Raoul Makarius (1971)

Présentation et introduction
à

Lewis H. Morgan
La société archaïque
(1877)

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole
Professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
et collaboratrice bénévole

Courriel: <mailto:mabergeron@videotron.ca>

Site web: http://www.geocities.com/areqchicoutimi_valin

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
dirigée et fondée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole,
professeure à la retraite de l'École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec
courriel: <mailto:mabergeron@videotron.ca>
site web: http://www.geocities.com/areqchicoutimi_valin

à partir de :

Raoul Makarius (1971)

“ Présentation et introduction ” à :

Lewis H. Morgan (1877), La société archaïque.

Traduit par H. Jaouiche, 1971.

Une édition électronique réalisée du livre de Lewis H. Morgan (1877), La société archaïque. Traduction française de H. Jaouiche, 1971. Paris : Éditions Anthropos, 1971, 653 pages.

Autorisation accordée par l'ayant-droit des droits d'auteurs, le fils de Mme Levi Makarius, Michel Makarius, professeur de philosophie et d'esthétique à Paris, le 18 novembre 2002.

Courriel : mkrs@noos.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes
Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 20 août 2003 à Chicoutimi, Québec.

Table des matières

[Présentation de Raoul Makarius](#)

PREMIÈRE PARTIE

[Le développement de l'intelligence
à travers les inventions et les découvertes](#)

[Introduction de Raoul Makarius](#)

Chapitre 1 – Les périodes ethniques

Le progrès de l'humanité depuis la condition la plus primitive. Illustré par les inventions, les découvertes et les institutions. Deux systèmes de gouvernement : l'un gentilice et social donnant une société (societas), l'autre politique donnant un État (civitas). Le premier fondé sur les personnes et la gens ; le second sur le territoire et la propriété. Le premier : le système de gouvernement de la société archaïque ; le deuxième : celui de la société moderne et civilisée. Uniformité de l'expérience humaine. Classification des périodes ethniques. I – Stade inférieur de l'état sauvage ; II – Stade moyen de l'état sauvage ; III – Stade supérieur de l'état sauvage ; IV – Stade inférieur de la barbarie ; V – Stade moyen de la barbarie ; VI – Stade supérieur de la barbarie ; VII – Stade de la civilisation...

Chapitre 2 – Les arts de subsistance

Suprématie de la race humaine sur terre. Contrôle de la production des subsistances. La race humaine est la seule à avoir assuré ce contrôle. Techniques successives de subsistance. I – Moyens naturels de subsistance ; II – Le poisson comme moyen de subsistance ; III – La culture des farineux ; IV – La viande et le lait comme moyens de subsistance ; V – Moyens de subsistance illimités grâce à l'agriculture. Longs intervalles de temps entre ces divers moyens de subsistance.

Chapitre 3 – Le rythme du progrès humain

Récapitulation des étapes du progrès humain. Principales acquisitions de la civilisation moderne. De la civilisation ancienne. De la période récente de la barbarie. De la période moyenne. De la période ancienne. De la période de l'état sauvage. De la condition primitive de l'humanité. L'évolution de l'humanité selon une progression géométrique. Durée relative des périodes ethniques. Apparition des familles sémitique et aryenne.

DEUXIÈME PARTIE

Le développement de l'idée de gouvernement

Introduction de Raoul Makarius

Chapitre 1 – L'organisation de la société sur la base du sexe

Les classes australiennes. Organisées sur la base du sexe. Caractère archaïque de l'organisation. Les gentes australiennes. Les huit classes. Les règles matrimoniales. La filiation matrilineaire. Un étonnant système conjugal. Deux classes masculines et deux classes féminines par gens. Innovations apportées au système des classes. Le caractère encore rudimentaire de la gens.

Chapitre 2 – La gens iroquoise

L'organisation gentilice. Sa large extension. Définition de la gens. La filiation matrilineaire suivant la règle archaïque. Droits, privilèges et obligations des membres de la gens. Le droit d'élire et de déposer les sachems et les chefs. L'obligation de ne pas se marier à l'intérieur de la gens. Le droit mutuel d'héritage de la propriété des membres décédés. L'obligation réciproque d'aider et de défendre les membres de la gens et d'obtenir réparation des torts subis. Le droit de donner des noms aux membres de la gens. Le droit d'adopter des étrangers dans la gens. Des rites religieux communs : Question. Un lieu de sépulture commun. Le conseil de la gens. Des gentes désignées par des noms d'animaux. Nombre de personnes dans une gens.

Chapitre 3 – La phratrie iroquoise

Définition de la phratrie. La réunion en une organisation supérieure de gentes apparentées. La phratrie dans les tribus iroquoises. Sa composition. Ses coutumes et ses fonctions. La vie sociale et religieuse. Exemples. L'analogie avec la phratrie grecque, mais dans sa forme archaïque. Les phratries des Chocta. Des Chickasa. Des Mohegan. Des Thlinkeet. Le caractère probablement universel de la phratrie dans les tribus des aborigènes américains.

Chapitre 4 – La tribu iroquoise

La tribu en tant qu'organisation. Composée de gentes parlant le même dialecte. La séparation dans l'espace entraîne la diversification du langage et la segmentation. La tribu, résultat d'un processus d'évolution naturelle. Exemples. Les fonctions de la tribu. La possession d'un territoire et d'un nom. La possession exclusive d'un dialecte. Le droit d'investir et de déposer les

sachems et les chefs. L'adhésion à une croyance religieuse et la pratique d'un culte. Le Conseil des Chefs. L'existence, dans certains cas, d'un chef suprême de la tribu. Les trois formes successives de gouvernement de la société gentilice : 1) un gouvernement à un pouvoir, 2) un gouvernement à deux pouvoirs, 3) un gouvernement à trois pouvoirs.

Chapitre 5 – La confédération iroquoise

La confédération, résultat d'un processus d'évolution naturelle. La confédération, organisation fondée sur la communauté des gentes et une langue commune. Les tribus iroquoises. Leur installation dans l'État de New York. La formation de la confédération. Sa structure et ses principes. Création de cinquante postes de sachems. Le caractère héréditaire de la charge de sachem dans certaines gentes. Répartition des charges de sachem entre les tribus. Ces sachems formaient le conseil de la confédération. Le conseil civil. Comment il réglait les affaires. L'accord unanime était nécessaire pour prendre les décisions. Le conseil des deuils. Comment on élevait les sachems. Le commandant militaire. Cette fonction fut à l'origine de celle du magistrat, chef de l'exécutif. Qualités intellectuelles des Iroquois.

Chapitre 6 – Les gentes dans les autres tribus de la famille ganowanienne

Les diverses tribus des aborigènes américains. Les gentes dans les tribus indiennes ; avec leurs règles de filiation et d'héritage. I – Les tribus hodenosaunienne. II – Les tribus Dakota. III – Les tribus du Golfe. IV – Les tribus Pawnee. V – Les tribus algonquines. VI – Les tribus Athapasco-Apache. VII – Les tribus indiennes de la côte nord-ouest. Les Esquimaux, une famille à part. VIII – Les tribus Salis, Sohaptin et Kootenay. IX – Les tribus Shoshonee. X – Les Indiens de village du Nouveau-Mexique, du Mexique et de l'Amérique centrale. XI – Les tribus indiennes d'Amérique du Sud. Le caractère probablement universel de l'organisation en gentes dans la famille ganowanienne.

Chapitre 7 – La confédération aztèque

Conception erronée de la société aztèque. Son haut niveau de développement. Les tribus Nahuatlac. Leur arrivée au Mexique. Fondation de Mexico en 1325. Formation de la confédération en 1426. Étendue de la domination territoriale. Estimation du nombre de la population. Problème de l'existence des gentes et des phratries chez les Aztèques. Le Conseil des Chefs. Hypothèses sur ses fonctions. Quand la charge était tenue par Montezuma. Le caractère électif de la charge. La déposition de Montezuma. Attributs probables de cette charge. Les institutions aztèques étaient essentiellement démocratiques. Le gouvernement était une démocratie militaire.

Chapitre 8 – La gens grecque

L'organisation originelle des tribus grecques. L'organisation en gentes. Modification du caractère de la gens. Nécessité d'un système politique. Un problème à résoudre. La formation de l'État. La description des gentes grecques par M. Grote. Description des phratries et des tribus. Droits,

privilèges et obligations des membres de la gens. Similitude avec les gentes iroquoises. La charge de chef de la gens. Cette charge est-elle élective ou héréditaire ? La gens est l'unité du système social. L'ancienneté de la lignée gentilice. L'héritage et la propriété. L'ancienne règle et la nouvelle. Relations de parenté entre les membres de la gens. La gens, centre d'influence social et religieux.

Chapitre 9 – La phratrie, la tribu et la nation grecques

La phratrie athénienne. Sa formation. Définition par Dicheerus. Ses objectifs sont essentiellement religieux. Le chef. La tribu. La tribu est composée de trois phratries. Le phyléo-basileus. La nation. La nation composée de quatre tribus. La Boulê, ou Conseil des Chefs. L'Agora, ou Assemblée du peuple. Le basileus. L'exercice de la charge : fonctions militaires et religieuses. Fonctions civiles non prouvées. Les gouvernements de l'âge héroïque sont des démocraties militaires. La définition du basileus par Aristote. La démocratie athénienne pendant la période récente. Elle est héritée des gentes. Sa puissante influence sur le développement des Athéniens.

Chapitre 10 – L'institution de la société politique grecque

Faillite des gentes comme base du gouvernement. La législation de Thésée. Tentative de substitution des classes. Faillite de cette tentative. L'abolition de la charge de basileus. L'archonte. Les naucraries et les trittyes. La législation de Solon. Les classes possédantes. Le transfert partiel du pouvoir civil des gentes aux classes. Les personnes qui ne sont rattachées à aucune gens. Ces personnes deviennent citoyens. Le Sénat. L'Ecclésia. Début de formation de la société politique. La législation de Cleisthènes. Institution de la société politique. Le dème attique ou municipalité. Son organisation et ses pouvoirs. Son gouvernement local. La tribu ou le district. La Communauté attique. La démocratie athénienne.

Chapitre 11 – La gens romaine

Des tribus italiques organisées en gentes. La fondation de Rome. Les tribus organisées en démocratie militaire. La gens romaine. Définition d'un membre de la gens par Cicéron. Par Festus. Par Varro. Filiation patrilinéaire. Mariage en dehors de la gens. Les droits, les privilèges et les obligations des membres de la gens. La constitution démocratique de l'ancienne société latine. Nombre de membres dans une gens.

Chapitre 12 – La curie, la tribu et le peuple romains

La société gentilice romaine. L'organisation comporte quatre niveaux : 1 – La gens ; 2 – La curie, comportant dix gentes ; 3 – La tribu, comportant dix curies ; 4 – Le Peuple romain, comportant trois tribus. Proportions numériques. Leur élaboration. Concentration de gentes à Rome. Le Sénat romain. Ses fonctions. L'Assemblée du peuple. Ses pouvoirs. Le peuple souverain. La charge de commandant militaire (rex). Ses pouvoirs et ses fonctions. Les institutions gentilices romaines sont essentiellement démocratiques.

Chapitre 13 – L'institution de la société politique romaine

Le populus. La plèbe. Les clients. Les patriciens. Les limites de cette classification. La législation de Servius Tullius. Institution de classes possédantes. Institution des centuries. Inégalité dans le droit de vote. Les comitia centuriata. Elles prennent la place des comitia curiata. Les classes prennent la place des gentes. Le recensement. Les plébéiens deviennent des citoyens. Institution de quartiers dans la ville. Institution de municipalités. Le nombre des tribus est porté à quatre. L'organisation n'est plus fondée sur la consanguinité mais sur le territoire. Les caractéristiques du nouveau système politique. Déclin et disparition de l'organisation gentilice. L'œuvre qu'elle a accomplie.

Chapitre 14 – Passage de la filiation matrilinéaire à la filiation patrilinéaire

Comment ce passage a-t-il pu se faire ? L'héritage des biens en a été le motif. Filiation matrilinéaire chez les Lyciens. Chez les Crétois. Chez les Étrusques. Probablement chez les Athéniens à l'époque de Crétois. Les cent familles des Locriens. La preuve de la filiation matrilinéaire se trouve dans le système matrimonial. Le système touranien de consanguinité dans les tribus grecques. La légende des Danaïdes.

Chapitre 15 – Le rôle de la gens dans les autres tribus de la famille humaine

Le clan écossais. Le sept irlandais. Les tribus germaniques. Traces dans ces tribus germaniques de l'organisation gentilice. Les gentes dans le sud du continent asiatique. Dans le nord. Dans les tribus ouraliennes. Les cent familles chinoises. Les tribus hébraïques. Elles semblent avoir été composées de gentes et de phratries. Les gentes dans les tribus africaines. Dans les tribus australiennes. Sous-divisions aux îles Fidji et dans la tribu des Rewas. Large extension de l'organisation gentilice.

TROISIÈME PARTIE

Le développement de l'idée de famille

Introduction de Raoul Makarius

Chapitre 1 – La famille archaïque

Cinq formes successives de famille : 1) La famille consanguine. Elle a créé le système malais de consanguinité et d'affinité. 2) La famille punaluenne. Elle a créé les systèmes touranien et ganowanien. 3) La famille monogamique. Elle a créé les systèmes aryen, sémitique et ouralien. Les familles syndyasmienne et patriarcale furent des formes intermédiaires. Elles n'ont pu créer un système de consanguinité. Les systèmes de consanguinité en

tant que résultats de processus naturels d'évolution. Deux formes fondamentales : une forme classificatoire, et une forme descriptive. Les principes généraux de ces systèmes. Leur permanence.

Chapitre 2 – La famille consanguine

L'existence ancienne de cette famille. Elle est prouvée par le système malais de consanguinité. Le système hawaïen pris comme exemple. Cinq catégories de relations. Détails sur le système. Expliqué à l'origine par le mariage entre frères et sœurs au sein du groupe. État archaïque de la société dans les îles Sandwich. Les neuf catégories de relations des Chinois. Le système chinois est identique dans ses principes au système hawaïen. Cinq niveaux de parenté dans la république idéale de Platon. Le tableau du système malais de consanguinité et d'affinité.

Chapitre 3 – La famille punaluenne

La famille punaluenne a succédé à la famille consanguine. Comment le passage s'est-il opéré ? La coutume hawaïenne du punalua. Elle a probablement été autrefois très répandue. Les gentes tirent probablement leur origine des groupes punaluens. Le système touranien de consanguinité. Il tire son origine de la famille punaluenne. Il prouve l'existence de cette famille au moment de la formation du système. Détails sur le système. Exposé des relations de parenté à l'origine. Tableau des systèmes touranien et ganowanien de consanguinité et d'affinité.

Chapitre 4 – La famille syndyasmienne et patriarcale

La famille syndyasmienne. Comment elle s'est constituée. Ses caractéristiques. Son influence sur l'organisation gentilice. La tendance à vivre par couple est le résultat d'un développement tardif. Il faudrait étudier la société archaïque là où on en trouve les meilleures illustrations. La famille patriarcale. Le pouvoir du père en est la caractéristique essentielle. La polygamie en est une caractéristique accessoire. Similitude avec la famille romaine. L'autorité du père était inconnue dans les familles antérieures.

Chapitre 5 – La famille monogamique

La famille monogamique est relativement moderne. Le terme de « familia ». La famille des anciens Germains. La famille grecque des temps homériques. La famille grecque de la période historique. La réclusion des épouses. Les obligations inhérentes à la monogamie ne sont pas respectées par les hommes. La famille romaine. L'épouse était sous le pouvoir de son mari. Le système aryen de consanguinité. Il a vu le jour avec la famille monogamique. Le système antérieur était probablement le système touranien. Le passage du système touranien au système aryen. Les systèmes romain et arabe de consanguinité. Détails sur le système romain. La famille monogamique actuelle. Tableau des systèmes romain et arabe.

Chapitre 6 – La séquence des institutions rattachées à la famille

Cette séquence est en partie hypothétique. Développement de ces institutions dans l'ordre de leur apparition. Preuve de leur apparition dans l'ordre donné. L'hypothèse de la dégradation humaine. L'ancienneté de l'humanité sur terre.

QUATRIÈME PARTIE

Le développement de l'idée de propriété

Introduction de Raoul Makarius

Chapitre 1 – Les trois règles de l'héritage

L'idée de propriété au stade de l'état sauvage. Le rythme du progrès a été lent. La première règle de l'héritage. Les biens sont distribués parmi les membres de la gens. La propriété au stade inférieur de la barbarie. Les germes de la seconde règle de l'héritage. Les biens sont distribués aux parents agnatiques. Les capacités de l'homme augmentent. La propriété au stade moyen de la barbarie. La règle de l'héritage est mal connue. Il est probable que les parents agnatiques étaient les héritiers.

Chapitre 2 – Les trois règles de l'héritage (suite)

La propriété au stade supérieur de la barbarie. L'esclavage. La propriété foncière dans les tribus grecques. L'agriculture à cette époque. Sa puissante influence. La troisième règle de l'héritage. Les biens vont exclusivement aux enfants. Les tribus hébraïques. La règle de l'héritage. Les filles de Tselophead. Les biens demeuraient dans la phratrie et probablement dans la gens. Le droit de réversion. L'héritage chez les Athéniens. Les enfants sont les seuls héritiers. Le droit de réversion. L'héritage reste dans la gens. Les héritières. Les testaments. L'héritage chez les Romains. La réversion. Les biens restent dans la gens. Apparition d'une aristocratie. L'évolution de l'idée de propriété dans la race humaine. L'unité d'origine de l'espèce humaine.

Raoul MAKARIUS

“Présentation et Introduction”

À

Lewis H. Morgan (1877)

LA SOCIÉTÉ ARCHAÏQUE

Une traduction de H. Jaouiche

Paris : Éditions Anthropos, 1971, 653 pages.

—

[Retour à la table des matières](#)

Lewis H. Morgan, *La société archaïque* (1877)

Présentation

De Raoul Makarius
Paris, 1971.

[Retour à la table des matières](#)

La publication d'*Ancient Society* en français, sous le titre de *Société Archaïque*, survient presque un siècle après sa parution en Amérique (1877), alors que l'œuvre maîtresse de L. H. Morgan a été plusieurs fois rééditée en anglais et a été traduite dans un grand nombre de langues, y compris le chinois (1935) et le japonais (première édition en 1924) ¹.

Cette lacune, que l'initiative des *Éditions Anthropos* vient heureusement combler, ne signifie pas que l'œuvre de Morgan soit restée ignorée du public français qui en a pris connaissance à travers *l'Origine de la Famille de la Propriété Privée et de l'État d'Engels*. S'acquittant « comme en exécution d'un testament » d'une tâche que Marx avait désiré se réserver, Engels faisait état, après la mort de son ami, des résultats des recherches de l'anthropologue américain. L'importance que celui-ci attribuait aux bases matérielles de l'évolution, son étude des systèmes de parenté, indiquant l'influence des liens de sang dans les sociétés à bas niveau de production, ses analyses du passage

¹ Traductions d'*Ancient Society* : en allemand, 1921 ; en bulgare, 1899 ; en chinois, 1935 ; en espagnol, 1945 (Argentine) et 1946 (Mexique) ; en japonais, 1924, 1930, 1931, 1932, 1947, 1952, 1954, 1958 ; en polonais, 1887 ; en russe, 1900, 1935 ; en tchèque, 1954. (D'après Leslie A. White, in « Introduction » à *Ancient Society*, Cambridge, Mass., 1964, p. XIII.)

de l'organisation tribale à l'organisation sur base territoriale et politique, sont autant d'éléments qui expliquent l'intérêt porté à son œuvre par les fondateurs du marxisme. « C'est le grand mérite de Morgan, écrit Engels dans la préface à la première édition de *L'Origine de la Famille*, d'avoir découvert et restitué dans ses traits essentiels ce fondement préhistorique de notre histoire écrite »².

Ayant trouvé dans *Ancient Society* la dimension anthropologique qui venait compléter leur vision de l'histoire, Marx et Engels ont adopté cet ouvrage pour ce qu'il contenait de valable, sans se soucier de nuancer leur approbation d'une réserve envers les positions philosophiques de son auteur. *L'Origine de la Famille*, exposé historique, écrit à l'intention du public ouvrier allemand, représente, malgré la volonté exprimée par Engels de « critiquer Morgan », un remaniement du livre de ce dernier, le lecteur étant censé faire aisément le départ entre ce qui était du cru de l'un et de l'autre. De sorte que de nombreux lecteurs d'Engels peuvent fort bien ne pas se douter du caractère idéaliste des positions de Morgan. La lecture textuelle d'*Ancient Society* ne peut donc être remplacée par celle qu'Engels en a donnée ; si l'on veut en tenter l'approfondissement critique, un effort doit être entrepris pour la soustraire à l'éclairage particulier que lui a conféré le marxisme.

Par contre, il n'est pas question de négliger la place que *L'Origine de la Famille*, et par là le marxisme, ont fait à l'œuvre de Morgan, quand il s'agit de rendre compte non seulement de cette conspiration du silence qui l'entoure et qu'Engels avait déjà dénoncée, mais de l'opposition systématique dont il a été l'objet et de l'hostilité et de l'aversion qui sont témoignées, dans son propre pays, à celui qui fut non seulement le plus grand ethnologue américain, mais le fondateur de la science ethnologique. Qu'il suffise de rappeler que le seul institut culturel des États-Unis qui ait honoré sa mémoire d'une inscription, en dehors de l'Université de Rochester, est le collège de jeunes filles de Wells, dont il avait été l'un des promoteurs.

Alors que sa découverte des systèmes de parenté a été définie par Rivers comme « une des plus grandes découvertes qui puissent être mises au compte d'un seul homme »³, que Haddon a considéré Morgan comme « le plus grand sociologue » du siècle passé, « dont l'œuvre monumentale constitue le fondement solide de l'étude de la famille et de la parenté »⁴, le grand maître de l'anthropologie américaine, Franz Boas, dans son discours sur « l'Histoire de l'Anthropologie », s'est abstenu de mentionner son nom. Après cela, écrit Paul Radin, « pour tous les élèves de Boas, Morgan est resté frappé d'anathème et non lu »⁵. Radcliffe-Brown, dans une monographie extensive sur les travaux concernant la parenté en Australie, n'a pas fait état de ses études, qui furent les premières publications scientifiques à ce sujet. Comme nous le verrons, lorsqu'à cette conspiration du silence succédera la croisade contre l'évolutionnisme, dont Morgan sera la cible centrale, ce ne sera jamais sur la base d'une

² F. Engels, *L'Origine de la Famille, de la Propriété Privée et de l'État*, (trad. J. Stern), Paris, 1954, p. 16.

³ W. H. R. Rivers, *Kinship and Social Organisation*, Londres, 1914, p. 4.

⁴ A. C. Haddon, *History of Anthropology*, Londres, 1910, p. 127.

⁵ White, « Introduction », p. XLI et sq.

critique exhaustive de son œuvre, qui risquerait de la faire connaître, que l'on s'efforcera de détruire son influence, mais au moyen d'attaques tangentielles visant à le déconsidérer. Précisément parce qu'il a été mené dans des formes en même temps trompeuses et intimidatoires, le « procès à Morgan », qui sous-tend l'anthropologie du milieu de notre siècle, a eu un tel impact sur la mentalité ethnologique, que même dans les milieux marxistes on ne prononce guère le nom de l'anthropologue américain sans ajouter rituellement que de vastes parties de son œuvre sont devenues caduques, entraînant dans leur effritement nombre de thèses engelsiennes.

*
**

Morgan a été le fondateur de l'ethnologie en tant que science. Sa découverte des systèmes primitifs de la parenté a donné la première base concrète à la recherche ethnologique et a montré que cette discipline avait des buts distincts de ceux des autres branches de la sociologie : les phénomènes des sociétés primitives étant spécifiques, ils ne pouvaient être interprétés que dans les termes des croyances et des comportements propres à ces sociétés.

Jusque-là, des voyageurs et des missionnaires avaient remarqué que les peuples primitifs désignent leurs parents selon d'autres normes que les nôtres, mais personne n'avait compris les implications de ces observations. Morgan sut les saisir dans toute leur amplitude. Il s'attacha à réunir les diverses nomenclatures de la parenté, à les classer et à les analyser. En commençant par son territoire natal, patrie des Indiens iroquois, et en étendant ses recherches au reste du monde, consacrant vingt ans à l'entreprise, il a réuni une documentation sans pareille dans l'ethnologie. Les terminologies de parenté employées par près de 139 peuplades et tribus furent relevées et étudiées avec soin ⁶. Il apparut alors que la plupart de ces systèmes relevaient d'un même principe, le principe classificatoire, qu'il avait identifié chez les Indiens d'Amérique. L'examen systématique et coordonné des sociétés primitives dans les diverses parties du monde était désormais possible.

L'analyse de la terminologie employée pour désigner les relations de parenté est d'importance primordiale, parce que le système de parenté d'une société en définit la structure. L'activité économique étant faible et la division du travail insuffisante à assurer l'interdépendance fonctionnelle des membres de la société, la cohésion de celle-ci est maintenue par les relations de parenté qui fournissent, à ce stade, les cadres de la structure sociale. Au fur et à mesure que les forces productives se développent, entraînant une plus grande division du travail, les relations de production s'enchevêtrent aux anciens liens de parenté, qui, dès lors, entrent dans une phase de désintégration. Jusque-là, selon la phrase d'Engels si souvent citée, « le mode de production est moins décisif que le degré de décomposition des vieux liens de consanguinité » ⁷. À partir du moment où de nouvelles structures économiques et politiques,

⁶ Dans *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, vol. XVII of the Smithsonian « Contributions to Knowledge », Washington, 1870-71.

⁷ Engels, *op. cit.*, p. 298.

modélées au sein des vieilles structures de parenté, viennent remplacer celles-ci, les anciens systèmes de parenté tombent en désuétude.

Une partie essentielle de l'œuvre de Morgan a été édiflée sur des matériaux ethnographiques réunis par ses soins, d'abord par ses contacts directs avec les Indiens de sa contrée natale, les Iroquois, ensuite au cours de voyages entrepris dans ce but à travers les États-Unis. Il avait su établir dès sa jeunesse des liens de familiarité et d'amitié avec les Indiens Cayuga vivant sur le territoire d'Aurora ; dans une association estudiantine, dont les membres imitaient les coutumes et les rites des Peaux-Rouges, il s'était fait le promoteur de recherches tendant à approfondir la connaissance des mœurs et des institutions indiennes. Plus tard, homme de loi, il avait défendu avec fermeté, contre les spoliations des Blancs, les intérêts de ceux qu'il considérait comme les premiers Américains⁸. Il était donc venu à l'ethnologie de la manière la plus naturelle ; les Indiens faisaient partie de son monde et leur existence posait des problèmes de tous ordres.

Morgan a été l'un des premiers enquêteurs sur le terrain. De plus, en essayant par tous les moyens d'obtenir des renseignements de première main sur les systèmes de parenté, il avait organisé la recherche ethnographique à travers le monde. Il est ainsi passé de sa découverte des systèmes de parenté à leur étude dans *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1870), ouvrage dans lequel sont établies et analysées les 139 tables de systèmes de parenté relevés chez les peuples les plus divers ; et, de ce travail, à la synthèse historique d'*Ancient Society*, qui, dans son esprit, devait remplacer la réédition révisée de *Systems of Consanguinity* qui lui était réclamée.

*
**

La seconde partie du 19^e siècle a vu la mise en place d'une science nouvelle, la science de l'homme, qui se cherchait obscurément depuis la fin du siècle précédent. L'âge de la terre avait été défini par les études géologiques de Sir Charles Lyell ; Boucher de Perthes était parvenu à convaincre le monde scientifique que les « pierres de foudre » étaient des outils taillés par des mains d'homme ; l'anthropologie physique était née, principalement par l'œuvre de Huxley, Galton et Broca. Darwin exposait, en 1859, les résultats de ses recherches. D'autres savants, comme Lubbock et Tylor, se penchaient sur les aspects sociologiques et culturels de la vie primitive. Spencer travaillait à ses *Principes de Sociologie*, dont de nombreux chapitres étaient consacrés aux sociétés sauvages. Henry Maine opposait l'organisation fondée sur la parenté par le sang à celle de l'État fondé sur une base territoriale. En Suisse, Bachofen donnait un sens nouveau aux mythes grecs, en y discernant l'interprétation de changements survenus au cours de l'histoire, comme la substitution de la filiation patrilinéaire à la filiation matrilinéaire, dont il avait trouvé les preuves dans les sociétés archaïques.

⁸ Pour ces aspects de la vie de Morgan, voir C. Resek, *Lewis Henry Morgan, American Scholar*, Chicago, 1960.

Une idée commune, souvent implicite, présidait à ces divers travaux. Les hommes, et non quelque force ou volonté placées en dehors d'eux, étaient les artisans de leur progrès. Il fallait donc rechercher le schéma évolutif par lequel ce progrès naturel s'était accompli. Parce qu'il possédait des bases et des critères anthropologiques qui lui étaient propres, Morgan a été porté à se charger du projet. Il a certes eu des prédécesseurs dans sa tentative de périodisation de l'histoire, mais son œuvre est la synthèse la plus complète et la plus enrichissante qu'ait produit la pensée évolutionniste non-marxiste. La variété de ses points de vue, l'imbrication des analyses historiques avec celles portant sur la culture matérielle, l'originalité des cadres de référence qu'il possédait, les systèmes de parenté et les implications qu'il leur prêtait, ses audaces enfin, sa lutte contre le sempiternel concept de la famille, l'affirmation de la promiscuité primitive, la comparaison profanatrice entre peuples classiques et tribus barbares, ses diatribes sur la propriété, tous ces éléments donnent à *Ancient Society* une charge de vitalité qui tient en éveil l'intérêt du lecteur. Mais ces qualités mêmes de hardiesse et de liberté auxquelles on doit tant de brillants aperçus sont aptes à irriter les esprits scolaires. Les raccourcis sont abrupts, les hypothèses maniées avec désinvolture, les convictions tranchées. L'ouvrage est provocateur, tant par son contenu que par le dédain des précautions d'usage, en même temps qu'il est alourdi par un appareil conceptuel déjà vieux pour l'époque et d'ailleurs superfétatoire.

En nous penchant successivement sur les diverses parties de cette œuvre complexe – que vient compliquer encore sa curieuse architecture, identifiée à la structure imaginée par l'auteur pour rendre compte de l'évolution – nous chercherons, sous les erreurs évidentes qui se dénoncent d'elles-mêmes, les erreurs et les vices moins apparents qui ont dérouté ça et là la pensée de Morgan, les confusions qui l'ont mené à des impasses, les trappes conceptuelles dans lesquelles il est tombé, ou les ankyloses qui ont bloqué un raisonnement bien parti. La critique d'une œuvre nous semble inséparable de l'étude de ses termes et de ses intentions, et ne peut partir de principes généraux auxquels on voudrait la contraindre ; encore moins d'une représentation délibérément faussée, comme cela est arrivé trop souvent – constamment, pourrait-on dire – dans le cas d'*Ancient Society*.

*

**

La prise à son compte par la doctrine marxiste de certaines thèses de Morgan a influé de manière décisive sur la carrière de son œuvre ainsi que sur le sort général de la pensée anthropologique. Assimilé au marxisme, Morgan est devenu le pôle par rapport à quoi l'anthropologie occidentale a entrepris de se définir, en précisant ce qu'elle voulait ne pas être ; comme il était le représentant le plus éminent de l'évolutionnisme sociologique, l'opposition dont il a fait l'objet s'est étendue à toute conception de ce type.

Les forces conservatrices qui avaient farouchement combattu le darwinisme et même réussi à en interdire l'enseignement aux États-Unis, s'étaient retranchées, après leur défaite sur le plan biologique, dans l'opposition à l'évolutionnisme sociologique et menaient la lutte d'autant plus énergiquement

que celui-ci avait assumé, avec le marxisme, une forme persuasive et éminemment révolutionnaire⁹. Alors que jusque-là on ne voyait dans l'histoire qu'un panorama confus de civilisation surgissant, atteignant leur apogée et déclinant, qu'une alternance d'épanouissement et de décadence, le marxisme révélait un principe caché d'évolution progressive : le type du rapport de travail. Pour la première fois, on pouvait apercevoir à travers l'apparent désordre des vicissitudes historiques une directive de progrès, loin de tout biologisme ou finalisme, et cette perspective prenait une forme concrète, politique, celle de la succession, par l'effet de la lutte des classes, de la société socialiste au régime capitaliste et à tout système basé sur la division en classes.

Morgan, il est vrai, était innocent de toute compromission avec le marxisme, dont il semble ne pas avoir entendu parler. Il est mort en 1881, alors que *L'Origine de la Famille* est de 1884. S'il a lancé des foudres contre la propriété, son indignation était purement moralisante. Ce bourgeois américain avait une confiance assez solide dans le rôle progressif de la propriété pour ne pas craindre de vouer aux gémonies ceux qui en faisaient un mauvais usage. Mais en lui donnant leur caution Marx et Engels l'avaient associé à leur mouvement révolutionnaire. D'un côté, cela révélait l'aspect progressiste de son œuvre, en l'exagérant¹⁰ ; d'un autre côté, les insuffisances et les incohérences de sa conception de l'évolutionnisme en faisaient le point faible de l'armure marxiste. Attaquer en ce point c'était attaquer la notion d'évolution sociale en général, en atteignant le marxisme en un point vital, et cela sans nommer ses fondateurs. Comme l'écrit Eleanor Leacock, « du moment que l'ouvrage de Morgan a été pris pour base de *L'Origine de la Famille, de la Propriété et de l'État*, les attaques contre Morgan sont souvent des attaques voilées contre Marx »¹¹.

Les positions anti-évolutionnistes se sont affirmées surtout après la révolution soviétique, en fonction de l'attitude générale de la bourgeoisie à l'égard de celle-ci. « L'évolutionnisme, écrivait Malinowski, est maintenant le credo unanimement accepté en Union Soviétique, et sous cette forme, évidemment,

⁹ L. White, in H. E. Barnes, *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago, 1950, p. 149. Ce n'est qu'en novembre 1968 que la Cour Suprême des États-Unis, saisie de la plainte d'un professeur licencié pour avoir enseigné cette théorie « contraire à ta religion catholique », a décrété inconstitutionnelle la loi « contre l'évolution » qui survivait encore dans trois États du Sud, le Mississippi, le Tennessee et l'Arkansas.

¹⁰ Morgan, comme le dit Engels, avait dépassé la mesure « non seulement en critiquant la civilisation marchande, forme fondamentale de notre société actuelle, d'une façon qui rappelle Fourier, mais aussi en parlant d'une transformation future de cette société en termes qu'aurait pu énoncer Karl Marx. » (Engels, *op. cit.*, p. 26.)

¹¹ E. Leacock, « Morgan and Materialism » in *Current Anthropology*, avril 1964, p. 109. Certains auteurs occidentaux, écrit Leslie White, ont tenu « à faire clairement savoir qu'en s'opposant à la théorie du communisme primitif, ils cherchaient à torpiller les doctrines socialistes de Marx, Engels, Bebel et autres. » (*The Evolution of Culture*, New York, 1959, p. 256.) Ailleurs, le même auteur observe que « l'adoption de la thèse évolutionniste en général, et en particulier des théories de Morgan par Karl Marx et le mouvement socialiste et ouvrier a suscité la puissante opposition du système capitaliste. Ainsi, l'antiévolutionnisme est devenu le credo de certains secteurs de la société... une philosophie apportant son appui à l'Église, à la propriété privée, à la famille, à l'état capitaliste. » (« The Concept of Evolution in Cultural Anthropology » in *Evolution and Anthropology*, ed. B. Meggers, Washington, 1959, p.109.)

cesse d'être scientifique... »¹². C'est donc dans le cadre de l'antimarxisme et de l'anticommunisme (alors, rappelons-le, que le fascisme s'installait en Europe et menaçait le monde) qu'a été entreprise la démolition de l'évolutionnisme sociologique. Le dogmatisme idéologique, qui a prévalu par la suite en Union Soviétique, a d'autre part porté de nombreux savants à mettre en question l'objectivité d'une doctrine qui leur semblait relever plus de l'idéologie que de la pensée scientifique. « La prise à leur compte par les marxistes et les communistes de l'évolutionnisme du 19^e siècle, en particulier de la conception de Morgan, en tant que dogme officiel, écrit J. Steward, n'a certainement pas favorisé l'acceptation par les hommes de science des pays occidentaux de tout ce qui s'appelle évolutionnisme »¹³.

Si Morgan a sans doute été le plus grand des anthropologues évolutionnistes, il n'a pas été le seul. Partant du principe que les sociétés primitives représentent des stades de développement correspondant à ceux de la préhistoire, les fondateurs de l'anthropologie sociale cherchaient, dans l'étude des coutumes et des croyances de ces sociétés, les éléments aptes à faire la lumière sur l'origine et l'évolution de nos institutions. Pour eux, l'évolutionnisme allait de soi¹⁴. Si Morgan a été la cible de prédilection des attaques antiévolutionnistes, c'est en premier lieu par suite de deux faits survenus après sa mort et indépendants de sa volonté : l'insertion de ses schémas dans l'œuvre d'Engels, et le triomphe de la révolution soviétique qui a fait du marxisme une doctrine d'État. En deuxième lieu, c'est qu'il soutenait, en regard de l'évolution

¹² B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture*, Chapel Hill, 1944, p. 17.

