

1
FONDEMENT, CONSTRUCTION ET DIFFUSION
DE LA RÉFÉRENCE DANS LA SOCIÉTÉ

LA RÉFÉRENCE À QUI ? À QUOI ? COMMENT ? EN ANTHROPOLOGIE

Maurice Godelier, Anthropologue, Directeur d'études à l'EHESS

Résumé : La référence comme donnée anthropologique doit s'entendre à plusieurs niveaux. Celui des individus qui, pris dans des rapports sociaux, se représentent leur propre place en référence à celle des autres. L'anthropologie permet de découvrir le fondement imaginaire de ce qui fait référence dans une société et d'en explorer les manifestations symboliques à travers les rites et l'évolution des institutions. En se situant sur un autre plan que celui des acteurs eux-mêmes, sans s'identifier à leurs références plus ou moins conscientes, l'anthropologue peut étudier à la fois la pluralité des systèmes qui font référence et en même temps questionner leurs convergences en postulant une humanité commune.

Abstract : *The reference as an anthropological piece of data must be understood at different levels. The level of the individuals who, caught into social relationships, imagine their own position in reference to the others'. Anthropology enables to discover the imaginary basis of what makes reference in a particular society and to explore the symbolic occurrences through rites and through the evolution of institutions. Placing himself at a level different from the level of the actors themselves, without identifying with their more or less conscious references, the anthropologist can both examine the multiplicity of the systems that make reference and at the same time call into question their convergence in postulating a common humanity.*

Dans votre dernier livre *Au fondement des sociétés humaines, Ce que nous apprend l'anthropologie*, vous écrivez : « Se représenter sa propre place dans la société n'est possible qu'à la condition de se référer à celle des autres. » Pourriez-vous développer cette idée ?

Je vais le faire en partant d'exemples. Un exemple simple pour commencer : la position d'un individu au sein d'un réseau de rapports de parenté. Dans le cadre de relations de parenté, chaque individu se situe par rapport à d'autres qui se situent par rapport à lui. Par exemple, je suis « fils de », et mon père est « fils d'un autre père », etc., ce qui tisse un enchaînement de références possibles. Attention : dire : « fils d' " un " père » signifie se situer dans un contexte déjà très particulier, celui de notre société où le système de parenté est dit indifférencié parce qu'on y descend d'un homme et d'une femme qui sont

“ Maurice Godelier, anthropologue, est directeur d'études à l'école des Hautes-Études en Sciences sociales. Il a été maître-assistant de Claude Lévi-Strauss. Spécialiste des sociétés d'Océanie, il a vécu et fait du terrain entre 1967 et 1988 parmi les Baruya, une tribu des hautes terres de la Nouvelle-Guinée. Il a été directeur scientifique du département Sciences Humaines et Sociales du CNRS. Il a été médaillé d'or du CNRS pour l'année 2001. ”

voire unique père et votre unique mère. Par contre, si je vis dans une société comme celle des Baruya¹ de Nouvelle-Guinée, la référence au père différera radicalement : dans ce système, tous les frères de mon père sont également mes pères et non pas, comme chez nous, des oncles, toutes les sœurs de mères sont des mères et

non pas des tantes. Par contre, j'ai des oncles du côté maternel mais pas du côté paternel, j'ai des tantes du côté paternel mais pas du côté maternel.

Les Baruya vivent donc dans des rapports de parenté qui relèvent d'un type de système qu'on appelle « iroquois » – Lewis Henry Morgan, l'un des fondateurs de l'anthropologie, l'ayant découvert au milieu du XIX^e siècle chez les Iroquois, une confédération de tribus d'Amérique du Nord. La référence au père et à la mère, donc les notions de paternité et de maternité ne revêtent pas le même sens dans un système de type iroquois que dans un système dit « cognatique » comme le

