



HAL
open science

Les anthropologues et l'idéologie du sang. Comment définir la famille ?

Jean-Sébastien Eideliman

► **To cite this version:**

Jean-Sébastien Eideliman. Les anthropologues et l'idéologie du sang. Comment définir la famille ?. Informations sociales, 2007, Les acteurs de la politique familiale, 3 (139), pp.66-77. hal-01241903

HAL Id: hal-01241903

<https://hal.univ-lille.fr/hal-01241903v1>

Submitted on 11 Dec 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jean-Sébastien Eideliman – Centre Maurice-Halbwachs/équipe ETT
et Centre d'études de l'emploi/équipe MEDIPS

Les anthropologues et l'idéologie du sang

Comment définir la famille ?



On a longtemps cru que la parenté occidentale pouvait s'observer à travers l'étude des sociétés exotiques. C'était du moins la position traditionnelle de l'anthropologie. Une posture réfutée par David M. Schneider, anthropologue américain, dans les années soixante. Il en démontra le soubassement idéologique, caractérisé par la primauté de "la voix du sang". À partir de là, une nouvelle génération d'anthropologues revisitant la position classique a consacré à la parenté une approche plurielle.

Considérer que l'anthropologie est l'un des points de vue pertinents pour définir la famille occidentale contemporaine est à la fois naturel et paradoxal ⁽¹⁾. Naturel tant l'anthropologie s'est posée, durant la première moitié du XX^e siècle au moins, comme la championne des systèmes de parenté à travers le monde, accumulant des descriptions diverses toujours plus pointues et les articulant dans des systèmes théoriques toujours plus généraux et ambitieux. Mais aussi paradoxal tant elle a été discrète, voire muette, sur la famille occidentale contemporaine elle-même, qu'elle semble avoir abandonnée à la sociologie. Comment comprendre cette division du travail scientifique ? Certes, la première façon de contourner cette difficulté est d'invoquer l'essence même du regard anthropologique : se tourner vers l'Autre pour mieux se comprendre soi-même. Ainsi, les théorisations de la parenté dans les sociétés dites exotiques tendraient aux Occidentaux un miroir dans lequel ils pourraient lire les spécificités de leurs propres formes familiales.

L'opération semble d'autant plus aisée au début du XX^e siècle que la sociologie et l'anthropologie sont peu distinctes et souvent portées par les mêmes auteurs (Émile Durkheim, Marcel Mauss, Talcott Parsons, etc.). Mais elle n'est pas si transparente qu'il y paraît, à commencer par une simple question de vocabulaire : là où les sociologues emploient communément le terme de famille, les anthropologues lui préfèrent celui de parenté, mettant davantage l'accent sur la cohérence symbolique du système que sur ses formes et fonctions effectives. Et pourtant, les uns comme les autres ont eu tendance à se focaliser sur des unités familiales réduites à la cellule conjugale (le groupe domestique chez Bronislaw Malinowski ⁽²⁾, la famille nucléaire chez Talcott Parsons), jusqu'à ce que l'anthropologie de la parenté entre en crise dans les années 1960 et que, parallèlement, la sociologie de la famille s'autonomise en se refondant sur d'autres bases.

Au-delà de ces questions – cruciales – de vocabulaire et d'unité d'analyse, le principe du regard anthropologique se heurte fondamentalement à un obstacle que les anthropologues combattent sans cesse : l'ethnocentrisme. À force de regarder l'Autre pour se comprendre soi-même, on risque de le juger à l'aune de ses propres catégories et de manquer ce qui fait son altérité : une manière autre de voir le monde. La démarche anthropologique est donc toujours prise entre deux écueils contradictoires (oublier que le regard sur l'Autre n'a de sens qu'en lien avec une réflexion sur soi, et le rabattre sur ce que l'on connaît déjà, c'est-à-dire soi), et la théorie de la parenté n'échappe évidemment pas à la règle. C'est pourquoi, en matière de parenté, les mêmes questions fondamentales n'ont cessé de se poser et de se reposer aux anthropologues : toutes les sociétés connaissent-elles des systèmes de parenté ? Cette dernière représenterait-elle une sorte de langage universel ? Serait-ce parce qu'elle est fondée sur un substrat biologique ? Peut-on la considérer d'un point de vue purement social ? En



*“Famille
ou parenté ?”*

quoi est-elle alors une relation sociale particulière ?