¹³ J. H. Steward, *Anthropology Today*, ed. A. Kroeber, Chicago, 1953, p. 315 « Le fait qu'*Ancient Society* soit devenu un classique marxiste, écrit Leslie White, a sans doute contribué à l'hostilité envers l'ouvrage de Morgan et à sa réputation. » (« Lewis Henry Morgan » in *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1968, vol. X, p. 497.) Pour cet auteur, « alors que l'évolutionnisme a été accepté, souvent comme allant de soi, en économie politique, en sociologie et, jusqu'il y a quelques dizaines d'années, en anthropologie culturelle... une philosophie résolument anti-évolutionniste s'est développée dans diverses écoles d'ethnologie... Quand nous contemplons le domaine scientifique dans toute son étendue, nous constatons que l'évolutionnisme prédomine presque partout, sauf dans l'anthropologie culturelle contemporaine. » (« History, Evolutionism and Functionalism », *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 1, 1945, p. 246.) L'élimination du point de vue évolutionniste de la théorie anthropologique, ajoute-t-il, « est l'expression d'une philosophie antiévolutionniste, réactionnaire, qui a fleuri au cours des dernières décennies... La répudiation de l'évolutionnisme cause... un grand tort à l'anthropologie, en tant que science. »

¹⁴ Morgan écrivait, par exemple : « La civilisation doit être considérée comme le fruit, la récompense finale des expériences vastes et variées de l'humanité dans les âges barbares. Les expériences de ces deux conditions successives sont les anneaux successifs d'une chaîne commune, dont l'un ne peut être interprété sans l'autre. » (*Systems...*, p. VII). De même, Tylor : « Ce n'est pas trop dire qu'affirmer que la civilisation, étant un processus de croissance long et complexe, ne peut être comprise que si elle est étudiée dans toute l'étendue de ce processus ; que le passé est continuellement nécessaire pour expliquer le présent, et l'ensemble pour expliquer la partie. » (*Researches in the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*, Londres, 1865, p. 2) Durkheim, dont se réclament les fonctionnalistes, qui en ont trahi les conceptions, écrivait : « Toutes les fois qu'on entreprend d'expliquer une chose humaine prise à un moment déterminé du temps – qu'il s'agisse d'une croyance religieuse, d'une règle morale, d'un précepte juridique, d'une technique esthétique, d'un régime économique – il faut commencer par remonter jusqu'à sa forme la plus primitive et la plus simple, chercher à rendre compte des caractères par lesquels elle se définit à cette période de son existence, puis faire voir comment elle est devenue ce qu'elle est au moment considéré. » (E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, p. 4).

de la famille, des opinions qui choquaient profondément la plupart de ses contemporains.

Ainsi que nous le verrons au chapitre de la famille, Morgan a cru reconnaître, dans la série de systèmes de parenté qui, selon lui, se sont succédé au cours de l'évolution du groupe humain, un système qu'il a appelé *malais*, où n'étaient pas en vigueur ces prohibitions d'union sexuelle entre consanguins qui se retrouvent actuellement dans toutes les sociétés primitives, et qui ont le but d'empêcher les unions incestueuses. L'absence d'une prohibition de l'inceste le conduisait naturellement à postuler un régime de promiscuité sexuelle à l'origine de l'histoire humaine. De plus, il pensait, en se fondant sur les particularités des systèmes de parenté, que le mariage n'était pas au début toujours affaire individuelle, mais que des groupes d'hommes s'unissaient, virtuellement et effectivement, avec des groupes de femmes.

Il a été démontré par la suite que le système dit *malais* n'a pas les caractéristiques que lui prêtait Morgan, et que, par conséquent, l'étape de la promiscuité primitive ne pouvait plus en être déduite. Mais, comme Frazer l'a fait remarquer, il ne s'ensuivait pas non plus qu'il avait dès lors été démontré que l'hypothèse de la promiscuité primitive était fausse. L'occasion était trop belle, toutefois, pour les adversaires de cette hypothèse, de proclamer que sa fausseté avait été prouvée. Par ailleurs, il n'est que trop clair que l'opposition forcenée à la thèse de la promiscuité primitive ne s'inspire pas qu'à des considérations scientifiques, mais trouve sa force d'impulsion dans l'aversion suscitée par l'idée de la promiscuité dans les milieux de la bourgeoisie bien pensante.

« Une promiscuité générale, débouchant sur le mariage par groupe, est une condition sociale qui répugne profondément à la plupart des personnes civilisées »¹⁵, écrit Rivers. Il ajoute que Morgan, en soutenant cette thèse, a soulevé « une opposition massive et enflammée qui a conduit non seulement à rejeter ses vues d'une manière très générale, mais aussi à négliger les leçons de sa découverte, leçons dont l'importance aurait été reconnue depuis longtemps, si elles n'avaient été obscurcies par d'autres considérations. » R. Dixon reprenait le même discours en 1919¹⁶, mais ni l'un ni l'autre de ces savants

¹⁵ Rivers, *Kinship* ... p. 6. Lorimer Fison, missionnaire wesleyen, devenu disciple de Morgan, lui écrivait de Fidji : « Je dois procéder avec d'extrêmes précautions au sujet de la promiscuité primitive parce que je pourrais choquer et peiner beaucoup de mes meilleurs amis... qu'il serait facile de blesser en cette matière. Certains de nos pasteurs « vieux jeu » par exemple... » Et encore : « Cela, (la promiscuité) serait terriblement choquant pour beaucoup de mes meilleurs amis parmi les ecclésiastiques. Ils y verraient des conclusions que pour ma part, je n'aperçois pas, et aucun effort de persuasion ne parviendrait à les convaincre que cette théorie n'est pas subversive pour la foi... J'ai déjà eu quelques ennuis et je m'attends à en avoir d'autres... » Morgan lui répondait en l'incitant à poursuivre ses recherches sans tenir compte des gens trop sensibles. Les lettres de Fison sont datées du 1^{er} et du 7 octobre 1880 (B. J. Stern, « Selections from Letters of L. Fison and A. W. Howitt to Lewis H. Morgan » in *American Anthropologist*, 1930, vol. XXX, pp. 257-279, 419-453). Dans une lettre citée par Resek (p. 130), Fison écrit, en référence à la « commune indivise », terme désignant la « famille consanguine » : « Les gens me croient fou, rien que parce que je fais allusion à une chose pareille. » Pour l'attitude de Morgan, cf. Resek, *op. cit.*, p. 127.

¹⁶ Discours prononcé à l'occasion du centenaire de la naissance de Morgan et de l'inauguration d'une inscription à sa mémoire à Wells College, Aurora. (*Researches and*

n'avait le souci de préciser que « la répugnance suscitée par la promiscuité » ne constitue pas un argument scientifique.

L'idée que des humains ont pu pratiquer l'union sexuelle sans restrictions, ne fut-ce que plusieurs millénaires avant notre ère, suscitait le scandale parce qu'elle contrevenait au code de l'éthique sexuelle et à la conception du mariage professée et traditionnellement acceptée par les nations chrétiennes de l'Europe. Cette éthique et cette conception étaient censées correspondre aux « qualités originelles et innées de l'humanité primitive »¹⁷. D'un côté, on ne pouvait admettre qu'elles ne fussent qu'un produit de l'évolution historique; de l'autre, suggérer que des hommes à l'état « naturel », dont on n'avait pu démontrer qu'ils avaient été corrompus ou dégradés, n'avaient pas pratiqué la monogamie et reconnu le caractère sacré de la famille, équivalait à un désaveu des principes de la foi chrétienne, désaveu effectivement « subversif » pour celle-ci¹⁸. De plus, l'idée de la morale innée est difficilement séparable de celle de la révélation primitive.

Les ethnologues antiévolutionnistes vinrent au secours des philistins. Aux diverses formes de promiscuité que Morgan avait déduites de son étude des systèmes de parenté, ils opposèrent une notion claire et simple. L'homme avait toujours vécu en famille, et cette famille était monogame. Alors que Morgan, comme tous les anthropologues évolutionnistes, considérait que l'unité de base de la société primitive était le groupe – qu'il s'agît de la tribu dans son ensemble, ou d'une de ses sections, la phratrie ou le clan (gens) – il fut proclamé que cette unité de base n'était autre que la famille monogame. Celle-ci fut baptisée **nucléaire**, évoquant ainsi et son caractère restreint, et son aptitude à devenir le **nucleus**, le noyau de formations plus vastes qu'il était nécessaire d'expliquer. La conception de la famille monogame primitive fut imposée comme un dogme et appuyée par l'intimidation systématique. Nous indiquons plus loin comment, en fonction d'elle et pour en atténuer l'invraisemblance, on procéda à un remaniement complet des conceptions de l'ethnologie.

En ce qui concerne la société moderne, l'auteur d'*Ancient Society* n'a pas préconisé la dissolution de la famille, il a même placé l'union monogame plus haut que toutes les autres formes du mariage, comme la seule convenant aux peuples civilisés ; mais il a détruit l'illusion de sa fixité en démontrant qu'elle avait été le produit d'une longue évolution, et par là qu'elle pouvait encore changer. « Une fois qu'on a admis que la famille est passée par quatre formes

Transactions of the New York State Archaeological Association, L. H. Morgan Chapter, Rochester, N. Y., 1919.)

¹⁷ R. Briffault, *The Mothers*, Londres, 1952, vol. II, p. 19.

¹⁸ *Id.*, p. 256. Un missionnaire jésuite du XVIII^e siècle, le Père Lafitau, s'élevant contre les auteurs grecs et latins, selon lesquels « les hommes des premiers temps n'avoient aucune solennité pour le Mariage, se mêlant indifféremment comme les animaux », s'exprimait ainsi : « Les vérités de la Religion Chrétienne n'éclairent pas toujours un sçavant assez pour se défaire des idées qu'il a prises dans les Auteurs Payens... Il me paroît par contre évident que le Mariage a toujours été regardé par tous les peuples comme une chose sacrée et solennelle... On respectoit la chasteté conjugale, et le mariage, honteux dans son usage, avoit des loix de bienséance, de modestie, de pudeur et de retenue que la nature inspire, que la raison soutient, et qu'elles ont conservées au milieu de la barbarie. » (*Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1727, II, pp. 229-30. Cf. Briffault, *op. cit.*, II, p. 14.)

successives et qu'elle en connaît à présent une cinquième, une question surgit immédiatement, à savoir si à l'avenir cette dernière forme sera permanente. La seule réponse que l'on puisse faire est qu'elle doit progresser en même temps que la société progresse, et changer avec celle-ci, ainsi qu'elle l'a fait par le passé. Elle est le produit du système social et reflète sa culture... Si la famille monogame devait, dans un futur lointain, cesser de répondre aux exigences de la société, et si la civilisation continuait à progresser, il est impossible de prévoir la nature de ce qui lui succéderait » (p. 553) ¹⁹.

Morgan ne s'est donc pas borné à briser le dogme de la monogamie primitive dans le passé lointain de l'humanité ; il a considéré l'institution du mariage de son époque comme un phénomène transitoire et a envisagé dans l'avenir un état de la société qui pourrait ne pas se satisfaire de la monogamie. Il n'était ni un révolutionnaire socialiste ni un utopiste, et l'idée d'un possible changement de l'organisation familiale lui était suggérée non par une vision concrète de l'avenir, mais par sa conception du changement progressif et continu. Cependant, son œuvre avait été greffée sur la doctrine marxiste et en réfléchissait la lumière inquiétante. Derrière l'évolution de la famille qu'il esquissait, on voyait donc se profiler une évolution de la société qui ne pouvait être que celle suggérée par la théorie de Marx. La vraie cible des défenseurs de la famille se révèle en effet être la notion de progrès social. « Ni morphologiquement, ni dynamiquement, déclare Lowie, l'on ne peut dire que la vie sociale a progressé du stade de la sauvagerie au stade des lumières » ²⁰. Nier que la vie sociale évolue en sens progressiste, c'est là le motif caché de la croisade lancée par les milieux académiques anglo-saxons, avec l'appui le plus large des forces conservatrices, dans le double but de démontrer sur le plan théorique l'inanité présumée de la notion de progrès social, et d'en décourager la poursuite sur le plan pratique. Cette campagne s'est assortie d'une intimidation intellectuelle allant jusqu'à discréditer professionnellement ceux qui ne suivaient pas le mouvement. Le mot même d'évolution devait être évité ²¹.

¹⁹ Les chiffres entre parenthèses se réfèrent aux pages du présent ouvrage.

²⁰ R. Lowie, *Primitive Society*, New York, 1947, p. 440.

²¹ Par exemple, A. Lesser raconte qu'en 1939, lors d'une conférence d'ethnologie à Chicago, il avait été « averti par un collègue que le mot *évolutionnisme* était un sale mot, un mot dangereux, et qu'il devait y substituer le mot *développement*. » (« Social Fields and the Evolution of Society » in *Southwestern Journal of Anthropology*, 1961, p. 40.)

Depuis une dizaine d'années, en Amérique, où a régné l'antiévolutionnisme le plus virulent, on assiste au revirement d'une partie de l'opinion scientifique. L'impasse dans laquelle l'ethnologie s'est enfermée, d'une part, et, d'autre part, les progrès de l'anthropologie physique et des sciences de la préhistoire ont amené un nombre croissant d'ethnologues américains à reconnaître que l'ethnologie ne peut se développer en tant que science en dehors de la perspective évolutionniste. Il ne s'agit toujours que de perspective, et, en général, l'héritage de Boas et de Lowie pèse encore lourdement sur les esprits et sur l'enseignement ; mais les années soixante ont vu une modification du climat idéologique qu'il importe de signaler.

Alors qu'en 1940, «le terme anthropologue évolutionniste était presque une injure », comme le remarquait Radcliffe-Brown (*Structure and Function*, Londres, 1956, p. 203), et que Fortès déclarait en 1957 que « aucun ethnologue réputé dans ce pays (Grande-Bretagne) ou en Amérique n'accepte... le schéma absurde de Morgan sur l'évolution de la famille » (*Man and Culture*, ed. R. Fortes, Londres, 1957, p. 157), Leslie White observait, deux ans plus tard seulement, que « la théorie de l'évolution culturelle devient respectable et par conséquent gagne en popularité. « Je découvre, écrivait-il, que la plupart de mes collègues sont devenus évolutionnistes. Les voilà qui s'amènent de tous

Dans l'intention de déconcerter leurs éventuels opposants, les auteurs antiévolutionnistes usaient d'un argument favori pour les taxer de passéisme. « La croyance au progrès social, poursuit Lowie, était l'accompagnement naturel de la croyance aux lois historiques, surtout quand celle-ci était colorée par l'optimisme évolutionniste des années soixante-dix du 19^e siècle ». Mais par quel miracle les anthropologues contemporains échapperaient-ils au conditionnement de la période historique qui est la leur ? Et s'il n'y échappent pas, en quoi des croyances « colorées » par le pessimisme inhérent à la crise sociale et idéologique du capitalisme du 20^e siècle seraient-elles plus objectives, plus « scientifiques » que la croyance aux lois historiques et au progrès social ? ²².

côtés, me disant : Quoi ! Nous sommes évolutionnistes depuis toujours. » (*Issues in Evolution*, ed. Sol Tax, Chicago, 1960, p. 21). Burton, de son côté, écrit que l'évolutionnisme est redevenu respectable, et inspire des études approfondies (*Evolution and Man's Progress*, p. 68). Mais dans son ensemble l'establishment ethnologique, s'il n'a su se doter d'aucun argument nouveau, n'a pas désarmé. Dans sa première conférence de la série des *Morgan Lectures* auprès de l'Université de Rochester, Fortès (1963) n'a pas hésité à écarteler Morgan en deux êtres distincts : le fondateur du structuralisme anglo-américain, et le penseur évolutionniste, auquel il réserve les sarcasmes habituels. Prévoyant un retour à Morgan, on s'efforce ainsi d'éviter qu'il s'accompagne d'un renouveau de l'anthropologie évolutionniste (*Kinship and the Social Order, The Legacy of Lewis Henry Morgan*, Londres, 1970).

L'Europe, et en particulier la France, n'ont pas suivi l'évolution amorcée outre Atlantique. Si, par souci de modernisme, certains chercheurs prennent l'anthropologie américaine pour modèle, ce modèle est le plus souvent celui d'il y a vingt ans. D'autres croient trouver ce modernisme dans l'originalité du structuralisme qui constitue, pour une partie importante de l'intelligentsia, « une sorte de nouvelle vague française ou plutôt parisienne ». Il faut bien voir, cependant, comme le souligne A. Abdel-Malek, « que cette nouvelle vague n'est pas nouvelle : elle entretient d'étroits rapports avec l'ensemble de la tradition empiriciste, pragmatique, positiviste et néo-positiviste, qui a dominé les deux dernières décades du XIX^e siècle ». Aujourd'hui, ceux qui se réclament de la gauche et du marxisme n'ont pas tous réussi à résister aux séductions et aux promesses du structuralisme. « Il y a deux générations, le bergsonisme jouait très exactement le même rôle de freinage et de découragement, sans pouvoir pour autant compter sur la passivité des penseurs marxistes, alors qu'aujourd'hui leurs héritiers présentent l'étrange tableau d'hommes préoccupés, avant tout, de saluer le structuralisme en tant que nouvelle vague et de trouver un *modus vivendi* avec le teilhardisme dans le corps général de la pensée occidentale, hégémonique, idéaliste et conservatrice ». (A. Abdel-Malek, « Vers une sociologie comparative des idéologies » in *L'Homme et la Société*, janvier-mars 1968, pp. 122-123.)

²² « Comme pour toutes les révolutions, l'évolution de la bourgeoisie devait céder très lentement à une période de consolidation... Ayant accédé au pouvoir, les nouvelles classes avaient tout avantage à empêcher cette évolution de se poursuivre. Il n'est donc pas surprenant que les théories du XX^e siècle se caractérisent par l'intérêt qu'elles portent aux conditions d'équilibre et de stabilité dynamiques, dans le souci de dévaloriser les éléments progressionnistes et perfectionnistes, et dans l'assurance que plus ça change plus c'est la même chose. Dans le domaine de l'évolution organique... l'évolution procéderait dans le sens d'une plus grande complexité... d'une intégration croissante conduisant à plus de stabilité. Aujourd'hui, ceux qui étudient l'évolution se préoccupent surtout de stabilité et d'équilibre dynamiques pris dans un sens global ». (R. C. Lewontin, « Evolution » in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968, vol. V, pp. 202-10). En anthropologie, ils se préoccuperont de fonctionnalisme et de structuralisme. Comme le dit Henri Lefebvre, le structuralisme représente « une idéologie d'un type nouveau, en tant qu'il dissimule avec soin et habileté son caractère idéologique sous une apparence « scientifique ». Ce n'est d'ailleurs pas qu'une idéologie, c'est aussi une pratique... Elle implique le projet de structurer la société et de la stabiliser ». (« Forme,

*
**

Pour mieux réfuter l'évolutionnisme, on en a présenté une interprétation caricaturale. Il serait tout d'abord unilinéaire et téléologique. Il impliquerait, selon Lowie, la croyance en une « nécessité inhérente, poussant toutes les sociétés sur un chemin fixe »²³. En effet, il n'est pas difficile de montrer que les peuples « n'ont guère avancé de manière uniforme dans les divers aspects de leur culture »²⁴. Il suffit de se donner la peine de grouper des exemples de développement inégal – du type « les Esquimaux sont d'habiles mécaniciens, alors que leurs institutions sociales et politiques sont arriérées » – pour composer de vastes collages de coutumes discordantes qui constituent le procédé à effet de la propagande antiévolutionniste. Usant et abusant de la formule « rechercher les différences plutôt que les ressemblances », on aboutit à donner une image chaotique du développement culturel. Ceux qui accusent les évolutionnistes d'accumuler les faits inconsiderément, n'ont fait qu'invertir la démarche pour montrer que les faits contredisent la doctrine.

Mais la doctrine évolutionniste ne se fonde pas sur la conception dérisoire de l'unilinéarité. Comme l'écrit Ginsberg, « en attaquant le développement unilinéaire, les adversaires de l'évolutionnisme sociologique attaquent une doctrine qui n'a jamais été sérieusement soutenue par personne »²⁵. En réalité, la distinction entre évolution unilinéaire et évolution multilinéaire (d'après laquelle chaque société poursuit sa propre évolution), introduite afin de pouvoir répudier les doctrines évolutionnistes en les taxant d'unilinéarité, tout en admettant que les sociétés « évoluent » chacune à sa manière mais sans préciser le sens de cette évolution, a le but d'alimenter une confusion conceptuelle. Car toute évolution est à la fois unilinéaire et multilinéaire. Unilinéaire sur le plan global, générique, à un niveau où les conditions de développement de la société peuvent s'exprimer dans de mêmes termes; multilinéaire, spécifique, au niveau des particularités et des conditions de chaque société²⁶.

fonction structure dans Le Capital », in *L'homme et la Société*, janvier-mars, 1968, p. 81.)

²³ *Op. cit.*, Lowie, p. 440.

²⁴ *Id.*, p. 149.

²⁵ Ginsberg, *On the Diversity of Morals*, Londres, 1956, vol. I, p. 182.

²⁶ Cf. R. Makarius dans « Symposium » in *VIIème Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques* (1964), Moscou, 1967. L'évolution du système classificatoire offre un exemple typique du double aspect, unilinéaire et multilinéaire, de l'évolution sociale. « Sous une forme ou une autre, écrit Rivers, le système classificatoire se trouve répandu dans le monde entier, de sorte qu'il est probable que son origine remonte à une étape universelle du développement social ». (« On the Origin of the Classificatory System of Relationships » in *Anthropological Essays presented to E. B. Tylor*, Oxford, 1907, p. 323.) Il offre donc un exemple d'évolution unilinéaire, mais en même temps, par la diversité de ses formes spécifiques, un exemple d'évolution multilinéaire. Il en est de même pour l'évolution de l'organisation clanique.

Un autre exemple du caractère à la fois unilinéaire et multilinéaire d'évolution est fourni par Marvin Harris : « Grâce aux données de l'archéologie, écrit-il, on a pu constater qu'à partir de leur outillage paléolithique, les populations indiennes d'Amérique, subsistant seulement grâce aux produits de la cueillette, et qui avançaient

Comme on le comprendra mieux par la suite, la notion de développement nécessaire et unilinéaire, qui a si bien servi à discréditer l'évolutionnisme, est suggérée par les concepts et la terminologie dont se sert l'auteur d'*Ancient Society*. Postuler « l'uniformité de l'esprit humain » et la présence de « germes d'idées » destinés à croître en accord avec des besoins uniformes, pour s'épanouir en arts et en institutions, c'est dire que les phases et les résultats de la « germination » seront partout identiques. L'architecture formelle de l'œuvre – la conception de « lignes de développement » – évoque aussi, visuellement dirait-on, une évolution vers le progrès harmonieuse et rectiligne, proposant une vision évidemment irréaliste du développement social et culturel. Mais attribuer à Morgan une telle conception de l'évolution c'est vouloir négliger le sens de ses analyses, pour s'en tenir à la lettre de ses formulations les moins heureuses. Comme nous le verrons (p. Ix), dans son esprit, les « différentes lignes de développement » se hiérarchisent, ce qui signifie que loin de progresser toutes indépendamment et de manière égale et uniforme, la progression de certaines d'entre elles est conditionnée par la progression des autres ; de sorte que si à un stade donné des évolutions sont possibles (mais nullement nécessaires) dans certaines de ces lignes, d'autres évolutions restent pour le moment impossibles. Cela est cause de la grande hétérogénéité de forme et d'aspect que présentent les différentes sociétés arrivées à un même stade de développement économique, alors que toutes sont reconnues comme appartenant à ce même stade, parce que, précisément, dans la ligne de développement économique elles n'ont pas dépassé l'étape qui le marque.

D'autre part, si Morgan part de sa conceptualisation de « germes d'idées », il ne se laisse pas toujours entraîner par elle. La notion de « germes » implique celle de « terrain ». Des semences, pour germer, doivent tomber sur un terrain propice ; si le terrain n'a pas été rendu fertile par les conditions naturelles et sociales, elles ne peuvent s'épanouir en institutions. Morgan laisse ainsi la voie libre à l'histoire réelle des sociétés, gouvernée par les conditions naturelles, géographiques et économiques. C'est là précisément que trouve sa limite la notion de diffusion de la culture, dans laquelle Lowie voit la cause principale du développement social, et par laquelle il croit asséner le coup de grâce aux doctrines évolutionnistes. Il déclare, en effet, de la manière sommaire qui le caractérise : « Les différentes cultures se développent principalement par des exemples empruntés au hasard des contacts... Par conséquent, l'argument spécieux d'après lequel un peuple passe par telle étape de notre histoire avant d'atteindre une destination ou une autre, ne peut plus être soutenu »²⁷. Or, il suffit de lire *Ancient Society* pour constater que non seulement Morgan

lentement, en passant par des stades plus ou moins complexes, ont pris une voie fondamentalement semblable à celle suivie par des populations du Vieux Continent, racialement et culturellement différentes... En d'autres termes, le Nouveau Continent est finalement apparu comme une seconde terre du fait que dans le domaine psychoculturel, comme dans d'autres domaines, des mêmes causes, dans les mêmes conditions, sortent les mêmes effets ; les différentes cultures des hominidés, quand elles se sont trouvées dans des conditions semblables de technique et d'environnement, ont tendu à évoluer dans des voies essentiellement semblables. « (*The Rise of Anthropological Theory*, Londres, 1969, p. 683.)

²⁷ *Op. cit.*, Lowie, p. 441.

reconnaît au diffusionnisme toute sa valeur, le considérant comme un facteur d'évolution, mais qu'il a poussé très loin l'emploi de ce concept. Il attribue par exemple l'origine du système clanique, qu'il tient pour l'institution fondamentale de la société primitive, à un centre unique de diffusion, à partir duquel il se serait propagé dans le monde entier.

Certes, ayant réfléchi sur les problèmes de l'évolution, Morgan savait que les « exemples » ne s'empruntent pas « au hasard des contacts » ; ils ne sont suivis que par les groupes sociaux en mesure de les reprendre avec succès²⁸. Les techniques nouvelles ne s'implantent que si les gens sont préparés à s'en servir et capables d'en tirer profit. Le diffusionnisme présuppose donc une certaine similarité dans l'habitat et surtout un degré préalable d'évolution : il n'agit pas automatiquement et ne peut donc être le facteur principal de l'évolution, comme Lowie le prétend, tout en étant un facteur indispensable, dont Morgan a su tenir compte.

Prise isolément, en effet, aucune société ne jouit d'une situation assez favorable pour qu'à tout moment toutes les conditions nécessaires à son évolution se trouvent réunies. Grâce au contact entre sociétés, un progrès accompli par l'une d'elles se propage là où le besoin s'en fait sentir et, si la disparité des conditions n'est pas trop grande, les conditions particulières s'accommodent à l'emprunt et en sont transformées. Ce processus est constamment à l'œuvre et il suffit, pour en mesurer l'importance, de rappeler que la cause principale de l'arrièrément de certaines sociétés est précisément leur isolement, dû à des facteurs géographiques.

Grâce aux emprunts qu'une société fait à d'autres, elle s'approprie leurs expériences, leur passé, et parvient parfois à faire l'économie de toute une péripétie historique ; car le diffusionnisme n'agit pas seulement sur le plan des découvertes, des techniques et de la vie matérielle, mais également sur le plan des institutions et plus généralement des superstructures²⁹.

*

**

Telle nous semble être dans ses grandes lignes la conception de l'évolution sociale qui ressort d'*Ancient Society*. Il n'en reste pas moins qu'en s'en tenant à certaines déclarations explicites de l'auteur, il a été possible d'en donner une lecture entièrement idéaliste, en contraste avec celle qui avait éveillé l'enthousiasme des fondateurs du marxisme, et que continuent de soutenir nombre d'anthropologues. S'il est vrai que dans chaque œuvre, comme dans l'esprit de chacun, coexistent des modes contradictoires de pensée, il est rare, en effet, de se trouver en présence d'une contradiction aussi aiguë que celle qui se

²⁸ « Aucune société ne peut emprunter à une autre un procédé quelconque, à moins qu'il ne soit apte à s'intégrer dans la culture que cette société a déjà développée », (Gordon Childe, *Social Evolution*, Londres, 1951, p. 37).

²⁹ « Le diffusionnisme ne peut être opposé à l'évolution ou identifié à elle : il est plutôt un facteur de l'évolution, servant de mécanisme de transmission, ou comme dans le cas des éléments culturels non-mécaniques, un facteur de variation et de croissance ». (Ginsberg, *op. cit.*, vol. I, p. 187.)

manifeste, à chaque page de ce livre, entre les positions idéalistes de l'auteur et sa perception matérialiste de l'histoire. Contradiction qui est celle d'une époque et d'une classe, celle de la bourgeoisie montante du siècle passé, qui croyait au progrès parce que le capitalisme la favorisait ; mais qui, en même temps, restait attachée à ses institutions et à ses valeurs qu'elle considérait comme exemplaires, et se refusait à voir dans l'exploitation ouvrière la source de son enrichissement.

Idéologues de cette classe ascendante, les intellectuels du 19^e siècle se réclamaient de l'évolutionnisme, mais leur évolutionnisme était entaché d'idéalisme et de subjectivisme. Morgan représentait le typique « produit » de la révolution bourgeoise dans les formes qu'elle avait revêtues aux États-Unis. D'où sa perpétuelle oscillation entre matérialisme et idéalisme, et aussi la sorte d'innocence qui ne lui a jamais permis de prendre conscience de ce conflit.

En invoquant, dans sa célèbre péroraison, « le plan de l'Intelligence Suprême, faisant du sauvage un barbare, et de ce barbare un homme civilisé », l'auteur d'*Ancient Society* s'exprime dans le plus pur langage du finalisme religieux. De même, quand il se réfère au schéma de son ouvrage, axé sur le développement des « germes d'idées » dont la floraison doit être la civilisation, il se trouve obligé d'évoquer « le plan de l'Intelligence Suprême », de laquelle procèdent ces germes idéaux.

Par contre, quand, au terme de son analyse de l'évolution sociale, il contemple le développement de l'infrastructure économique qui a rendu possible la civilisation, celle-ci lui apparaît comme résultant d'un côté, « des luttes, des souffrances, des efforts héroïques et du labeur patient de nos ancêtres sauvages » et, de l'autre, d'une série de hasards favorables dont la réunion a déterminé son apparition. Si, par exemple, à un point donné de l'histoire, la « barrière » que constituait l'absence de métaux ferreux n'avait pu être franchie, les hommes ne seraient pas parvenus à la civilisation, et cela n'aurait eu rien de surprenant.

À l'heure des conclusions, Morgan semble sur le point d'affronter le conflit entre causalité matérielle et Providence qu'il avait réussi à se dissimuler jusque là ; mais, en réalité, il l'esquive grâce à un artifice. Si la civilisation est due à une réunion fortuite de circonstances, écrit-il, la Providence a fait en sorte que cette réunion se soit produite au moment où elle a eu lieu, et non plusieurs millénaires plus tard. L'incompatibilité entre les termes *fortuit* et *providentiel* semble lui avoir échappé. Mais, malgré ces inconséquences, la lecture critique et réfléchie d'*Ancient Society* ne peut que nourrir la persuasion que la théorie de l'évolution, loin de présupposer une prédestination, enseigne, en partant de l'étude comparée des sociétés, de leur histoire et des données de la préhistoire, que les transformations qu'elles subissent et par lesquelles elles évoluent dépendent d'un ensemble de conditions matérielles et sociales. Que si certaines de ces conditions ne sont pas réalisées, certaines évolutions sont impossibles, ou tournent court ; que les conditions qui déterminent le sens de l'évolution d'une société à un moment donné prescrivent les limites de cette évolution et de ses virtualités ; enfin, que tout en déterminant le caractère d'une société, elles seront à leur tour déterminées par les besoins de celle-ci et par son état d'évolution.

« Ce qui importe n'est pas la manière dont un auteur formule ses principes dans l'abstrait, mais ce qu'il en fait », écrit Lowie dans un de ses ouvrages³⁰. L'analyse critique de l'œuvre de Morgan aurait exigé plus que toute autre l'application de ce précepte, dans ce cas resté lettre morte. C'est précisément dans la manière dont Morgan a formulé ses principes que Lowie a saisi la possibilité de jeter le discrédit non seulement sur une œuvre qui aurait mérité un examen discriminatoire, mais sur toutes les formes d'évolutionnisme, de sorte que l'évolutionnisme marxiste s'est trouvé paradoxalement déconsidéré par la rhétorique religieuse dont Morgan avait enjolivé son exposé. Peu d'anthropologues, semble-t-il, ont su apercevoir la confusion ainsi introduite, et faire le départ entre l'évolutionnisme idéaliste et téléologique de la « nécessité inhérente », que Lowie a formulé en partant d'une interprétation sinon abusive, du moins unilatérale de l'œuvre de Morgan, et la conception qui se fonde sur la croissance de l'infrastructure et qui n'a d'inhérent que les forces mises en jeu par le travail des hommes – conception qui, dans ses grandes lignes, ne contredit pas la progression décrite dans *Ancient Society*.

À voir la résolution unanime avec laquelle l'évolutionnisme a été mis à l'index par les ethnologues de ce siècle, on pourrait croire que cette attitude a été déterminée par une critique radicale, exhaustive, des tendances de leurs prédécesseurs. Or, il est difficile d'identifier l'œuvre théorique qui marque ce tournant. On se trouve en présence d'une concertation spontanée de l'opinion qui se traduit par des critiques fragmentaires, des affirmations catégoriques, des boutades, des remarques intimidatoires, tendant à accréditer un fait accompli : l'évolutionnisme a été relégué au musée des antiquités, et ceux qui oseraient encore s'en réclamer se placent automatiquement en dehors de la pensée scientifique. La réalité est que ceux qui sont effectivement parvenus à enterrer l'évolutionnisme pour plusieurs décades y sont parvenus par des moyens qui ressortent plus qu'à une mise au point scientifique, à la création d'une atmosphère et à la mise en condition des éléments professionnels. On croit généralement que l'interprétation évolutionniste de l'histoire – et en particulier celle de Morgan – a été sapée à la base par une pensée forte d'acquisitions nouvelles, aptes à en démonter les rouages les uns après les autres. Rien n'est moins vrai. Quand on recherche les ouvrages, si souvent cités, des adversaires de Morgan, en particulier les écrits de Lowie, on n'en trouve point qui contiennent un examen approfondi et systématique de l'œuvre de l'anthropologue d'Aurora. L'étude de Morgan sur l'évolution de la société ne manque pas d'erreurs de fait et de principe, de vices de méthode et de raisonnement ; mais au lieu d'une analyse adhérent au texte, soucieuse de précision, qui aurait pu être féconde, on lui a opposé, avec un dogmatisme frisant l'obsession, une série de postulats qui prennent le contre-pied de chacune de ses positions. Une sorte de « schéma évolutionniste inversé », selon l'expression de Murdock, par lequel les adversaires de l'évolutionnisme n'auraient fait que « donner une image inversée du dragon qu'ils cherchaient à détruire »³¹.

En invertissant l'ordre historique du développement des institutions, la thèse qui veut faire de la famille « nucléaire » l'élément de base de la société a perverti de fond en comble l'étude de l'ethnologie. La société primitive se

³⁰ R. Lowie, « Morgan in Historical Perspective » in *Essays in Anthropology presented to A. L. Kroeber*, Berkeley, 1938, pp. 169-181, 422.

³¹ G. P. Murdock, *Social Structure*, New York, 1959, p. 188.

caractérise non par l'organisation familiale, mais par l'organisation clanique et tribale. Tout s'y détermine, tout y est vécu et pensé en référence non à l'individu mais au groupe. Ce n'est pas l'individu – soit un mâle avec sa femme et leur progéniture – qui a à faire face à la lutte pour la survie, mais un groupe plus nombreux, aux relations non strictement biologiques, au sein duquel l'individu se présente comme parcelle d'un ensemble. Cette notion, qui a été précisée par Hartland, Robertson Smith, Durkheim, Lévy-Bruhl, entre autres, est basilaire. C'est en fonction de la croyance à « l'interdépendance organique » qui relie entre eux les membres du groupe, que s'est constitué l'ensemble d'institutions – tabous, parenté, alliance, exogamie, partages, totémisme, organisation tribale – et le système d'idées qui forment la super-structure des sociétés primitives. Du point de vue objectif, c'est la valeur de survie de ces institutions et des motivations qui les sous-tendent, qui en a déterminé l'emprise et assuré la permanence.

Le *diktat* (on verra par la suite que le terme n'est pas exagéré) qui imposait, avec le dogme de la famille nucléaire, la substitution du fait individuel au fait collectif, ne pouvait soutenir de confrontations sur le terrain théorique. À la faveur de l'urgence de procéder à l'étude des sociétés en voie de disparition, le travail théorique a été systématiquement discrédité – comme s'il y avait d'exemple, dans les autres disciplines, d'incompatibilité entre travail pratique et travail théorique. Sans exemple non plus dans les autres sciences – du moins nous le croyons – le terme de « Savants de bibliothèque » a été brandi pour disqualifier ceux qui pourtant, en se consacrant entièrement à synthétiser les résultats recueillis sur le terrain, rendaient justice au labeur des ethnographes et le valorisait. Les concepts-clés de l'ethnologie, instruments de compréhension des faits ethnologiques, étaient séquestrés, alors que la recherche de la compréhension était déconsidérée, comme relevant de la spéculation philosophique. Les problèmes, d'ailleurs destinés à demeurer sans solution, s'effaçaient d'eux-mêmes, avant d'être liquidés d'autorité. Ainsi Malinowski déclarant que les systèmes de parenté n'existent que dans l'imagination des ethnologues, ou Lévi-Strauss faisant subir le même traitement au totémisme. En retournant le reproche que Malinowski adressait à Morgan, on peut affirmer à juste titre que la théorie antiévolutionniste de la famille « a désorienté la recherche ethnologique pour des générations »³².