1 : Les Baruya sont une tribu vivant dans deux hautes vallées du centre de la Nouvelle-Guinée. Ils furent « découverts » en 1951 par Jim Sinclair, un officier qui avait organisé une expédition pour rencontrer les Batia, connus comme des fameux producteurs de sel. Maurice Godelier a passé plusieurs années parmi eux entre 1967 et le début des années 80. En 1988, leur population comptait un peu plus de deux mille personnes appartenant à une quinzaine de clans, vivant dans des villages disséminés dans les montagnes. Les Baruya cultivent des patates douces, élèvent des porcs, chassent et produisent un sel végétal qui leur servait de monnaie. Leur société était divisée selon deux axes, les hommes dominent les femmes, et huit clans des descendants d'une population qui a conquis ce territoire ont la première place dans les rituels, devant les descendants des groupes locaux intégrés à une place subordonnée dans la société Baruya. Les hommes et les femmes sont divisés en classes d'âge qui sont associés à différents degrés d'initiations. Les villages sont divisés en trois zones : la maison des hommes (interdite aux femmes). En bas du village, les huttes où les femmes accouchent ou menstruent, un espace interdit aux hommes. Et, entre les deux, les maisons du village où vivent les familles, qui comprennent le mari, son épouse ou ses épouses, ses filles non mariées et ses garçons non initiés. Chaque maison est elle-même divisée en deux espaces, l'un près de la porte réservé aux femmes et aux enfants, l'autre, au-delà du foyer, réservé à l'homme, et éventuellement à ses fils non initiés. Avant l'arrivée des Européens, les Baruya avaient, ainsi que les autres tribus appartenant au même groupe ethnique et linguistique, une réputation de guerriers qui se livraient à des raids dévastateurs sur les groupes voisins.

nôtre. Les solidarités sociales relèvent dans chaque cas de logiques différentes ; si mon père, c'est-à-dire l'homme qui est l'époux de ma mère, meurt, j'ai encore plusieurs pères. Les conséquences sociales de ce système font que tous les enfants de mes pères sont mes frères et sœurs, tous les enfants de mes mères sont mes frères et sœurs. La germanité acquiert ainsi un autre statut avec, en même temps, pour conséquence que je ne peux épouser aucune de ces sœurs qui dans notre système seraient des cousines : l'interdit de l'inceste est donc défini également de façon différente dans la société occidentale, caractérisée majoritairement par la famille nucléaire et la monogamie ; le mot « père », chez nous, désigne à la fois un homme génétiquement relié à moi s'il est mon géniteur et socialement lié à moi s'il m'a reconnu et m'élève.

Définir sa place ou celle des autres dans des rapports sociaux implique que l'on puisse comprendre la nature de ces rapports et leurs propriétés ; et les propriétés de ces rapports dépendent de la nature du système social dont ces rapports sont une composante, un aspect. C'est une propriété du système lui-même qui fait que le mot « noumwé », « père » en baruya, désigne plusieurs personnes à la fois et non pas un seul « père ». Les mots de la langue reflètent un système de parenté et ce système entraîne des devoirs et des droits spécifiques ; la référence implique une chaîne d'obligations et de possibilités.

Si nous considérons le système dit « de parenté arabe », dans ce système, la fille de l'oncle paternel est l'épouse préférentielle pour un musulman, la femme qu'il devrait épouser en premier d'entre les quatre épouses autorisées par le Coran. Ainsi, une femme inépousable dans le système de parenté occidental (une cousine patrilatérale proche) devient l'épouse préférentielle dans un autre.

C'est pourquoi connaître la logique d'un système permet de comprendre la position des individus vivant dans ces rapports et éclaire leur conduite, leurs façons de penser et d'agir, la balise du permis et de l'interdit.