Une approche historique de l'anthropologie, comme celle que nous allons mener ici, permet d'observer la diversité des réponses apportées à ces questions, au travers desquelles nous tâcherons de voir si, et en quoi, l'anthropologie de la parenté a quelque chose à dire sur la famille occidentale contemporaine.

La famille contemporaine au miroir de la parenté exotique

La fondation de la théorie anthropologique de la parenté, que l'on date généralement des travaux de Lewis Morgan ⁽³⁾, marque le début d'une grande entreprise comparative intégrant le système occidental, avec l'idée que l'étude de systèmes "simples" permettra de penser plus facilement la "complexité" de la famille occidentale.

> L'invention de la théorie anthropologique de la parenté

La principale découverte de Lewis Morgan, à la fin du XIX^e siècle, est que les Iroquois qu'il étudie ne classent pas les membres de leur parenté de la même façon que les Occidentaux. Les termes qu'ils utilisent pour distinguer différentes classes de parents sont en nombre plus restreint (le père et tous ses frères sont désignés par le même terme, de même que la mère et toutes ses sœurs), d'où la notion de "terminologie classificatoire".

Si la terminologie de parenté est placée au centre de l'analyse, c'est qu'elle est supposée révélatrice d'une autre façon de penser le monde, à commencer par la parenté. Derrière les appellations se cache tout un système de représentations (la distinction des parents et des non-parents, celle de différentes classes de parents), de comportements (les attitudes à adopter varient en fonction de la nature de la relation avec telle personne) et d'affectivité (des sentiments découlent "naturellement" de ces différentes relations) ⁽⁴⁾.

Les principales règles mises en évidence concernent la filiation (qui peut être unilinéaire, c'est-à-dire matrilineaire ou patrilinéaire selon que la transmission se fait par la lignée maternelle ou paternelle, bilinéaire si elle se fait par l'une ou par l'autre selon ce que l'on trans-

met, cognatique si elle se fait indifféremment par les deux côtés), la résidence (qui peut être virilocale, uxori-locale ou néolocale selon que le nouveau couple va habiter chez les parents du mari, de l'épouse ou dans un nouveau logement) et l'alliance (la prohibition de l'inceste est universelle mais on oppose les systèmes dits complexes et ceux dits élémentaires, selon que les règles d'alliance sont purement négatives ou que certaines classes de parents sont en plus prescrits).

On comprend alors mieux pourquoi la théorie de la parenté a pu prendre une place aussi importante au sein de l'anthropologie : non seulement la parenté devient, *via* l'étude de la terminologie et des règles de comportement, un domaine d'étude aussi important que l'économie, la religion ou la politique, mais en plus elle fournit un langage commun permettant de situer les uns par rapport aux autres l'ensemble des membres d'une société.

Reste, pour la conforter comme l'objet d'étude légitime par excellence des anthropologues, à lui assurer un caractère proprement social, qui continue longtemps à faire débat. Si tous les fondateurs de l'anthropologie de la parenté s'accordent à faire de cette dernière un domaine social à part, l'opposition est forte entre ceux qui entendent la couper radicalement du caractère biologique de la reproduction humaine (comme Émile Durkheim ou William Rivers), ceux qui en font l'expression directe de la reconnaissance des liens du sang (comme Lewis Morgan), ou encore ceux qui la considèrent comme l'interprétation culturelle de faits biologiques (comme Bronislaw Malinowski).

> Un défi pour l'anthropologie : la famille occidentale contemporaine

À mesure que les connaissances des systèmes de parenté des sociétés dites exotiques s'accumulent et se précisent, les critères de définition d'une parenté qu'on pourrait qualifier elle aussi d'exotique se clarifient (système de représentation *via* la terminologie, règles de filiation, de résidence et d'alliance), mais l'application à la parenté non exotique tarde à s'effectuer. Seuls quelques grands principes, comme la prohibition de l'inceste, atteignent un degré suffisant d'universalité pour venir caractériser en retour les systèmes de parenté occidentaux.