Paradoxalement, les positions des adversaires de l'évolutionnisme se sont trouvées non affaiblies, mais renforcées par les conséquences stérilisantes des doctrines qu'ils proclamaient. En prenant l'évolution à rebours, la confusion a été installée dans l'univers ethnologique ; mais il s'agissait précisément de montrer que la confusion y règne et qu'il est naïf de vouloir chercher des déterminations aux phénomènes sociaux. La spécificité du phénomène ethnologique s'effaçait, mais cela permettait de démontrer que les phénomènes sociaux peuvent revêtir des aspects semblables, quelle que soit la base matérielle de la société. De nouveaux problèmes étaient créés, d'autres ont paru insolubles qui ne l'étaient pas ; mais l'effort tendait précisément à décourager l'explication, à la déclarer à la fois vaine, impossible et illégitime. Les processus qui, si la famille nucléaire est antérieure à toute autre formation sociale, devraient rendre compte des développements successifs, apparaissent profondément illogiques, mais l'on ne répugnait pas à discréditer et finalement

³² B. Malinowski, *op. cit.*, p. 176.

bannir le raisonnement logique. Ainsi un engrenage vicieux s'est agencé, qui tourne depuis cinquante ans et qui permet à la « philosophie réactionnaire » de l'antiévolutionnisme de récupérer à son profit, sur le plan de l'idéologie, les dégâts qu'elle provoque sur le plan de la connaissance.

*
**

En introduisant dans l'anthropologie une série de contre-vérités, les antiévolutionnistes y introduisaient en même temps une idéologie, une méthodologie et un conditionnement psychologique qui rendaient pratiquement impossible le redressement de ces erreurs. L'offensive antiévolutionniste ayant désorienté la recherche et désarmé la pensée théorique, l'ethnologie subissait sans défense l'envahissement de l'influence néo-positiviste.

Comme on le sait, les contradictions auxquelles la physique classique s'est heurtée ont fourni des arguments pour mettre en cause la réalité objective du monde extérieur. Partant du fait que notre pensée ne peut manier que des représentations mentales, le néo-positivisme affirme que celles-ci sont la seule « réalité réelle » à être immédiatement accessible. La recherche de la connaissance de la réalité objective serait par conséquent une tentative métaphysique qui présuppose l'existence de cette réalité comme donnée première, alors que nous en tirerions la substance de nos représentations. « Toutes les assertions concernant la « réalité ultime », la « nature », « l'essence » ou « l'existence » de « choses » ou « objets » sont par conséquent des hypothèses invérifiables, et au delà du domaine de la science... Toutes les données ne nous sont connues que par le truchement des réactions humaines, et nous en déduisons l'existence et les caractéristiques de tout phénomène »³³. Le caractère de nécessité attribué aux phénomènes du monde extérieur n'étant qu'une projection sur celui-ci des lois logiques qui régissent notre pensée, rien ne serait plus illusoire que de croire que le monde extérieur puisse s'expliquer en ses propres termes.

Ces conclusions plus que contestables, que la philosophie néo-positiviste a tirées de l'étude de la matière, ont été transposées aux sciences sociales. « La nature du social, écrit Leach, est essentiellement... une idée métaphysique... »³⁴. « La structure sociale... consiste en un ensemble d'idées concernant la distribution du pouvoir entre les gens. Les structures que décrit l'anthropologue sont des modèles qui n'existent que dans son esprit »³⁵. Pour Lévi-Strauss, « jusqu'à l'impitoyable critique de la métaphysique évolutionniste si magistralement conduite par Lowie », l'ethnologie était « comme farcie de préjugés philosophiques, auréolée de mysticisme sociologique »³⁶. Le sociologue américain Lundberg adopte le point de vue selon lequel « une structure sociale ne se compose jamais d'êtres humains, mais d'images, de représen-

³³ G. A. Lundberg, *Foundations of Sociology*, New York, 1939, p. 9.

³⁴ E. R. Leach, *Paul Eliya*, Cambridge, 1961, p. 302.

³⁵ E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Londres, 1954, pp. 4-5.

³⁶ Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, 1958, pp. 50, 340.

tations et de concepts qui peuvent être ramenés à des relations »³⁷. La réalité des phénomènes ethnologiques s'efface. Malinowski découvre « le simple fait que les systèmes classificatoires n'existent pas et n'ont jamais existé »³⁸ nie l'objectivité de la structure sociale pour lui substituer le structuralisme de l'Idée.

La transposition du néo-positivisme aux sciences sociales est une extrapolation inacceptable. Les difficultés rencontrées par les physiciens proviennent en partie de ce que les lois valables à l'échelle de l'expérience humaine cessent de l'être dans l'univers des particules élémentaires, alors que l'univers des sciences humaines est, lui, à l'échelle de l'expérience humaine. De sorte que vouloir introduire dans l'anthropologie une vision suggérée par des phénomènes appartenant à une autre dimension de la nature, c'est encombrer sa voie de difficultés qui ne sont pas les siennes, étouffer ses ambitions légitimes et ses potentialités, et la détourner de sa vocation. C'est proposer des solutions mutilantes à des problèmes qu'elle n'a pas à se poser. Ce serait, comme le dit un dicton oriental, se couper le pied parce que le voisin porte une chaussure qui lui fait mal.

Ce n'est d'ailleurs pas en donnant aux sciences sociales la caution d'une philosophie qui les grève des contradictions et des limitations présumées des sciences de la nature, qu'on leur confèrera le statut « réellement scientifique » de celles-ci, leur attribuant une validité qu'elles n'auraient pas en elles-mêmes. Les sciences sociales font la preuve de leur valeur en s'efforçant de rendre compte des réalités qu'elles ont à connaître, en partant du principe que tout ce qui est du domaine du social doit être tenu pour explicable.

Alors que l'interprétation évolutionniste met en évidence les processus qui ont donné naissance aux faits sociaux, révèle leur causalité et rend compte objectivement de leur existence, le néo-positivisme récusé le concept des lois causales. Pour Lowie, par exemple, les lois, en ethnologie, ne seraient qu'une manière de dénommer les corrélations invariables, mais ne supposeraient aucune notion de nécessité³⁹. C'est que la pensée néo-positiviste a *horreur de l'explication*. Elle n'est à l'aise que loin de ses exigences, et pour cause. Comme le disait Durkheim, « l'explication sociologique consiste exclusivement à établir des rapports de causalité... Il n'y a que les philosophes qui aient jamais mis en doute l'intelligibilité de la valeur causale. Pour le savant, elle ne fait pas question, elle est supposée par la méthode de la science »⁴⁰. Ne

³⁷ Lundberg, *op. cit.*, p. 36.

³⁸ B. Malinowski, « Kinship » in *Man*, 1935, XXX, p. 22.

³⁹ Si la pensée ethnologique a subi l'influence du néo-positivisme au même titre que les autres disciplines, elle l'a subie, en plus, en ligne directe, à partir de Mach, en passant par Lowie et ses disciples, dont Lévi-Strauss. « Les parrains philosophiques du fonctionnalisme, au sens épistémologique, sont Avenarius et Mach. Mach, en particulier, a nettement déclaré qu'il veut que l'analyse fonctionnelle remplace l'analyse causale... Mach... entreprend de mettre en corrélation des variables définissables avec d'autres variables ou constantes définissables, et de tester cette corrélation dans un champ terminologique formel, limité ». (Paul Crosser, « L'approche structuro-fonctionnaliste, ses utilisations et ses abus » in *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1968, N. 4, p. 667.)

⁴⁰ E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (1904), Paris, 1947, pp. 124, 126. « Le remplacement de la cause efficiente par la fonction, de la cause sociale par la causalité psychologique, et leur impuissance à rendre compte des phénomènes d'interpénétration, nous obligent, en ce domaine tout au moins, à revenir à l'ancien concept de

pouvant invoquer, en sciences sociales, les « incompatibilités » de la physique, le néo-positivisme justifie sa répudiation de la recherche d'explications causales soit en prétextant l'absence de données ensevelies dans un passé lointain, soit en arguant, à partir de la multiplicité des facteurs qui entrent dans la détermination des faits sociaux, du caractère fortuit et privilégié de chaque combinaison qui les produit. L'entreprise scientifique, dit-on, doit s'assigner des tâches modestes et circonscrites, s'en tenir au terrain sûr des faits observables, donner des descriptions soigneuses de ceux-ci et relever les corrélations qu'ils présentent⁴¹. Une bonne description d'un phénomène, déclare Malinowski, en est après tout la meilleure explication. Mais, tout en faisant abstraction du fait que l'on ne peut bien observer ce que l'on ne comprend pas, la description la plus parfaite, celle qui adhère le mieux à la réalité empirique, sera aussi celle qui posera avec le plus d'acuité le problème de l'explication proprement dite. On s'emploie alors à porter la description à un niveau supérieur d'abstraction, hors d'atteinte de la critique explicative. On bannira la recherche de la signification des comportements – faits sociaux qui ne peuvent être saisis en dehors de leur histoire – et l'on aboutira aux formules schématiques, épurées de tout contenu ethnologique, qu'en donne le « structuralisme »⁴². Ainsi, au nom d'une méthodologie de la prudence qui aurait dû

causalité... La systématisation logique, pas plus que le fonctionnalisme ou que le psychologisme, ne peut éliminer la recherche causale de la sociologie, quelle que soit la difficulté que peut présenter par ailleurs ce concept de causalité. Nous avons beau chercher à le remplacer par d'autres notions, nous nous heurtons toujours au même problème, celui du temps social... qui résiste à tout autre type d'explication en dehors de l'explication causale ». (R. Bastide, « La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique », in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1956, XXI, pp. 91, 93.)

⁴¹ « Puisque l'œuvre de Boas démontre elle-même à quel point il est décevant de chercher à savoir « comment les choses sont venues à être ce qu'elles sont », on renoncera à « comparer l'histoire » pour faire de l'étude des cultures une analyse synchronique des relations entre leurs éléments constitutifs dans le présent ». (Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 13).

⁴² À la limite, l'ethnologie se voit conduite à devenir une sorte de mathématique appliquée. Le recours aux mathématiques, nous dit-on, est rendu nécessaire par « le problème de l'objectivité, qui est imposé à l'anthropologie par le besoin d'un langage commun pour traduire des expériences sociales hétérogènes », besoin qui la pousse « vers les mathématiques et la logique symbolique ». Car notre vocabulaire courant « qui est le produit de nos propres catégories sociales, est insuffisant pour formuler des expériences sociologiques très différentes. Il faut recourir aux symboles, comme le fait le physicien quand il veut dégager ce qu'il y a de commun entre, par exemple, la théorie corpusculaire et la théorie ondulatoire de la lumière : dans le langage de l'homme de la rue, les deux conceptions sont contradictoires ; mais comme elles sont, pour la science, aussi « réelles » l'une que l'autre, on doit recourir à des systèmes de signes d'un nouveau type pour pouvoir passer de l'une à l'autre ». (Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 403).

Ainsi les faits deviennent des symboles, et la voie est ouverte pour la mathématisation de l'anthropologie. Mais les conclusions que l'on veut tirer de la comparaison entre l'anthropologie et la physique sont fallacieuses à plus d'un égard. D'abord parce que l'anthropologie ne présente pas de « contradictions » du type invoqué ; ensuite parce que l'emploi des signes et des mathématiques est, en dernière analyse, tributaire de nos catégories sociales ; enfin, parce que notre vocabulaire, qui « est le produit » de ces catégories, est également un système de signes. La solution proposée du problème de l'objectivité est donc une fausse solution ; et elle l'est parce que le problème qu'elle prétend résoudre est mal posé. Il ne s'agit pas de l'objectivité « des expériences sociologiques hétérogènes », mais de l'objectivité de l'observateur. L'objectivité des « expériences sociologiques hétérogènes » n'est mise en cause que lorsqu'on considère que la connaissance que l'observateur en a dépend de sa propre subjectivité. Mais sa subjectivité n'ôte rien à leur objectivité, bien qu'il soit vrai qu'elle en rende la connaissance imparfaite. La connaissance des « expériences sociologiques hétérogènes », de

empêcher que la recherche soit asservie à des théories dogmatiques, il s'est créé un nouveau dogmatisme qui la prive de ses droits vitaux. Un déguisement moderne du vieil idéalisme concourt à frapper d'impuissance l'anthropologie, en la réduisant à un ensemble de disciplines descriptives, que la description s'exprime au niveau empirique par des monographies, au niveau des corrélations par les méthodes statistiques, ou à un niveau plus abstrait par les reformulations « structuralistes »⁴³.

Si cette vaste opération idéologique a pu, à la faveur d'innombrables complicités, s'accomplir sans rencontrer de résistance, ce n'est pas simplement parce que l'anthropologie sociale est la dernière-née des sciences humaines, qu'elle tète encore aux deux mamelles du colonialisme et de l'église missionnaire ; c'est surtout parce que, de toutes les sciences sociales, elle offre le plus large éventail de possibilités de mettre en question les divers aspects de l'ordre établi.

L'étude non pervertie des mœurs primitives permet de mettre en évidence le caractère relatif et transitoire de préceptes éthiques qui semblent impératifs, d'institutions que l'on voudrait permanentes et exemplaires. Elle révèle le caractère anormal et pathogène d'un mode de vie fondé sur l'inimitié inhérente à l'individualisme concurrentiel. Elle conduit enfin à saisir les processus qui, à partir des croyances magiques de la préhistoire, ont élaboré les matériaux dont seront faites les religions historiques. En montrant que « toute cette absurdité préhistorique » dont sont issues les religions, loin d'être absurde a des causes identifiables tant sur le plan de la pensée que sur celui de ses déterminantes matérielles et évolutives, l'ethnologue remonte aux sources très humbles et le plus souvent impures des dogmes, des cultes, des rites et des mythes. Il rend compte rationnellement de la pensée irrationnelle⁴⁴. L'ethnologie est ainsi un

son côté, n'impose pas à l'observateur de les partager en imagination. Elles ne sont donc pas « contaminées » par sa subjectivité, de sorte que leur objectivité soit compromise. « Il n'est pas du tout évident, écrit Nagel, que le travailleur social ne puisse rendre compte des actes des hommes que s'il a fait sur sa personne l'expérience des états psychiques qu'il leur impute, ou s'il a réussi à les reproduire dans son imagination... Un psychiatre doit-il être partiellement dément pour étudier les malades mentaux ? ... La connaissance discursive, c'est-à-dire exprimable en termes de propositions... ne dépend pas des sensations, des images ou des sentiments... et elle ne consiste pas à s'identifier d'une manière ineffable avec les objets de la connaissance, ni à en reproduire, de manière directe, l'expérience subjective... » (E. Nagel, *The Structure of Science*, New York, 1961, p. 493 et sq.)

⁴³ « L'objectif de l'école structuraliste dans les sciences sociales – tacite mais guère explicité – apparaît clairement aux yeux actuellement, comme devant servir à briser ou à freiner les progrès du marxisme créateur dans l'ensemble des sciences sociales, au cours de la phase historique actuelle, c'est-à-dire après les conséquences inévitables de la crise et les reformulations, souvent conflictuelles et encore peu convergentes, qui résultent de la mise en accusation du marxisme dogmatique. Car, en effet, si les études sociales, si la pensée sociale peuvent être arrêtées au niveau de la description au lieu d'ambitionner l'interprétation, peu de choses, en vérité, peuvent être entreprises pour mettre en place des élaborations théoriques courageuses, faisant appel à la hardiesse de l'imagination scientifique, et portant sur la transformation future des structures sociales existantes... Ce que l'on nous offre, c'est une description de structures statiques, une idéologie froide comme la mort, et brillamment dépeintes par de talentueux essayistes et très au fait de l'esprit du temps, tel qu'il est vécu et senti dans l'Occident, aux lendemains, si difficiles, des anciennes hégémonies et des empires perdus » (Abdel-Malck, *loc. cit.*, p. 123).

⁴⁴ À vrai dire, ce projet était bien engagé, principalement par l'œuvre de Frazer et de l'école sociologique française sous l'impulsion de Durkheim, et il s'agissait de le bloquer au

efficace instrument de démystification et de désaliénation. On comprend que les forces conservatrices se soient spontanément entendues pour l'arracher à des mains responsables.

Rappelons enfin que l'épistémologie anthropologique est indissociable du sort des peuples colonisés. C'est dans les limites tracées par l'antiévolutionnisme que se sont affirmées ces écoles ethnologiques qui se bornent à l'étude de structures et de fonctions, étude visant à mieux connaître les mécanismes des sociétés à contrôler et à gouverner, afin d'en maintenir l'équilibre et le *statu quo*⁴⁵. Le changement social n'étant pas souhaité, on conçoit qu'une anthropologie évolutionniste n'ait pu être accueillie avec faveur. Combien plus conforme aux intérêts du colonialisme, même sous ses formes rénovées, est le « relativisme culturel » auquel aboutit l'antiévolutionnisme. Feignant de placer sur le même pied sociétés industrielles avancées et sociétés à infrastructure de chasse, ou d'élevage et d'agriculture rudimentaires, le relativisme culturel isole celles-ci dans la contemplation de leur spécificité culturelle et les enferme dans leur arrièrisme, alors que l'évolutionnisme les intègre dans l'histoire commune de l'espèce, leur proposant les voies d'une évolution ultérieure⁴⁶.

plus vite. « En France, comme l'observe Balandier, les ethnologues conduisaient à faire de l'ethnologie, aux côtés de la préhistoire et de l'archéologie, l'une des sciences permettant d'élucider les origines de la société et de la culture ». (« Tendances de l'ethnologie française », in les *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1959, p. 12).

⁴⁵ En 1929, c'est-à-dire avant la deuxième guerre mondiale et la décolonisation, Radcliffe-Brown faisait remarquer que « l'anthropologie venait à être de plus en plus considérée comme une discipline d'utilité immédiate et pratique en ce qui concerne l'administration et l'éducation des peuples arriérés. L'essor récent des études anthropologiques dans l'Empire britannique est dû en grande partie à l'appréciation de ce fait ». Par anthropologie, Radcliffe-Brown entendait l'anthropologie fonctionnaliste. Cette anthropologie devait « fournir une base scientifique pour contrôler et éduquer les indigènes ». (*Method in Social Anthropology*, Chicago, 1958, p. 39.) Evans-Pritchard, de son côté, reconnaît que « la valeur de l'anthropologie sociale dans l'administration a été généralement reconnue dès le début du siècle, et aussi bien le Colonial Office que les gouvernements coloniaux ont manifesté un intérêt croissant à l'enseignement de l'anthropologie et à la recherche anthropologique ». (*Social Anthropology*, Londres, 1962, p. 110.)

⁴⁶ « La différence entre sociétés non-lettrées, écrit Herskovits, est du même ordre que la différence entre l'une quelconque d'entre elles et la nôtre. On doit encore insister sur le fait que, sauf que certains peuples n'ont pas d'écriture et possèdent des économies basées sur l'artisanat plutôt que sur le machinisme, les dissemblances entre toutes les sociétés sont relatives ». (Cité par M. Rodinson, qui remarque pertinemment que l'expression « société non-lettrée » est « un terme nouveau introduit pour éviter le terme « primitif » devenu tabou à cause de ses implications évolutionnistes ». (« Ethnographie et relativisme », in *La Nouvelle Critique*, novembre 1955, pp. 46-63). Pour J. B. Stern, biographe de Morgan, les schémas évolutionnistes de ce dernier, que l'ethnologie contemporaine auraient rejetés, ont offert la rationalisation appropriée pour l'exploitation agressive des peuples coloniaux de la part des nations capitalistes et impérialistes. Il est évident, écrit-il, « que des désignations telles que celles de « sauvages » et de « barbares »... fournissent d'opportuns rideaux de fumée pour les agressions et ont servi dans ce but ». Ces termes justifieraient donc l'exploitation et l'agression : l'étiquette changée, celles-ci, de justifiées deviendraient injustifiables, les mots « sauvages » et « barbares » ne correspondraient à aucune réalité sociale, étant nés de l'ethnocentrisme des évolutionnistes. On oublie qu'aussi neutres que puissent être les termes désignant les membres des sociétés sous-développées, ils ont vite fait de se remplir d'un contenu avilissant quand celles-ci deviennent l'objet d'agression coloniale : à preuve le terme « indigènes » qui, tout en désignant les natifs, propriétaires légitimes donc, des territoires convoités, a acquis la résonance péjorative que l'on sait. À en croire Herskovits, toutes les sociétés seraient à mettre sur le même plan, au mépris des différences d'infrastructure qui les séparent.

À l'anthropologie de la colonisation doit succéder, avec l'émancipation du tiers monde, une anthropologie libérée des hypothèques et des exclusives de caractère idéologique, apte à comprendre les comportements et les croyances des peuples des sociétés arriérées, ce qui ne manquera pas d'éclairer les sociétés avancées d'une vive et cruelle lumière sur elles-mêmes. Ce renouvellement théorique exige une mise en question radicale de la pensée ethnologique. L'œuvre de Morgan, le procès sommaire auquel elle a été soumise, le caractère idéologique de celui-ci, nous semblent fournir une matière utile à l'effort de réflexion que nous préconisons. On trouvera dans les pages qui introduisent chacune des parties d'*Ancient Society* une sorte de guide critique à une œuvre par certains égards archaïque, mais qu'il importe d'étudier pour sa validité propre, en dehors de l'intérêt historique qu'elle présente.

Raoul MAKARIUS

En anthropologie et en sciences sociales, l'antiévolutionnisme représente la tendance réactionnaire, de droite. Il est donc surprenant de le rencontrer chez des auteurs qui se réclament de la gauche, comme Stern. C'est que l'évolutionnisme a été présenté par ses adversaires comme une doctrine occidentale ethnocentrique justifiant la discrimination raciale du fait qu'il rend compte de l'existence, sur notre planète, de sociétés à différents niveaux de développement, dont les plus élevées se trouveraient en Occident. Mais les défenseurs de l'antiévolutionnisme trahissent leurs véritables intentions. En basant la « relativité » des différences qui séparent les peuples sur le fait que ces derniers doivent leur spécificité individuelle et leur authenticité à des qualités intrinsèques, ils rejoignent les doctrines raciales. L'évolutionnisme, qui reconnaît comme une situation de fait l'inégalité des niveaux économiques et culturels entre différentes sociétés, ne justifie par là, en aucune manière, l'asservissement et l'exploitation des économiquement et culturellement faibles. En rendant compte des inégalités existantes en termes des conditions matérielles qui ont gouverné l'histoire de tous les peuples, l'évolutionnisme écarte l'interprétation voulant attribuer le retard des uns et l'avancement des autres à des différences de caractère inné, biologique, racial, et n'invoque aucune fatalité héréditaire pour condamner à l'échec l'effort légitime de chaque peuple vers le progrès.

Pour rallier l'opinion à l'antiévolutionnisme, R. Beals dénonce (à l'intention de la gauche) un évolutionnisme prétendument raciste et justifiant le colonialisme ; puis, exprimant un souci plus authentique, il rappelle (à la droite) que l'évolutionnisme exerce une influence marquée sur les travaux « des anthropologues des pays communistes » (*Current Anthropology*, décembre 1968, p. 407). Mais au cours du même débat, l'archéologue soviétique Léo S. Klejn écrit plus simplement : « L'antiévolutionnisme de Breuil, Obermeier et autres, a accompagné la peur générale de la bourgeoisie des principaux pays capitalistes devant les révolutions prolétariennes, et l'a conduite à adopter des positions conservatrice... Le scepticisme qui se répand actuellement en archéologie (Daniel, Piggott, Wahle, de Laet, Leroi-Gourhan, etc.) est lié de nos jours à la répudiation par les idéologues de la bourgeoisie de lois historiques connaissables et pouvant être étudiées, l'époque présente étant une époque où ces lois jouent contre la bourgeoisie ».

Lewis H. Morgan, *La société archaïque* (1877)

Dédicace

[Retour à la table des matières](#)

« Lorsque les premiers vivants furent sortis en rampant de la terre encore nouvelle, bétail sans parole encore et hideux, ils se disputaient du gland et des tanières, en luttant avec leurs ongles et leurs poings, puis avec des bâtons, et ainsi de suite, avec les armes qu'avait plus tard fabriquées l'expérience : cela dura jusqu'au moment où ils eurent trouvé les verbes et les noms pour fixer les sons de leur voix et leurs idées ; alors, ils commencèrent à renoncer à la guerre, à fortifier des places, à établir des lois défendant à quiconque d'être voleur, brigand, adultère. »

Horace, *Satires*, I, iii, 99
(trad. F. Villeneuve, éd. G. Budé, 1932)

« La science moderne prétend, grâce à une étude très précise et exhaustive de l'homme et des fruits de son travail, prouver que notre race a commencé son existence sur la terre tout en bas de l'échelle, et non pas au sommet ; qu'elle a évolué petit à petit ; que l'on peut faire l'histoire du développement des facultés humaines ; que tous les éléments de la culture – les moyens de subsistance, l'art, la science, le langage, la religion, la philosophie – ont été façonnés par de longs et pénibles efforts, dans un conflit entre l'âme et l'esprit de l'homme d'une part, et d'autre part la nature extérieure. »

(*Oriental and Linguistic Studies*, p. 341)

« Ces communautés sont le reflet du comportement moral de nos ancêtres, séparés de nous par des milliers d'années. Dans notre développement physique et moral, nous avons franchi les mêmes étapes, et si nous sommes aujourd'hui ce que nous sommes, c'est parce qu'ils ont vécu, qu'ils ont peiné, qu'ils ont cherché. Notre prodigieuse civilisation est le résultat des efforts silencieux de millions d'inconnus, de même que les falaises de craie d'Angleterre sont formées par des myriades de foraminifères. »

(Dr J. Kaines, Anthropologia, vol. 1, N. 2, p. 233)

Lewis H. Morgan, *La société archaïque* (1877)

Avant-propos

Par Lewis H. Morgan
Rochester, New York, mars 1877.

[Retour à la table des matières](#)

Il a été établi avec certitude que la présence de l'homme sur la terre remonte à un âge très reculé. Les preuves n'en ont été réunies que tout récemment, au cours des trente dernières années, et le singulier privilège d'être le premier à reconnaître un fait aussi important échoit à notre génération.

On sait maintenant que l'homme a existé en Europe pendant la période glaciaire, à son début même, et il semble probable que sa présence remonte à une période géologique antérieure. La race humaine a survécu, alors que de nombreuses races d'animaux qui lui étaient contemporains ont disparu ; et son évolution, à travers les diverses branches de la famille humaine, a été aussi remarquable par le cheminement qu'elle a suivi que par les progrès qu'elle a accomplis. Comme la durée probable de son épopée est liée à des ères géologiques, on ne peut espérer lui donner une mesure précise. Cent ou deux cent mille ans ne serait pas une estimation exagérée de durée de la période qui sépare la disparition des glaciers dans l'hémisphère nord à nos jours. Aussi approximative que puisse être toute estimation d'une période dont on ne connaît pas la durée réelle, on peut dire que l'existence de la race humaine remonte à des temps immémoriaux et se perd dans une vaste et lointaine antiquité.

Cette affirmation change, dans la réalité des faits, les vues qui ont prévalu sur les relations entre sauvages et barbares, et entre barbares et hommes civilisés. On peut assurer maintenant, en s'appuyant sur des preuves irréfutables, que la période de l'état sauvage a précédé la période de la barbarie dans toutes les tribus de l'humanité, de même que l'on sait que la barbarie a précédé la civilisation. L'histoire de l'humanité est une, quant à la source ; une, quant à l'expérience ; une, quant au progrès.

Il est à la fois louable et naturel d'essayer de savoir, dans la mesure du possible, comment l'humanité a vécu pendant tous ces siècles des temps anciens, comment les sauvages, par une lente progression, à un rythme à peine perceptible, ont atteint la condition supérieure de la barbarie ; comment les barbares, par une progression similaire, ont finalement atteint la civilisation, et pourquoi d'autres tribus et d'autres nations sont restées en arrière sur le chemin du progrès, certaines à l'état de civilisation, certaines à l'état de barbarie, et d'autres à l'état sauvage. Il n'est pas présomptueux de s'attendre à ce que ces questions reçoivent une réponse dans l'avenir.

Les inventions et les découvertes sont en rapport direct avec le progrès de l'humanité et en jalonnent la voie, par une série d'étapes successives, alors que les institutions sociales et civiles, du fait de leur rapport avec les besoins permanents de l'homme, se sont développées à partir de quelques germes de pensée originels. Elles offrent pourtant une même échelle de progrès. Ces institutions, inventions et découvertes ont symbolisé, et préservé les principaux faits qui demeurent aujourd'hui significatifs pour illustrer cette expérience. Quand on les réunit et les compare, elles tendent à démontrer l'origine de l'humanité, la similitude des besoins des hommes arrivés au même stade de leur développement, et la permanence du fonctionnement de l'esprit humain dans des conditions sociales semblables.

Au cours de la partie la plus récente de la période de l'état sauvage, et de toute la période de la barbarie, l'humanité dans son ensemble était organisée en gentes, phratries et tribus. Ces organisations ont prévalu dans l'ensemble du monde archaïque, sur tous les continents, et ont été les instruments qui ont permis à la société archaïque de s'organiser et de se maintenir. Leur structure, et leurs rapports en tant qu'éléments d'une série organique, les droits, les privilèges et les devoirs des membres de la gens, des membres de la phatrie et de la tribu, illustrent le développement de l'idée de gouvernement dans l'esprit humain. Les principales institutions de la race humaine remontent à la période de l'état sauvage, se sont développées pendant la période de la barbarie, et ont atteint leur maturité dans la civilisation.

De la même manière, la famille a pris successivement différentes formes donnant naissance à de grands systèmes de consanguinité et d'affinité qui ont subsisté jusqu'à nos jours. Ces systèmes qui rendent compte des relations de parenté existant dans la famille aux diverses périodes au cours desquelles chacun d'eux s'est formé, constituent une illustration révélatrice de l'expérience de l'humanité durant le passage de la famille consanguine à la famille monogamique, à travers une suite de formes intermédiaires.

L'idée de propriété a suivi la même croissance, et le même développement. Inexistante pendant l'état sauvage, la passion et l'amour de la propriété,

symbole des richesses accumulées, dominant maintenant l'esprit humain des races civilisées.

Ces quatre catégories de faits qui suivent, en lignes parallèles, les chemins du progrès humain de l'état sauvage à la civilisation, sont les principaux thèmes de ce livre.

C'est un domaine de recherches auquel, en tant qu'Américains, nous devons porter un intérêt particulier et dans lequel nous avons un devoir essentiel à remplir. Le continent américain, riche de biens matériels, on le sait, est aussi le plus riche en matériaux ethnologiques, philologiques et archéologiques illustrant la grande période de la barbarie. Puisque la race humaine a la même origine, elle a suivi les mêmes chemins, par des sentiers différents mais parallèles sur tous les continents, et d'une façon très similaire dans toutes les tribus et nations au même stade de développement. Il en découle que l'histoire et l'expérience des tribus indiennes d'Amérique offrent une image plus ou moins fidèle de l'histoire et de l'expérience de nos propres ancêtres dans des conditions correspondantes. Faisant partie de l'histoire de l'humanité, leurs institutions, leurs techniques, leurs inventions et leur expérience pratique représentent une valeur très grande et très particulière qui dépasse de beaucoup celle de la race indienne elle-même.

Quand on découvrit les tribus amérindiennes, elles représentaient trois périodes ethniques différentes, et de façon plus complète que nulle part ailleurs. Des matériaux pour l'ethnologie, la philologie et l'archéologie s'offraient avec une abondance jusqu'alors inconnue. Cependant, parce que, jusqu'à présent, ces sciences sont encore balbutiantes et fort peu pratiquées parmi nous, les chercheurs n'ont pas été à la hauteur de leur tâche. Mais alors que les fossiles demeureront sous terre, intacts pour l'étudiant de l'avenir, ce qui reste des arts, de la langue et des institutions indiennes périra. Ils meurent chaque jour, et cela depuis trois siècles. La vie culturelle des tribus indiennes dégénère sous l'influence de la civilisation américaine ; les techniques et la langue disparaissent, les institutions se dissolvent. Quelques années encore, et des faits qui pourraient facilement être inventoriés seront impossibles à mettre en lumière. Devant une telle situation, un appel pressant est fait aux Américains pour qu'ils abordent ce vaste domaine et récoltent cette riche moisson.

Rochester, New York, Mars 1877
Lewis H. Morgan

Lewis H. Morgan, La société archaïque (1877)

PREMIÈRE PARTIE

LE DÉVELOPPEMENT DE L'INTELLIGENCE À TRAVERS LES INVENTIONS ET LES DÉCOUVERTES

[Retour à la table des matières](#)

Lewis H. Morgan, *La société archaïque* (1877)

Introduction à la première partie

Par Raoul Makarius, ethnologue

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire de l'humanité, selon l'auteur d'*Ancient Society*, a suivi plusieurs lignes parallèles de développement, chacune d'elles passant par des étapes successives. Dans la « ligne de développement » de l'organisation sociale, il distingue deux grandes étapes : la société fondée sur les rapports entre personnes (*societas*) et celle fondée sur le territoire (*civitas*). Il en distingue cinq dans le développement des moyens de subsistance (chap. II) ; cinq dans l'évolution de la famille – consanguine, punaluenne, syndyasmienne (p. 447), patriarcale, monogame ; deux grandes étapes dans l'évolution des systèmes de parenté – le système classificatoire, divisé en deux sous-étapes, et le système descriptif ; trois grandes étapes dans celle de l'habitation (la hutte du sauvage, la maison communale de l'état de la barbarie, la maison familiale des civilisés) ; diverses étapes dans l'évolution du langage – gestes, monosyllabes, polysyllabes, mots. Il mentionne également la religion, dont il n'aborde pas l'examen. Après avoir traité du développement des moyens de subsistance, son ouvrage portera principalement sur l'évolution de l'organisation tribale, de la famille, des systèmes de parenté et de la propriété.

L'étude de ces diverses « lignes » devait être « facilitée par l'établissement d'un certain nombre de périodes ethniques, chacune représentant un état distinct de la société, caractérisé par le mode de vie qui lui est propre » (p. 8). L'ensemble des périodes ethniques devait fournir un cadre de référence chronologique au développement des différentes « lignes ». Vers 1820, une division de la préhistoire en trois « Âges » (de la Pierre, du Bronze, du Fer) avait été établie par les archéologues danois dans le but tout pratique de classer et d'exposer les objets de fouilles dans les musées. Cette classification, qui devait plus tard suggérer le premier schéma d'évolution de la culture matérielle, n'avait pas été conçue dans une perspective évolutionniste : loin que chaque « Âge » fût considéré comme issu du précédent, l'industrie qui le caractérisait était attribuée à l'invasion d'une population plus avancée.

Aux yeux de Morgan, cependant, la matière dont les outils étaient faits n'offrait pas le meilleur critère pour définir les périodes de l'histoire. Il considérait qu'étant donné « l'influence considérable qu'ils ont dû exercer sur la condition de la race humaine, il est probable que ce sont les arts de subsistance... qui pourront en fin de compte fournir les bases les plus satisfaisantes pour distinguer ces différentes périodes » (p. 7). Il était donc à la recherche d'un « critère » qui lui aurait permis de « distinguer le mode de vie particulier » de chaque « condition de la société », c'est-à-dire la condition propre à chaque « période clinique », ou encore à chacune de ses étapes. Mais en découvrant que la première de ces lignes de développement – celle des arts de subsistance – « avait une telle importance qu'elle pouvait servir de dénominateur commun du progrès de base pour distinguer les différentes périodes ethniques, de la barbarie à la civilisation »⁴⁷, Morgan avait trouvé non seulement un critère possible, mais aussi un objet d'étude en soi. Dans le chapitre II, il réunit les connaissances dont il disposait à ce sujet et les réflexions qu'elles lui avaient suggérées.

Ces connaissances, toutefois, ne lui ont pas paru suffisantes à étayer l'étude qu'il aurait dû entreprendre afin de démontrer comment les « arts successifs de subsistance se transforment au cours de l'histoire, et comment, en se transformant, ils introduisent des périodes ou des étapes successives différentes, en vertu de leur influence sur la « condition humaine ». Considérant qu'à son époque les données nécessaires à cette analyse faisaient défaut, il s'est limité, comme il l'indique, à rechercher les découvertes et les inventions aptes à marquer, et à marquer seulement, les étapes successives de l'évolution de ces

⁴⁷ I. L. Murphree, « The Evolutionary Anthropologists » in *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1961, CV, 297. « Il est nécessaire de trouver dans la vie d'un peuple un trait caractéristique, possédant un sens réel... Il sera alors possible de suivre d'autres lignes de développement et de noter les corrélations entre diverses formes d'institutions et les étapes successives de cette progression... Le développement le plus apte à fournir ce critère semble être celui de la culture matérielle, du contrôle de l'homme sur la nature, tel qu'il se reflète dans les actes de la vie. Le contrôle de l'homme sur la nature est un concept précis, et il est généralement facile d'identifier tout progrès accompli dans cette voie. Les peuples que nous appelons civilisés sont ceux qui sont allés visiblement le plus loin dans cette voie par rapport à ceux auxquels nous déniions ce terme. L'existence de corrélations entre les progrès accomplis dans cette voie et tout changement dans d'autres domaines de la vie humaine, est peut-être la question la plus importante pour la théorie générale de l'évolution ». (L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler and M. Ginsberg, *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples*, Londres, 1930, p. 6).

arts. En somme, ayant oscillé dans la conception de son plan, entre la notion de critère et celle de détermination, il s'est rabattu sur celle de critère (qu'il confond d'ailleurs avec la notion de signe), ce qui n'implique aucunement qu'il ait repoussé la notion de détermination. Ce n'est peut-être pas par hasard qu'après avoir exposé les étapes parcourues dans la production des aliments, il passe de manière abrupte, et sans nécessité, à l'évocation des étapes suivies par l'évolution de la famille (chap. II).