L'étude de systèmes de parenté différents voire opposés montre comment la référence à l'autre s'inscrit dans une vision immédiatement double : chacun voit l'autre à partir de soi et soi à partir de l'autre. Mais il nous faut passer à d'autres exemples plus complexes pour approfondir le jeu de la référence. Les rapports de parenté constituent partout un élément de la société, mais il existe d'autres composantes de la vie sociale : des rapports politiques, religieux, économiques. Je vais maintenant prendre comme exemple la structure globale d'un système social qui articule toutes ces composantes, le système des castes en Inde. Ce système continue d'exister, tout en se transformant en profondeur ; il a traversé plus de deux mille ans d'histoire avec des épisodes compliqués, il a été menacé par le bouddhisme, par les invasions mongoles et différents pouvoirs musulmans. Ces agressions ont provoqué les brahmanes et d'autres, non seulement à défendre ce système, mais aussi à le reconstruire. Les centaines de castes (jati) sont regroupées sous quatre catégories : les brahmanes, les Kshatrya (princes, guerriers), les Vaishya (commerçants) et les Shudra. Selon les textes et les théoriciens, l'individu naît dans une caste et se trouve par là dans des rapports spécifiques et à chaque fois différents avec toutes les autres castes (les hors castes constituent le bas de l'échelle sociale). L'individu, du fait de sa caste, est astreint à des obligations rituelles permanentes, alimentaires, vestimentaires, de mariage (il ne peut pas se marier avec quelqu'un d'une autre caste).

Or la position de chaque caste et sous-caste est déterminée par sa distance par rapport à celle des brahmanes

(deux fois nés, spécialistes des sacrifices offerts aux dieux, vêtus de blancs, idéalement végétariens, etc.). Dans ce système, la position de l'individu dépend donc de son appartenance, non seulement à une caste ou à une sous-caste, mais de la plus ou moins grande distance qui sépare la caste dont il est membre de celle des brahmanes. Le système dans son entier constitue un axe global de référence pour tout individu ; et comme l'individu n'est conçu au départ que comme le membre d'un groupe, la référence s'institue de groupe à groupe, de caste à caste jusqu'à la caste la plus pure, celle des brahmanes.

Pourquoi considère-t-on une société divisée en classes comme ouverte et une société de castes comme fermée ? Parce que la reproduction des castes se fait en épousant un homme ou une femme de la même caste ; la parenté ferme la caste sur elle-même et la reproduit à sa place dans le tout. Dans les sociétés occidentales plus ouvertes, il arrivait que des aristocrates épousent

des bourgeois ; on appelait cela « déroger » à leur condition sociale. Cette possibilité de déroger n'existait pas dans le système traditionnel des castes : celui qui déroge devient « out caste ».

Sur quoi se fonde ce qui fait référence dans une société ?

Cette question nous amène à poser le problème de l'existence de supports, de « noyaux imaginaires » présents au cœur de tous les rapports sociaux et des conséquences pour la vie sociale de la mise en scène et en actes de ces noyaux imaginaires. Prenons un système patrilinéaire ; il faut être conscient du fait que son existence présuppose que soit posé comme axiome le principe que les gens ne descendent les uns des autres que par les hommes, contrairement à un système matrilinéaire où les gens ne descendent les uns des autres que par les femmes. Poser tel ou tel principe constitue un coup de force théorique, mais à partir du moment où une telle représentation ima-



Le jeune garçon vient d'avoir le nez percé par le maître des initiations. Derrière lui son parrain le retient car le jeune initié a très peur et souffre.
Cliché de Pierre Lemonnier.

ginaire de la transmission, du lien entre les générations, est posée, il en découle des conséquences sociales et matérielles tout à fait nécessaires.

Des rites, des pratiques vont mettre en acte et en scène l'affirmation que c'est le sang des hommes qui coule à travers le corps des enfants ou, à l'inverse, celui des femmes. Derrière ce qui paraît aux individus comme évident, nous trouvons un élément de pensée qui entraîne des façons d'agir, un élément imaginaire qui se transforme en principe d'organisation sociale à travers les institutions et les pratiques symboliques qui vont le mettre en scène et en actes. Alors que la consanguinité (le fait qu'un enfant partage le même sang que son père et sa mère) nous apparaît comme une évidence, cette évidence n'existe pas dans d'autres sociétés où l'enfant est censé recevoir ses os de son père et son sang de sa mère ; le concept de consanguinité n'a alors pas de sens, puisqu'il est impossible de se référer à son père et à sa mère comme à des consanguins.