Il faut dire qu’au regard de la “simplicité” des règles de la parenté exotique (filiation unilinéaire le plus souvent, systèmes d’alliance élémentaires, terminologie classificatoire), les caractéristiques de la parenté occidentale ont de quoi décourager plus d’un anthropologue : filiation indifférenciée qui dissout le “groupe de descendance” (ensemble de parents rattachés à un ancêtre commun) en parentèle (réseau de parents centré autour d’un individu et dont les frontières varient en conséquence d’un individu à l’autre), système d’alliance complexe où les règles cèdent la place à des normes (telle que l’homogamie sociale, alliance entre individus d’un niveau social équivalent, qui est repérable statistiquement mais sans fondement juridique ou coutumier), résidence néolocale qui fait éclater la “famille élargie” en ménages plus ou moins isolés les uns des autres ⁽⁵⁾. C’est finalement la sociologie qui va prendre la place laissée vacante par l’anthropologie et penser la famille occidentale à partir des concepts de nucléarisation familiale, de modernité, et en insistant sur ses fonctions (éducation, reproduction de l’ordre social, plus récemment épanouissement individuel de ses membres).

La définition en miroir de la famille occidentale par l’anthropologie aboutit donc, au milieu du XX^e siècle, à une définition par défaut qui laisse le champ libre à la sociologie de la famille naissante. Certes, la théorie anthropologique de la parenté a été féconde en concepts et en critères de définition, mais la figure de la parenté occidentale qui en ressort laisse peu de prise à des travaux anthropologiques d’une nature comparable à ceux menés dans des sociétés dites exotiques. Il faut dire que c’est le moment où culmine une division scientifique du travail entre anthropologie et sociologie, qualifiée après coup de “*grand partage*” ⁽⁶⁾, qui cantonne l’anthropologie aux sociétés dites exotiques, ou “froides”, sans histoire, sans État, et la sociologie aux sociétés dites développées, modernes. C’est à la fois cette définition en miroir et ce partage du travail qui vont voler en éclats, dans les années 1960, aux États-Unis ⁽⁷⁾.

Le miroir brisé

Jusque dans les années 1960, on est donc tenté de penser, avec l’anthropologie, que la parenté est plutôt une

affaire de sociétés exotiques, lointaines, et que la famille occidentale répond à une tout autre logique, moins normative et plus autonome du reste de la société. Or c'est presque l'exact inverse que va soutenir l'anthropologue américain David M. Schneider, dans deux ouvrages qui vont révolutionner l'anthropologie de la parenté ⁽⁸⁾.

La parenté occidentale : une idéologie du sang

La thèse qu'il défend est simple, mais va à l'encontre du sens commun : ce n'est pas la parenté occidentale qu'on lit dans le miroir de la parenté exotique, c'est l'inverse. Et cet effet de miroir est, de plus, trompeur : imprégnés par l'idéologie d'une parenté définie largement par le sang et par le partage de substances biologiques, les anthropologues, qui sont des Occidentaux, ont exporté sans s'en rendre compte le modèle occidental de la parenté et l'ont appliqué à des sociétés dont les catégories de pensée ne correspondaient pas à ce système. Cherchant des pères, des mères, des oncles, etc., les anthropologues ont traduit en ce sens les termes indigènes qui s'en rapprochaient.

Afin de bien asseoir sa démonstration, David M. Schneider reprend l'exemple de ses premiers travaux, qui consistaient en une anthropologie classique de la parenté dans une société de Micronésie, les Yap. Il déconstruit tout son raisonnement d'alors et montre comment il avait forcé ses données à rentrer dans le cadre préconstruit des catégories occidentales de la parenté. Il refuse désormais de traduire *citiningen-fak* par "mère", en montrant que le contenu de la relation désigné par cette expression ne recouvre pas les mêmes situations ni les mêmes représentations que la relation mère-enfant ⁽⁹⁾. Il insiste sur le fait que ce qu'il avait appelé "parenté" chez les Yap est davantage de l'ordre du "faire", d'une relation construite par certains comportements, que de l'"être", comme chez les Occidentaux. De plus, ces relations de parenté ne sont pas reliées par les Yap aux relations sexuelles. Il en conclut que "*la parenté, en tant que paradigme opératoire, est peut-être spécifique à la culture européenne*" ⁽¹⁰⁾.