La périodisation exprimée par référence aux inventions et aux découvertes relevant de chaque période se présente comme une série *discontinue*, puisque inventions et découvertes ne se développent pas les unes des autres, mais apparaissent progressivement et ne font que marquer les différentes étapes ; alors qu'en portant sur le développement même des arts de subsistance, elle se serait présentée comme une série *continue*, les conditions matérielles d'existence, de même que les institutions sociales, évoluant d'une forme à une autre, ou d'un état à un autre, dans une continuité historique.

Cette décision – de déterminer l'ordre et les limites des époques successives selon le caractère représentatif des inventions et des découvertes qui relèvent d'elles, au lieu de tenter de définir les périodes successives en termes de « la séquence, fondamentale des arts de subsistance »⁴⁸ – a été considérée à juste titre comme la principale faiblesse de son ouvrage⁴⁹, puisque l'on ne peut pleinement justifier du caractère représentatif d'une invention ou d'une découverte qu'en partant d'une connaissance adéquate de l'époque concernée. Pour avoir substitué à l'étude des moyens de subsistance la recherche des signes jugés comme caractéristiques, la périodisation de Morgan ne repose pas sur des assises inébranlables, sa méthode a pu être âprement contestée, et son « matérialisme » a été mis en question.

Ayant procédé ainsi en ce qui concerne la « ligne de développement des arts de subsistance », Morgan s'est trouvé devant ce qu'il a appelé « deux voies indépendantes » d'investigation (p. 2), la première portant sur les inventions et les découvertes, lesquelles se succèdent de manière progressive ; alors que la seconde porte sur les institutions sociales, qui se développent les unes des autres. C'est donc la première méthode d'investigation qu'il suit dans la Partie I de son ouvrage, tandis que les autres parties, ayant trait aux « institutions principales », c'est-à-dire au « gouvernement », à la « famille » et à la « propriété », sont le résultat de la « deuxième voie d'investigation ».

*

**

Suivant la première voie d'investigation, le schéma de périodisation s'articule sur la distinction entre les deux périodes majeures de la préhistoire : la période de la sauvagerie et celle de la barbarie. La première s'étend des débuts

⁴⁸ « La démarche évolutionniste a pour but de découvrir les affinités génétiques par lesquelles divers types de sociétés se succèdent en réponse aux changements des conditions ». (M. Ginsberg, *op. cit.*, I, p. 181.)

⁴⁹ Eleanor Leacock, in « Introduction » à *Ancient Society*, Cleveland, 1963, pp. I-XIII.

de l'histoire humaine à l'invention de la poterie. L'homme s'est nourri d'herbes, de fruits, de racines et de baies, puis de poissons et enfin de gibier. C'est la période de la cueillette, de la chasse et de la pêche.

La période de la *barbarie*, caractérisée par la poterie, s'étend jusqu'à l'invention de l'écriture, qui marque le début de la période de la *civilisation*. Chacune des deux premières périodes est divisée en stades inférieur, moyen et supérieur.

Si les trois grandes divisions de l'histoire humaine, d'un caractère très général, ne sont pas contestées, les subdivisions de la période de la sauvagerie, par contre, ont prêté à maintes discussions. D'après Morgan, le stade inférieur irait de la collecte des fruits et des baies à la pêche. La pêche et l'emploi du feu marqueraient le début du stade moyen, qui passerait au stade supérieur à partir de l'emploi de l'arc et de la flèche.

Il est généralement reconnu que Morgan était dans l'erreur cri considérant qu'au premier stade de l'état sauvage, la cueillette était la source principale ou unique de subsistance⁵⁰, et en sous-estimant, à ce stade, le rôle de la chasse. Peut-être parce qu'il ne concevait la chasse que sous une forme développée, après l'invention de l'arc et de la flèche, il la plaçait au stade supérieur de l'état sauvage. Or, on considère aujourd'hui que la fabrication des outils nécessaires à la chasse, sous sa forme la plus rudimentaire, a été un des facteurs de l'hominisation. Une seconde erreur a été de faire remonter la pêche aux temps les plus reculés, alors que, d'après Gordon Childe, il n'existe pas de trace de cette activité avant le paléolithique supérieur⁵¹.

Au lieu des trois stades de la sauvagerie, on tend aujourd'hui en Occident à en distinguer deux. Le premier stade coïnciderait en gros avec le paléolithique inférieur et moyen et irait jusqu'à cette « révolution qui semble être restée presque inaperçue : la révolution introduite par l'invention des armes de jet à longue distance, d'abord le lance-javelot, ensuite, peut-être, au paléolithique supérieur, l'arc »⁵². Ce second stade, celui des grands chasseurs du paléolithique supérieur, mènerait à l'époque de la barbarie du néolithique, et correspondrait au stade supérieur de la sauvagerie défini par Morgan⁵³.

Substituant à la périodisation de Morgan une périodisation conçue en termes sociologiques, les préhistoriens et ethnologues soviétiques reconnaissent trois grandes étapes : société préclanique, société clanique proprement dite, et société divisée en classes. La première étape se subdiviserait en deux

⁵⁰ L'erreur de considérer la chasse comme une phase survenant après une première période où seule la cueillette avait lieu, a été partagée par nous. *L'origine de l'Exogamie et du Totémisme*, Paris, 1961, pp. 33-34. Nous trouvons ici l'occasion de la corriger.

⁵¹ Voir Gordon Childe, *op. cit.*, p. 110.

⁵² F. H. Borde, « Evolution in the Paleolithic Culture » dans *The Evolution of Man*, Ed. Sol Tax, Chicago, 1960, p. 110.

⁵³ « La longue période historique qui va du commencement du paléolithique supérieur (Aurignacien) jusqu'au mésolithique et au début du néolithique, se caractérise par une économie semi-sédentaire (chasse) et une technique extrêmement développée de confection d'outils en silex et en os. » (S.P. Tolstov, « Les principaux problèmes théoriques de l'ethnographie soviétique moderne » in *VIème Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, Paris, 1964, t. 2, (1, p. 321.)

périodes précédant l'apparition de l'exogamie et la formation du système clanique : celle de l'hominisation (à un stade où elle ne relève déjà plus du domaine exclusivement biologique), coïncidant avec le paléolithique inférieur, et celle qui aurait, au paléolithique supérieur, présidé à l'avènement du système exogame et de l'organisation clanique ⁵⁴.

En traitant de la sauvagerie, Morgan ne fait pas de distinction entre les conditions de vie dans l'ancien et le nouveau monde ; par contre, quand il aborde la barbarie, période où se développent l'élevage et l'agriculture, il observe que les deux hémisphères présentaient des conditions écologiques fort différentes. L'hémisphère oriental disposait de diverses céréales et de nombreux animaux aptes à être domestiqués, alors que les Amériques ne possédaient que le lama – au Pérou – ⁵⁵ et une seule céréale, le maïs. Cette distribution inégale aurait eu pour conséquence le développement de l'horticulture dans le continent occidental dès le stade inférieur de la barbarie, accélérant le passage au stade moyen. Par la suite, la situation se serait renversée en faveur des peuples aryens et sémitiques, possesseurs de grands troupeaux leur fournissant la viande et le lait. Morgan attachait une grande importance à ce type de nourriture, au point de lui attribuer le présumé développement du cerveau des peuples qui y avaient accès, ainsi qu'une vigueur physique supérieure et peut-être même leurs rapides progrès vers la civilisation.

Il convient de souligner, à ce propos, que l'auteur de *Ancient Society* envisageait les problèmes de la subsistance sous l'angle biologique et démographique plus que sous l'angle sociologique. S'intéressant davantage aux produits en eux-mêmes et à leur valeur nutritive qu'à la manière dont les hommes s'y prenaient pour les obtenir, il a négligé l'étude des démarches d'appropriation et de production, les moyens qu'elles mettent en œuvre et les rapports entre les gens qu'elles suscitent. Il laissait ainsi échapper l'impact qu'elles exercent sur la division du travail, sur l'organisation sociale, la fabrication des outils et des armes, et aussi sur les croyances, les coutumes et les institutions.

Un exemple de cette carence dans l'appréciation des aspects fondamentaux de la vie sociale peut se voir dans les considérations qui l'ont porté à surestimer le rôle de la pêche par rapport à celui de la chasse. La pêche, selon lui, offrait, entre autres avantages, celui de permettre les migrations le long des fleuves et des rivières. Son importance pour l'approvisionnement des populations qui se déplaçaient a prévalu, à ses yeux, sur celle de la chasse, pourtant prépondérante du point de vue de la fabrication des outils, et surtout de

⁵⁴ Hobhouse, Wheeler et Ginsberg, sans avoir en vue la comparaison avec aucun système de périodisation, divisent les peuples primitifs d'après leur niveau de vie en Chasseurs inférieurs, suivis d'un côté, par les Pasteurs inférieurs, puis par les Pasteurs supérieurs (ces derniers se distinguant des premiers par une production agricole développée), de l'autre, par les Agriculteurs supérieurs. Ces divisions ne sont pas tranchées, de sorte que certaines sociétés de chasseurs se rangent à un niveau supérieur à celui des sociétés d'agriculteurs peu développées (*op. cit.*, pp. 22-29).

⁵⁵ L. M. Winters (*American Breeding*) déclare que d'autres animaux du continent américain auraient pu être domestiqués (B. J. Stern, *Lewis Henry Morgan, Social Evolutionist*, Chicago, 1931).

l'organisation sociale et de la coopération entre individus et entre groupes. C'est peut-être cette faille essentielle dans l'analyse des processus de base qui ne lui a pas permis de définir de manière plus pertinente les liens entre les conditions matérielles de la société et les institutions qu'elle se donne.

En passant à la période de la barbarie, Morgan, malgré l'importance qu'il attribuait aux moyens de subsistance, en a caractérisé l'avènement par l'invention de la poterie. Bien qu'il ait jugé son utilisation moins significative que celle des animaux domestiques, du fer, ou de l'alphabet phonétique, il l'a considérée comme fournissant le critère « le plus sûr et le plus décisif pour fixer une ligne de démarcation, nécessairement arbitraire, entre la sauvagerie et la barbarie » (p. 9). Pourtant, s'il a vu dans la poterie un critère et, en même temps, un élément descriptif et symbolique de l'époque de l'élevage et de l'agriculture, il n'a jamais prétendu qu'elle constituait le fondement culturel de cette période, ni même son trait déterminant.

Ce choix devait néanmoins faire l'objet de vives critiques, après la constatation que la poterie est inconnue de certaines sociétés barbares du néolithique qui pratiquent l'agriculture, alors que des sociétés mésolithiques, fondées sur la chasse et la cueillette, la possèdent déjà comme « trait caractéristique » ⁵⁶.

Le stade moyen de la barbarie est caractérisé, dans l'hémisphère oriental, par la domestication des animaux et, dans l'hémisphère occidental, par la culture du maïs ; le stade supérieur se caractérise par la fonte des minerais ferreux, alors que la civilisation est placée sous le signe de l'alphabet phonétique et de l'usage de l'écriture.

*

**

Cet essai de synthèse de l'histoire humaine n'est pas sans présenter des erreurs, dont la plus grave est la croyance que les développements culturels reposent sur la croissance de « germes d'idées » et sont liés au développement cérébral progressif de la population. Une autre erreur, sur le plan ethnologique cette fois, est d'avoir placé les Polynésiens au plus bas degré de l'échelle, avec les Australiens. En dépit de ces méprises, la première partie de *Ancient Society* constitue un raccourci de l'histoire matérielle de notre espèce qui ne tombe jamais dans l'aridité de l'énumération, et dans lequel le changement, facteur toujours à l'œuvre même dans les sociétés apparemment immobiles, est rendu palpable.

⁵⁶ C. J. G. Clark and S. Piggott, *Prehistoric Societies*, Londres, 1965, p. 165. En dépit de ces objections, Gordon Childe considère que cette industrie peut fournir un critère valable de la période de la barbarie (*op. cit.*, p. 22). Pour Tolstov, l'invention de la poterie ayant « entraîné la modification du régime d'alimentation de l'humanité et de loin élargi l'assortiment des produits d'alimentation » (*op. cit.*, p. 322), aurait revêtu une importance plus grande que celle de l'arc et de la flèche (qui a complètement modifié la technique de la chasse primitive).

Morgan a su attirer l'attention du public – que tout portait en son temps à l'admiration exclusive des conquêtes de la révolution industrielle – sur le tour de force qu'a représenté, au début de la période sauvage, le fait « d'inventer les choses les plus simples à partir de rien, ou de presque rien » et sur l'importance des inventions et découvertes des âges sauvage et barbare. Observant que le progrès de l'humanité s'accroît selon une progression géométrique, il a rappelé que le progrès dans la période de la sauvagerie, relativement à la somme du progrès humain, était proportionnellement plus grand que celui de la barbarie, à son tour relativement plus important que tous les progrès accomplis par la suite (41). Il a souligné l'énorme portée historique de la culture des céréales et de la domestication des animaux, bien qu'il ait été dans l'erreur en attribuant à ces conquêtes la disparition du cannibalisme qui ne paraît pas avoir représenté une source régulière d'alimentation. La production du fer fut l'événement par excellence de l'histoire, auprès duquel toutes les autres inventions et découvertes ou bien sont d'un intérêt négligeable, ou bien lui sont subordonnées (p. 46). Car du fourneau du forgeron sont sortis les outils et les armes, l'enclume et la charrue, en somme les bases de la civilisation, dont on peut dire qu'elle repose sur ce métal.

*

**

Conformément à sa « première voie d'investigation », en examinant les périodes de la sauvagerie et de la barbarie, Morgan se borne à en décrire les différentes phases, sans tenter de mettre en évidence les relations de causalité qui les relient. S'il caractérise par exemple le stade moyen de la sauvagerie par la pêche et l'emploi de l'arc, il ne se propose pas de démontrer par quel processus ce stade a préparé et mis au jour le suivant. Il en va autrement quand il aborde les lignes de développement des institutions sociales. Ici, c'est la « deuxième voie d'investigation » qu'il suit, s'appliquant non pas à fixer les étapes et les périodes de chaque ligne, mais à mettre en évidence le processus d'évolution des institutions sociales les unes à partir des autres. Mais ici aussi se révèle un trait caractéristique de son entreprise. Quelles qu'aient pu être ses intentions en distinguant différentes « lignes parallèles » de développement, les résultats de son enquête indiquent que ces « lignes » ne sont pas sans action les unes sur les autres, que certaines ont la priorité sur d'autres et les commandent, c'est-à-dire qu'en un certain sens elles se hiérarchisent. Il suffit pour le constater de se référer au tableau récapitulatif au début du chapitre VI, Partie III, qui donne des indications importantes pour la compréhension de sa pensée.

Observons tout d'abord que le numérotage continu des alinéas successifs de ce tableau, ainsi que l'emploi du terme « séquence », sont de nature à induire en erreur. Ce tableau récapitulatif a été parfois interprété comme décrivant une séquence linéaire de quinze stades du mariage, ce qui révèle une incompréhension totale de sa signification, et aboutit à une grossière perversion des intentions et de la pensée de l'auteur ⁵⁷.

⁵⁷ Quand Lévi-Strauss, suivant Westermarck, se réfère aux séquences linéaires et aux « quinze stades qui auraient universellement précédé le mariage monogame », il laisse

Le tableau, dont les séquences situent respectivement les cinq étapes de l'évolution de la famille, peut être conçu sous la forme d'une grille présentant une série de colonnes verticales (les séquences), traversées par des lignes horizontales qui sont les « lignes de développement ». Les alinéas 2, 6, 11, 13 et 15 représentent les étapes successives de la ligne de développement de la famille, placées chacune dans une séquence différente ; les alinéas 4, 8 et 16 représentent les étapes de la ligne de développement des systèmes de parenté, placés dans la première, la deuxième et la cinquième séquence respectivement. La progression horizontale d'une étape à l'autre, dans une même ligne de développement, est conditionnée par la progression dans une autre ligne. Ainsi, au système touranien de consanguinité (al. 8) issu, selon Morgan, de la famille « punaluenne » (al. 6), ne succède le système descriptif ⁵⁸ (al. 16) que lorsque la famille monogame (al. 15) aura succédé à la famille syndyasinienne (al. 11).

On relève dans ce tableau plusieurs inconséquences. Alors que dans les quatrième et cinquième séquences, la forme de la famille (als. 13 et 15) se trouve commandée par le mode de vie social et économique (als. 12 et 14), dans la première, la seconde et la troisième séquence, ce sont les règles du mariage (als. 2, 5 et 10) qui la commandent. Consacré à ce que Morgan appelle les institutions sociales, le schéma ne se réfère aux périodes ethniques qu'une fois ; dans les paragraphes explicatifs qui suivent, cependant, les différentes étapes sont reliées au cadre général fourni par la progression des arts de subsistance.

La conception générale qui ressort du tableau récapitulatif suffirait à démontrer que Morgan était loin de concevoir ses « lignes parallèles » de développement comme entièrement autonomes, chacune procédant par la force de son impulsion originelle propre, sans être infléchie par le progrès des autres, et en dehors d'un déterminisme faisant dépendre l'évolution sociale de celle de l'infrastructure. Au contraire, comme l'indiquent le tableau et le commentaire qui lui fait suite, les diverses lignes de développement se hiérarchisent à partir de l'infrastructure qui détermine les périodes « ethniques » : la famille patriarcale est « donnée » par le mode de vie pastoral, la famille monogame est le fruit de l'apparition d'un régime fondé sur la propriété, etc.

Morgan, certes, n'a jamais précisé le principe de la primauté de l'infrastructure sur les superstructures. Il a par contre répété à satiété que le développement des institutions repose sur le développement de germes d'idées, et entraîne par conséquent celui du cerveau (l'idée erronée du développement cérébral de l'espèce au cours de l'histoire revenant plus d'une fois pour

entendre que la monogamie représentait pour Morgan la quinzième étape atteinte après une succession de quatorze autres, chacune ouvrant la voie à la suivante. (Cf. Lévi-Strauss, « L'œuvre d'Edward Westermarck » in *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 129, 1945, p. 91.) Un examen, même rapide, du tableau de Morgan montre que cette représentation ne peut être imputée à ce dernier, d'autant plus qu'il indique clairement que la famille monogame marque le cinquième stade de développement de la famille. Les quinze stades ne forment pas une série linéaire, puisque le quatorzième ne suit pas le treizième, ni le douzième le onzième, ni le neuvième le huitième, ni le cinquième le quatrième.

⁵⁸ C'est le nom donné par Morgan au système aryen, sémitique, ouralien de parenté, type de système en usage dans nos sociétés.

justifier les progrès accomplis dans les phases supérieures de l'évolution), mais ce qu'il démontre, en fait, c'est que ces « germes d'idées » ne se développent que dans la mesure où le développement de la base matérielle le permet. « La partie la plus évoluée de la race humaine s'est trouvée stoppée, si l'on peut dire, à certains stades de son développement jusqu'à ce qu'une invention ou une découverte d'importance majeure vienne lui donner une nouvelle et puissante impulsion (p. 42). L'absence d'outils en fer stoppait les progrès de l'humanité au stade de la barbarie. C'est à ce stade qu'elle serait restée si elle n'avait comblé cette lacune » (p. 47).

Ces observations indiquent que, dans l'esprit de l'auteur, les transformations dans les superstructures ne débordent jamais les cadres qui leur sont imposés par les conditions matérielles. Le souci de ne pas perdre de vue le fondement matériel du changement social préside à ses analyses, alors que les formulations dont on se prévaut pour mettre en évidence ses tendances idéalistes restent l'expression verbale d'idées reçues plutôt que vécues⁵⁹. Les titres choisis pour les Parties de son ouvrage proposent bien l'étude de la croissance des idées de gouvernement, de famille et de propriété, mais c'est du développement de ces institutions en tant que telles, et non en tant qu'idées, qu'il traite dans *Ancient Society*⁶⁰. Le hiatus qui, sur le plan conceptuel, lui permet de passer avec tant d'aisance des *idées* d'institutions aux institutions elles-mêmes, comme s'il s'agissait de notions interchangeable, témoigne que cette discordance n'a pas affleuré au niveau de sa conscience en termes conflictuels. Le contraste entre ce qu'il s'était proposé au début de démontrer et ce qui émerge de son ouvrage ne fait qu'ajouter une garantie d'impartialité au poids de son apport anthropologique.

*

**

La conception d'étapes successives de développement et celle d'une causalité allant d'une ligne de développement à l'autre et les hiérarchisant, s'impliquent l'une l'autre. Le caractère distinctif et essentiel par lequel une

⁵⁹ Une controverse récente a mis en lumière le caractère contradictoire de la pensée de Morgan. À cette occasion, M. Opler a observé que du fait que Morgan traite séparément de chaque « développement de germe d'idée », il est facile de démontrer à coups de citations sélectionnées qu'il attribue la primauté à tel ou tel autre ordre de faits. Juste en soi, cette remarque se retourne contre son auteur qui se prévaut, comme ses adversaires, de citations textuelles pour soutenir ses propres opinions, en l'occurrence qu'il est erroné (et tendancieux) de voir dans l'œuvre de Morgan autre chose qu'une interprétation idéaliste et théiste de l'évolution. Morgan croyait, écrit-il, « que le processus de l'évolution était prédéterminé, et sa cause transcendante ». (M. E. Opler, « Morgan and Materialism » in *Current Anthropology*, avril 1964, pp. 110-114. Voir aussi le numéro de décembre 1962 de la même revue). Mais il ne suffit pas de démontrer que la pensée philosophique de Morgan est idéaliste pour pouvoir affirmer que son ouvrage, contrairement à l'appréciation de Marx et Engels, constitue une interprétation idéaliste de l'histoire.

⁶⁰ « En donnant une description détaillée du développement des organisations sociales, Morgan n'a pas fait dépendre les institutions primaires d'idées primaires. Ces institutions, de même que les activités industrielles, ont évolué à partir de ce qui les avait précédé, selon leur contexte matériel. L'idée de gouvernement et l'idée de famille n'exercent pas de contrainte sur l'évolution sociale » (Murphree, *op. cit.*, p. 297).

période ou une étape historique se reconnaissent, et par conséquent se définissent, gouverne tous les autres traits appartenant à cette étape, et impose des limites à leur développement ⁶¹. Celui-ci ne peut se poursuivre que par la disparition, ou le dépassement, du caractère distinctif d'une période et par l'apparition d'un autre caractère (ou d'équivalents) qui introduira et définira la période suivante. Du moment que l'on reconnaît des étapes de développement, on reconnaît implicitement, à partir de l'infrastructure, une hiérarchie dans les diverses institutions sociales, dans les diverses lignes parallèles de développement, car c'est précisément cette hiérarchie qui rend possible la reconnaissance de différentes étapes de l'évolution ⁶².

⁶¹ Parlant des « communautés primitives », Marx fait remarquer que « les causes de leur décadence dérivent de données économiques qui les empêchaient de dépasser un certain degré de développement ». (Projet de lettre de Marx à Vera Zassoulitch, dans Engels, *op. cit.*, p. 292.)

⁶² Notons que la reconnaissance d'étapes de développement n'implique pas que celles-ci doivent au sein de chaque société se succéder toutes et toujours dans le même ordre. Mais la question se pose de savoir si elles se succèdent toujours dans un ordre fixe et déterminé. Dans l'affirmative, deux interprétations se présenteraient. Selon l'une, idéaliste, les stades historiques se succèdent en effet dans un ordre invariable, grâce à l'intervention d'une volonté divine ou d'une action providentielle, d'une Idée transcendante, d'une immanence cosmique, ou de « germes » d'idées innées – c'est celle que Lowie impute à Morgan. Selon l'autre interprétation, matérialiste, chaque société doit, en vertu de son développement interne, passer par la même série d'étapes successives, non pas parce que cette succession serait prédéterminée, mais parce que chaque étape préparerait à elle seule les conditions rendant le passage à l'étape suivante possible et nécessaire. Mais bien que cette interprétation matérialiste ne fasse appel qu'à un déterminisme naturel, elle ne semble pas être confirmée par les faits. Les faits indiqueraient qu'à partir d'une étape donnée, et quel qu'en soit le niveau, différentes transformations sont possibles, mais que seules les transformations conduisant à une étape d'un type donné ouvrent la voie à une évolution progressive ultérieure. En d'autres termes, pour qu'une société atteigne un stade donné, il faut que celui-ci ait été précédé par d'autres stades, dont chacun aurait présidé aux développements nécessaires pour permettre le passage au stade suivant. Ceci ne signifie nullement que chaque société doit *elle-même* être passée par la même série de stades, mais que cet ordre de succession doit s'être vérifié pour un nombre de sociétés prises dans leur ensemble. Comme le fait observer Ernst Hoffman, le mode de production asiatique apparaît pour la première fois en Mésopotamie, en Égypte et en Inde au cours des 4^{ème} et 5^{ème} millénaires avant J. C. Le mode de production antique apparaît en Grèce et dans le bassin méditerranéen durant la première moitié du premier millénaire avant J.-C., tandis que le mode de production féodal apparaît dans l'empire romain occidental et en Europe durant la deuxième moitié du premier millénaire après J.-C. Dans l'Amérique Centrale et en Amérique du Sud, 3 000 ans après son apparition sur l'ancien continent. Cet ordre chronologique d'étapes successives de développement « s'applique à l'histoire mondiale (ou à l'histoire de certaines parties du monde qui se sont développées séparément) et coïncide rarement, sinon jamais, avec la chronologie des formations successives dans l'histoire d'un seul pays, voire d'un seul peuple... Au cours de leur histoire, de nombreux peuples et pays, étant en contact avec des pays relativement plus avancés (ce qui est la condition nécessaire) ont pu « sauter » des formes socio-économiques. C'est ainsi que les Germains ont « sauté » les formes « asiatique » et antique grâce à leur liaison avec l'empire romain... » (E. Hoffman, « Social Economic Formations and Historical Science », *Marxism Today*, septembre 1965, pp. 273-274.) Les conditions historiques spécifiques qui portent chaque société d'un stade à un stade suivant, varient d'après les diverses sociétés, et il appartiendrait à l'étude comparée de ces sociétés de faire ressortir les causes générales et profondes de leur développement historique dans son ensemble, de même que celles, plus spécifiques, qui ont déterminé « l'évolution » particulière de chacune.

La conception d'étapes a été contestée. Pour Lévi-Strauss elle est « le fruit d'une abstraction à laquelle manquera toujours la corroboration de témoins »⁶³. Mais l'objection qui, si elle était prise au sérieux, mettrait en cause l'archéologie préhistorique est purement verbale, car les étapes ont leurs témoins précisément dans les faits matériels que l'archéologie met au jour. La conception d'étapes n'est pas une invention de Morgan. C'est en se référant aux Trois Âges des archéologues qu'il a élaboré sa « périodisation », dont Gordon Childe entreprit la révision, afin d'y apporter les corrections rendues nécessaires par le progrès des connaissances sur la préhistoire⁶⁴.

La conception des étapes est un des traits essentiels qui distinguent la notion d'évolution sociale de Morgan de celle de ses contemporains, lui permettant de l'étoffer d'un contenu historique. Certes, cette notion n'était pas nouvelle, mais jusque-là elle n'avait été qu'une notion philosophique, s'inspirant principalement du modèle découvert par Darwin en biologie. Spencer l'avait développée dans son système de philosophie synthétique, considérant la sociologie comme une subdivision de la biologie – conception à laquelle Durkheim devait plus tard réagir vigoureusement, en insistant sur la spécificité des faits sociaux. Dans *Ancient Society*, Morgan, à partir de sa découverte des systèmes de parenté et de sa démonstration des enchaînements d'étapes successives de développement étagées à des niveaux sociaux différents et agissant verticalement les unes sur les autres, a dégagé les cadres matériels qui déterminent l'évolution sociale, rendant ainsi possible son étude systématique.

R. M.

⁶³ Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, 1958, p. 8. Pour Gilbert Mury, « les structures sociales ont assurément une réalité objective. Mais elles n'apparaissent dans une perspective historique... qu'à la façon de différentes étapes ou de différents niveaux d'un même processus de développement, dont il serait artificiel de les détacher. Dès lors toute définition des structures fondamentales d'une société donnée devra situer son objet par rapport au mouvement par lequel l'humanité s'engendre elle-même. Elle ne pourra revêtir de signification qu'à l'intérieur d'une phase donnée de notre évolution ». (G. Mury, « Quelques réflexions sur le Marxisme et la Sociologie » in *l'Année Sociologique*, 1961-1962, p. 234).

⁶⁴ Gordon Childe, *op. cit.*

Lewis H. Morgan, *La société archaïque* (1877)

DEUXIÈME PARTIE

LE DÉVELOPPEMENT

DE L'IDÉE DE GOUVERNEMENT

[Retour à la table des matières](#)

Lewis H. Morgan, *La société archaïque* (1877)

Introduction à la deuxième partie

Par Raoul Makarius, ethnologue

[Retour à la table des matières](#)

Dans les Parties II et III d'*Ancient Society* Morgan étudie en détail l'évolution de trois « lignes parallèles » de développement : celles ayant trait à l'organisation sociale (appelée par lui « idée de gouvernement »), à la famille (« idée de famille ») et aux systèmes de parenté. L'organisation sociale, d'une part, l'organisation familiale, de l'autre, étant toutes deux, avant la période de la civilisation, fondées sur les relations de parenté, on a tendance à les confondre. Il faut donc les distinguer nettement.

L'organisation sociale, sous la forme de l'organisation tribale ou « gentilice »⁶⁵, date, selon Morgan, de la fin de la période de la sauvagerie ; elle se maintient durant toute la période de la barbarie, et se dissout à la période de la civilisation.

L'organisation familiale, sous la forme de la famille appariée, apparaît après l'avènement de l'organisation tribale, et se développe au cours de la

⁶⁵ Gentilice vient du latin *gens*, équivalent de clan dans le sens général de ce mot. Morgan a été critiqué pour avoir appliqué aux clans iroquois le terme romain de *gens*, impliquant ainsi une similarité non encore démontrée. Tyler et Lubbock (Lord Avebury) lui ont reproché de ne pas avoir reconnu que la similarité entre clan primitif et *gens* antique avait été mise en évidence par McLennan. Tylor s'élève contre l'emploi du terme *gens*, et Lubbock observe que Morgan n'a pas tenu compte du fait totémique (cf. B. J. Stern, *op. cit.* p. 141).

période de la barbarie, pour aboutir, sous la période de la civilisation, à la famille monogame.

Dans la période de la civilisation, l'organisation sociale, n'étant plus fondée sur les relations de parenté, se distingue aisément de la famille. Tant que l'organisation familiale coexiste avec l'organisation tribale, bien qu'étant subordonnée à elle, la notion de parenté par rapport à la famille se distingue de la notion de parenté par rapport au clan (on dira, par exemple, frère « véritable » pour distinguer du « frère de clan » le fils des mêmes parents). Au fur et à mesure que la famille s'arroe les fonctions relevant du clan, que son autorité s'accroît et que celle du clan s'affaiblit, la parenté se référera de plus en plus à la famille, et finalement ne sera plus considérée que par rapport à elle.

En ignorant la distinction entre famille et organisation sociale, on a voulu voir, et l'on continue de voir dans la famille l'élément de base à partir duquel l'ensemble du corps social est constitué. Morgan a défendu contre les plus illustres historiens de son temps sa conception du rôle fondamental de la gens dans la formation du système social. Il a relevé l'erreur de Grote qui (influencé sans doute par la famille romaine, dominée par l'autorité du *pater familias*, d'ailleurs déjà préfigurée par la famille des temps homériques) soutenait que la première base du système social des Grecs était « la maison, le foyer, la famille ». Il a combattu l'opinion du même Grote, de Niehbur, Thirlwall, Maine, Mommsen et d'autres encore, qui considéraient la famille monogame patriarcale comme l'élément constituant, l'*integer*, à partir et autour duquel les systèmes sociaux grec et romain s'étaient intégrés.

Cette conviction très ferme, qu'il a exprimée avec une grande clarté, découlait de sa conception du système tribal. En aucun sens, affirmait-il, la gens ne pouvait se fonder sur la famille. À aucun moment la gens ne reconnaît dans la famille, quelle que soit sa forme, un élément constitutif d'elle-même. Au contraire, chaque famille, que ce soit pendant la période archaïque ou plus tard, se trouve en partie dans la gens et en partie hors de la gens... L'explication en est simple et complète : la famille se crée indépendamment de la gens, et est entièrement libre d'avancer d'une forme inférieure à une forme supérieure, alors que la gens reste constante, en tant qu'unité du système social. La gens était partie intégrante de la phratricie, la phratricie de la tribu, et la tribu de la nation ; mais il ne pouvait en être ainsi pour la famille, puisque les époux devaient appartenir à des gentes distinctes (p. 264). Ces auteurs voyaient dans la gens un groupe de familles alors qu'elle ne se composait que de parties de famille ; aussi était-ce la gens et non la famille qui constituait l'unité élémentaire du système social.

Cette conception repose sur un apport fondamental donné par Morgan à la compréhension de l'organisation primitive. Si, comme il le dit, « le mari et la femme doivent appartenir à des gentes différentes », c'est parce que les membres de chaque gens, consanguins entre eux, ne doivent pas contracter mariage au sein de la gens. En d'autres termes, la gens est *exogame*. Inversement, l'*endogamie* désigne la pratique consistant à se marier à l'intérieur du groupe auquel on appartient.

On sait que les termes *exogamie* et *endogamie* ont été forgés par J.F. McLennan, savant écossais, contemporain de Morgan. Confondant le clan, ou la gens, qui est exogame, avec la tribu, qui est endogame, il avait cru trouver des sociétés pratiquant ces coutumes opposées, et s'était servi de ces néologismes pour les distinguer entre elles. Il avait créé ainsi une grande confusion que Morgan a dissipée en précisant, grâce à sa connaissance de l'organisation indienne, que *la tribu est endogame, alors que le clan est exogame* : on se marie à l'intérieur de la tribu, mais à l'extérieur du clan ⁶⁶.

Du même coup, Morgan avait défini la morphologie de l'organisation sociale qu'il avait observée chez les Indiens. Il avait situé à leur place ses diverses structures qui jusque-là étaient confondues. Reposant sur le principe de la loi d'exogamie, qui interdit les unions sexuelles entre consanguins, l'organisation tribale, ou gentilice, doit être constituée de groupes non consanguins entre eux, les gentes, ou clans, de manière que les membres d'un groupe puissent trouver des partenaires dans un autre groupe que le leur. Morgan définit la gens comme « un ensemble de consanguins, descendant d'un ancêtre commun, se distinguant par le nom de leur gens, et unis par les liens du sang » (p. 68). Les membres d'une gens trouvent leurs conjoints dans d'autres clans que les leurs, mais dans la même tribu. Les enfants nés de ces couples seront membres de la gens de la mère, si la tribu compte la descendance en ligne maternelle, de la gens du père si à l'inverse la tribu est patrilinéaire. L'organisation en gentes et tribus ne peut se conserver à travers les générations qu'en tenant compte d'une seule ligne de descendance.

L'organisation tribale suffit à structurer le groupe et à réglementer la vie sexuelle. C'est pourquoi elle peut ignorer l'institution de la famille. L'existence de celle-ci ne lui est nullement nécessaire pour se maintenir et se perpétuer. Sa condition d'existence est que la loi d'exogamie soit respectée, et qu'une ligne de descendance soit reconnue.

L'organisation familiale, par contre, ne peut ignorer l'organisation tribale. Elle se constitue à partir de celle-ci, au sein de celle-ci, en respectant la loi d'exogamie. Elle s'en distingue en ce qu'elle constitue une unité socio-économique composée d'un homme (ou plus) et d'une femme (ou plus) appartenant à des clans différents. On reconnaît donc plusieurs formes de la famille (appariée, polygame, polyandre). Dans la réglementation du mariage, l'organisation familiale apporte des restrictions supplémentaires à celles imposées par la loi d'exogamie.

Morgan a pu étudier chez les Iroquois non seulement la morphologie de la tribu, mais aussi le regroupement des diverses tribus en une confédération, dont il a examiné, dans une œuvre classique, l'organisation du pouvoir. Pour lui la « croissance de l'idée de gouvernement » comporte trois stades

⁶⁶ Morgan avait déjà étudié chez les Iroquois la prohibition de se marier dans son groupe (voir *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*, 1851, New Haven, 1954, vol. I, p. 79). Dans ce texte, il confond tribu et clan, mais l'erreur est corrigée dans un passage suivant du même ouvrage. Il écrit : « La règle fondamentale de la société au stade gentilice ou du clan est que le mariage doit être hors du clan, bien que normalement à l'intérieur de la tribu » (vol. II, p. 218). Il remarque dans *Ancient Society* que dans l'ethnographie américaine les termes clan et tribu avaient été employés comme équivalents de gens, et qu'il avait fait la même confusion dans ses ouvrages précédents.

successifs. Le premier est celui où la tribu est gouvernée par un conseil de chefs élus par les gentes, et qui peut être appelé gouvernement *d'un pouvoir*, le conseil. Le second stade voit *deux pouvoirs* : le conseil et, coordonné à celui-ci, un commandement militaire. Cette seconde forme se manifeste avec l'apparition des confédérations, et se rencontre dans l'état moyen de la barbarie. C'est la forme que prend la fédération iroquoise. Le troisième stade est celui du gouvernement du peuple, ou de la nation, qui unit aux deux pouvoirs précédents l'assemblée du peuple, tel qu'on la verra apparaître à l'état supérieur de la barbarie, chez les Grecs de l'époque homérique, par exemple, ou chez les tribus italiennes du temps de Romulus. C'est le gouvernement des *trois pouvoirs*, où le conseil propose les mesures et les lois à soumettre à l'assemblée du peuple, qui les accepte ou les rejette. Ce conseil préfigure les deux chambres modernes, alors que le commandement militaire contiendrait en germe le pouvoir exécutif.