Si nous considérons un système global comme celui des castes, l'élément imaginaire se complexifie : le système renvoie à une représentation globale de l'univers et de la place de l'homme dans l'univers, à des textes sacrés, les livres védiques, à des révélations faites à des Sages des temps anciens. La dose d'imaginaire est ici immense, elle est mise en actes dans les rites et les sacrifices faits aux dieux par les brahmanes, par exemple. L'imaginaire et le symbolique encadrent et structurent la vie quotidienne, c'est-à-dire l'individu dans toutes les occurrences de sa vie : ce qu'il doit manger, ne pas manger, avec qui il peut ou non se marier, etc. Par exemple, en Inde, théoriquement un brahmane, après avoir eu un fils et avoir vu naître son petit fils, était supposé se retirer du monde et aller dans la forêt pour y vivre comme ermite et se rapprocher ainsi du divin. Impossible de comprendre ces pratiques et le déroulement de la vie individuelle d'un brahmane sans se référer à cet énorme appareil de représentations religieuses et d'abstractions philosophiques.

Cette photo représente les hommes initiés de tous les villages et de tous les clans qui apportent chacun un poteau pour construire la Tsimia, la grande maison d'initiations qui est pour les Baruya l'image du "corps" de leur tribu.
Cliché de Pierre Lemonnier.



L'objet des sciences sociales consiste à comprendre les différentes configurations de rapports sociaux aujourd'hui connues, leur genèse, si on peut la reconstituer au cours de l'histoire, leur capacité de se reproduire mais aussi leur disparition historique ; il faut être à la fois historien et anthropologue pour analyser différents types de rapports sociaux et la place qu'y occupent des individus et des groupes, et pour comprendre la façon dont ceux-ci se représentent leurs rapports et les vivent. Car ce qui apparaît imaginaire pour nous constitue pour eux une vérité existentielle. Une vérité existentielle n'est pas une vérité scientifique, puisque les acteurs ne la démontrent pas par des procédures scientifiques mais par des pratiques rituelles, symboliques. À travers ces rites, il devient évident pour eux que tous leurs dieux existent et que leur dévotion amènera leur salut ; toutes ces représentations et pratiques organisent la vie de millions d'individus. Le passage de l'imaginaire à des pratiques symboliques a donc des conséquences qui, elles, ne sont

pas imaginaires : il engendre des réalités sociales vécues et qui ne sont pas seulement imaginaires. Car sur cet imaginaire repose l'armature des rapports réels entre hommes et femmes, entre les castes, etc.

Pour comprendre une autre culture, l'anthropologue doit-il et peut-il se défaire de toute référence ?

N'oublions pas que l'anthropologie, comme les autres disciplines des sciences sociales, est un métier de production de connaissances. L'objectif de l'anthropologie est de comprendre l'altérité des autres et, par le détour de cette connaissance, parvenir à se connaître mieux soi-même. Mais pour cela, pour accéder à l'altérité des autres, il faut que l'anthropologue soit capable de mettre entre parenthèses son Moi social et son Moi intime, de suspendre ses jugements et de repousser à l'horizon sa conscience, ses propres présupposés. J'ai parlé d'un



**Le squelette de la Tsimia est construit et les femmes de la tribu apportent chacune une gerbe de chaume pour couvrir le toit de l'édifice. Les Baruya appellent cela "faire la peau" de la maison des initiations dont les hommes ont fabriqué la squelette. Il faut remarquer que les hommes sont montés sur le toit pour éviter tout contact avec la foule des femmes considérées comme menaçant la force et la virilité des hommes.
Cliché de Pierre Lemonnier.**

« Moi social » et d'un « Moi intime » et de la nécessité de construire en soi-même un moi cognitif, celui qui va permettre d'ouvrir le chemin vers la connaissance des autres. Permettez-moi de préciser ces notions.

