiques de la production à la place du discours dominant, et si, dans ces sociétés primitives, c'est le discours de la parenté qui vient sceller le consensus politique, il se trouve pourtant que ce n'est qu'en tant que discours prescriptif des places et des devoirs inhérents à ces places qu'il peut permettre au monde d'assurer sa reproduction matérielle. Faute de quoi, le système de la parenté n'est qu'un formalisme.

Propositions pour une analyse de la valeur des femmes

La place des femmes dans l'échange matrimonial nécessite donc une analyse double, qui contienne les circonstances et l'histoire de leur appropriation sociale, et le décryptage des discours organisant le monde sur, au sens lourd du terme, leur naturalité.

Les développements sur la nature de l'appartenance des femmes aux hommes, peuvent se retrouver très proches des développements relevés par Marx chez les économistes, traditionnels, à propos de fétichisme de la marchandise. « Ne croirait-on pas que l'économiste emprunte ses paroles à l'âme même de la marchandise quand il dit : "La valeur (d'échange) est une propriété des choses, la richesse est une propriété de l'homme. La valeur, en ce sens suppose nécessairement l'échange, la richesse non". Il est ainsi dans la nature des femmes d'être échangées, tandis qu'il est dans la propriété des hommes d'user de leur richesse. Jusqu'ici, aucun chimiste n'a découvert de valeur d'échange dans une perle ou un diamant. Les économistes qui ont découvert ou inventé des substances chimiques de ce genre et qui affichent une certaine prétention à la profondeur trouvent eux, que la valeur utile des choses leur appartient indépendamment de leurs propriétés matérielles, tandis que leur valeur leur appartient en tant que choses. Ce qui les confirme dans cette opinion, c'est cette circonstance étrange que la valeur utile des choses se réalise pour l'homme sans échange, c'est-à-dire dans un rapport immédiat entre le chose et l'homme, tandis que leur valeur, au contraire, ne se réalise que dans l'échange, c'est-à-dire dans un rapport social ». Marx, *Le Capital*. Livre I, 1^{re} section, Chap. I.

S'agit-il de poser les femmes comme marchandises, pour les constituer en système de valeurs ? Ce n'est pas pour l'instant ce que signifient ces citations. Par contre, le caractère fétiche de la marchandise dans l'opération d'échange et les présupposés que véhicule la conception de l'échange qu'en ont les économistes, paraît autoriser un rapprochement méthodologique avec la conception de la nature des femmes (choses) et le rôle de l'échange des femmes dans l'anthropologie structurale.

Ce n'est qu'à partir de cette double déconstruction que peut se mettre en place une anthropologie sociale qui soit autre chose que la formalisation acritique de la domination patriarcale.

La question initiale de la place des femmes dans les échanges matrimoniaux nous a fait reparcourir les sentiers de la méthode.

Perçu tout d'abord, à travers la dot et le prix de la mariée, comme une production à caractère économique, et susceptible d'être analysée au moyen de la logique de l'échange marchand, l'échange matrimonial s'est révélé résister :

c'est parce que dans la production matrimoniale, nous avons fait circuler les femmes, en même temps que des biens. Il s'avère pourtant que la logique de l'échange marchand permet d'expliquer le mariage comme échange des hommes entre eux : l'objet de cet échange est alors leur propre pérennité, c'est-à-dire leur descendance, et la fin en est la perpétuation individuelle et collective, de la domination masculine. La place des femmes dans cette affaire est alors d'être moyen et moyen terme, porte enfant et transition, mais ne permet pas plus de lui attribuer une valeur que la monnaie n'est valeur dans la fonction de circulation. A quelle condition lui attribuer une valeur ?

L'analyse de l'anthropologie structurale, par la place fondamentale qu'elle donne à l'échange des femmes devrait être susceptible de nous répondre. Or, elle se révèle dans l'incapacité de fournir une analyse de la valeur des femmes dans cet échange. Cette incapacité ou cette impossibilité tient au fait que l'échange des femmes n'est que ce qui permet la construction d'un système cohérent, scientifique et universel.

L'échange des femmes se trouve à la base même de l'édification des systèmes de la parenté, dont elle paraît pouvoir être une condition ou une hypothèse suffisante.

L'anthropologie structurale la fait cependant découler méthodologiquement de l'exogamie, de la prohibition universelle de l'inceste, dans un processus logique où le fait de la règle de l'inceste, comme institution de la culture, glisse sourdement pour édicter l'échange des femmes comme règle de fait. Dans cette perspective, cet échange finit donc par se présenter sous la forme d'un donné universel, et naturel.

C'est dans cet impensé que git l'impossibilité pour l'anthropologie structurale de construire une analyse de la valeur. Elle reproduit, en considérant l'échange des femmes comme dans la nature de la nature des femmes, le même aveuglement que l'économie politique « vulgaire » a pu produire à propos de la marchandise, quand elle a attribué l'échangeabilité des produits à leur nature même.

Ce fétichisme de la nature des femmes, qui n'est sans doute pas propre à l'analyse de l'anthropologie structuraliste, en occultant le rapport social et politique que sous tend l'échange des femmes, en fait une des formes, les plus scientifiques certes, de l'idéologie patriarcale, et justifie la mise en place de sa critique.

Marie-Laure ARRIPE
Septembre 1982