*

**

La Ligue des Iroquois offrait l'exemple d'une restructuration naturelle à un niveau plus élevé, d'éléments tribaux préexistants, mais restés épars, ou s'étant trouvés détachés. Ce processus de regroupement devait permettre de mieux comprendre les premiers stades de l'évolution des Grecs et des Romains vers l'état politique. La structure du pouvoir, que les Iroquois présentaient au niveau inférieur de la barbarie, se retrouvait chez les Grecs au seuil de la civilisation, mais enrichi par l'expérience de deux « périodes ethniques » de plus : les Grecs avaient donc aux temps héroïques une ébauche de gouvernement à trois pouvoirs, avec le conseil des chefs (la *boulé*), l'assemblée du peuple (l'*agora*) et le commandement militaire, représenté par le *basileus* que Morgan veut considérer comme un chef militaire plutôt que comme un souverain.

À Rome on retrouvera également, sous les premiers rois, un gouvernement tripartite : le conseil des chefs sera le Sénat, l'assemblée du peuple deviendra les *comitia curiata* et le commandant militaire prendra le nom de *rex*.

En Grèce, le système tribal avait largement démontré son inaptitude à intégrer la masse de personnes sans attaches établies dans le pays, et à servir de cadre à une vie sociale et économique considérablement plus différenciée que celle qui lui avait donné origine. Ce système était devenu « inadéquat aux besoins d'une société qui avançait » et dans laquelle étaient apparus l'esclavage, la production marchande, la monnaie, le commerce, la propriété individuelle de la terre, de nouvelles formes de division du travail, etc. ⁶⁷.

Si la primauté que Morgan accordait aux idées, en tant que « germes » d'institutions, faussait inévitablement sa vision des déterminations matérielles de l'évolution, qu'il percevait pourtant, elle lui a permis, quand il s'est appliqué à retracer en Grèce l'évolution allant de la gens à l'État, de rendre sensibles les

⁶⁷ Cf. Engels, *op. cit.*, p. 102 et sq.

difficultés, les obstacles, les perplexités jalonnant la recherche d'un système social dont les éléments de base n'étaient plus les personnes, dont les critères n'étaient plus ceux du sang, et pour la création duquel aucun modèle historique n'existait. Il passe en revue les diverses réformes, depuis celles que la tradition attribue à Thésée, jusqu'à la division de l'Attique en *dèmes*, qui devait établir définitivement l'état sur des bases territoriales et s'adresser aux individus en tant que citoyens et possédants. Le contraste entre une telle organisation et l'organisation gentilice, qui ne savait tenir compte que des droits et devoirs de la parenté, ne pourrait, remarque-t-il, être plus complet.

L'évolution romaine de la *societas* à la *civitas* lui apparaît semblable, dans ses grandes lignes, à celle étudiée en Grèce, bien qu'infléchiée par le plus grand poids de l'aristocratie et des classes possédantes.

Romulus et Numa réalisent en deux temps la réforme de Thésée. Le premier en installant les tribus latines sur le Palatin, en fondant un Sénat de cent membres, un par gens, et en faisant de Rome le centre du pouvoir. Numa tente de classer les individus non plus d'après leurs liens tribaux, mais d'après leurs occupations. Comme Clisthène, Servius Tullius opère le changement qui mettra au rancart l'autorité de la gens, mais ce changement se fera à Rome sur la base de la propriété. Les lois serviennes substituent aux gentes cinq classes établies d'après la fortune des citoyens et – transformant les *comitia curiata*, conseils formés par les représentants des *curiae* ou phratries, en *comitia centuriata*, issus de ces classes – font basculer presque entièrement le pouvoir entre les mains des citoyens les plus riches. La république romaine, qui est restée établie sur ces bases jusqu'à sa disparition, s'est donc trouvée gouvernée par un État introduit par la propriété, assurant la suprématie des aristocrates et des privilégiés qui, dit l'auteur d'*Ancient Society*, avaient saisi l'occasion d'enlever le pouvoir au peuple pour se l'attribuer.

L'opposition tranchée entre organisation gentilice et état politico-territorial, que Morgan fait ressortir dans ses analyses, est sans doute le résultat d'une schématisation. Il est vrai que Morgan indique à plus d'une reprise que les gentes grecques et romaines étaient déjà fort éloignées des gentes indiennes, qu'il souligne lui-même que des masses de citoyens sans attaches tribales voisinaient avec les groupes organisés d'après la descendance commune, et que sans doute il n'ignorait pas que les cités et les villages grecs, les *vici* et les *pagi* romains constituaient depuis des temps très anciens des organisations sur base locale. Mais il n'avait pas saisi que les gentes grecques, de même que les gentes qui se trouvèrent réunies lors de la fondation de Rome, avaient assumé une physionomie qui les rendait difficilement comparables aux clans des Indiens d'Amérique. Elles constituaient dans leur ensemble des formations aristocratiques, « sacrées » parce que dépositaires exclusives de la religion et pouvant seules agir en intermédiaires auprès des dieux. Bachofen, dont l'admiration pour Morgan est connue, lui écrivait en 1878 pour lui rappeler que « les gentes romaines avaient assumé l'importance d'une organisation politique depuis le premier jour de la fondation de la cité »

et qu'une extrême prudence s'imposait dans la comparaison des deux peuples, le romain et l'iroquois ⁶⁸.

Le poids acquis par l'aristocratie dans un régime issu de l'organisation gentilice représentera pour l'auteur d'*Ancient Society* un problème troublant. À ses yeux, le gouvernement romain, avec ses institutions favorisant les possédants, dont les biens et les privilèges étaient héréditaires, et son assemblée au suffrage inégal, mais dans laquelle survivaient encore quelques traces de l'ancienne démocratie – constituait une « anomalie », une création artificielle, illogique, presque une monstruosité (p. 301). Un tel état de choses lui semblait incompatible avec l'esprit de la gens, de laquelle était pourtant issue la république latine.

Il expliquera l'aristocratie romaine par l'institution du Sénat qui crée la classe patricienne (du mot *patres*, pères, nom donné par Romulus aux sénateurs, qui transmettaient leur rang à leurs descendants) et ainsi « bouleversa les institutions et le destin du peuple romain et le détourna d'une carrière analogue à celle des Athéniens, que ses principes traditionnels l'invitaient logiquement et naturellement à suivre » (p. 323). « Ce fut, ajoute-t-il, cet élément aristocratique, alors introduit pour la première fois dans la gentilité, qui donna à la république son caractère hybride, et qui, comme c'était prévisible, atteignit son point culminant dans l'impérialisme, et, avec lui, dans l'anéantissement final de la race romaine » (p. 362).

Il est cependant difficile d'attribuer exclusivement à l'office sénatorial la genèse de l'aristocratie romaine. Morgan fait état, d'après Denys d'Halicarnasse (p. 373), d'une classe patricienne au sein de l'organisation gentilice qui aurait préexisté à l'institution du Sénat, et reconnaît qu'un fondement pour une classe patricienne peut avoir existé indépendamment de cette institution. D'autre part, si les patriciens, en tant que descendants des Sénateurs, ne peuvent avoir été qu'une partie des membres de chaque gens, ils n'en auraient pas été les seuls éléments aristocratiques ; enfin, l'ensemble des gentes, par rapport aux clients et à la plèbe, était considéré comme un corps aristocratique.

⁶⁸ « L'histoire naturelle des *gentes* romaines, ajoute l'auteur de *Das Mutterrecht* dans une lettre de Bâle, datée du 21 novembre 1879, doit être recherchée dans la période pré-romaine, « avant que l'organisation politique ne fût venue mettre fin à la parenté de clan des nations barbares ». C'est là, dit-il, la différence fondamentale entre les Indiens d'Amérique et les Romains. Pour Bachofen, l'état politique romain constituait précisément la négation d'un état fondé sur une communauté d'origine. Dans une lettre écrite quelques mois plus tard, tout en se déclarant d'accord avec certaines idées fondamentales de Morgan, il relève que la gentilité, telle que Morgan l'a définie, ne peut être le seul principe d'interprétation valable. « La gentilité, avec toutes les combinaisons qui l'entouraient, est le grand fondement de l'histoire romaine, mais il n'en est pas le seul... son existence incontestée doit être recherchée dans une période antérieure à toute conception historique. Elle n'a jamais perdu sa valeur » (Bâle, le 4 janvier 1881). Dans une autre lettre, cependant, (Bâle, le 24 janvier 1879), Bachofen avait écrit : « Je suis entièrement convaincu que la correspondance entre les tribus iroquoises et romaines est complète, en ce qui concerne leur disposition intérieure et leur principe de confédération » ; il s'élevait contre l'étroitesse de vue des savants allemands, pour lesquels les Grecs et les Latins étaient des peuples choisis, qui ne devaient pas être comparés aux tribus barbares (J. B. Stern, *op. cit.* pp. 145-152).

À ses yeux, l'organisation gentilice, qu'il avait découverte chez les Iroquois, incarnait immuablement des idéaux démocratiques d'une pureté inaltérable. Qu'à Rome (et en partie aussi en Grèce) de cette noble matrice fussent sorties des légions d'opresseurs et d'exploiteurs, était un fait dont il ne pouvait s'accommoder. Il était loin de concevoir qu'une condition puisse se changer en son contraire. La constatation que « la démocratie primitive et spontanée de la gens s'était transformée en une aristocratie odieuse » est d'Engels⁶⁹ et n'aurait peut-être pas pu être formulée dans les mêmes termes par l'auteur d'*Ancient Society*.

Ce dernier percevait avec acuité les effets complexes et parfois contradictoires du changement social, mais ne semble pas avoir entrevu (sinon au sujet de la propriété, dont il avait une expérience personnelle) la loi du retournement des extrêmes, qui lui aurait permis de comprendre la métamorphose de la gens et d'en mesurer l'étendue, même dans l'impossibilité où il se trouvait, en l'état des connaissances de son époque, d'en saisir les processus spécifiques.

Or, c'est bien au sein de la gens, par le jeu de processus dont les sources idéologiques sont celles où les autres coutumes tribales puisent aussi leurs motivations, qu'avec l'apparition de la propriété, dans la phase de transition vers la constitution de la société divisée en classes, des mécanismes sociaux relevant des croyances primitives et magiques entrent en jeu et font apparaître le chef ou le roi et son entourage, comme investis de qualités singulières, les rendant radicalement distincts de leurs sujets, et leur conférant des pouvoirs absolus⁷⁰. Les dignitaires qui les entourent partagent leur statut, jouissent de leurs privilèges et se servent même des interdits et des limitations frappant la royauté pour étendre leur emprise et consolider leur pouvoir. Fondée à l'origine sur les liens du sang, donc sur l'égalité et la fraternité, la gens – quand l'égalité et la fraternité ne sont plus possibles parce que l'enrichissement et l'élévation des uns impliquent la spoliation et, la soumission des autres – engendre sa propre négation : l'aristocratie et le despotisme. Les liens de sang qui par le passé fondaient l'égalité et la fraternité dans leurs expressions les plus exigeantes, deviennent maintenant des chaînes, et l'appareil des croyances magiques se met à tourner en un sens qui favorise le pouvoir établi.

Morgan était donc dans l'erreur en considérant que l'aristocratie et la monarchie ne pouvaient être engendrées par la gens, et que l'évolution de la société tribale vers l'état ne pouvait aboutir (sauf intrusion d'éléments perturbateurs) qu'à la République Démocratique, dont il voyait l'exemple dans la cité grecque. On pourrait dire que c'est le contraire qui est vrai. Alors qu'il croyait, par son étude du passage de l'organisation gentilice à l'organisation politique en Grèce et à Rome, avoir décelé le modèle de la transition de la société gentilice à la société politique, il semble bien, à la lumière de récentes recherches, que ses analyses ont porté sur des cas exceptionnels.

Les connaissances acquises depuis son temps, tant en histoire qu'en ethnologie, montrent que l'accumulation de richesses dans les sociétés sans

⁶⁹ Engels, *op. cit.*, p. 154

⁷⁰ Cf. Laura Makarius, « Du roi magique au roi divin », in *Annales*, N. 3, 1970.

classes les a généralement orientées vers la constitution d'états de types différents des états grec et romain. Le mode de production de ces sociétés (dit par Marx « mode de production asiatique » parce qu'il l'avait identifié au cours de ses études sur l'Asie)⁷¹, ne repose pas sur l'esclavage, et la propriété privée de la terre n'y est ni solidement établie, ni généralisée.

À Athènes et à Rome, par contre, c'est en prenant appui sur la propriété privée de la terre⁷² que les membres de l'ancienne société gentilice, unis à des citoyens sans attaches tribales, ont pu opposer une résistance à l'aristocratie (tout en se joignant à elle dans l'exploitation des travailleurs serviles)⁷³. Brisant les anciens liens de sang sur lesquels les nobles avaient établi leur pouvoir, et se libérant des vieilles croyances magiques, ils sont parvenus à contenir une aristocratie tendant à l'absolutisme, et à instaurer un « État » de classe, basé sur la propriété privée de la terre et des autres biens, qui garantissait leurs droits de libres citoyens. L'équilibre entre la population tribale, d'un côté, et l'aristocratie tribale⁷⁴, de l'autre, a déterminé le caractère « démocratique » de l'État (démocratique à l'égard de ces deux fractions).

Dans d'autres régions du monde ancien, en l'absence de la propriété privée du sol, la population, ne possédant pas de base matérielle et d'idéologie nouvelle assez solides pour tenir tête à l'aristocratie tribale, est demeurée assujettie à son autorité despotique, alors que le phénomène de l'esclavage restait limité, sans investir l'ensemble de la production. La société gentilice, sans classes, au lieu de passer directement à la société de classe, passe par une phase intermédiaire, qui est celle de la société basée sur le mode de production asiatique⁷⁵. Elle est alors à la fois société de classe et société sans classe. Des rapports de classes, d'exploités à exploiters, opposent ses membres à leur aristocratie ; mais ces rapports d'opposition ne seront pas toujours apparents,

⁷¹ Observant que l'abandon du terme « mode de production asiatique » dans *l'Origine de la Famille* d'Engels a renforcé l'orientation qui a porté les marxistes, à partir des années trente, à écarter ce concept, J. Suret-Canale observe qu'Engels aurait ignoré cette notion sous « l'influence de certaines conceptions erronées de Morgan (Empires aztèque et inca interprétés comme « démocratie militaire », ignorance de l'existence des sociétés crétoise et mycénienne, et idée erronée que la société classique grecque surgissait directement d'une décomposition de la communauté primitive) ». « Les sociétés traditionnelles en Afrique tropicale, et le concept marxiste de mode de production asiatique », in *VIIème Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, 1964, Moscou, 1967, t. IV, p. 417 et sq.

⁷² « Avec la production marchande apparut la culture du sol par des particuliers et bientôt, du même coup, la propriété foncière individuelle », Engels, *op. cit.*, p. 105.

⁷³ « Ce n'est pas l'antagonisme entre les hommes libres en général et les esclaves qui a été décisif dans l'Orient ancien, mais l'antagonisme entre les riches et les couches pauvres de la population » (M. A. Danamaev, in « Discussions on the Problem of the Clan and Rural Communes in the Ancient East » in *Soviet Anthropology and Archeology*, vol. III, N. 1, 1964, p. 39, d'après *Vestnik drevni istorii*, 1963, N. 1).

⁷⁴ « Puisque l'organisation gentilice ne pouvait venir en aide au peuple exploité, il ne lui restait que l'État naissant » (Engels, *op.cit.*, p. 107). Engels ajoute plus loin : « À Athènes... l'État... naît directement des antagonismes de classe qui se développent à l'intérieur même de la société gentilice. À Rome, la société gentilice devient une aristocratie fermée, au milieu d'une plèbe nombreuse... La victoire de la plèbe brise l'ancienne organisation gentilice ; elle érige sur ses ruines l'État » (*op. cit.*, p. 155).

⁷⁵ « Il semble que cette structure ait existé un peu partout comme forme première de la société de classe » (J. Suret-Canale, in *VIIème Congrès....* t. IV, p. 196).

parce qu'ils sont les mêmes que les liens de sang qui les *unissent* à elle ⁷⁶. Une telle société marque une étape de transition, et manifeste simultanément les caractères qui appartiennent à deux types opposés d'organisation.

⁷⁶ D'après M. Godelier, le mode de production asiatique est caractérisé par la contradiction « de l'unité de structures communautaires et de structures de classes. » (« La notion de mode de production asiatique » in *VIIème Congrès...* t. IV, pp. 411-416). Par unité de structures, il ne faut pas entendre que structures communautaires et structures de classe se confondent, mais qu'elles coexistent à l'intérieur de l'unité sociale (puisque pour cet auteur les forces productives dans une société et les formes d'exploitation de classe – qui ne se confondent pas – constituent l'unité contradictoire de cette société, p. 414). Par conséquent, la contradiction, si elle est interne par rapport à une société à mode de production asiatique, est externe par rapport aux structures qui la caractérisent. Les structures, ou ensembles de relations communautaires, entreraient en contradiction avec les structures ou relations de classe. Mais cette vision « structuraliste » ne devient pas dialectique, comme le voudrait l'auteur, du fait qu'elle repose sur une contradiction dite interne qui commande l'évolution du mode de production asiatique. La société à mode de production asiatique ne *se fonde pas* sur un ensemble de relations communautaires, d'un côté, en contradiction avec un ensemble de relations de classe, de l'autre. Elle n'est qu'un seul ensemble de relations qui sont à la fois des relations communautaires et des relations de classe. La contradiction n'est pas *entre* deux systèmes de relations, mais *dans* les relations elles-mêmes. (Ce n'est que par suite du développement de cette contradiction que pourront émerger, par différenciation, un système fondé sur les relations traditionnelles gentilices et un autre système fondé sur le rapport antagoniste de classe).

Étant donné la nature contradictoire de ces deux types de relations, l'analyse structurale parvient à en extraire deux modèles, deux schémas, qu'elle appelle « structures » et qui seront contradictoires entre eux. La contradiction se situe alors au niveau de l'abstraction et se développe à ce niveau-là entre des modèles. Il est évident que dès que l'on parle de contradiction on a recours à des formulations abstraites, mais la contradiction dont il s'agit n'est pas celle qui oppose une formulation à une autre, mais celle qui oppose les réalités concrètes dont ces formulations sont prises. Quand l'analyse structurale se base sur la contradiction qui se manifeste dans les oppositions entre termes et entre relations, elle ne peut tenir compte que de l'aspect d'exclusivité réciproque de cette contradiction : ce en quoi les termes en opposition s'excluent de manière absolue, car tout ce qui se rapporte à l'unité et à l'interpénétration des contraires élimine la condition essentielle de l'analyse structurale. Celle-ci ne peut dépasser les cadres de la logique classique, et est essentiellement antidialectique.

« À la place de la théorie dialectique qui implique que la structure de la contradiction, non seulement est intrinsèquement variable, mais qu'elle est le processus moteur de la variation, rendant compte de la nécessité immanente de son développement, la version structurale pose une structure invariante par soi-même, où la complémentarité immobile des opposés remplace la contradiction motrice, et rejette la source du mouvement par bonds dans les limites externes que la structure rencontre en d'autres structures qui lui sont extérieures. » (L. Sève, « Méthode structurale et méthode dialectique », in *La Pensée*, octobre 1967, p. 81). C'est pourquoi le « structuralisme » privilégie la synchronie, trouve sa situation idéale dans l'équilibre des contraires, et est foncièrement conservateur.

C'est donc en partant d'un point de vue très superficiel que les anthropologues américains Sahlins et Harris, observant le rôle fondamental que le structuralisme attribue aux soi-disant « oppositions binaires » et à la contradiction logique qui commanderait les symétries et les inversions structurales, proclament que la dialectique hégélienne anime la pensée structuraliste (voir M. D. Sahlins, « On the Delphic Writings of Claude Lévi-Strauss », *Scientific American*, juin 1966, pp. 131-136 ; M. Harris, *op. cit.*, p. 493). Or, qui dit opposition et contradiction ne dit pas pour autant dialectique. La contradiction occupe, négativement, une place aussi importante dans la pensée métaphysique et la logique classique que, positivement, dans la dialectique.

Cette transition peut se prolonger et aboutir à la stagnation⁷⁷, ou à la déchéance ; mais elle peut en même temps, par le développement, pour limité qu'il soit, de ses forces de production, contribuer à l'évolution d'autres sociétés émergeant de l'organisation gentilice. Si les sociétés orientales et méditerranéennes à « mode de production asiatique » ne se sont pas développées immédiatement en sociétés de classe, elles ont pu, en revanche, favoriser le développement des forces économiques qui, à Athènes et à Rome, ont rendu possible sinon le passage direct, au moins une rapide transition au système de classes⁷⁸.

⁷⁷ En parlant des sociétés tribales africaines, J. Suret-Canale observe que l'exploitation de classe « loin de détruire les structures fondées sur la propriété collective de la terre, les renforce... elle peut conduire... à une régression vers le stade tribo-patriarcal... le plus souvent elle aboutira à remplacer une structure aristocratique par une autre... En règle générale... le développement de la fortune privée, individuelle dont le commerce est le ferment principal, tend à... la dissolution de la propriété collective du sol, à l'entrée de la terre dans la sphère des marchandises. Si ce développement n'intervient pas, il y a effectivement stagnation, ou aboutissement à une impasse –il serait intéressant d'examiner si la société égyptienne antique n'offre pas un tel exemple. (« Les sociétés traditionnelles en Afrique tropicale et le concept de mode de production asiatique. », *La Pensée*, oct. 1964, p. 41).

L'auteur de cet article se réfère plus particulièrement aux chefferies africaines, mais l'argument est valable, comme l'indique d'ailleurs l'allusion à l'ancienne Égypte, pour toute société ayant dépassé le stade tribal et atteint un stade lui permettant de se transformer en société politique. Dans l'histoire générale de l'humanité, c'est à partir de l'état esclavagiste romain que l'évolution sociale a porté la civilisation occidentale au stade capitaliste. Il n'est pas logiquement exclu que, par un autre cheminement, une société de type despotique eût pu donner le jour à un système esclavagiste du type gréco-romain. L'histoire n'en offre pas d'exemples, mais cette possibilité théorique doit être relevée afin d'éviter l'erreur de considérer l'évolution du capitalisme européen comme théoriquement exceptionnelle parce qu'unique en pratique. S'étant d'abord développé en Occident, le mode de production capitaliste, en devenant système mondial, a devancé les évolutions similaires, qui auraient pu avoir lieu indépendamment ailleurs et, de ce fait, leur a barré le chemin.

⁷⁸ Comparer avec Ernst Hoffman, « Les formations socio-économiques et la science historique », *Recherches Internationales*, vol. 57-58, 1967, p. 147 : « Le passage de la communauté tribale à la société esclavagiste s'est opéré sur la base générale des forces productives auxquelles étaient déjà parvenues les sociétés de classe orientales, forces productives reprises à leur niveau le plus récent ou même portées à un niveau supérieur... Dans ces exemples historiques, il est évident que le communisme primitif ne se transforme pas en société esclavagiste ou féodale sous l'effet d'un processus autonome, à partir du niveau de ses propres forces productives, mais que ces deux types de transition dépendent chacun de l'existence antérieure de systèmes socio-économiques plus avancés dominant dans les pays voisins. »

D'après Strouvé « les civilisations des sociétés esclavagistes de la Grèce et de l'Italie classiques se sont créées sur la base de ces niveaux déjà plus élevés des forces productives qui avaient été atteints par l'humanité, grâce à révolution des sociétés de Sumer et de l'ancienne Égypte, dont la nature socio-économique reposait sur le mode de production asiatique. » (« Le concept du mode de production asiatique : légitimité et limites. » *Id.*, p. 237).

Le développement du niveau économique du monde ancien, qui a précédé la société esclavagiste et a rendu son avènement possible, semble dû d'une part, à la découverte du fer, et d'autre part, à l'essor du commerce entre nations. Le commerce, encouragé par les régimes aristocratiques orientaux, qui en étaient les principaux bénéficiaires, s'est développé autour du bassin méditerranéen, alors que la découverte du fer renforçait l'artisanat en Grèce comme ailleurs.

Si l'organisation gentilice ne parvient pas à passer sans transition à la société de classe, c'est en raison, sans doute, du développement insuffisant de ses forces productives, ou de la résistance de ses structures traditionnelles et de son mode de production. Elle tourne ainsi dans un cercle vicieux : le processus de division en classes exige un niveau et un mode de production et d'organisation qu'une société ne peut atteindre, par ses propres forces, que si elle est déjà divisée en classes. D'où la solution contradictoire du mode de production asiatique, base d'une société à la fois sans classes et divisée en classes. Cette contradiction se manifeste en tant que contradiction entre forme et contenu. La forme gentilice de l'ancienne société se maintient, l'aristocratie représentant traditionnellement la collectivité dans son ensemble ; alors que son contenu change en cela que cette représentativité sert les intérêts de l'aristocratie contre ceux de la collectivité, en se prévalant de l'autorité qu'elle détient d'elle pour mieux l'asservir et l'exploiter ⁷⁹.

L'histoire ancienne n'offre pas d'exemple d'une société de ce type – l'Égypte, par exemple – qui, brisant d'elle-même le cercle vicieux et trouvant une solution à cette contradiction, aurait débouché, en vertu du développement de la propriété privée, sur un régime nettement esclavagiste ; mais c'est grâce

« Traditionnellement, les premiers travailleurs spécialisés du fer pratiquaient leur art dans les territoires voisinant les côtes méridionales de la Mer Noire, et il est significatif que les premières allusions historiques se trouvent dans les archives des rois hittites à Boghazköy... Ce qui est certain c'est que le travail du fer s'est répandu seulement après la chute des Hittites, par exemple en Palestine où le fer a été introduit dans la vie économique en général, entre autres dans l'agriculture sous la forme de bèches, de socs de charrue et de faucilles. C'est de l'Anatolie ou de la Syrie, sans doute en passant par Chypre, que les Grecs de l'époque pré-géométrique ont dû se procurer les lames de leurs épées et de leurs poignards, et par la suite les connaissances nécessaires à l'installation de leur propre métallurgie » (Grahame Clark, *World Prehistory*, Cambridge, 1969, p. 161).

Là où le mode de production asiatique ne s'était pas encore fermement implanté, comme en Grèce précisément, où l'organisation gentilice était encore en vigueur, l'artisanat et le commerce auraient favorisé le développement de la propriété privée. C'est ainsi, semble-t-il, qu'il fut possible aux tribus grecques de passer rapidement de l'organisation gentilice à la société esclavagiste. La Grèce aurait, en quelque sorte, pris le relais d'un développement économique entrepris ailleurs. « La société se fige dans un état de stagnation qui peut durer des siècles. Mais alors, et l'histoire nous l'a montré, le centre du mouvement historique se déplace généralement vers une autre société, le chaînon le plus faible, où la transformation révolutionnaire peut être possible, et qui se trouvait à la périphérie de ce mouvement... » (S. Jonas, « Talcott Parsons ou le roi nu », *L'Homme et la Société* N. 1, 1966, p. 62).

⁷⁹ « L'autorité de la classe exploitrice s'exerce à partir de fonctions exercées précédemment au nom et au bénéfice de la collectivité. » (Suret-Canale in *VIIème Congrès...* p. 421). Voilà pourquoi son caractère « despotique » est ambigu. Les coutumes traditionnelles qui s'imposent dans les sociétés tribales, par le truchement de la pensée magique, à tous et à chacun, sont tyranniques. Elles viennent à être « prises en charge » par les représentants de l'aristocratie tribale, qui tout en les imposant – à son profit – aux membres de la collectivité, est également obligée de se les imposer à elle-même. Son règne despotique, quoique absolu, n'est donc pas arbitraire. « Le souverain subit lui-même lourdement le poids de la coutume ; il est soumis à des interdits nombreux et pénibles ; son pouvoir est étroitement contrôlé par des conseils oligarchiques (collège d'électeurs, conseil de famille royal, conseil d'anciens ou de dignitaires) qui représentent les intérêts de la classe dominante. Ces conseils peuvent parfois décider de sa déchéance ou même de sa mort » (*Id.*, p. 422).

au développement des pays à mode de production asiatique (en Égypte et ailleurs) que la production dans l'antiquité a atteint le niveau rendant possible à la Grèce et à Rome de faire l'économie de tout un stade de transition, et de passer de l'organisation gentilice à la société de classe et esclavagiste.

En se libérant les premiers des vieux liens de sang et de l'omnipotence de la pensée magique – amorçant ainsi la révision critique des croyances du monde archaïque – les Grecs ont réussi à accomplir le bond décisif que d'aucuns, afin de mettre l'accent sur le caractère en apparence fortuit et imprévisible qu'il présentait, ont voulu appeler le « miracle grec ».

*

**

Les effets de la croyance erronée de Morgan à l'inaltérabilité du caractère démocratique de la gens se manifestent dans son étude sur les Aztèques, qui constitue pourtant l'aspect de son œuvre le mieux reçu aux États-Unis.

Ayant constaté que la société aztèque du XVI^{ème} siècle présentait les caractères d'une organisation gentilice, Morgan a critiqué les conquérants espagnols et leurs historiens pour avoir décrit l'État aztèque et le statut de son souverain en des termes évocateurs des monarchies européennes. Le « Royaume du Mexique » et « l'Empire Mexicain », dit-il, relèvent de la fantaisie des chroniqueurs. Ce que les Espagnols ont trouvé au Mexique était « simplement » une confédération de nature non-dissemblable de celle qu'il avait étudiée chez les Iroquois, bien que ces derniers fussent placés au stade inférieur de la barbarie, alors qu'il situait les Aztèques au stade moyen. Comme la Ligue des Iroquois, l'État aztèque était une démocratie militaire. Montezuma, dont l'office était peut-être héréditaire dans une « gens », mais électif au sein de celle-ci, était un chef de guerre, exécutant les décisions prises par le conseil des chefs.

Ces institutions aztèques, affirme-t-il, étaient essentiellement démocratiques... Les auteurs espagnols ont audacieusement attribué aux Aztèques une monarchie absolue ayant de très nettes caractéristiques féodales et ont réussi à la faire pénétrer dans l'histoire... Seule la plus grossière falsification des faits a pu permettre aux écrivains espagnols de transformer en une monarchie aztèque une organisation démocratique... (p. 248). La monarchie aztèque devrait être bannie de l'histoire des aborigènes d'Amérique, non seulement parce qu'elle induit en erreur, mais parce qu'elle donne une représentation erronée des Indiens qui n'ont jamais élaboré ni inventé d'institutions monarchiques (p. 228).

Morgan avait érigé en principe la notion qu'une société tribale ne peut donner le jour à l'institution monarchique. De plus, se référant au modèle grec, qui lui semblait représenter un modèle général d'évolution, il postulait qu'une telle société ne peut que progresser vers une démocratie toujours plus large. Une pure démocratie de type athénien était inconnue dans les stades inférieur, moyen et même supérieur de la barbarie (P. 248). Les Aztèques, par le

caractère démocratique de leurs institutions et leur condition avancée... s'approchaient du temps où l'on pouvait s'attendre à voir apparaître l'assemblée du peuple (p. 249) assemblée qui, comme on l'a vu, a donné en Grèce l'agora, élément essentiel de la république démocratique.

Dans un article qui fit sensation en son temps, Morgan affirme que les fameux banquets de Montezuma, dont les chroniqueurs espagnols ont décrit le faste et l'étrangeté, étaient une création de leur imagination, qui avait transformé en festin fabuleux un repas tribal traditionnel ⁸⁰.

Pourtant, les coutumes entourant les repas du souverain aztèque, pour extraordinaires qu'elles puissent paraître, sont loin d'être invraisemblables, car elles coïncident avec les usages alimentaires des rois barbares, des monarques africains, par exemple. Le fait que Montezuma mangeait seul ; que lorsqu'il se mettait à table, un écran était déployé pour l'isoler du public ; que le silence devait régner pendant qu'il dînait ; que le valet qui le servait, agenouillé et pieds-nus, ne devait à aucun prix lever le regard sur lui ; que personne ne devait, sous peine de mort, se présenter devant lui sans s'être déchaussé ; que la vaisselle dont il se servait n'était employée qu'une fois – toutes ces coutumes (qui se ramènent à des interdictions) sont de même nature que celles relatées au sujet des rois d'autres sociétés barbares ou archaïques. Non seulement elles ne sont pas imaginaires, mais elles attestent que Montezuma était bien un roi du type des rois dits « divins » ou « sacrés », sur lesquels on possède une vaste documentation. Il serait injuste de faire grief à Morgan d'avoir ignoré des matériaux ethnologiques dont son époque ne disposait pas, et sa crainte de voir les faits tribaux déformés par l'optique des observateurs est tout à fait légitime. Mais l'argumentation qu'étant donné le réalisme et le bon sens des Indiens en matière alimentaire il est « simplement impossible » et « grotesque » de penser que les sujets de Montezuma aient pu accepter de laisser refroidir leur repas, tandis que leur chef dînait « dans sa grandeur solitaire », montre que, malgré la familiarité de Morgan avec les Indiens, le domaine des phénomènes rituels lui est resté fermé.

Montezuma était le souverain typique d'un état à mode de production asiatique. Si Morgan a raison d'insister sur le caractère tribal de la société sur laquelle il régnait, il a minimisé ou ignoré les traits révélant que la lacération en classes y était déjà apparente : les nobles possédaient des terres qui étaient cultivées par des serfs, au statut semblable à celui qui prévalait au Moyen Âge européen. L'organisation théocratique et impériale, les classes sociales et la propriété privée coexistaient avec le courant tribal, la propriété communale et l'égalité sociale. Cette contradiction, comme nous l'avons vu, est celle que présentent les sociétés tribales en voie de transition vers un ordre nouveau fondé sur le grand développement de la propriété privée et sur la division de la population en classes ayant des intérêts économiques opposés. L'erreur de Morgan a été de ne pas avoir saisi que, au cours de cette période de transition, les principes et les valeurs de la société tribale subissent un renversement total, par suite de l'apparition de phénomènes incompatibles avec les coutumes et les traditions égalitaires qui la caractérisent. Cette erreur était inévitable en l'état des connaissances de l'époque, et si la croyance à l'inaltérabilité de la

⁸⁰ L. Morgan, « Montezuma's Dinner » in *North American Review*, avril 1876, CXXII, p. 265 et sq.

démocratie gentilice a faussé certaines de ses analyses, en revanche l'insistance qu'il mettait à souligner le caractère égalitaire et démocratique des sociétés tribales des Indiens d'Amérique du Nord, est justifiée par la structure économique et sociale de celles-ci.

D'après la conception de Morgan, l'état politique, même dans ses institutions modernes, s'est développé à partir du « germe » des institutions gentilices. De l'ancien conseil des chefs est né le Sénat ; de l'assemblée du peuple, l'assemblée représentative moderne ; du commandement militaire, la magistrature suprême, et de l'ancien *custos orbis*, le juge actuel. L'égalité des droits et des privilèges, la liberté personnelle et les principes cardinaux de la démocratie seraient aussi le legs de la gens.

D'où vient alors que les fruits sont si différents des germes » primitifs ? « Quand la propriété a été créée sur une échelle massive... elle a donné à l'humanité le despotisme, l'impérialisme, la monarchie, les classes privilégiées... (p. 394). La propriété et le rang sont les fondements de l'aristocratie. Morgan explique ainsi l'apparition de l'aristocratie, alors que le rôle des gentes en Grèce et surtout à Rome montre, à l'évidence, que l'organisation tribale est le berceau de la notion d'aristocratie et de noblesse, inséparable du complexe d'idées liées au sang. Il est certain que sans l'accumulation de la richesse, l'aristocratie n'aurait pu se constituer et jouer un rôle social ; mais la richesse seule n'aurait pu donner à une oligarchie les formes spécifiques de prestige et d'influence propres à l'aristocratie tribale.