Par Moi social, j'entends celui dont on a pu hériter à la naissance si l'on est fils ou fille de brahmane ou que l'on aura construit au cours de son existence. Notre Moi intime est celui qui s'est façonné dès la naissance par nos rencontres heureuses ou douloureuses avec d'autres. C'est le Moi des désirs, des bonheurs, des souffrances, le Moi qui façonne une sensibilité, c'est-à-dire aussi une manière d'être avec les autres. Bien entendu, notre Moi social et notre Moi intime se mêlent indissolublement et ce n'est pas cela qui distingue l'anthropologue des autres mortels. Ce qui le distingue c'est qu'il doit construire en lui un autre Moi, un Moi cognitif. Ce Moi cognitif est d'abord un Moi intellectuel qui se fabrique avant d'aller sur le terrain à partir d'éléments idéels, concepts, théories, débats, controverses, appris à l'Université ou ailleurs et qui portent la marque de leur temps. À telle époque, on est volontiers structuraliste, à telle autre, post-structuraliste. Mais, quelle que soit l'époque, le Moi cognitif est un Moi qui doit apprendre à se décentrer par rapport aux autres Moi, le Moi social et le Moi intime. C'est en même temps un Moi éthique et politique qui devra constamment se maintenir en état de vigilance critique contre l'intrusion toujours possible des jugements que sa propre société avait déjà élaborés sur les autres sociétés. Se décentrer c'est donc suspendre son jugement, refouler à l'horizon de la conscience les pré-supposés de sa culture et de sa société, y compris ceux de sa propre histoire de vie.

Mais ce Moi cognitif n'est pas seulement un Moi fait d'idées. Il doit s'investir dans une pratique, celle de l'observation dite « participante » au cours de laquelle l'anthropologue s'immerge dans une autre société que la

sienne ou dans un autre milieu que le sien pour les étudier et les comprendre. Mais alors se pose un redoutable problème qui reste largement un non-dit de la critique de l'anthropologie. Car que signifie « observer » et observer en « participant » à quoi et jusqu'où ? Participer à la vie des autres, c'est en effet tout autre chose que de partir de temps en temps à la chasse en compagnie d'un groupe d'Inuit et de contribuer ces jours-là à se nourrir soi-même et à nourrir les autres. Il faudrait, pour prétendre « participer » à la vie des autres, que l'ethnologue fasse « comme les autres », qu'il prenne une épouse dans la société, qu'il ait des enfants qu'il élève, qu'il participe à leurs rites, etc. C'est ce que ne fait pas la grande majorité des anthropologues et ce n'est pas d'ailleurs nécessaire qu'ils le fassent pour comprendre les façons de penser et d'agir de ceux parmi lesquels ils sont venus vivre.

Il existe en effet une différence fondamentale entre l'ethnologue et ceux parmi lesquels il est venu vivre du point de vue de l'usage des connaissances qu'il acquiert peu à peu de leurs principes de pensée et d'action. Car, pour ceux qui l'entourent, les connaissances qu'ils ont de leurs mythes, de leurs rites, de leurs règles de la parenté, des habitudes des animaux chassés, etc., leur servent à produire leurs conditions concrètes d'existence et, par là, à reproduire jusqu'à un certain point leur société. Et ceci jour après jour. Tandis que, pour l'ethnologue, ces connaissances acquises difficilement, toujours incomplètes, ne lui servent pratiquement jamais à produire les conditions concrètes de son existence au sein de la société où il est venu s'immerger. Elles lui servent certes à comprendre les autres, mais non à agir comme eux et avec eux dans toutes les circonstances de leur existence. Car, en accumulant ces connaissances, l'anthropologue en même temps se produit comme tel, comme anthropologue, et ceci est un statut qui lui confère une place dans sa propre société. Ceci éclaire la nature du lieu qu'oc-