Pour parvenir à ces conclusions, David M. Schneider a

auparavant fait un détour par l'étude de l'idéologie américaine de la parenté. Au terme d'une enquête menée par entretiens, il dresse le portrait de cette idéologie en montrant que *"la voix du sang est la plus forte"*. Sont distinguées deux façons d'être parent : "par

le sang" (les relations sont alors automatiques, involontaires, permanentes et inaliénables et sont fondées sur l'amour entre consanguins) et "par le mariage" (les relations sont alors volontaires, temporaires et aliénables, fondées sur l'amour conjugal), les premières étant considérées comme supérieures aux secondes. Les faits biologiques de la reproduction sont donc

“Créer
une solidarité
durable”

centraux dans l'élaboration de l'idéologie occidentale de la parenté ⁽¹¹⁾ : sa fonction principale est de créer une solidarité diffuse et durable.

Or cette conception de la parenté, qui imprègne aussi bien les anthropologues que leurs compatriotes, est d'autant plus facilement exportable qu'elle s'adosse à ce que David M. Schneider nomme la *"doctrine de l'unité généalogique du genre humain"*, et qui repose, selon lui, sur trois propositions : la parenté est universelle ; elle est étroitement liée à la reproduction humaine ; la voix du sang est la plus forte. Les anthropologues, qu'ils soient hostiles ou ouverts à la prise en compte des faits biologiques dans la théorie de la parenté, ont tous souscrit, d'une manière ou d'une autre, à ces axiomes.

> Une critique particulièrement destructrice

Ces critiques jettent non seulement un profond discrédit sur les théories anthropologiques de la parenté en les taxant d'ethnocentrisme, mais éclaboussent également l'ensemble de l'anthropologie en questionnant la possibilité même d'une comparaison entre sociétés, d'une traduction des catégories indigènes dans des catégories occidentales. Cette remise en cause, qui débute en 1968, avec la publication de **American Kinship : a Cultural Account**, rencontre d'autant plus d'écho que

l'anthropologie fait alors face à des bouleversements sociaux qui l'affectent profondément. L'anthropologie de la parenté américaine cesse pendant une vingtaine d'années d'être un champ de recherche dynamique.

Trois grands mouvements politiques, intellectuels et sociaux se conjuguent en effet pour créer une caisse de résonance à la retentissante critique de David M. Schneider : la perte de vitesse du marxisme et du structuralisme en sciences sociales, la décolonisation qui remet en question le "grand partage" entre sociétés primitives et sociétés développées, et l'entrée en crise des institutions familiales occidentales. Dans cette période de bouleversement, l'anthropologie de la parenté peine à trouver un second souffle. Mais dans les années 1980, au moment même où David M. Schneider publie une nouvelle critique cinglante contre l'anthropologie de la parenté ⁽¹²⁾, des travaux novateurs voient le jour, s'inspirant, d'une certaine façon, de la critique schneiderienne.

*“Une conjugaison
de mouvements”*

Retour sur la parenté occidentale

Comment faire de l'anthropologie de la parenté après David M. Schneider ? L'auteur de **A Critique of the Study of Kinship** est le premier à se poser la question et propose quelques principes à observer pour éviter l'ethnocentrisme propre aux études de parenté : ne pas présupposer l'existence de relations de parenté mais partir des catégories indigènes et de l'organisation sociale propre à la société étudiée. Fondamentalement, sa critique porte en fait sur la parenté en tant que concept. La comparaison anthropologique ne pose pas de problèmes insurmontables tant que sont comparés des faits sociaux dont la construction scientifique est analysée. Mais le concept de parenté est adossé à des références biologisantes pensées sur le mode de l'évidence ; toute comparaison menée à partir de là ne peut donc que véhiculer l'idéologie du sang ⁽¹³⁾. Dès lors, un retour sur ce concept s'impose et c'est effectivement sur ces bases que renaissent les études anthropolo-

giques sur la parenté, dans les années 1980, dans un contexte scientifique lui aussi renouvelé.