Morgan considère la propriété privée comme une force faisant irruption dans le développement normal de la société et le pervertissant. Introduite par l'esclavagisme, elle vient en quelque sorte, comme lui, de l'extérieur de la société, en élément perturbateur. La propriété privée ne trouve pas sa place dans le développement social, tel qu'il le dessine, parce que, comme l'observe Eleanor Leacock, Morgan « met l'accent sur la propriété elle-même plutôt que sur les classes ou les groupes définis selon leurs rapports avec elle » ⁸¹. Pour

⁸¹ Leacock, I-vi et sq ; II-xiii. Il serait faux toutefois de croire que Morgan était insensible à l'existence de classes en conflit ; mais à son avis ce conflit devait aboutir à un contrôle de la propriété dans l'intérêt du bien public. Il avait des opinions arrêtées sur les relations entre capital et travail. « Le monde du capital et celui du travail, écrivait-il en 1852, sont deux puissances indépendantes, unies par des liens naturels, mais qui d'habitude se rangent en deux camps opposés. Le capital est porté à empiéter sur le travail, et à saisir toutes les occasions pour lui imposer ses conditions. Il est avisé et plein de ruses, alors que les travailleurs, nécessiteux, sont trop confiants... Dans le monde du capital on se délasse, alors que dans celui du travail on trime sans arrêt ; dans l'un, on a le temps de réfléchir, dans l'autre, on est trop occupé pour penser ; les uns vivent dans l'abondance, les autres peinent dans la misère. Il n'est pas surprenant, à voir comment le monde est gouverné, que le capital ait toujours remporté la victoire et maintenu le travail en servitude. » Mais – et c'est là que se manifestent les conséquences de la croyance à la toute-puissance des idées – pour faire cesser cet état de choses, il devrait suffire que le monde soit gouverné autrement. Car « aucun gouvernement digne de ce nom ne devrait souffrir que le capital tienne le monde du travail sous sa dépendance... Le capital et le travail sont nécessaires l'un à l'autre ». Ils devraient – et donc pourraient – « vivre en bonne amitié ». Morgan, que l'on a parfois tendance à assimiler aux marxistes, n'a jamais entrevu la thèse d'après laquelle les intérêts de ces classes en conflit sont inconciliables, et leur lutte ne disparaîtra qu'avec la disparition des classes

lui, les classes privilégiées seraient formées de souverains et d'aristocrates, ce qui lui a permis de dire, non sans fierté, que les États-Unis s'en étaient libérés, alors que les autres nations continuaient à en porter le fardeau (p. 623). Il pouvait voir dans l'Amérique, seule société moderne à ne pas posséder d'aristocratie, et de plus ayant sur son sol les peuples gentiles, le modèle le plus proche de la démocratie idéale de la gens. Il transposait ainsi au niveau de la démocratie capitaliste de son pays les conceptions puisées dans l'étude de la gens iroquoise et de sa présumée évolution en Grèce. L'idée ne lui venait pas que cette évolution devait s'accomplir non par une progression continue, calquée sur le perfectionnement graduel de l'esprit, mais par la lutte de forces sociales opposées. En cela, sa vision historique diffère radicalement de celle de Marx et d'Engels, axée non sur l'harmonie du corps social, mais sur les contradictions qui le déchirent ⁸².

R. M.

elles-mêmes, par l'abolition de la propriété privée des moyens de production (voir L. White, « Introduction », pp. xxxvi-xxxviii ; C. Resek, *op. cit.*, pp. 122-24).

⁸² Typique représentant de la bourgeoisie libérale américaine, Morgan, tout en adressant des reproches bien sentis au capital, identifiait l'ennemi principal des classes laborieuses non dans la bourgeoisie capitaliste, mais dans la vieille aristocratie. Pour lui cette classe parasitaire, inexistante en Amérique (ce qui explique que ce pays ait pu se donner des institutions libérales et démocratiques) constitue en Europe une puissance privilégiée, adulée et imitée par les autres classes. Les observations qu'il notait dans son journal au cours d'un voyage qui devait le conduire en Angleterre et en France, peu après les événements de la Commune, sont révélatrices à cet égard.

À Londres, Morgan assiste aux réunions de Hyde Park, qui, écrit-il, « organiseront graduellement l'opinion publique contre l'ordre existant... Les marchands, les capitalistes les évitent, parce que leurs sympathies vont à l'autre côté... Quand le temps viendra, si jamais il vient, les travailleurs devront se soulever contre les marchands et les gens du commerce, aussi bien que contre les aristocrates, pour les écarter en bloc » (L. White, in H. E. Barnes, *op. cit.*, p. 263).

A Paris, où les traces de la guerre de 1870-71 sont encore apparentes, le voyageur, dont la passion démocratique est attisée par sa haine de l'aristocratie, se penche sur les cendres de la Commune avec une sympathie chaleureuse qui n'est guère partagée par les hommes de culture de sa classe et de son temps. Les Communards, reconnaît-il, sont « des gens honnêtes » ; la Commune, bien qu'ayant eu sa part dans les atrocités dont Paris a été le théâtre, « représente un premier pas vers l'avenir... Les buts et les actes qui en font l'histoire ont été injustement condamnés parce qu'injustement compris ». La défaite des Communards le porte à remarquer que « le droit divin cède la place au droit commercial, et les gouvernements deviennent des instruments pour la protection et l'accroissement de la propriété... Dès que les marchands gagnent de l'argent, ils deviennent des aristocrates, et leur influence vient s'ajouter à celle des classes privilégiées... Quand ils auront fait leur temps, ce sera le tour du peuple ».

En Europe toutefois ce dénouement lui apparaît lointain, car la classe moyenne, au lieu de se défaire de l'aristocratie, partage avec elle l'exercice du pouvoir, en singeant ses goûts et ses habitudes. « Les aristocrates roulent en carrosse, entretenus par la labeur du peuple... quant aux pauvres, ils sont dépouillés de leurs droits avant d'être nés. » (Cf. L. White, « Extracts from the European Travel Journals of Lewis H. Morgan » in *Rochester Historical Society Publications*, 1937, vol. XVI.)

Lewis H. Morgan, La société archaïque (1877)

TROISIÈME PARTIE

LE DÉVELOPPEMENT

DE L'IDÉE DE FAMILLE

[Retour à la table des matières](#)

Lewis H. Morgan, La société archaïque (1877)

Introduction à la troisième partie

Par Raoul Makarius, ethnologue

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir étudié le développement de l'organisation sociale jusqu'aux débuts de la civilisation, Morgan passe à l'étude de l'évolution de la famille. Il distingue cinq formes de la famille, cinq étapes allant de la promiscuité à l'établissement de la monogamie. Deux de ces cinq formes, la famille consanguine et la famille « punaluenne », auraient existé avant l'apparition du système tribal, fondé sur la loi d'exogamie. Trois autres formes se seraient développées au sein de l'organisation tribale, la famille appariée (ou « syndasmienne »), la famille patriarcale et la famille monogame.

Les détracteurs de Morgan représentent volontiers ces formes successives de la famille comme une série d'étapes imaginaires inventées, sous l'influence du darwinisme, par des théoriciens qui, ayant postulé *a priori* une évolution de la famille allant de la promiscuité à la monogamie, auraient été contraints de « multiplier à l'infini, et sans espoir, les institutions intermédiaires »⁸³. En ce qui concerne Morgan, c'est l'inverse qui a eu lieu : il a commencé par découvrir sur le terrain les systèmes de parenté, et c'est en s'efforçant d'en rendre compte qu'il est arrivé à la conclusion que la famille est passée par des formes successives, et que celles-ci, à leur tour, sont issues de la promiscuité.

⁸³ Lévi-Strauss, « L'œuvre d'Edward Westermarck », p. 97. Dans un passage, où plus d'une idée de Morgan a été déformée, Lowie s'était exprimé en termes presque identiques. La théorie évolutionniste, écrivait-il, s'est appliquée à relier les phénomènes de la promiscuité totale et de la monogamie par « une série graduée d'intermédiaires » (R. Lowie, Primitive Society, p. 56).

En 1840, Morgan découvrait le système de parenté des Iroquois. En 1858, il constatait que les Indiens Ojibwa possédaient un système similaire. Étendant son enquête, il s'assura que ce système était répandu parmi d'autres tribus indiennes de l'Amérique du Nord. L'hypothèse de l'origine asiatique des Indiens d'Amérique étant à son époque très discutée, il pensa que la démonstration que leur système de parenté se rencontrait également en Asie aurait contribué à la confirmer.

En 1859, une description détaillée de la terminologie de parenté des Tamil du sud de l'Inde lui parvint. « Je ne puis exprimer combien grande a été ma surprise, écrivait-il, d'apprendre que le système Tamil et le système des Indiens d'Amérique étaient essentiellement identiques... Dès lors il est doublement souhaitable d'étendre le champ de recherches non seulement à toute l'Inde, mais également à la Mongolie, au Tibet, à la Sibérie, la Chine, le Siam, le Japon, aux îles du Pacifique, à l'Afrique et l'Amérique du Sud, aussi bien que d'achever l'enquête parmi les Indiens de l'Amérique du Nord »⁸⁴. Cette enquête commencée dans l'intention de prouver que les Indiens d'Amérique étaient venus du continent asiatique (et dont les résultats sont exposés dans *Systems of Consanguinity and Affinity*) devait déboucher, comme l'observe Leslie White, sur une théorie de l'évolution de la famille à l'échelle de l'histoire humaine, contenue dans *Ancient Society*. La troisième partie de cet ouvrage, consacrée à l'évolution de la famille, présente les conclusions auxquelles il est parvenu.

Le système de parenté découvert par Morgan chez les Iroquois ne contient pas de termes désignant spécifiquement le père, la mère, le fils, la fille, etc. Chaque membre d'une communauté d'apparentés est placé dans une catégorie comprenant aussi d'autres membres, et est désigné par le terme qui distingue chacun d'eux. En s'adressant à son père, aux frères et à certains cousins de celui-ci, un sujet emploiera le même terme : classés sous ce terme, ils forment une seule catégorie. Il en sera de même avec les autres apparentés. De sorte que s'il ne devait se référer qu'à ce système et aux désignations collectives qu'il propose, un fils n'aurait pas la possibilité de distinguer son père des frères et des cousins proches ou éloignés de celui-ci. Il ne distinguerait pas sa mère des sœurs et des cousines de celle-ci, etc. Une mère ne distinguerait pas ses fils des fils de ses sœurs et de ses cousines, et un père ne distinguerait pas ses fils des fils de ses frères, etc.

Morgan a appelé système « classificatoire » ce type de système de parenté, parce qu'il « classe » les membres d'une société en différentes catégories. Il l'a opposé ainsi au système de parenté que l'on rencontre chez les peuples à un niveau culturel plus élevé, et qu'il a appelé système « descriptif » parce qu'il « décrit » des relations de parenté individuelles. En effet, dans ce système, les mots « père », « mère », « fils », « fille », « frère », « sœur », désignent chacun une relation individuelle. La combinaison de ces termes permettra de désigner les apparentés pour lesquels la langue n'offre pas de termes spécifiques. Un individu dira, par exemple, « fils du fils du frère du père du père de

⁸⁴ Leslie White, « How Morgan came to write *Systems of Consanguinity and Affinity* », in *Papers of the Michigan Academy of Arts and Letters*, 1957, vol. LXII, pp. 266-267.

mon père » pour désigner tel cousin éloigné. Les termes élémentaires dont il dispose lui permettent de « décrire » par leur combinaison n'importe quelle relation individuelle de parenté.

Morgan n'a certes pas négligé le fait que dans le système descriptif se rencontre l'usage, caractéristique du système classificatoire, de rassembler dans une même catégorie des personnes qui se distinguent entre elles par leurs relations de parenté individuelles. On désigne, par exemple, du même terme « oncle », le frère du père et le frère de la mère. Toutefois, le système descriptif ne se confond pas avec le système classificatoire, parce qu'il ne classe jamais l'oncle paternel avec le père, ni la mère avec sa sœur, ni le fils avec le neveu, etc. : les parents en ligne directe ne sont jamais classés avec les parents collatéraux, comme cela se fait dans le système classificatoire.

Il va de soi que ni tous les systèmes classificatoires, d'une part, ni tous les systèmes descriptifs, de l'autre, ne sont identiques entre eux. Les Arabes, qui ont le système descriptif, emploient des termes distincts pour désigner l'oncle paternel et l'oncle maternel ; alors que les Français, par exemple, doivent recourir à une combinaison de termes pour les distinguer (frère du père ou oncle paternel pour l'un, frère de la mère ou oncle maternel pour l'autre). Par contre, les Arabes ne possèdent pas de mot voulant dire « cousin » en général ; ils doivent spécifier chaque fois s'il s'agit du fils du frère du père, ou du fils du frère de la mère. Les systèmes classificatoires de certains peuples comprennent des catégories que d'autres ne possèdent pas, ou réunissent dans une même catégorie des parents que d'autres séparent. Enfin, certains systèmes désignent d'un même terme des personnes appartenant à des générations différentes.

S'il peut paraître étrange qu'un système de parenté comme le système classificatoire puisse se passer des termes désignant les relations familiales essentielles, il suffit de rappeler que les principes à la base de l'organisation tribale ignorent l'institution de la famille, pour comprendre que ce qui nous semble être une carence, sinon une aberration, ne fait que refléter les principes structurant cette organisation. Ce qui importe à celle-ci est, d'une part, que les membres d'un même clan ne s'unissent pas entre eux, et d'autre part, que leurs descendants soient affiliés à l'un des clans des parents. Pour que ces exigences soient satisfaites, il n'est pas nécessaire qu'un individu sache qui sont ses véritables père et mère, mais à quel clan appartient son père si la descendance est paternelle, ou à quel clan appartient sa mère si la descendance est maternelle. Du moment qu'un homme et une femme appartiennent à des clans différents, leurs enfants appelleront tous les hommes de la catégorie du père du même terme, et toutes les femmes de la catégorie de la mère du même terme. En ce qui concerne l'organisation tribale, ils pourraient être les enfants de n'importe quel homme de la catégorie du père, et de n'importe quelle femme de la catégorie de la mère, puisque n'importe quel homme de la catégorie du père peut s'unir avec n'importe quelle femme de la catégorie de la mère. Le fait que les enfants puissent connaître qui sont leurs vrais père et mère est sans intérêt pour les besoins de l'organisation tribale ⁸⁵.

⁸⁵ Selon Frazer, « l'emploi des termes classificatoires de parenté n'est intelligible que dans l'hypothèse qu'il a existé, dans l'histoire de l'espèce, un temps où un groupe de femmes

Le système classificatoire découvert par Morgan chez les Iroquois est l'émanation de l'organisation tribale et de la réglementation sexuelle imposée par la loi d'exogamie. Le système descriptif, par contre, qui désigne individuellement le père, la mère, le fils, etc., et les distingue respectivement des oncles, des tantes et des cousins, ignore les distinctions claniques et se fonde sur la reconnaissance de la famille⁸⁶. Les membres de celle-ci ayant été distingués, il lui est loisible ensuite de grouper ensemble, sans distinction des relations de parenté individuelles, les apparentés se trouvant en dehors du cercle familial restreint : les frères du père seront groupés avec les frères de la mère sous la même dénomination de « oncles », et ainsi de suite.

Les exigences de l'organisation tribale sont satisfaites par le système classificatoire de parenté du moment que celui-ci sépare un groupe de consanguins d'un autre, en classant en différentes catégories les membres du groupe paternel et ceux du groupe maternel. Mais le système classificatoire reconnaît également les distinctions d'âge et de sexe, et sépare les individus selon ces deux critères, bien que ces distinctions ne relèvent pas du principe de l'exogamie fondant l'organisation tribale. Le grand-père, le père, le frère, le fils et le petit-fils, qui font tous partie du même clan, sont répartis par le système classificatoire dans des catégories différentes selon les générations auxquelles ils appartiennent. Et chacune de ces catégories est dédoublée par la distinction entre les sexes.

Ayant découvert ce système de parenté chez les Indiens de l'Amérique du Nord, Morgan l'a appelé système « ganowanien », d'après les mots *séneca* (groupe iroquois) *ga-no* et *va-a-no*, qui signifient respectivement « flèche » et « arc » ; et « touranien », d'après la dénomination donnée par Max Muller, dans sa classification des langues, à un groupe linguistique de l'Inde, comprenant les Tamil, auprès desquels le même système classificatoire a été relevé⁸⁷. Il en est résulté la dénomination composite de « système tourano-ganowanien », dont nous ne retiendrons, pour simplifier l'exposé, que le premier terme.

*

**

étaient les épouses en commun d'un groupe d'hommes ; et que, lorsque tous les hommes étaient les « pères » et toutes les femmes les « mères » de tous les enfants nés du mariage en groupe, ces termes de « père » et de « mère » voulaient dire tout simplement que les personnes ainsi désignées étaient les membres de deux groupes qui se marient entre eux, et non pas qu'elles avaient engendré tous les enfants qu'elles appelaient leurs fils et leurs filles. À moins de distinguer le sens classificatoire de ces termes des nôtres, il est vain d'essayer de comprendre l'histoire primitive du mariage. » (J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, London, 1910, vol. II, p. 74.)

⁸⁶ Il me semble qu'il suffirait d'indiquer que le système classificatoire et le nôtre sont le produit des institutions sociales que sont respectivement le clan et la famille, pour que la causalité sociale d'une telle terminologie saute aux yeux... La subordination de notre emploi des termes de parenté à l'institution sociale de la famille me paraît si évidente qu'il m'est difficile de comprendre comment, après avoir examiné ces termes, on peut soutenir que la terminologie de la parenté n'est pas socialement déterminée » (Rivers, *Kinship*..., p. 75).

⁸⁷ Morgan, *Systems*... p. 131.

Morgan devait recevoir, par la suite, de ses correspondants à Hawaï des renseignements faisant état de l'existence d'un autre type de système classificatoire, qu'il a appelé « malais ». Il se distingue du touranien en ce que son mode de classification ne tient compte que des différences de sexe et de génération. Alors que dans le système touranien les membres du même sexe d'une même génération sont placés dans des catégories différentes, selon qu'ils appartiennent au groupe paternel ou maternel (c'est-à-dire à l'un ou à l'autre groupe de consanguins), dans le système malais, ils se trouvent tous dans la même catégorie. Tous les hommes de la génération précédant celle d'un sujet sont réunis dans une catégorie, comprenant son père et ses oncles paternels, et aussi ses oncles maternels ; toutes les femmes de la même génération dans une autre, comprenant sa mère, ses tantes maternelles et paternelles ; tous les hommes de sa génération, comprenant ses frères et cousins, dans une troisième, toutes les femmes dans une quatrième, et ainsi de suite. Il en résulte qu'un individu désigne son père et le frère de sa mère par le même terme : il ne distingue pas entre eux, puisqu'ils se trouvent dans la même catégorie, et pour tous les deux il est leur fils. Ceci correspondrait à une situation où un frère peut s'unir à sa sœur, et être en même temps le père et l'oncle maternel de son fils. Le système malais indiquait par là qu'il remontait à une époque antérieure à la loi d'exogamie, à une époque où la distinction entre consanguins et non-consanguins n'était pas faite, et où frères et sœurs pouvaient s'unir.

Le système malais rendrait compte ainsi de l'origine du système touranien : la loi d'exogamie, introduisant le critère de la consanguinité et l'ajoutant à ceux de l'âge et du sexe, aurait dédoublé les catégories du système malais, le transformant en système touranien.

Si le système touranien répond aux exigences de l'organisation tribale, fondée sur l'exogamie, et s'explique par elle, le système malais devait correspondre à une réalité sociale différente, qui ne pouvait être que celle ayant précédé l'exogamie : la famille « consanguine », où le mariage en vigueur était pratiqué entre frères et sœurs, classificatoires ou réels. Cette forme de la famille laissait entrevoir à son tour une phase antérieure de promiscuité totale.

Parti à la recherche d'une explication des systèmes classificatoires, Morgan est arrivé, sans jamais l'avoir postulé *a priori*, à en déduire l'existence de la promiscuité primitive. Il reconnaissait cependant qu'aucun peuple vivant à son époque ne présentait une telle condition sociale.

Il restait à expliquer le passage du système malais au système touranien, ce qui signifie rendre compte de l'apparition de la loi d'exogamie. Morgan crut voir dans la famille qu'il a appelée « punaluenne » (en référence à une forme de mariage que lui avaient signalée ses correspondants à Hawaï) le processus de transition entre famille « consanguine » et famille exogame. Dans la famille punaluenne, l'union de groupes de frères et sœurs classificatoires ou réels constituant la famille consanguine aurait cédé le pas à l'union entre un groupe de frères et un groupe de femmes n'étant pas sœurs entre elles, et, inversement, à l'union entre un groupe de sœurs et un groupe d'hommes n'étant pas frères entre eux. Le passage de l'une à l'autre forme de famille se

serait effectué par l'union de groupes de frères et de sœurs classificatoires à l'exclusion des vrais frères et sœurs.

Si la famille punaluenne était issue directement de la famille consanguine, elle aurait pu être issue alternativement de ce que l'on appelle les « classes de mariage » des Australiens. Une forme de ce système pratiquée chez les Kamilaroi est décrite dans le premier chapitre de la partie II de *Ancient Society*, en tant qu'organisation sexuelle de cette société ⁸⁸.

D'après Morgan, le système australien aboutit au même résultat que la famille punaluenne et, au terme de son évolution, débouche sur l'organisation tribale.

Le système malais, ainsi que les familles consanguine et punaluenne, ont fait l'objet de nombreuses critiques. En 1907 Rivers a affirmé que le système malais n'était pas, comme Morgan l'avait cru, un système classificatoire, distinct du système touranien, mais une forme simplifiée de celui-ci. Il faisait valoir que si ses termes ne semblaient pas distinguer entre les différents groupes de consanguins, ce n'était pas parce que cette distinction n'avait pas encore été reconnue, mais, au contraire, parce que les termes l'exprimant étaient tombés en désuétude, donnant lieu à l'illusion dont Morgan avait été victime ⁸⁹. Cette démonstration a été contestée par George Thomson, s'appuyant sur des considérations linguistiques, mais l'opinion de Rivers a prévalu sur une argumentation insuffisamment développée ⁹⁰. Le système malais n'aurait été observé nulle part. De plus, Morgan avait commis une lourde erreur en situant au plus bas échelon de l'évolution sociale des populations parvenues à un degré relativement élevé de culture.

⁸⁸ Morgan intitule ce chapitre : « Organisation sociale sur la base du sexe ». Les groupes Kamilaroi se divisent en huit classes que nous désignerons par les chiffres 1, 2, 3, 4 pour les hommes, et I, II, III, IV pour les femmes.

Les hommes de la classe		1	seront les conjoints des femmes de la classe	I
		2		II
		3		III
		4		IV
Les	filles de	1 et de	I appartiendront à la classe	2
Les	filles	1	I	III
	filles	2	II	1
	filles	2	II	IV
	filles	3	III	4
	filles	3	III	I
	filles	4	IV	3
	filles	4	IV	II

Les couples 1/IV, 2/III, 3/II, 4/I seront des couples de frères et sœurs. Les classes I, 4, I et IV, d'une part, 2, 3, II et III, d'autre part, appartiendront à des générations alternées.

L'effet de ce système est d'empêcher les unions entre générations qui se succèdent, aussi bien qu'entre frères et sœurs (auxquels les cousins parallèles – enfants de deux frères ou de deux sœurs – sont assimilés) et de rendre inéluctable, sinon obligatoire, les unions entre cousins croisés (enfants d'un frère et d'une sœur).

⁸⁹ W. H. R. Rivers, « On the Origin... » pp. 309-323.

⁹⁰ G. Thompson, *Aeschylus and Athens*, Londres, 1950, p. 415 ; *Studies in Ancient Greek Society*, Londres, 1961, vol. I, pp. 64-65.

Le système malais s'effondrant, la famille consanguine ne peut plus en être déduite et la famille punaluenne souffre de l'invalidation de celle qui aurait dû la précéder. Elle représente d'ailleurs une forme de famille dont on ne connaît que de rares exemples, à laquelle il est impossible d'attribuer le triple rôle d'introduire l'exogamie, de transformer le système de parenté et d'instaurer l'organisation tribale.

*
**

Rien n'est donc moins certain que les thèses de Morgan sur les deux premières formes de la famille. Cela ne saurait nous surprendre, étant donné qu'elles résultent d'une erreur d'orientation dont les répercussions retentiront sur toute sa conception de l'évolution. En traitant des deux premières étapes de la famille, Morgan, en effet, a confondu organisation sociale et organisation familiale, se mettant par là en contradiction avec ses affirmations précédentes.

Dans la Partie II de son ouvrage, consacrée à l'évolution de l'idée de gouvernement, il avait souligné avec insistance que l'organisation tribale n'a rien à voir avec la famille. En plaçant en tête du premier chapitre de cette section son étude des « classes de mariage » australiennes, où ces classes sont considérées comme fondant l'organisation la plus primitive connue, il montrait bien l'importance qu'il leur attribuait en tant qu'organisation sociale. Dans le tableau récapitulatif, enfin, il indiquait que le système touranien est issu directement de l'organisation tribale. Mais quand il en est venu à rendre compte de celle-ci, et nécessairement, de l'origine du système classificatoire répondant à l'exogamie, au lieu de s'interroger sur les conditions sociales, matérielles et économiques, sur les arts de « subsistance » et le mode de vie précédant l'apparition de ces institutions, il s'est tourné vers la « ligne de développement de la famille », croyant y trouver le développement des règles de mariage qui expliqueraient l'interdit exogamique, sans voir que les règles de mariage ne peuvent être, dans les sociétés primitives, que des règles *sociales*. Tout en formulant les conditions nécessaires aux relations familiales, les règles sociales n'indiquent pas la forme de la famille, comme la « règle » de l'exogamie n'indique pas si la forme de la famille qu'elle autorise sera syndyasmiennne patriarcale, polygame ou monogame. La confusion entre organisation familiale et organisation sociale se reflète (ou peut-être, dans le cas d'espèce, trouve son origine immédiate) dans l'emploi du terme « règles de mariage » qui, contrairement à l'expression « réglementations sexuelles », évoque immédiatement la notion de famille ; mais surtout elle fait apparaître le flottement bien caractérisé de la pensée de l'auteur dont l'approche sociologique opère, pourrait-on dire, par intermittence.

Il n'est pas dit, bien sûr, qu'en s'interrogeant sur les causes sociales de la loi d'exogamie Morgan serait parvenu à en expliquer l'apparition ; il aurait cependant évité certaines erreurs, et placé ses successeurs sur une voie d'investigation plus fructueuse. Sans doute, les données ethnologiques lui faisaient-elles défaut ; pourtant il est évident que l'apparition de la « loi » qui a fondé le premier système social proprement dit, ne peut être attribuée qu'à des

causes profondes relevant des conditions matérielles d'existence, et influant sur la vie sociale jusque dans ses manifestations psychologiques et idéologiques. Affectées par cette même carence d'ailleurs, les multiples explications de l'origine de l'exogamie avancées par la suite, qui n'ont pas tenu compte des conditions matérielles de la vie, sont insatisfaisantes et ont dû être rejetées.

L'examen du système touranien, issu de l'organisation tribale, peut nous offrir, sans que nous abordions directement le problème de l'exogamie, des indications sur l'organisation sociale qui a précédé celle-ci. Le système touranien est structuré, ainsi que nous l'avons vu, d'après trois critères : la consanguinité, l'âge (ou la génération) et le sexe. L'organisation tribale ne rend compte que du critère de la consanguinité, et ne regroupe pas nécessairement les individus d'après le niveau de génération et le sexe. Ces catégorisations que la tribu, les « moitiés » et les clans en principe ignorent, puisqu'elles ne sont pas une condition de leur existence, se retrouvent par contre à la base de l'organisation en « classes » australienne. Ceci indiquerait que l'emploi de ces deux critères du système touranien remonte à l'organisation précédant l'avènement du système tribal, et qu'il aurait pu conduire à une catégorisation de la société non-dissemblable en principe de celle du système malais. Une explication nous serait ainsi offerte de la structuration du système touranien à partir d'une structure sociale antérieure, plus simple et ignorant l'interdit exogamique.

Comme exemple, parmi d'autres possibles, d'un système classificatoire fondé uniquement sur les différences d'âge et de sexe, supposons une société divisée entre les quatre catégories suivantes :

- a) hommes plus âgés que le sujet (Ego)
- b) hommes plus jeunes que le sujet
- c) femmes plus âgées que le sujet
- d) femmes plus jeunes que le sujet

Une telle catégorisation peut être effectuée pour tout groupe social, quel qu'en soit le régime de parenté et de mariage. Il en résultera toujours que le père, la mère, les fils et les filles du sujet se trouveront répartis parmi les quatre divisions. Si donc le sujet s'adresse aux membres de sa famille en se référant uniquement aux termes désignant les divisions auxquelles ils appartiennent par rapport à lui, il se trouvera en train d'employer une ébauche de système classificatoire de la parenté.

Cet exemple schématique montre qu'une catégorisation fondée sur l'âge et le sexe fournit une grille dans laquelle il est possible d'insérer des relations de parenté. Il suggère qu'à l'origine le système classificatoire aurait été conçu non comme un système de parenté, mais comme une catégorisation des membres d'une société selon les rôles qu'ils remplissaient en fonction de leur âge et de leur sexe. Ces catégories seraient venues – après l'introduction de la loi d'exogamie et la prise de conscience de la notion de parenté à laquelle donne lieu la distinction entre consanguins et non-consanguins – à représenter des catégories distinctes d'apparentés. Le processus évolutif se traduit par le changement de contenu de structures dont la forme demeure pour l'essentiel la même : les catégories élaborées en vue d'une classification d'après les

différences d'âge et de sexe viennent à servir de cadre à une classification d'après la parenté.

L'explication des origines du système touranien suggérée par la catégorisation selon l'âge et le sexe avait été pressentie par Rivers. « Si j'ai raison, dit-il, le système classificatoire à l'origine n'exprimait rien d'autre que le statut. Ses termes auraient désigné des relations à l'intérieur du groupe, auxquelles ne s'attachaient que les notions les plus vagues de la consanguinité ⁹¹ ». Aujourd'hui, les termes de parenté sont généralement considérés comme ayant le rôle d'indiquer des modes de comportement spécifiques aux diverses catégories : ces termes préciseraient les comportements que la personne qui s'en sert doit adopter à l'égard des membres de chaque catégorie, aussi bien que les comportements qu'elle s'attend à les voir suivre envers elle, comme envers les autres membres de sa catégorie ⁹².

Les conséquences d'une telle interprétation du sens et de la fonction des termes de parenté n'ont pas toujours été pleinement appréciées. En fait, elle porte à dissocier la notion de parenté des termes du système classificatoire, puisque les comportements peuvent relever de causes autres que celles relatives à la parenté. Ces termes auraient eu le rôle, en un premier temps, de désigner des comportements en fonction des différences d'âge et de sexe et, en un deuxième temps (après l'introduction de la loi d'exogamie) celui de désigner des comportements en fonction de la consanguinité ⁹³. Rivers affirme

⁹¹ Rivers, « On the Origin... », pp. 321-322. Il écrivait que les ethnologues de son époque avaient de plus en plus tendance à considérer que « les termes du système classificatoire sont l'expression du statut et non de la consanguinité et de l'affinité » (p. 319).

⁹² « Ego appellera du même terme les personnes envers lesquelles il se conduit de la même manière... et appellera par des termes différents celles envers lesquelles il se conduit de manière différente » (Sol Tax, « Some Problems of Social Organization » in *Social Anthropology of North American Tribes*, ed. F. Eggan, Chicago, 1937, pp. 20-21).

⁹³ Nul autant que Rivers n'a souligné la « rigueur » avec laquelle la nomenclature des relations de parenté est déterminée par la condition sociale des individus concernés (*Kinship and Social Organization*, pp. 93-94). La diversité de statut social qui se manifeste par des fonctions, des attitudes et des relations de comportement différentes, s'exprime ainsi dans la diversité des termes de parenté. Les ethnologues, affirmait Rivers, ne considèrent plus les termes de parenté que comme l'expression du « statut ». Pour certains auteurs, cela impliquerait le rejet de la conception de Morgan, selon laquelle les termes se réfèrent à des relations de parenté et de plus à des relations non plus actuelles, mais ayant existé dans le passé. Radcliffe-Brown, par exemple, écrit : « Contre Morgan et ceux qui le suivent, on peut démontrer qu'il existe, chez n'importe quelle tribu, une relation fonctionnelle très nette entre sa terminologie de la parenté et son organisation sociale. S'il en est ainsi, il n'y a aucune raison de supposer que la terminologie de parenté soit une survivance d'une forme différente d'organisation sociale, remontant à un passé purement hypothétique ». (« The Social Organization of Australian Tribes »), in *Oceania*, 1930-31 I, p. 426 et sq).

Mais G. Thomson a démontré qu'il n'en est pas ainsi (*Aeschylus and Athens* pp. 386-401) ; Rivers, plus pondéré que ses disciples, était loin d'avoir perdu de vue la complexité de la question. Pour lui, les termes de la nomenclature, déterminés en un premier temps par la fonction sociale, en seraient venus à exprimer des relations de parenté, ou auraient été conçus comme exprimant des relations de ce type et, à partir de ce moment, auraient servi à désigner les relations de parenté (qui sont aussi, ajouterons-nous, des relations fonctionnelles). Rivers reconnaissait cette double détermination des termes de parenté et son mouvement (voir note suivante), alors que la métaphysique

que, quelle qu'ait pu en être l'origine, le système classificatoire est indubitablement, pour ceux qui l'emploient, « l'expression de la consanguinité et de l'affinité »⁹⁴. Ce qui suppose qu'à l'origine le système classificatoire aurait pu ne pas se référer à la parenté.

Il est évident que si la découverte du système malais avait été confirmée, il aurait représenté un système classificatoire fondé sur des distinctions d'âge et de sexe. Morgan semble considérer que ces deux critères suffisaient à en faire un système de parenté, et il ne paraît pas avoir entrevu la possibilité que ce système ait pu servir à d'autres fins que la détermination des relations de parenté.

S'étant placé dans la perspective de la « ligne de développement de la famille » à partir de quelques « germes d'idées », il ne pouvait voir les systèmes classificatoires qu'en tant que cadres de référence successivement produits par la famille au cours de son développement. Il voyait donc le système malais comme issu d'une forme de la famille, la famille consanguine, afin de répondre aux besoins de celle-ci, et non comme un système introduisant les notions d'âge et de sexe afin de fournir un cadre classificatoire devant répondre à d'autres fins, par exemple indiquer des comportements à suivre indépendamment des relations sexuelles et de la forme qu'elles assumaient.

*

**

Morgan, comme nous l'avons vu, avait cherché la transition allant de l'époque pré-exogame à l'exogamie, dans la famille punaluenne, qui excluait les unions entre frères et sœurs vrais, tout en retenant le groupe de frères ou de sœurs comme élément de base du mariage par groupes. Il se rendait compte cependant que si la famille punaluenne avait, d'après sa thèse, préféré les unions non-consanguines, elle n'avait pas interdit les unions entre frères et sœurs, et encore moins celles entre frères et sœurs classificatoires. Elle préparait peut-être la voie à l'exogamie, mais pour que celle-ci s'instaurât, il fallait quelque chose de plus. Ce « quelque chose de plus » était en réalité « quelque chose d'autre », un principe qu'il était vain de rechercher dans la

non-évolutionniste ne peut admettre l'interpénétration de causalités contraires qui transforment la nature des choses. Il pouvait donc déclarer aux détracteurs de Morgan que si ce dernier avait été encore en vie, il aurait sans doute été d'accord avec ceux qui considèrent les systèmes de parenté comme étant originellement expression du statut (« On the Origin... », p. 322). Ce que Rivers toutefois n'a pas clairement formulé, c'est que le contexte de la parenté recouvrant le contexte social du groupe et les fonctions et les comportements que l'on désigne sous le terme impropre de « statut » et de « condition sociale » étant assumés par la parenté, la structure sociale reste la même, alors que la vision subjective que ses membres en ont change. Ce n'est qu'avec l'évolution de la notion de parenté que le groupe sera restructuré pour mieux s'adapter à celle-ci.

⁹⁴ Ayant investigué le système classificatoire de trois peuplades océaniques, Rivers déclare y avoir constaté « des preuves du double caractère du système classificatoire, en tant qu'expression du statut et expression de la consanguinité ». On y trouve « des indications claires d'un mode d'évolution des systèmes qui viennent à exprimer de moins en moins le statut et de plus en plus la consanguinité et l'affinité » (*ibid.* p. 322).

manière dont les gens auraient spontanément entrepris d'organiser leurs unions sexuelles.

En fait, Morgan avait renoncé à trouver la solution du problème que lui présentait l'avènement du système tribal, fondé sur l'exogamie. Ces faits, écrit-il, remontaient à une haute antiquité. Une institution aussi importante que l'organisation tribale ne pouvait se constituer que graduellement, à partir d'éléments préexistants dans la société. On ne pouvait s'attendre à la voir surgir à l'improviste du néant. Sa gestation avait sans doute été de longue durée. Déjà « partiellement développée » sous la sauvagerie, elle aurait atteint son plein développement au stade inférieur de la barbarie. C'est à ce stade, par conséquent, que Morgan attribue l'apparition de la famille appariée, qu'il considère comme la première forme de la famille apparaissant sous le système tribal.

Or, quelle qu'ait été la durée de la période préparant l'organisation tribale, elle ne peut s'être étendue, comme le voudrait la périodisation morganienne, jusqu'aux débuts de la barbarie. Elle se situe tout entière dans la sauvagerie. L'organisation tribale se rencontre déjà, avec ses clans totémiques se référant spécifiquement à la chasse, dans les sociétés de chasseurs. Les données archéologiques montrent, en effet, que l'organisation tribale « est apparue au paléolithique supérieur, et que le changement du paléolithique inférieur au paléolithique supérieur marque les débuts » de son histoire⁹⁵. Le paléolithique supérieur est caractérisé par les sociétés des grands chasseurs, et c'est à l'orée de cette époque que se sont réalisées les conditions nécessaires à l'apparition de l'organisation tribale, structurée par la loi d'exogamie. C'est par conséquent au stade supérieur de la sauvagerie qu'il faut – pour rester dans la logique de la thèse de Morgan – situer la famille appariée.