cupe un ethnologue lorsqu'il est sur le terrain. C'est un lieu qu'il doit construire, et difficilement : un lieu qui le place à la fois au-dehors de sa propre société mais aussi au-dedans, et en même temps au-dedans de la société où il est venu vivre mais aussi au-dehors. C'est donc un lieu très particulier, à la fois concret et abstrait, qui fait de la présence et du travail de l'anthropologue une expérience originale des rapports qu'un homme ou une femme peut avoir avec les autres et avec soi-même.

Le travail de l'anthropologue signifie donc que celui-ci doit toujours se situer dans une double référence : référence aux autres tels qu'ils se pensent et tels qu'ils agissent, et référence à sa propre société telle qu'elle se pense et telle qu'elle agit. Mais le travail de l'anthropologue ne se limite pas à la connaissance d'une autre société qu'il va comparer avec la sienne. À un moment ou à un autre, il doit passer à d'autres niveaux et à d'autres formes d'analyse. Pour vous donner un exemple personnel, lorsque j'ai découvert que le système de parenté des Baruya était, dans sa structure formelle, le même que celui des Indiens iroquois d'Amérique du Nord – à la différence près que chez les Iroquois le principe de descendance passe par les femmes (système matrilineaire) alors que chez les Baruya il passe par les hommes (système patrilineaire) –, j'ai dû constater alors que le même type de système pouvait apparaître en plusieurs lieux de la planète, dans plusieurs sociétés qui n'avaient jamais eu de contact entre elles.

Une question théorique se posait donc : quelles sont les conditions d'apparition de ce type de système ? Quelle est sa répartition dans le monde ? Dès qu'on veut répondre à ces questions, on quitte le niveau de la connaissance d'une société particulière et celui de l'analyse des données de terrain recueillies par vous-même dans cette société. On passe à un autre niveau qui se présente comme une tentative de comprendre l'histoire

différentielle des sociétés et on peut dire, plus largement, de comprendre les lignes d'évolution de l'humanité. Vous comprenez que les Baruya ne se posent pas ce genre de question et que de savoir que leur terminologie de parenté a la même structure que celle des Iroquois leur importe très peu ou même n'aurait pas de sens pratique lorsque chaque jour ils doivent reproduire les conditions concrètes de leur existence.

Vous comprenez donc pourquoi le mode de conscience de l'anthropologue ne peut pas coïncider avec celui des acteurs des sociétés qu'il a étudiées. Ce n'est ni un défaut, ni une supériorité. C'est tout simplement que la connaissance d'une autre société, d'autres manières particulières de penser, d'agir et de sentir n'est pas pour l'anthropologue le seul but de son travail de connaissance. Ce qu'il vise aussi c'est de comprendre l'histoire de l'humanité, ce qui est un méta-niveau de travail et de connaissance.

Ce qui fait référence dans une société ne serait alors pas seulement particulier mais aurait une dimension universelle ?

Vous avez raison, et je viens en quelque sorte de répondre à votre question. Je voudrais ajouter une remarque. Par nos analyses, nous découvrons l'existence de propriétés de rapports sociaux et je voudrais commenter ceci. Par la notion de « propriété de rapports », je ne désigne pas des attributs attachés à des sujets, à des individus. Je désigne des propriétés de compatibilités ou d'incompatibilités de rapports avec d'autres rapports sociaux, avec d'autres éléments de la vie sociale issus soit de l'intérieur de la société, soit introduits ou imposés de l'extérieur comme dans le cas des situations de colonisation. Pour donner un exemple simple : la christianisation des sociétés océaniques ou américaines précolombiennes était incompatible avec le maintien des

religions polythéistes propres à ces sociétés et a conduit à leur destruction ou à leur existence souterraine ou à leur résurgence dans des formes chrétiennes. Il faut donc s'interroger sur cette incompatibilité entre ces univers de croyances imaginaires. Et ce n'est pas au niveau des idées que cette incompatibilité aboutit à la destruction ou au refoulement des religions polythéistes. C'est par un travail d'évangélisation direct et violent qui, au moment de la conquête espagnole des Amériques, avait pris la forme de vastes campagnes « d'extirpation de l'idolatrie ».