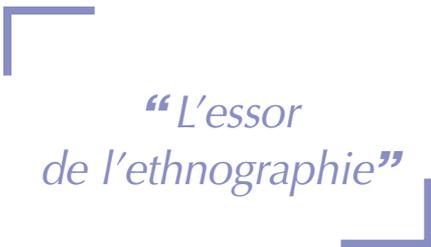
> L'idéologie de la parenté occidentale revisitée

Avec la fin du “grand partage” et le déclin de l'anthropologie structuraliste, c'est aussi toute une division du travail scientifique qui disparaît. L'opposition entre anthropologie et sociologie se brouille et, au sein même de la discipline anthropologique, la traditionnelle hiérarchie entre l'ethnographe (qui recueille des matériaux sur une société particulière), l'ethnologue (qui synthétise à l'échelle des aires régionales) et l'anthropologue (qui vise un savoir universel sur l'homme) devient elle aussi caduque. Parmi les nombreux mouvements intel-

lectuels et institutionnels engendrés par ces changements, on peut noter l'essor d'une ethnographie menée par des anthropologues comme par des sociologues, qui promeut un va-et-vient constant entre terrain et théorie.

Dans un article récent ⁽¹⁴⁾, Janet Carsten compare différentes formes d'ethnographie en s'ap-

puyant sur un terrain en “immersion totale” qu'elle a effectué en Malaisie, dans les années 1980, et sur une enquête, menée principalement par entretiens, sur des adultes adoptés à la recherche de leurs parents biologiques, en Écosse. Malgré les divergences de terrain et de méthode, les conclusions portent à chaque fois sur le brouillage de la frontière entre dimension biologique et dimension sociale de la parenté : dans le cas de la parenté malaise, elle montre que le lien de filiation n'est pas primordial et est largement concurrencé par l'importance des liens de germanité et surtout de la nourriture comme fondement d'un lien quasi parental. L'auteur a elle-même été “adoptée” par une famille malaise, jusqu'à être physiquement “absorbée” par cette famille, notamment par la nourriture qu'on l'incitait vivement à ingurgiter en grandes quantités. Dans le cas des adultes écossais adoptés, elle a été frappée par le peu d'importance qu'accordaient ses enquêtés au



“L'essor
de l'ethnographie”

partage entre parenté biologique et parenté sociale, par rapport aux questions de mémoire familiale.

Cette comparaison lui permet de relier ses questionnements à ceux d'anthropologues comme Marilyn Strathern ⁽¹⁵⁾ et Rayna Rapp ⁽¹⁶⁾, qui s'interrogent toutes deux sur les significations des nouvelles techniques de procréation concourant à transformer l'idéologie biologisante de la parenté, en donnant aux individus une marge de choix sur un domaine auparavant pensé comme naturel et non manipulable.

Cette mutation est pourtant ambivalente, comme le montre Anne Cadoret dans un article consacré aux "nouvelles familles" ⁽¹⁷⁾. D'un côté, le modèle de la reconnaissance de la filiation par le mariage n'est plus central, du

fait de la normalisation du concubinage et du possible recours à des tests génétiques pour établir le lien de filiation. De l'autre, les possibilités de dissocier la filiation des relations sexuelles sont de plus en plus nombreuses et utilisées (adoption, procréation médicalement assistée, mères porteuses, etc.). Certes, la loi impose alors des limites qui conduisent à "mimer la nature", mais les liens entre filiation et reproduction biologique sont pour le moins ambigus. Comme le conclut Anne Cadoret, "*le maintien de la valeur du biologique sans maintien de la relation d'alliance comme cadre de la relation sexuelle fondatrice de la fécondation conduit à de belles complications*" ⁽¹⁸⁾. Le bastion le plus solide de l'idéologie biologisante serait alors l'impossibilité à penser la pluri-parentalité.