Ayant sous-estimé, comme nous l'avons vu (I, p. iv), l'importance sociale de la chasse, Morgan ne s'est pas rendu compte du rôle qu'elle a joué dans l'anthropogenèse, ni de la culture à laquelle elle a donné lieu. Cette erreur l'a conduit à insérer l'apparition de la société tribale, et par voie de conséquence celle de la famille appariée, dans la période de la barbarie. Cela n'est pas sans importance, car il liait ainsi la famille appariée aux sociétés d'agriculteurs et de pasteurs, impliquant par là que les chasseurs ne la connaissaient pas, alors qu'au contraire, dans les sociétés vivant de la chasse, la famille se présente sous une forme nettement définie⁹⁶. Nous verrons plus loin comment les

⁹⁵ Iu. I. Semenov, « The Doctrine of Morgan, Marxism and Contemporary Ethnography », in *Soviet Anthropology and Archeology*, vol.IV, N. 2, 1965, p. 11, d'après *Sovetskaia etnografiia*, N. 4, 1964.

⁹⁶ Le passage On peut penser que si Morgan avait pu apprécier à sa juste valeur l'importance de la chasse, il n'aurait pas manqué de souligner le contraste que présentent les conditions de vie qu'elle implique, par rapport à celles qu'a entraînées l'époque de la barbarie et du néolithique, où l'agriculture et l'élevage prennent leur place comme principaux moyens de subsistance. Les activités de la chasse à celles qu'engage l'agriculture comporte une transformation si radicale dans le mode de vie que tous ses aspects en sont profondément bouleversés. Par rapport à la vie agricole, la vie des grands chasseurs, en vertu de la nature collective de la chasse, et des activités fortement contrastées qu'elle impose respectivement aux hommes et aux femmes, tend à les séparer en deux groupes, à les opposer même, sur le plan des pratiques magiques et culturelles, aussi bien que domestiques, et à renforcer la solidarité masculine, d'un côté, féminine de l'autre. En même temps elle requiert une structuration de la société, afin d'introduire un ordre dans ses diverses activités, tout en continuant de tenir compte à la fois de la division sexuelle

adversaires de Morgan ont su tirer profit de cet enchaînement d'erreurs pour imposer leurs propres théories sur l'universalité et la pérennité de la famille.

N'ayant pas pris en considération l'importance sociale de la chasse dans la période de la sauvagerie, et ayant fixé son attention sur la « ligne de développement de la famille », Morgan n'a pas cherché l'explication de l'exogamie dans les conditions de la société de chasseurs, mais a attribué ses origines aux formes de l'union sexuelle de la famille punaluenne. Celle-ci étant inapte à rendre compte de l'instauration de l'exogamie et de l'avènement de l'organisation tribale, il a supposé que l'organisation tribale n'a achevé son développement que longtemps après avoir trouvé ses premières origines dans la famille punaluenne. Or, si l'exogamie a eu son origine dans les conditions matérielles et sociales des peuples chasseurs, la longue période de gestation du système tribal a dû précéder l'époque à laquelle il a situé la famille punaluenne, et se dérouler aux stades inférieur et moyen de la sauvagerie. Il est probable que pendant cette période apparurent les catégorisations en fonction de l'âge et du sexe, auxquelles serait venue se surajouter, avec l'instauration de l'exogamie, la classification entre consanguins et non-consanguins, mettant ainsi au jour le système classificatoire touranien, en vigueur dans l'organisation tribale.

*

**

À partir de l'apparition de l'organisation tribale, Morgan distingue trois étapes de la famille : la famille appariée ou « syndyasmienne », la famille patriarcale et la famille monogame. La première aurait pris naissance au sein de l'organisation tribale, sous la forme d'une cohabitation du couple, cohabitation instable, mal définie et de durée variable. Ce type d'union se distingue nettement de la monogamie, par laquelle Morgan entend l'institution d'unions permanentes avec cohabitation exclusive et condamnation de l'adultère pour les deux sexes. L'évolution allant de la famille appariée ou syndyasmienne à la famille monogame s'affirmera par la suite avec le grand développement de la propriété.

du travail, et des différences d'âge qui, pour les chasseurs revêtent une importance certaine. C'est à ce stade que se structure l'organisation tribale. Si donc la société chasse-resse avancée a favorisé la mise en place de l'organisation gentilice, son passage à la vie agricole a favorisé à son tour le développement de la famille par suite du changement du mode de vie. L'agriculture et l'élevage, modifiant radicalement les conditions d'existence, la communauté exclusivement masculine des chasseurs disparaît, les occupations masculines et féminines, bien que toujours distinctes, n'éloignent plus les uns des autres les membres des deux sexes, comme sous le régime de la chasse, la famille acquiert un fondement et une justification pratiques plus solides, et peut dès lors se développer rapidement. S'appuyant ensuite sur l'accroissement de la richesse, elle étend son influence, affirme ses droits, s'accommode de moins en moins des alignements que lui imposent les liens de la parenté gentilice, qui ne répondent plus à ses intérêts et à la réalité qu'elle représente. Sous la forme monogamique, la famille devient suffisamment puissante pour rompre ces liens, renverser le système classificatoire, qui les exprime, et lui substituer le sien propre ; mais du même coup elle sonne le glas de l'organisation gentilice et, en s'installant carrément dans la société politique, fondée sur la propriété et non plus sur les liens de sang, elle renie en quelque sorte la primauté des relations de parenté à laquelle elle doit son origine dans le passé, et s'expose à des changements imprévisibles dans un avenir lointain.

Comme nous l'avons vu, l'organisation tribale ignore la famille. Par conséquent, toutes les formes familiales successives (familles appariée, polygame, monogame) sont possibles, tant qu'elles ne violent pas l'interdit exogamique. L'organisation tribale n'interdit pas l'exercice de la monogamie la plus stricte, pas plus qu'elle n'interdit l'association, temporaire ou permanente, d'un groupe d'hommes et de femmes vivant dans une promiscuité restreinte, tant que cette association ne contredit pas les prescriptions de l'exogamie.

Vue sous cet angle, l'institution de la famille peut apparaître comme limitative d'une liberté de mœurs débouchant sur la promiscuité, mais les restrictions sexuelles qu'introduit la famille ne lui sont pas essentielles et ne la définissent pas, car elle procède d'une association socio-économique ; elle n'est pas appelée par sa vocation à introduire des restrictions supplémentaires à celles qu'impose l'exogamie, bien qu'elle soit portée à étendre à la vie sexuelle sa réglementation de la vie économique familiale. Dans la plupart des sociétés, les relations sexuelles avant le mariage sont libres de toute contrainte (et uniquement sujettes à l'interdit exogamique) et, dans nombre de cas, elles restent telles même après le mariage, ou bien elles sont soumises à des restrictions de faible portée. L'adultère est déconsidéré, mais toléré ; ou encore il est pleinement admis pour un sexe, et interdit à l'autre, comme par exemple chez certains nomades pour lesquels la femme est un « bien » monnayable du mari, entièrement soumise au droit de propriétaire qu'il exerce. Dans la famille monogame, le caractère économique de l'association conjugale se dévoile et l'adultère sera interdit aux deux conjoints.

Pour Morgan, la famille monogame s'est développée à partir de la famille appariée. À mesure qu'elle s'affermirait, elle fait tomber les interdits exogamiques. Tant que la parenté se réfère à l'organisation tribale, les liens de parenté unissant un individu aux différents membres de son clan sont équivalents, également contraignants. La parenté venant à se référer de plus en plus à la famille, une distinction s'introduit entre parents « proches » et parents « éloignés », et des degrés de parenté s'établissent⁹⁷. L'interdit exogamique frappant les parents « éloignés » se relâche, les parentes éloignées, précédemment interdites comme épouses, sont permises ; on se marie à l'intérieur du clan. L'organisation gentilice se dissout et ne laisse que des survivances. Du moment que l'interdit exogamique n'est plus observé qu'à l'intérieur du noyau familial, où « l'inceste », qui le désigne, est seul prohibé, le système classificatoire ne correspond plus à la pratique sexuelle, ni à la notion de parenté engendrée par cette pratique : il cède la place au système descriptif qui exprime les relations de parenté en termes des relations familiales individuelles.

⁹⁷ « La doctrine originelle de la parenté ne reconnaissait pas de différences de degré... Les devoirs fondamentaux de la parenté n'avaient rien à voir avec les degrés de parenté, mais incombaient de manière égale et absolue à chaque membre du clan... Pour nous... qui avons complètement perdu l'idée tribale, la parenté est toujours une quantité variable et mesurable... elle ne représente pas une valeur absolue... elle signifie beaucoup ou peu ou rien du tout, selon son degré et d'autres circonstances. Nous avons un sens développé de nos devoirs à l'égard de nos parents et nos enfants... moins développé à l'égard de nos cousins, tandis que les degrés plus éloignés ne signifient pratiquement rien pour nous. » (W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, London, 1894, p. 273 ;cf. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1885, p. 52.)

*
**

Morgan expose ainsi, comme on peut le voir en se référant à son tableau récapitulatif, cinq formes de la famille et leur correspondance avec trois systèmes de parenté. La famille consanguine correspondrait au système malais ; la famille punaluenne marquerait la transition entre le système malais et le système touranien, les familles syndyasmienne et patriarcale correspondraient encore au système touranien, et la famille monogame aurait donné le jour au système descriptif. Un même système de parenté, le touranien, se réfère donc à trois familles ; cela indiquerait que les systèmes de parenté sont plus stables, qu'ils changent moins rapidement que la forme de la famille. Morgan attribuait cette stabilité au caractère linguistique des termes de parenté, qui leur conféraient une fixité que les coutumes du mariage et la forme de la famille ne présentent pas. Celles-ci peuvent varier, modifiant les relations de parenté existantes et en introduisant de nouvelles que les termes de parenté ne désignent pas adéquatement (par exemple, à la suite de l'évolution des coutumes de mariage, on vient à distinguer de plus en plus la relation avec le vrai père de la relation avec le frère de ce dernier, alors que les deux relations sont désignées par le même terme classificatoire). Malgré les aménagements introduits pour pallier la confusion résultant de l'écart croissant entre les termes et les relations qu'ils désignent, un moment arrive où cet écart est trop grand pour être toléré, et un nouveau système, plus conforme à la réalité des relations de parenté, vient remplacer l'ancien. En d'autres termes, alors que la famille avance de manière lente et continue sur la voie de son progrès, le système de parenté suit par bonds pour se conformer à elle. « La forme de la famille progresse nécessairement plus rapidement que les systèmes de consanguinité, qui suivent afin de marquer les relations de parenté de la famille... (p. 444). Les systèmes de consanguinité demeurent dans l'essentiel inchangés et pleins de vigueur longtemps après que les coutumes de mariage au sein desquelles ils prirent naissance ont disparu en partie ou totalement... (p. 467). La famille... progresse, alors que le système reste inchangé ... » (p. 602).

On voit ici l'exemple du processus de développement déjà rencontré (II, xiv) : la forme demeure inchangée, alors que le contenu se transforme pour imposer une nouvelle forme adaptée à sa nature. Par conséquent, sauf au moment de son introduction, un système de consanguinité se trouve en retrait sur la forme de la famille en vigueur et ne correspond qu'à des relations de parenté en voie de disparition ou ayant disparu. Ainsi, de la terminologie correspondant aux relations de mariage entre frères et sœurs, que Morgan avait cru voir dans le système malais, il avait déduit que ces mariages, dont il n'avait pas d'exemple contemporain, s'étaient pratiqués effectivement dans le passé. Le fait qu'un Iroquois, appelle « fils » le fils de son frère, alors que l'épouse de ce dernier n'est pas également la sienne, indiquerait qu'elle avait pu l'être à une époque antérieure⁹⁸.

⁹⁸ Écrivant à l'époque de Morgan, Tylor rapporte l'observation du pasteur J. E. Moulton, selon lequel « les insulaires de Tonga n'ont pas encore oublié le temps où l'usage du même mot pour désigner l'épouse et la belle-sœur n'était pas dû à une confusion dans les

Morgan considérait donc qu'un système de parenté survit à une forme de famille disparue et donne des indications sur sa structure originelle : le système malais témoignerait de la famille consanguine, le système touranien du mariage par groupe, le système descriptif de la famille monogame.

En critiquant ce principe, des ethnologues américains ont fait valoir que chez les Indiens les termes de parenté sont très sensibles aux changements des coutumes de mariage⁹⁹. D'autres, au contraire, ont confirmé que la terminologie offre une résistance au changement et qu'il en résulte un décalage entre les termes de parenté et les relations auxquelles ils se réfèrent¹⁰⁰ ; mais ils ont montré que ceux-ci finissent par se modifier, alors que d'après Morgan le décalage ne fait que s'aggraver pendant d'entières périodes historiques, avant qu'un nouveau système de parenté ne vienne remplacer l'ancien.

Ces observations, pour intéressantes qu'elles soient, ne contredisent pas la thèse d'*Ancient Society*, qui porte sur les transformations des *systèmes* de parenté dans leur ensemble, et non sur les variations dans les *termes* de parenté. Les systèmes ne se sont transformés que deux fois au cours de l'histoire (d'après Morgan et son interprétation du système malais) alors que des changements dans les termes se produisent constamment. Certains de ces termes sont plus sensibles que d'autres aux changements des coutumes, ils peuvent subir des modifications, se déplacer ou s'étendre afin de recouvrir des relations de parenté qui étaient auparavant désignées par d'autres termes, etc. – cela rend compte, en effet, de la variété des systèmes classificatoires, où, dans certains cas, il arrive qu'un terme désigne les relations de parenté relatives à des individus de différentes générations au mépris du critère d'âge, mais ceux-ci restent toujours de type classificatoire. La critique portant sur la variabilité des termes n'atteint pas la thèse de Morgan.

Une autre critique a porté sur le choix des termes *classificatoire* et *descriptif* qui risquent d'entretenir la confusion, puisque le système descriptif se sert de termes classificatoires, et l'inverse aussi est vrai. Or, ces termes se réfèrent non à la différence essentielle qui distingue les deux systèmes, dont l'un groupe ensemble les parents en ligne directe et les collatéraux, tandis que l'autre les sépare ; mais à la différence entre les buts qu'ils visent, buts qui peuvent coïncider en certains points. Les qualificatifs *classificatoire* et

termes, mais signifiait réellement ce qu'il voulait dire » (E. B. Tylor in *Academy*, 20.7.1878). De nos jours encore, les Arabes appellent leur épouse « fille de mon oncle paternel », bien qu'ils ne se marient pas nécessairement avec cette parente. L'épouse, jusqu'à une époque récente, était la fille de l'oncle paternel, et elle continue à être désignée ainsi même quand elle ne l'est plus.

⁹⁹ « Des études sur les systèmes de parenté nord-américains indiquent que les terminologies de parenté sont très sensibles aux changements sociaux et culturels. De ce fait, il n'est pas probable qu'il existe beaucoup de survivances pour indiquer des types antérieurs. » (F. Eggan, « Study of Kinship Systems », in *Current Anthropology*, 1962, III, p. 98).

¹⁰⁰ « La terminologie de la parenté réagit très peu, si toutefois elle réagit, aux influences extérieures... Elle est déterminée en premier lieu par les formes des groupements de familles et de parents... » (G. P. Murdock, *op. cit.* p. 201).

descriptif ont toutefois l'avantage de rappeler la succession des systèmes de parenté dans la perspective historique.

C'est sur ce dernier point que porte une critique de Lowie, révélatrice du courant de pensée auquel se rattache cet auteur, fervent admirateur d'Ernst Mach¹⁰¹. « *Classificatoire* et *descriptif*, écrit-il, ne sont pas des concepts complémentaires, mais appartiennent à des mondes logiques différents... *Descriptif* se ramène à une technique pour définir la parenté, *classificatoire* à un mode de grouper »¹⁰². En effet, les deux termes ne relèvent pas d'un même principe de classification – exigence à laquelle ils auraient dû se plier afin que la classification soit cohérente si, comme le suppose Lowie, nos représentations du monde extérieur étaient commandées par une structure logique de l'esprit. Il n'en est pas ainsi, et dans la classification de Morgan ces termes ne visent pas à se conformer à un principe de classification, quel qu'il soit, mais entendent désigner deux réalités de nature et d'ordre différents, deux mondes différents dans la réalité : *classificatoire* porte sur la catégorisation de la société selon les différences de comportements collectifs, *descriptif*, sur les différences de parenté individuelle¹⁰³.

Lowie a entrepris ce qu'il reprochait à Morgan de ne pas avoir fait. Il a classé les systèmes de parenté selon un principe classificatoire valable pour tous, principe qu'il a trouvé dans l'étude des diverses manières dont certaines relations individuelles de parenté viennent à se grouper sous un même terme¹⁰⁴. La classification logique qui en résulte, en plaçant sur le même pied

¹⁰¹ Il s'agit, bien entendu, du même Mach dont l'influence a paru à Lénine assez pernicieuse pour le décider à consacrer un ouvrage philosophique à sa dénonciation (*Matérialisme et Empirio-criticisme*). Lowie était en correspondance avec Mach et nourrissait à son égard une dévotion totale. En 1911, il le proposait comme membre honoraire de l'Académie des Sciences de New York, le présentant comme fondateur et chef de file « d'un nouveau et véritable libéralisme scientifique » (cf. Harris, *op. cit.*, p. 345). Il ne s'agit pas seulement d'engouement juvénile. Lowie note dans son autobiographie : « Ernst Mach a été pour moi l'influence dominante de l'âge mûr » (R. Lowie, *R. H. Lowie, Ethnologist*, Berkeley and Los Angeles, 1959, p. 70).

¹⁰² Lowie, *History of Ethnological Theory*, New York, 1959, p. 54.

¹⁰³ « La distinction entre le système classificatoire et le système descriptif de relations, ou comme je préfère dire, la distinction entre le système de relations de groupes et le système de relations individuelles, coïncide en gros avec la distinction entre la sauvagerie et la civilisation... entre deux modes différents de compter les apparentés, l'un se fondant sur les groupes, l'autre sur les individus » (J. G. Frazer, *Folk-lore in the Ancient Testament*, Londres, 1918, vol. II, p. 227).

¹⁰⁴ R. Lowie, « A Note on Relationship Terminologies » in *American Anthropologist*, 1926, XXX, pp. 263-267. Le critère de la classification de Lowie est fourni par les quatre manières différentes de désigner le père, le frère du père, et le frère de la mère.

Première division : un terme commun à tous les trois (correspond au système classificatoire, dit malais).

Deuxième division : un terme pour le père, un autre pour le frère du père et le frère de la mère (correspond au système descriptif français).

Troisième division : un terme distinctif pour chacun des trois (correspond au système descriptif arabe).

Quatrième division : un terme pour le père et le frère du père ; un autre terme pour le frère de la mère (correspond au système classificatoire touranien).

Comme cette classification est a-historique, le plus grand nombre des systèmes de parenté se trouvent dans les divisions qui représentent en gros la ligne typique de

tous les systèmes de parenté, hors de leur contexte historique, et en les étudiant du point de vue des différences structurelles qu'ils présentent, fait apparaître le système descriptif comme une variante parmi d'autres. On perd de vue ainsi que le concept de parenté n'est plus le même dans le système descriptif que dans le système classificatoire. La distinction fondamentale découverte par Morgan entre systèmes classificatoires et descriptifs, en tant que systèmes appartenant à deux étapes différentes de l'histoire humaine, disparaît, absorbée, sucée, si l'on peut dire, par la présentation structurale. À partir de là, Lowie pouvait tourner le dos à toute interprétation évolutionniste de la famille et des systèmes de parenté. En même temps, il avait donné un exemple magistral de la capacité de la méthode structuraliste à gommer la spécificité des faits ethnologiques et à les banaliser en les traitant comme s'ils étaient vides de contenu conceptuel. Montrer que la différence entre le système descriptif et le système classificatoire se laisse caractériser par la manière de classer les oncles, permet de laisser dans l'ombre le fait, capital pour la compréhension de l'organisation sociale et de la pensée des peuples tribaux, que le concept de la parenté n'est plus le même dans le système descriptif que dans le système classificatoire. Ce type de procédé nous éclaire sur l'étendue des services que l'antiévolutionnisme, aux prises avec les faits ethnologiques lesquels, comme les faits archéologiques, parlent le langage de l'évolution, devait recevoir du « structuralisme ».

*

**

La théorie de Morgan sur l'évolution de la famille sciait à la base la thèse traditionnelle de la monogamie primitive. En s'appuyant sur ses découvertes ethnographiques, Morgan a démontré que l'élément de base n'est pas la famille, et que la famille évolue dans le cadre de la vie collective représentée par l'organisation tribale. Malgré la répugnance qu'à l'ère victorienne ses idées sur la promiscuité et le mariage par groupes ne pouvaient manquer de susciter, sa théorie avait trouvé un écho favorable dans les milieux scientifiques acquis au darwinisme. Tant que les structures sociales existantes non seulement paraissaient assurées mais s'affermisssaient par l'expansion économique à laquelle elles fournissaient l'armature sociale, les idéologues des classes dirigeantes, ouverts aux notions d'évolution et de progrès, pouvaient tolérer, même en les désapprouvant, des théories faisant apparaître le caractère subordonné et transitoire de la famille. Tout autre devait être leur attitude au siècle suivant, sous l'effet de la crise profonde qui atteignait les structures sociales et les valeurs morales. La mise en cause de l'ordre social et de ses institutions déjà ébranlées ne pouvait que les miner davantage. De plus, après

développement, alors que les autres divisions groupent ceux qui s'en sont écartés. Il en résulte un déséquilibre que l'on a tenté de pallier en introduisant des subdivisions. Kroeber a suggéré de son côté une série de huit critères fondés sur des différences structurales et faisant intervenir des phénomènes particuliers, comme les appellations que certains peuples donnent aux parents défunts. (Cf. la critique de Thomson, in *Aeschylus and Athens*.)

D'autres critères encore, se référant aux désignations des cousins croisés, sont proposés par Murdock. Rappelons que Morgan dans *Systems...* avait groupé les systèmes de parenté d'après les familles linguistiques.

1917, la reconnaissance d'une longue période de vie collective, communautaire, de groupe, au début de l'histoire humaine risquait de favoriser l'idée marxiste d'un retour nécessaire à des structures sociales collectives. Il fallait donc empêcher la théorie de Morgan portant sur l'évolution des structures de parenté de faire partie de l'acquis scientifique général. Il fallait s'attaquer à la priorité du fait tribal telle qu'elle avait été démontrée par Morgan. Cette entreprise ne pouvait être menée qu'en opposant « scientifiquement » à ses thèses évolutionnistes celle de la constance de la famille individuelle, élément de base de la société. Le terrain pour une campagne antiévolutionniste ayant été préparé par Boas, Lowie se chargea de remettre en honneur l'ancienne doctrine théologique de la monogamie primitive. Comme cette opération a déterminé non seulement les conceptions des ethnologues sur la famille, mais la direction prise par la pensée anthropologique par la suite, il importe de connaître les principaux arguments sur lesquels elle s'est appuyée afin de réfuter les thèses de Morgan et de leur substituer une conception diamétralement opposée.

Il est évident que si l'on parvenait à démontrer que l'organisation tribale n'occupait pas la place de premier plan que Morgan lui avait assignée, la famille aurait tenu, seule, le devant de la scène, rendant droit de cité à la thèse de la monogamie primitive. Le poids principal de la critique de Morgan devait donc porter sur ce point.

En partant de l'observation de Swanton que des Indiens de l'Ouest américain n'ont pas de clans, Lowie déclare : « Si nous observons que la famille apparaît et que le clan fait défaut dans les cultures les plus primitives, et cela presque sans exception, nous obéirons à la voix de la raison en concluant que la famille précède le clan. Cette conclusion est d'une importance tellement fondamentale que sa base empirique doit être exposée en détail » ¹⁰⁵. Aux Indiens de l'Ouest, qui représentent l'Amérique du Nord, Lowie ajoute, pour étoffer sa documentation, les Fuégiens pour l'Amérique du Sud, les Chuckchee et les Koryak pour la Sibérie, les chasseurs Sakaï et Sémiang et les Andamanais pour le reste de l'Asie, les Bochimans, les Hottentots et les Pygmées pour l'Afrique.

Or, ces groupes qui ne présentent d'autres formes d'organisation que la famille, sans laquelle ils seraient depuis longtemps éteints, ne peuvent d'aucune manière être considérés comme représentatifs de la vie primitive dans des conditions qui en auraient permis le développement normal. Comme l'écrit Briffault, « les groupes humains, primitifs et dégénérés que nous trouvons dans une forme approchant du groupe familial représentent, indubitablement, non une condition primitive de la société humaine, mais les effets de sa dissolution sous la pression des conditions les plus défavorables. C'est faire preuve d'un bien mauvais raisonnement que de vouloir déduire la condition de l'humanité à ses débuts à partir de groupes humains au niveau le plus bas et le plus misérable, qui parviennent à peine à se maintenir à la limite des moyens de subsistance... Ce sont des peuples vaincus et déchus... » ¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Lowie, *Primitive Society*, p. 150.

¹⁰⁶ Briffault, *op.cit.*, vol. 1, p. 198. Pour M. Harris, « c'est une grande erreur que de supposer que les sociétés contemporaines formées de bandes pratiquant la chasse et la cueillette sont représentatives de la grande majorité des groupements de l'époque

Briffault écrivait cela dans l'intention de réfuter non le livre de Lowie, qu'il semble avoir ignoré, mais les thèses sur la monogamie primitive défendues trente ans auparavant par Westermarck¹⁰⁷. Lowie, dans *Primitive Society*, ne cite pas l'auteur de *l'Histoire du Mariage Humain* mais, en ce qui concerne les faits non-américains, s'appuie sur ses données¹⁰⁸. La « base empirique » de laquelle il avait tiré sa conclusion « d'importance fondamentale » se trouve donc désintégrée par la critique sans indulgence à laquelle Briffault a soumis les faits recueillis par le compilateur finnois, en démontrant que les peuples qu'il cite ne peuvent être considérés comme représentant une condition primitive de la société et, d'autre part, qu'ils ne pratiquent pas la monogamie proprement dite¹⁰⁹. Quant aux faits nord-américains Bancroft au

paléolithique qui poursuivaient ces mêmes activités. À peu près tous les cas classiques de bandes organisées en vue de la chasse et de la cueillette représentent des peuples marginaux ou réfugiés qui ont été refoulés et maintenus dans des milieux naturels défavorables par les sociétés plus avancées qui les entourent » (*op. cit.* p. 156).

¹⁰⁷ *The History of Human Marriage* fut publié en 1891 avec une préface de A. R. Wallace. Ce dernier faisait l'éloge de Westermarck qui « défiait audacieusement les conclusions de nos auteurs les plus estimés », en arrivant « à des conclusions différentes et parfois diamétralement opposées. » Wallace – bien qu'il fût parvenu, indépendamment de Darwin, à formuler la théorie de la sélection naturelle – considérait que les lois d'évolution ne sont pas applicables aux facultés supérieures de l'espèce humaine qu'il tenait pour le produit d'une intervention spirituelle.

En rendant hommage à Westermarck à l'occasion de sa mort, Lévi-Strauss saluait en lui le savant qui « incarnait, avec une force militante exceptionnelle, un courant de pensée qui a renouvelé nos conceptions sociales et morales... On n'insistera jamais suffisamment, ajoute-t-il, sur l'importance du pas que Westermarck a fait franchir à la sociologie, en liquidant la théorie de la promiscuité. » (« L'œuvre d'Edward Westermarck », p. 97. Cf. l'opinion d'Engels, *l'Origine de la Famille*, p. 40.) Il regrette seulement que cette réfutation « qui devait porter un coup décisif à l'évolutionnisme sociologique » ait été essentiellement fondée sur une argumentation évolutionniste. En effet, pour donner à sa compilation un fondement naturaliste, Westermarck s'était appuyé sur la croyance, partagée par Darwin, que certains primates pratiqueraient une forme de monogamie. Cette croyance a été depuis longtemps réfutée. (Cf. Briffault, *op. cit.*, vol. II, p. 176 et sq. ; Engels, *op. cit.*, p. 36 et sq.)

¹⁰⁸ Faisant écho à Lowie, Lévi-Strauss écrit en 1956 : « L'accumulation de données a rendu évident le fait suivant : le genre de famille représenté dans la civilisation moderne par le mariage monogame... est au moins un trait saillant en ce qui concerne ceux qui sont demeurés – ou sont retournés – au niveau culturel le plus simple » (« The Family » in *Man, Culture and Society*, éd. H. L. Shapiro, New York, 1956, p. 262). Mais en fait d'exemples de cette « accumulation de données » il se réfère à ceux de Westermarck qui ont déjà servi à Lowie, et qui ont été passés au crible par Briffault (voir note suivante).

¹⁰⁹ Les Fuégiens, qui appartiennent au même groupe ethnique que les autres Indiens de l'Amérique du Sud (Rivet, cité par Briffault – de même que les auteurs qui suivent) ont été réduits à la plus grande misère par des défaites successives et ont été « littéralement poussés à l'extrémité de la terre » (Furlong) et obligés de se fragmenter en petits clans ou familles. « Ils sont les parias de l'espèce humaine » (Forster). Ils pratiquent non seulement la monogamie, mais aussi la polygamie et la polyandrie. « Ils s'unissent ou se séparent d'après le caprice du moment » (Bingham). Plusieurs maris peuvent se partager une même femme (Beauvoir), et les rapports extra-maritaux sont très fréquents chez les Fuégiennes. D'autre part, « un homme épouse autant de femmes qu'il le désire » (Bove).

Les Chuckchee, d'après Lowie, ne connaissent pas le clan. Mais ils connaissent encore moins la monogamie. En effet, les coutumes de mariage de cette peuplade sibérienne se rapprochent du mariage par groupe. Marié dès l'enfance à sa cousine germaine, l'homme Chuckchee aura plus tard le droit d'épouser toutes les sœurs de celle-ci. Il fera partie d'un groupe de cousins, proches ou éloignés, qui échangeront entre eux leurs épouses. « Chez les Chuckchee, le mariage n'a pas trait uniquement à un couple,

mais s'étend à tout un groupe. Le mariage par groupe s'étend parfois à dix couples mariés. Les hommes appartenant à une union maritale s'appellent parfois « compagnons en épouses » (Bogoras). Chaque « compagnon » a droit à toutes les épouses de ses « compagnons », mais c'est un droit dont il ne se prévaut que rarement... Parfois cinq ou six hommes font un mariage de groupe, et tous jouissent de droits maritaux égaux. Dans d'autres cas, si un Chuckchee n'a qu'une seule épouse, c'est qu'il ne parvient pas à entretenir plus d'une femme. L'exemple Chuckchee est donc singulièrement mal choisi, car il indique qu'à un stade arriéré les coutumes du mariage seraient plus proches du mariage par groupe que de la monogamie. Quant aux Koryak, si les nomades sont de mœurs puritaines, les sédentaires pratiquent l'échange de femmes et l'hospitalité sexuelle.

La prétendue monogamie des Sakai s'accommode des coutumes suivantes. « Une fille mariée depuis quelques semaines ou quelques jours s'en va vivre, volontairement et avec l'accord de son mari, avec un autre... Elle fait ainsi le tour de tous les hommes de la compagnie pour revenir finalement à son premier époux ; cependant, elle ne reste pas avec lui, mais continue de pratiquer ces mariages temporaires selon ses caprices et ses désirs » (Micklucho-Maclay). À défaut d'un terme adéquat, cette forme de mariage sera appelée monogamie.

Avant la venue des Occidentaux, les Andamanais vivaient en petites tribus. Bien que d'une même race, ils étaient restés pendant des siècles isolés, les uns des autres sur leurs îles, et ils parlaient des langues si différentes qu'ils ne se comprenaient pas. « Les femmes, après la puberté, avaient des relations sexuelles avec n'importe quel homme, excepté leur père, jusqu'à ce qu'elles fussent choisies, ou données en mariage, et elles devaient alors demeurer fidèles à leurs maris. Quand un homme, marié ou non, s'approchait d'une femme non-mariée et qu'elle refusait ses avances, il était en droit de la blesser ou de la tuer » (Owen). L'homme n'était donc pas tenu de se limiter aux relations monogames. Les mariages étaient tardifs et les femmes devenaient de « bonnes épouses, sans être des modèles de fidélité » (Portman). Il ne semble pas que les Andamanais aient toujours été monogames ; mais la polygamie était en voie de disparition dans les ports, au début du siècle, par suite de la pénurie de femmes.

En Afrique, les Bochimans, dont le nombre d'épouses dépendait des circonstances, échangeaient souvent leurs femmes. Le moindre différend suffisait pour qu'un couple se sépare et que chacun s'unisse immédiatement à un autre partenaire. « Le mariage et les liens de famille n'existent pratiquement pas ». Certains hommes changeaient de femme chaque semaine. L'infidélité n'était pas considérée comme une faute, et personne n'y attachait de l'importance.

Chez les Pygmées l'adultère, loin d'être considéré comme un crime, était à peine ressenti. Ils étaient polygames dans la mesure où ils pouvaient se procurer des épouses. « Dans leurs relations conjugales, ils frôlaient la promiscuité et même l'inceste » (Briffault, vol. I, pp. 80, 83, 183, 196, 197, 647 ; vol. II, pp. 79, 633).

Il est frappant, comme le note Murdock, que pour établir que la monogamie est la forme de la famille au stade le plus primitif de l'humanité, Lowie n'ait pas réussi à se référer à des faits plus probants. Et aussi que l'Australie et la Nouvelle-Guinée n'aient pu être représentées par un seul exemple.

Au terme de leur étude sur les sociétés primitives, Hobbhouse, Wheeler et Ginsberg concluent que « les faits ne démontrent pas que la monogamie soit associée aux cultures au niveau le plus bas, mais qu'elle se présente uniquement associée à une forme particulière de ces cultures (celles des tribus forestières), association qui d'ailleurs n'est que partielle... Dans les régions où la polygamie prédomine, les mariages monogames sont dus aux conditions de dénuement qui ne permettent pas à un homme d'acquiescer plus d'une épouse » (*op. cit.* p. 162). « Les conclusions au sujet de la monogamie chez les tribus situées à un très faible niveau de civilisation, observent Sumner et Keller, devraient être envisagées d'un œil critique. Westermarck avait évidemment en vue ce que l'on pourrait appeler « la monogamie sous la contrainte des circonstances... » « À toutes les époques, et dans tous les systèmes, les pauvres ont dû se contenter d'une seule épouse, alors que les riches en avaient plusieurs. Cela signifie que la monogamie n'est ni dans les mœurs, ni obligatoire pour tous. Appeler monogamie un tel système, c'est comme dire que la frugalité caractérise une tribu dont les membres manquent de la nourriture nécessaire... Mais le lecteur semble toujours trouver dans l'affirmation que la monogamie serait coutumière chez les sauvages... la preuve d'une sorte d'innocence primitive justifiant la croyance à laquelle il est trop souvent poussé par ses préjugés »

siècle passé, Hartland au début du siècle et récemment Y. P. Averkieva, entre autres, ont fait valoir qu'il s'agit de phénomènes présentés par des sociétés en désintégration ¹¹⁰.

Lowie a tenté de se prémunir contre cette inévitable objection en affirmant dogmatiquement que des peuples ayant eu l'organisation clanique par le passé ne peuvent l'avoir oubliée – ce qui reste à démontrer – et qu'ils devraient, d'après le principe de Morgan de la permanence des termes de parenté, avoir conservé le système classificatoire, alors que certains d'entre eux font usage de termes descriptifs. Or, d'après Morgan, c'est précisément quand l'organisation tribale d'un peuple est définitivement abandonnée et qu'il n'a plus que la famille comme structure organisationnelle, qu'il recourt au système descriptif. Lowie souligne enfin que, malgré les catégories de parenté, la famille et ses relations individuelles ne sont ni inconnues, ni négligées, ce que Morgan n'a jamais nié.

À partir de cette argumentation, Lowie arrive à l'affirmation téméraire que « le dogme de l'universalité du clan dans les communautés primitives est brisé » et que « le renversement de la séquence traditionnelle (allant du clan à la famille) est une des conclusions les mieux assurées de l'ethnologie

(W. G. Sumner and A. G. Keller, *The Science of Society*, New Haven, 1927, vol. III, p. 1878). Les mêmes auteurs ayant noté (en citant Brinton) qu'à un niveau très arriéré on rencontre souvent le couple conjugal, ajoutent : « On a beaucoup insisté sur ce fait, y voyant la démonstration que la famille paternelle est la forme originelle du mariage, de la famille et de la société. En fait, il s'agit de l'absence presque totale de toute organisation. La première rencontre, exceptionnelle et fortuite, réalisée par sélection réciproque, à côté de ceux qui ne sont pas choisis, n'a qu'une ressemblance superficielle avec les institutions qui apparaissent plus tard. À cette ressemblance, on ne peut attacher aucune signification » (vol. III, p. 1547 et sq.).