En faisant référence à des croyances religieuses, j'aborde un domaine où l'imaginaire est roi et le symbolique son instrument nécessaire et privilégié. Si l'on compare ce domaine des croyances religieuses à celui des rapports de parenté, où j'ai déjà isolé la présence et l'efficacité de noyaux imaginaires sous la forme par exemple du coup de force que représente l'imposition d'un principe de descendance patri- ou matrilineaire, nous sommes cette fois devant des réalités sociales qui font constamment référence à des entités qui restent habituellement invisibles pour les acteurs humains, mais dont l'existence est affirmée comme réelle et fondamentale.

Pour vous donner un dernier exemple qui permet de mesurer l'impact historique et social d'une croyance et de la foi dans des faits imaginaires, je citerai l'alliance que Moïse aurait contractée avec le dieu Yahvé au nom du peuple juif. Rappelez-vous les circonstances. Moïse quitte l'Égypte, laissant les Juifs derrière lui en captivité et il se réfugie dans une tribu nomade de la région de

Madian où il épouse la fille du grand prêtre d'un dieu nommé localement Yawot. Plus tard, Moïse réussit à faire sortir son peuple d'Égypte et c'est alors qu'il a une vision du dieu Yawot et qu'il scelle une alliance (Berith) exclusive entre ce dieu et son peuple. Celui-ci s'engageant à n'avoir pas d'autre dieu que ce dieu. On sait clairement aujourd'hui qu'à cette époque il n'était pas question de monothéisme, mais de monolatrie, c'est-à-dire de la vénération exclusive d'un seul dieu parmi les dieux, un dieu dont on attend par cette exclusivité protection et prospérité.

C'est seulement lorsque l'élite du peuple juif fut déportée à Babyone en 587 avant J.-C. et que le temple de Jérusalem avait été détruit, que des prêtres, des scribes, c'est-à-dire en fait des intellectuels, ont transformé ce culte exclusif d'un seul dieu parmi d'autres en affirmation théologique qu'il n'existait qu'un seul Dieu dans l'univers et que tous les autres étaient des faux dieux. On est passé alors du Yahwisme au monothéisme juif – qui n'est d'ailleurs pas le monothéisme chrétien ou musulman. Vous voyez donc que lorsqu'on fait référence à un Dieu unique, on fait référence à une entité qui se serait révélée à quelques humains et ces révélations ont modelé le mode de vie et de penser de millions d'individus après eux. On a donc là affaire à des références qui pèsent d'un tout autre poids que l'affirmation que c'est seulement par les hommes ou par les femmes que les enfants descendent.

**Propos de Maurice Godelier
recueillis par Véronique Chabert**

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Godelier (Maurice)

Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie, Albin Michel, Paris, 2007.

Godelier (Maurice)

Les Métamorphoses de la parenté, Fayard, Paris, 2004.

Godelier (Maurice)

L'Énigme du don, Fayard, Paris, 1996.

Godelier (Maurice)

La Production des grands hommes, Fayard, Paris, 1982.

Lambert (Yves)

La Naissance des Religions, Armand Colin, Paris, 2007.

Lemaire (André)

La Naissance du Monothéisme, Bayard, 2003.

Lévi-Strauss (Claude)

La Voix des masques, Plon, Paris, 1979.

Lévi-Strauss (Claude)

Les Structures élémentaires de la parenté, PUF, Paris, 1949.