"Mimer la nature"

> La parenté dans toutes ses dimensions

Ce brouillage de l'évidence biologique pose sans cesse de nouvelles questions au droit de la famille. Le cas français est sur ce point différent des cas anglais et américain. Le droit français résiste pour l'instant davantage à la biologisation des questions familiales et continue, fidèle en cela au Code civil, à reconnaître juridiquement l'importance de l'attachement, c'est-à-dire de la volon-

té dans l'établissement de la filiation (contrat de mariage, reconnaissance paternelle, etc.). Dans son dernier ouvrage (19), Florence Weber montre, par l'analyse de monographies de familles, combien il serait réducteur de vouloir restreindre la parenté à la dimension biologique, c'est-à-dire aux liens du sang. Elle insiste notam-

ment sur la dimension quotidienne des relations de parenté, productrice de sentiments spécifiques et d'un "dévouement" – qui peut être aussi bien comblant que contraignant – des individus à la "maisonnée" – c'est-à-dire à ce regroupement, toujours provisoire, de personnes, généralement apparentées –, qui coopèrent de façon productive pour

assurer la survie matérielle quotidienne de chacun d'entre eux. Mais le quotidien est aussi la dimension de la parenté la moins reconnue juridiquement, par rapport au sang et au nom. La refondation d'une anthropologie de la parenté ayant fait son deuil du "grand partage" permet aux anthropologues d'avoir leur mot à dire dans les reconfigurations actuelles, et cruciales, du droit de la famille.

NOTES

1 - Cet article a grandement bénéficié des remarques de Florence Weber, que je remercie.

2 - Bien sûr, Malinowski s'intéresse à l'ensemble de la parenté, mais la cellule père-mère-enfants retient tout de même fortement son attention.

3 - H. Lewis Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, Smithsonian Institution, 1871.

4 - Voir pour plus de détails Florence Weber, "Pour penser la parenté contemporaine", in Danielle Debordeaux, Pierre Strobel (dir.), *Les Solidarités familiales en questions. Entraide et transmission*, Paris, LGDJ, p. 73-106.

5 - Voir Florence Weber, *op. cit.*, pour plus de détails.

6 - Voir par exemple Gérard Lenclud, "Le grand partage ou la tentation ethnologique", in Gérard Althabe, Daniel Fabre et Gérard Lenclud (dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, MSH, 1992, p. 9-38.

Les acteurs de la politique familiale
PÉRIMÈTRES ET FRONTIÈRES

7 - Et un peu plus tard en France.

8 - Voir David M. Schneider, **American Kinship : a Cultural Account**, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1968, et David M. Schneider, **A Critique of the Study of Kinship**, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1984.

9 - Voir pour plus de détails Carles Salazar, "David M. Schneider et l'anthropologie de la parenté", **Incidence**, n° 1, TUM, octobre 2005, p. 25-49.

10 - David M. Schneider, 1984, *op. cit.*, traduit par Cécile Gribomont.

11 - Voir pour plus de détails Jérôme Wilgaux, "Introduction", **Incidence**, n° cité, p. 9-24.

12 - David M. Schneider, 1984, *op. cit.*

13 - Voir Salazar Carles, *loc. cit.*

14 - Janet Carsten, "L'anthropologie de la parenté : au-delà de l'ethnographie ?", *ethnographiques.org*, n° 11, octobre 2006, <http://www.ethnographiques.org/2006/Carsten.html>

15 - Marilyn Strathern, **After Nature : English Kinship in the Late Twentieth Century**, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1992.

16 - Rayna Rapp, *Testing Women*, **Testing the Fetus : the Social Impact of Amniocentesis in America**, New York/Londres, Routledge, 1999.

17 - Anne Cadoret, "Une relecture de David M. Schneider à la lumière des nouvelles familles", **Incidence**, n° cité, p. 105-121.

18 - *Ibid.*, p. 115.

19 - Florence Weber, **Le sang, le nom, le quotidien. Sociologie de la parenté pratique**, Paris, Aux lieux d'être, 2005.