¹¹⁰ La Californie est une région où se trouvaient des débris d'anciens peuples. « Un nombre extraordinaire de peuples de souches différentes y ont trouvé asile, et il n'est pas surprenant que de grandes divergences se manifestent entre leur organisation et l'organisation commune au reste du continent. C'est la situation qui prévaudra généralement après la disparition des anciennes bornes, la dissolution des anciennes règles et l'effacement des distinctions » (Sidney Hartland, « Matrilineal Kinship » in *Memoirs of the American Anthropological Association*, 1917, vol. IV, p. 27). Engels l'avait bien compris. « Les tribus primitives à monogamie relâchée, écrivait-il à Kautsky, je les tiens pour dégénérées. Bancroft l'a prouvé pour les Californiens péninsulaires » (*op.cit.*, p. 301). Plus récemment, Y. P. Averkieva relève que « les données publiées par les ethnohistoriens des États-Unis fournissent suffisamment de preuves qu'à partir de la moitié du 19^{ème} siècle toutes les tribus indiennes de l'Amérique du Nord manifestent, à des degrés divers, le processus de désintégration de l'ancienne société clanique ». Un trait qui leur serait commun est « la substitution graduelle... aux relations de sang et des liens de parenté, des relations de mariage et des liens territoriaux de voisinage... La localisation des clans éclatait... des fragments de clans se dispersaient... Toutes les tribus passaient d'une manière ou d'une autre par un processus qui introduisait les relations patriarcales. » Il en résultait la formation de communautés « différentes de la communauté clanique en ce qu'elles unissaient des gens de clans différents et que l'unité économique... était la grande maison familiale comprenant les maris, les épouses et les membres de plusieurs clans associés... Les ethnographes américains de l'école historique ont décrit la commune de voisinage, mais en l'interprétant de manière anti-historique, comme une forme archaïque et primordiale de l'organisation sociale, et en y voyant une réfutation de la théorie de Morgan concernant le clan. » (« Relationship, between Gens and Neighbourhood Communities among the North American Indians » in *VIIIème Congrès ...*)

moderne »¹¹¹. Il étendait ainsi abusivement à l'ensemble des sociétés primitives des conclusions contestables, fondées sur un nombre limité de faits, dont l'origine prête à des interprétations fort différentes, et dont l'exactitude elle-même a été niée.

Lowie supplée à la faiblesse de ses généralisations par un style impérieux et surtout par des formules destinées à intimider ses éventuels opposants. On voit apparaître dans ce texte les premières menaces envers ceux dont les opinions n'étaient pas les siennes et ces remarques désobligeantes (« l'odeur de renfermé », « la puanteur des lampes », etc.), expressions de mépris envers la culture et la pensée théorique. C'est à la faveur de la campagne antiévolutionniste qu'ont acquis droit de cité dans les milieux académiques les thèmes destinés à créer le climat de « terrorisme intellectuel » qui règne dans l'anthropologie depuis un demi-siècle¹¹², et qui tend heureusement à s'alléger, à mesure que se constate l'état de stérilité totale qu'il a contribué à introduire.

Le clan étant donc considéré comme une entité évanescence, on peut librement affirmer « l'importance universelle et la priorité chronologique de la famille ». Cette famille aurait été de tout temps l'élément de base de la société. Le terme de *famille nucléaire*, par lequel on la désigne, dit à la fois qu'elle comprend le noyau familial tout entier (père, mère, enfants) et qu'elle est destinée à être le *nucleus* d'une formation plus vaste, pouvant être la famille dite « élargie » ou encore l'organisation tribale. Celle-ci aurait parfois surgi à un moment donné, pour disparaître ensuite, la famille nucléaire restant le fondement naturel et inaltéré de cette formation sociale comme de toute autre.

Pour discutables qu'elles soient, les formes de famille « monogame » constatées dans des sociétés primitives ne contredisent la théorie de Morgan que si l'on veut délibérément ignorer que celui-ci ne donnait pas à la monogamie le même sens que ses adversaires. Morgan avait distingué, avec toute la clarté voulue, entre famille *monogame* et famille *appariée* (p. 394) Il avait adopté le terme de « famille appariée » pour désigner précisément ce type de famille dont les exemples ont été rassemblés avec tant de zèle dans le dessein de le confondre¹¹³. Il était même si loin de sous-estimer l'importance de la famille appariée qu'il y voyait l'origine possible du système descriptif. Il note en effet qu'un rudiment de système descriptif a toujours existé à côté du

¹¹¹ Lowie, *Primitive Society*, pp. 155-157.

¹¹² Comme exemple de menace contre la réputation professionnelle de ses collègues, citons la phrase suivante de Lowie : « Ce qui était excusable en 1877 ne l'est plus une quarantaine d'années plus tard ; alors qu'une conclusion prématurée, résultat d'une ignorance partielle, n'est qu'une tache vénielle sur l'écusson du maître (Morgan), l'obstination à s'en faire les champions aujourd'hui doit ternir la réputation scientifique de ses épigones » (Lowie, *op. cit.*, p. 151).

¹¹³ Déjà en 1876, Spencer avait parlé de famille appariée : La séparation en de très petits groupes à la recherche de nourriture, écrivait-il, tend à donner lieu à des associations *appariées* plus ou moins durables entre hommes et femmes (souligné par nous, R. M.) Là où l'habitat permet à des groupes plus importants de se constituer, les rapports non réglementés entre les sexes sont réduits à des relations monogames rudimentaires... La situation d'avoir deux épouses a dû toujours être précédée par celle de n'en avoir qu'une. Et celle-ci a dû souvent se perpétuer à cause de la difficulté d'en avoir deux, quand le surplus de femmes faisait défaut. L'union d'un homme et d'une femme, telle qu'elle se réalisait à l'origine, n'est qu'une indication des débuts du mariage monogame, tel que nous l'entendons » (H. Spencer, *Principles of Sociology*, 1876, London, vol. I, p. 667).

système classificatoire, comme un moyen de retracer les relations de parenté que celui-ci n'identifie pas. C'est à cette terminologie descriptive qu'on a pu avoir recours quand, la famille monogame s'étant généralisée, le système classificatoire est tombé en désuétude¹¹⁴. Que la famille se rencontre à tous les stades de développement présentés par la société est donc conforme aux thèses de Morgan, puisque d'après lui toutes les populations primitives contemporaines ont dépassé le stade pré-exogame et ont connu l'organisation tribale laquelle s'accompagne de la famille appariée qui se manifeste au sein de ses formations sans en constituer toutefois un élément de base.

La controverse se situe donc au niveau de l'époque pré-exogame. Morgan considérait que ce stade était révolu. Il n'en a cherché des témoignages que dans les termes de parenté, parce qu'il présumait qu'étant des faits linguistiques, ils étaient doués de plus de permanence que les faits sociaux. Il aurait trouvé absurde, incongru, que des contemporains, pour primitifs qu'ils fussent, puissent être considérés comme représentatifs d'un mode de vie antérieur à l'exogamie.

*

**

Paradoxalement, les adversaires de l'évolutionnisme, qui déclarent inadmissible l'étude des vestiges et des survivances du passé, n'hésitent pas à en reconnaître les témoins en des individus vivant au XX^{ème} siècle, dont ils font de véritables fossiles sociaux. Des individus déchus, ayant perdu et oublié leurs attaches tribales, et pour cela formant des groupes isolés et voués à rétrograder, sont pris pour les héritiers en droite ligne d'une hypothétique monogamie primitive, et sur cette inférence est bâtie la théorie de la famille

¹¹⁴ Ceci pose le problème de l'origine des termes descriptifs. Or, il n'est pas exclu que des termes classificatoires, venant à être le plus souvent employés pour désigner les membres de la famille, finissent par ne désigner que ces derniers. Ainsi en arabe, les mots *‘amm* et *khâl*, qui désignent aujourd'hui l'oncle paternel et l'oncle maternel respectivement, désignaient au temps du Prophète les membres des clans paternel et maternel respectivement (ce qui prouve l'évolution de la famille en partant du clan). Ainsi, *Amîna*, mère du Prophète, n'avait pas de frères, mais les membres du clan des *Banî zahrâ*, auquel elle appartenait, disaient : « Nous sommes les *akhouâl* (pluriel de *khâl*) du Prophète », parce qu'ils étaient du clan de sa mère (Ibn Qutayba, *Al Macârif*). De même, on lit dans Meillet que les mots « père » et « mère » « sont la continuation exacte des mots indo-européens qui indiquaient le père et la mère. » Pourtant, « les mots français ne sont pas associés aux mêmes représentations que les mots indo-européens correspondants : ces mots indo-européens désignaient des relations sociales bien définies plutôt qu'ils ne visaient la relation de paternité et de maternité physiologiques, cette dernière étant exprimée par des mots qui sont en latin *genitor* et *genitrix* ; mais la structure sociale ayant changé, la famille patriarcale indo-européenne ayant disparu, les mots « père » et « mère » expriment avant tout la paternité et la maternité physiques ;... dans les anciennes langues indo-européennes, les mots qui correspondent au latin *pater* et *mater* n'admettent pas cet emploi, ils indiquent une situation sociale... » (A. Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, 1921, p. 241).

nucléaire, existant depuis les débuts de l'histoire, dogme basilaire de l'anthropologie contemporaine.

Le postulat de la monogamie primitive crée, sur le plan théorique, des difficultés insurmontables. Comment rendre compte, à partir de la famille nucléaire, de l'organisation tribale, du système classificatoire de parenté, de la descendance matrilineaire et, enfin, de l'exogamie et de la prohibition de l'inceste ?

Toutes les formes d'organisation sociale décrites par les ethnographes – qu'il s'agisse de tribus, de moitiés, de clans, avec ou sans totémisme, ou des « classes » et « sous-classes » de mariage – sont des structures collectives. C'est le groupe, ou la catégorie, qui établit les appartenances, définit la parenté, régit l'union sexuelle, impose les comportements, se manifeste sur tous les plans de la vie sociale et cérémoniale. Contrairement à ce qui se passe dans nos sociétés, l'organisation tribale, qui n'a pas d'armature étatique et administrative, n'existe que parce que ses membres se réfèrent à elle et, sans cette adhésion, n'existerait pas. Il faut donc se demander sous l'influence de quels facteurs une organisation totalisante et contraignante, comme celle de la tribu, serait parvenue à s'instaurer au sein d'une société où pendant des millénaires se serait exercée l'autorité de chaque chef de famille, et comment aurait pu s'opérer le passage de la famille individuelle à l'organisation collective ¹¹⁵. On a invoqué la nécessité de briser l'isolement des familles ou groupes de familles, d'élargir le groupe social, de réaliser une plus grande intégration de ses membres. Mais de telles exigences ne pouvaient qu'être plus impérieuses aux phases antérieures quand, le travail étant moins productif, les humains devaient se trouver encore plus démunis face aux dangers de l'environnement.

Ignorant ces problèmes de fond, Lowie a élaboré une théorie afin de montrer le mécanisme par lequel le clan peut se développer à partir de la famille. « La famille bilatérale, écrit-il, est l'unité absolument universelle de la société humaine... » ¹¹⁶. Deux modifications seulement seraient nécessaires pour qu'un groupe de familles devienne un « sib » (clan). Il suffit, si ces familles ont une résidence commune et descendent d'un ancêtre commun, premièrement que la règle de résidence s'étende à tous ceux qui en font partie, et deuxièmement, qu'un même nom soit donné à tous les enfants qui naîtront désormais au sein de ce groupe. On obtient ainsi un groupe homogène, ayant une seule ligne de descendance et un même ancêtre, et dont tous les membres se distinguent par un nom commun ¹¹⁷.

¹¹⁵ Cf. Engels, *op. cit.*, pp. 302-303 : « Là où existe la communauté, que ce soit celle du sol, des femmes ou d'autres choses, elle est nécessairement primitive, héritage du règne animal. Toute la suite du développement consiste en la dissolution progressive de cette communauté primitive ; jamais, nulle part, nous ne trouvons d'exemples où la communauté se serait développée en ordre second à partir d'une propriété particulière primitive. Je tiens cette thèse pour si irréfutable et générale, que même si vous pouviez m'apporter d'apparentes exceptions – et fussent-elles même frappantes à première vue – je ne verrais en elles aucun argument contre, mais seulement une question restant à élucider » (Lettre à Kautsky du 2 mars 1883).

¹¹⁶ Lowie, *op. cit.*, p. 78.

¹¹⁷ Mais la supposition est toute gratuite. « Il n'existe pas de rapport sur un seul cas de tribu ou de peuple organisés selon la descendance des deux côtés qui auraient abandonné ce

Or, une société primitive composée de familles nucléaires se caractériserait par l'absence de règles – telles que celles contraignant à la résidence patrilocale ou matrilocale – et par l'absence d'un principe unificateur – tel que le serait l'imposition d'un même nom à tous les enfants. En supposant que ces deux conditions suffisent à marquer les différences entre famille et clan, il est clair que si l'on supprime ces dernières, la famille deviendra le clan. C'est là une vérité d'évidence. De la même manière, il suffit de supposer que les distinctions entre n'importe quelles formes sociales soient supprimées, pour obtenir la transformation de l'une en l'autre. La question est de savoir si les différences peuvent être supprimées dans la pratique, et non en théorie, et sous l'action de quelles forces aurait pu s'effectuer le passage de la famille au clan (sans entraîner la disparition de la première). Enfin, en supposant la transformation possible, le groupe auquel on aboutirait, tout en étant un groupe de consanguins, ne serait pas pour cela un clan, car le clan n'est pas une structure indépendante et isolée. Il se définit en tant que partie intégrante d'un système tribal. En créant la confusion autour du concept de « clan », l'anthropologie américaine a abouti à changer le sens de ce terme, et à lui substituer un autre mot, « sib », qui recouvre toutes les caractéristiques du clan, sauf celles qui l'associent et le rattachent à l'organisation tribale ¹¹⁸.

Si l'évolution s'est faite, comme l'affirme Lowie, de la famille au clan, le problème de l'origine du système classificatoire et de la descendance unilinéaire se pose avec acuité, puisque la famille, en identifiant le rôle du père, comme celui de la mère, distingue ceux-ci de l'oncle paternel et de la tante maternelle respectivement, donnant naissance à un système descriptif et non-classificatoire de parenté.

Tous les efforts pour faire apparaître le système classificatoire comme issu du système descriptif n'aboutissent qu'à mettre en évidence l'incompatibilité de ces deux systèmes, émanant de deux conceptions antithétiques de la parenté. On a tenté pour expliquer le passage présumé du système descriptif au système classificatoire, d'invoquer le principe de « l'équivalence des frères » : l'oncle paternel serait assimilé au père d'un sujet en raison de la parenté proche qui les unit et de l'équivalence de leur statut social, et serait par conséquent désigné par le même terme ¹¹⁹. En allant de proche en proche, les cousins les plus éloignés lui sont assimilés également, et sont désignés de la même manière. On néglige le fait que dans la famille individuelle (la parenté

mode de filiation en faveur de la descendance unilinéaire » (E. S. Hartland, *op. cit.*, p. 7 ; cf. p. 120 du présent volume).

¹¹⁸ Le mot *clan*, dans l'ethnologie française et britannique, désigne la gens, telle que Morgan l'entendait. Aux États-Unis, il a servi, après Morgan, à désigner uniquement le clan matrilineaire, alors que le mot *gens* a été réservé au clan patrilineaire. Selon la définition plus récente de Murdock, le terme *clan* peut désigner une formation soit patrilineaire, soit matrilineaire ; mais cette formation ne représente plus le clan dans l'acception donnée à ce mot en France et en Grande Bretagne. Il en exclut (quand la descendance est patrilineaire) les femmes qui l'ont quitté pour se marier, et comprend les épouses venues d'autres clans. Le mot *sib* (« ce bon vieux terme anglo-saxon », Lowie, *op. cit.*, p. 111) a été employé par Lowie pour remplacer le mot « clan » dans son acception originelle, et désigner un groupe unilinéaire d'apparentés. On parvient ainsi à dissocier le « clan » du système tribal, dont il fait partie intégrante, et à le présenter comme une entité structurelle indépendante.

¹¹⁹ A. R. Radcliffe-Brown, *loc. cit.*, p. 429.

étant reconnue des deux côtés) le frère du père, d'une part, le frère de la mère, de l'autre, sont tous deux plus proches de leur neveu que ne le sont les cousins éloignés de son père ou de sa mère. Or, si le clan avait évolué à partir de la famille, et si les termes collectifs du système étaient sortis des termes individuels du système descriptif, ce sont ces parents proches qui auraient dû être confondus sous une même dénomination (comme chez nous), alors que le système classificatoire les sépare nettement et groupe, en revanche, dans la même catégorie, le frère du père et son cousin le plus éloigné ¹²⁰.

De plus, dans la famille individuelle, le rôle procréateur du père définit sa position (comme d'ailleurs celle de la mère) et le terme qui le désigne comporte la notion de paternité. Dans les systèmes classificatoires, par contre, le terme désignant le père n'implique pas cette notion, (ce qui permet d'en faire usage sans contresens, pour désigner ses frères et ses cousins). Si, au contraire, le terme désignant le père provenait originairement de la famille individuelle et donc se référait à sa fonction génératrice, cela en rendrait difficile l'extension aux autres mâles de son lignage et de sa génération. L'extension de l'appellation du père, dans la génération de son fils, à ce dernier et aux cousins de celui-ci, et parfois même à la génération successive, qui se constate dans certains types du système, deviendrait absolument inexplicable ¹²¹. Par quelles équivalences saugrenues un sujet pourrait-il aligner avec sa propre progéniture celui qu'il reconnaît comme son géniteur ?

Il est donc contraire à la vérité de laisser entendre (les considérations que nous faisons valoir étant discrètement laissées dans l'ombre) que le système classificatoire a pu se développer à partir du système descriptif. On se demande d'ailleurs comment les défenseurs de l'antériorité de la famille peuvent admettre qu'après des millénaires de vie familiale, les appellations des parents et des enfants tombent en désuétude, alors que la famille se maintient et se développe au sein de l'organisation tribale.

Une des causes qui ont conduit à l'adoption de ces positions erronées, est sans doute le fait que l'analyse des systèmes de parenté ne peut être menée qu'à rebours, donnant pour résultat, du point de vue historique, une optique inversée. Si Murdock, auteur d'un ouvrage classique sur la structure sociale, considère que les termes collectifs du système classificatoire proviennent de l'extension des termes individuels désignant les relations de parenté de la famille nucléaire, c'est, entre autres raisons, que pour établir une typologie des systèmes de parenté on ne peut analyser les termes classificatoires, qui sont collectifs, qu'au moyen de la terminologie (en sa propre langue) descriptive de

¹²⁰ Comme l'a remarqué Robertson Smith, en suivant la thèse de l'antériorité de la famille « on devrait s'attendre à trouver que la famille constitue l'unité sociale réelle au delà de laquelle le sentiment des obligations de parenté n'est jamais absolu, mais s'amenuise à mesure que le degré de parenté s'éloigne ; tandis que nous constatons qu'à l'intérieur d'un groupe de familles, les obligations de parenté sont absolues et indépendantes du degré de cousinage, alors qu'au-delà de ce groupe d'apparentés, les obligations de parenté tombent subitement dans le vague ». (*Kinship...* p. 5). Si, par contre, la structure tribale est antérieure à la famille, on s'explique que tous les consanguins, quel que soit leur degré de parenté, soient parents au même titre, et qu'au-delà des limites du clan, les sentiments de parenté disparaissent, « subitement ».

¹²¹ Il arrive souvent qu'un « père » Baronga soit plus jeune que son fils. Pourtant les Baronga ne sont pas assez fous pour penser que le père a donné naissance à son fils avant sa propre naissance. (H. A. Junod, *Les Ba-Ronga*, Neuchâtel, 1898, p. 78.

la famille nucléaire, qui dégage les différentes relations individuelles recouvertes et englobées par les termes classificatoires. L'opération inverse n'est pas possible, puisque les termes classificatoires sont par définition des termes globaux, et ne peuvent exprimer les différences entre les relations individuelles de parenté. Les systèmes classificatoires ne peuvent être disséqués, comparés et reconstruits sans faire recours aux éléments que fournit la famille. Il fallait donc que la famille donne naissance au système descriptif pour que le système classificatoire puisse être analysé et compris. Les relations classificatoires de parenté ont été exprimées en termes descriptifs, comme si elles se ramenaient au système relevant de la famille. D'où l'obligation de se référer aux relations individuelles fondant la famille, et de partir d'elles pour établir la typologie des systèmes classificatoires, ce qui entraîne l'illusion (la démarche logique procédant à rebours de la succession historique) que la famille nucléaire constitue la phase initiale à partir de laquelle se sont développés l'organisation tribale et le système classificatoire ¹²².

*
**

Les difficultés apparues lorsqu'on a voulu faire remonter l'origine du système classificatoire au système descriptif, reparaissent quand il s'agit de faire remonter la filiation unilinéaire, propre à l'organisation tribale, à la filiation bilatérale, propre à la famille. Nous avons déjà vu, dans les pages qui précèdent, l'invraisemblance de la transformation d'un groupe bilatéral en groupe unilinéaire, mais nous supposons ici que cette transformation est possible. La thèse se heurte quand même à des difficultés insurmontables. Pour Lowie, la famille nucléaire implique la reconnaissance de la descendance des deux côtés. Ceci doit permettre de supposer, en admettant que la descendance puisse devenir unilinéaire, qu'elle sera soit matrilineaire soit patrilineaire, justifiant ainsi le fait que l'on trouve des organisations tribales ayant soit l'une soit l'autre forme de descendance unilinéaire.

Mais si une forme de descendance doit prévaloir sur l'autre au sein de la famille, celle-ci, étant donné la dominance masculine, et en l'absence de toute autre forme organisée de la société ne pourra être que patrilineaire. On s'explique ainsi pourquoi la thèse classique que la descendance matrilineaire a toujours précédé la patrilineaire a été farouchement combattue : c'est parce qu'elle contredit à la base la thèse de la famille primitive, qui doit être patrilineaire.

Mais l'antériorité de la descendance patrilineaire affirmée, il devient impossible de rendre compte de l'existence des familles et des clans matrilineaires, étant donné que la descendance patrilineaire ne peut se transformer en descendance matrilineaire. Il apparaît ainsi que la thèse de la monogamie primitive est liée à celle de l'antériorité de la descendance patrilineaire ; mais que les deux thèses ne peuvent être défendues en même temps, car si le clan

¹²² Il est significatif à ce propos que, dans *Systems of Consanguinity and Affinity*, Morgan a procédé à l'analyse du système descriptif avant d'aborder celle des systèmes classificatoires.

provient de la famille, l'existence de clans matrilineaires n'est plus explicable, la famille devant être patrilinéaire.

Lowie croit sortir de l'impasse en attribuant le type de descendance d'une société à son mode de résidence : la descendance est matrilineaire parce que la résidence est matrilocale. Or, la matrilocalité suppose que la domination masculine, naturellement propre à la famille monogame, a été écartée en faveur d'un principe organisationnel supérieur qui lui était antérieur, et alors on ne peut plus dire que la famille monogame est antérieure à toute autre forme d'organisation sociale.

Enfin, si la famille nucléaire, bilatérale au départ, peut, d'après l'hypothèse, devenir soit matrilineaire soit patrilinéaire, nous devrions nous attendre à ce que les familles sans attaches tribales expriment les deux lignes de descendance en nombre égal, ce qui n'est pas le cas, ces familles étant généralement patrilinéaires. Par contre, si ces familles proviennent des débris d'anciennes organisations tribales qui se sont désintégrées, celles ayant appartenu aux systèmes matrilineaires, cessant d'être intégrées à une structure omniprésente et contraignante, deviennent patrilinéaires, en raison de la dominance masculine qui peut alors s'affirmer, cependant qu'une minorité conservera, pour quelque raison contingente, la descendance matrilineaire ¹²³.

Plus averti que Lowie sur les implications de la thèse de la famille monogame, Murdock a affirmé que la famille primitive était unilinéaire ¹²⁴ : il

¹²³ Alors que dans les sociétés de chasseurs à résidence patrilocale, 6,2 % des 552 sociétés étudiées par Hobhouse, Wheeler et Ginsberg, sont matrilineaires, dans les sociétés matrilocales la descendance n'est jamais patrilinéaire. Murdock, suivant sa propre enquête, arrive à des résultats semblables : 13 % des sociétés patrilocales qu'il étudie (sans distinction du niveau de culture) sont matrilineaires, alors qu'encore une fois, dans les sociétés matrilocales il n'en trouve pas qui soient patrilinéaires. L'absence totale de la filiation patrilinéaire dans ces cas, alors que la descendance matrilineaire se rencontre dans des sociétés patrilocales, ne s'explique que si la filiation féminine précède la filiation masculine. Dans le cas des sociétés matrilocales, aucun facteur n'entre en jeu pour introduire la descendance patrilinéaire ; alors que, lorsqu'elles sont patrilocales, la descendance matrilineaire héritée du passé peut encore se maintenir.

Ajoutons que d'après les statistiques de Hobhouse, Wheeler et Ginsberg, 54 % des sociétés constituées par les chasseurs supérieurs sont matrilineaires. En allant au niveau des chasseurs inférieurs, la proportion monte à 62 % (*op. cit.*, p. 151). Bien que ces chiffres ne soient pas absolument concluants, ils constituent une indication du fait que la fréquence de la descendance matrilineaire augmente quand on descend à un niveau inférieur de culture.

¹²⁴ Lowie affirme dogmatiquement que « la famille bilatérale est une unité absolument universelle dans la société humaine » (Lowie, *op. cit.*, p. 78). Cette opinion, rétorque Murdock, est à rejeter (G. P. Murdock, *op. cit.*, p. 219). Il est nécessaire de ne pas confondre descendance bilatérale et double filiation. La double filiation tient compte de la filiation patrilinéaire pour certains besoins, de la filiation matrilineaire pour d'autres ; il s'agit donc de deux filiations unilinéaires, qui peuvent s'entrelacer, mais demeurent distinctes. Elle résulterait de ce que certains « objets » ou qualités cessent d'être transmis à la descendance en ligne maternelle, mais sont transmis en ligne paternelle, alors que pour ce qui ne touche pas à ceux-ci, la descendance continue à être matrilineaire. Dans la descendance bilatérale, par contre, on tient compte simultanément de la descendance des deux côtés, sans forcément privilégier une filiation sur l'autre. Dans la famille monogame contemporaine, où la descendance bilatérale est reconnue, le nom de famille, toutefois, suit la filiation patrilinéaire.

évitait ainsi de rendre compte de l'unilinéarité du clan, si celui-ci doit avoir son origine dans la famille bilatérale. Mais il ne faisait qu'esquiver une difficulté pour en rencontrer d'autres.

Selon cet auteur, la famille nucléaire est plus vieille que l'humanité : elle remonte au stade animal. Tout groupe familial humain se fonde sur le principe qu'un individu s'identifie à un groupe de parents, mais, ajoute-t-il « en s'inclinant devant les faits », rien ne prouve que l'individu s'identifie au groupe formé de ses proches parents du côté paternel et maternel, plutôt qu'au groupe qui serait formé de l'ensemble de ses apparentés, proches et éloignés, du côté maternel ou paternel, à l'exclusion de l'autre (ce qui favoriserait la thèse de la descendance unilinéaire et de l'antériorité du clan) ¹²⁵. En d'autres termes, tout en affirmant péremptoirement l'antériorité de la famille nucléaire par rapport au clan, il s'incline devant les faits qui indiquent le contraire : l'affiliation de l'individu à un groupe unilinéaire. La famille nucléaire est affirmée en théorie, mais dissoute dans la pratique. Or, toujours d'après Murdock, qui doit expliquer aussi le passage du système descriptif au système classificatoire, l'individu membre d'un groupe unilinéaire procédera ensuite, en partant de la relation avec son père d'une part, de la relation avec sa mère de l'autre, à l'extension de ces relations respectivement aux parents paternels et maternels, en allant dans chaque cas du parent le plus proche au plus éloigné.

Conscient des difficultés inextricables entraînées par la thèse de la famille nucléaire, dont il défend le principe avec intransigeance, Murdock soutient l'opportunité de donner des « interprétations historiques », ce qui signifie étudier chaque cas séparément, en évitant la recherche de lois générales. C'est pourquoi il s'irrite du fait que ses collègues se soient laissés aller à construire ce qu'il appelle « un schéma évolutionniste inversé, devenu un dogme enraciné dans l'anthropologie américaine... ». Il ajoute que cette curieuse obsession d'un évolutionnisme inversé semble avoir inhibé les anthropologues américains « les rendant incapables de proposer des interprétations historiques ». Pour Kroeber, par exemple, « les Américains originels étaient non-exogames, non-totémiques, sans clans et sans reconnaissance unilinéaire de la descendance ; la première institution de groupes exogames était fondée sur la descendance en ligne masculine... Un peu plus tard... la descendance est devenue matrilineaire... ». Cette thèse, déclare l'auteur de *Social Structure*, n'est qu'un acte de foi : elle ne s'appuie pas « sur une bribe de preuves historiques véritables » ¹²⁶.

*

**

Le désarroi est encore plus grand quand on en vient à la question cruciale de la prohibition de l'inceste, condition première de la famille conjugale. « Dans tout type de civilisation où la coutume, la morale et la loi permettraient l'inceste, la famille ne pourrait continuer d'exister », écrit Malinowski ¹²⁷. Par

¹²⁵ Murdock, *id.*

¹²⁶ Murdock, *op. cit.*, pp. 189-190.

¹²⁷) Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Londres, 1927, p. 251.

conséquent, sans prohibition de l'inceste (dans le sens de prohibition de relations sexuelles à l'intérieur uniquement de la famille conjugale, entre frères et sœurs, parents et enfants) pas de famille conjugale. Tant que cette prohibition demeure inexpliquée, toutes les soi-disant interprétations ethnologiques basées sur la monogamie primitive relèveront de suppositions gratuites. De nombreuses explications ont été avancées de la prohibition de l'inceste, sans qu'aucune d'elles n'ait été considérée comme satisfaisante et n'ait été retenue. Comme il est difficile de croire qu'un phénomène de nature sociale doive rester inexpliqué, on est tenté de se demander si le problème n'est pas devenu insoluble parce qu'il a été situé dans une perspective qui en rendait la solution impossible ¹²⁸.

Lowie, qui s'est résigné à abandonner la question « aux biologistes et aux sociologues », constate qu'avant la prohibition de l'inceste doit s'être déroulée nécessairement « une phase au cours de laquelle l'activité sexuelle n'était pas soumise aux restrictions sociales » car, ajoute-t-il, « les restrictions sociales sont un produit de la culture. Par conséquent, avant qu'il n'y ait eu la culture, il y avait, au sens scientifique, la promiscuité » ¹²⁹. Cela devrait signifier que, phénomène culturel, les restrictions sexuelles se sont manifestées au cours du développement de la société humaine, et donc que pendant une certaine durée de vie culturelle, la promiscuité a été en vigueur. Mais l'inférence est écartée d'un revers de main. « Je me contente de croire, dit Lowie, qu'il existe une phase de licence non-contrôlée entre l'anthropoïde le plus reculé et l'ancêtre hominide le plus proche, dont les descendants constituent l'humanité géologiquement récente » ¹³⁰. La promiscuité est reconnue, mais rejetée au delà des débuts de l'histoire humaine, à l'époque protohominide. Cette honte, comme le disait Engels, devait être épargnée à l'humanité. Ce passage est révélateur du souci de sauver la monogamie primitive, même s'il faut pour cela tomber dans l'absurdité. Lowie écrira en effet : « On peut considérer comme un fait fermement établi que dans la période la plus reculée que nous pouvons reconstruire par des recherches comparatives, l'humanité n'a pas vécu en hordes promiscues, comme le présumaient les premiers théoriciens, mais principalement en groupes de familles monogames » ¹³¹.

Mais si, d'une part, la promiscuité est rejetée hors de l'histoire de l'humanité, pour quelque raison que Lowie n'indique pas, alors que, d'autre part, les restrictions sexuelles sont un produit de la culture, la seule manière de réconcilier ces deux propositions sera de situer les restrictions à la limite qui sépare la culture, ou l'histoire humaine, du règne animal : la période de promiscuité se trouverait ainsi placée entièrement dans la nature, avant la culture, et les restrictions sexuelles, produit de la culture, en seraient la première manifestation. De deux choses l'une : ou bien la prohibition de l'inceste s'est manifestée avant les débuts de l'humanité, au cours de l'évolution allant des protohominides à l'apparition de l'homme proprement dit, et alors elle relève

¹²⁸ « L'échec des tentatives faites pour résoudre le problème de la prohibition de l'inceste semble indiquer une erreur dans notre méthode ou dans nos présupposés » (Briffault, vol. I, p. 203).

¹²⁹ R. Lowie, « The Family as a Social Unit » in *Papers of the Michigan Academy of Science*, 1932, XVIII, p. 67.

¹³⁰ Lowie, Id., pp. 53-69.

¹³¹ R. Lowie, « Anthropology and Law » in *The Social Sciences*, ed. Ogburn and Goldenweiser, Londres, s. d., p. 52.

non d'une interprétation sociale ou culturelle, comme le dit Lowie, mais d'une interprétation biologique ; ou bien elle est apparue au passage à la société ¹³² fondant la condition humaine et la définissant, et alors elle relève d'un acte de création spéciale, de l'intervention de quelque force transcendante.

Lévi-Strauss est allé jusqu'au bout de la pensée de Lowie, lui donnant une tournure philosophique pour la rendre acceptable. La prohibition de l'inceste, écrit-il, ne relève exactement ni du biologique ni du social. « Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle s'accomplit le passage de la nature à la culture » ¹³³. La formule incantatoire

¹³² C'est là, semble-t-il, le fond de la pensée de Lowie qui observe que le contrôle de la vie sexuelle « remonte probablement à une période comprenant les tout premiers échantillons de *homo sapiens* » (« *The Family...* », pp. 53-69).

¹³³ Il n'existe pas de passage de la nature à la culture. La distinction entre nature et culture, telle que l'entend Lévi-Strauss, est d'ordre métaphysique. Les processus d'évolution dans l'histoire culturelle de l'homme se distinguent, bien entendu, qualitativement des processus par lesquels son évolution biologique s'est accomplie. Thomas Huxley l'avait bien pressenti dans une polémique célèbre avec Spencer. Mais la culture, commencée par la fabrication des outils, a précédé l'achèvement de l'hominisation, qu'elle a déterminée. L'évolution culturelle de l'homme n'est donc pas survenue au terme de son évolution biologique. Il n'y a pas de cassure dans l'évolution nécessitant le « passage » d'un univers à l'autre. Le développement du cerveau humain et les autres changements physiques qui l'ont accompagné sont postérieurs à la fabrication des outils en société, et s'ils constituent une adaptation au milieu social plus qu'au milieu *naturel*, ils restent une adaptation biologique. Lévi-Strauss semble le reconnaître, puisqu'il dit que l'homme « a lui-même déterminé les modèles de son évolution biologique » (*Anthropologie Structurale*, p. 385). Mais au lieu de tirer les conclusions de cette affirmation, il passe à une autre série d'idées, sans rapport avec ce qu'il vient de dire, créant l'impression qu'elle en est le développement logique. Ainsi, poursuit-il, « toute société humaine modifie les conditions de sa perpétuation physique » et elle le fait par le recours à des règles de conduite qui entreraient dans la détermination des différenciations raciales. Or, ce ne sont pas les règles « de la prohibition de l'inceste, l'endogamie, l'exogamie », etc., qui déterminent l'évolution biologique proprement dite de l'homme, mais, à l'étape de l'hominisation à laquelle il se réfère, les modifications anatomiques, musculaires et nerveuses, ayant trait au développement du cerveau, de la vision, des mâchoires, etc. sont provoquées par les fonctions productrices assumées par la main, nouvellement libérée des exigences de la locomotion par la station verticale. Le vice fondamental des interprétations de Lévi-Strauss consiste à attribuer à la « superstructure », qui s'exprime en réglementations institutionnalisées, le « passage » de la nature à la culture. Contraint par la suite de reconnaître que la culture est un facteur de transformations biologiques, il rend obligatoirement celles-ci tributaires des réglementations sociales – ce qui est une absurdité. Ne pouvant attribuer les modifications anatomiques de la main, du cerveau, etc. à des réglementations sociales, car l'absurdité alors sauterait aux yeux, il est obligé de référer l'expression « modifications biologiques » aux différenciations raciales, créant ainsi une nouvelle théorie d'après laquelle celles-ci seraient dues à des réglementations institutionnalisées.

En fait, il y a culture du moment qu'il y a production d'outils, et non dès que se manifestent des réglementations sexuelles. Ces dernières n'introduisent pas la culture, mais sont elle-mêmes introduites par celle-ci. La distinction entre le monde animal et l'univers de l'homme se situe donc au niveau de la production manuelle : la culture est le produit de cette activité productrice de la main, avant d'être celui du développement cérébral. Grâce à cette activité, l'homme qui, pour s'adapter à la nature, jusqu'ici se transformait, est conduit à adapter la nature à lui-même en la transformant. Mais cette inversion est de nature contradictoire, car en adaptant la nature à lui-même, l'homme s'adapte encore mieux à elle. Voilà pourquoi en transformant la nature il se transforme également.

La règle de la prohibition de l'inceste, comme Règle de conduite imposée par des structures de l'esprit pour introduire la culture, ne repose sur aucun fondement scientifique, et relève de l'idéalisme le plus pur.

ne fait que redire ce que nous savons déjà ; que la prohibition de l'inceste est inconnue dans la nature et se manifeste dans la culture. À la manière structuraliste, elle nous présente comme solution d'un problème sa reformulation en termes différents.

Ainsi, la prohibition de l'inceste surgirait de la contradiction logique entre sa propre négation et son affirmation, pour marquer l'avènement de l'ordre social. Par une dialectique jusqu'ici insoupçonnée de l'interpénétration de l'inexistant et de l'existant, elle représenterait la solution matérielle d'une contradiction idéale. Du point de vue scientifique, toutefois, elle ne ferait que marquer une cassure dans le processus évolutif, cassure à laquelle il sera possible d'articuler, sous quelque forme que ce soit, l'hypothèse d'une intervention surnaturelle ¹³⁴.

En affirmant que des humains déjà socialisés sont passés, au début de l'évolution sociale, par une phase de promiscuité, Morgan avait réaffirmé sur le plan social la même continuité entre condition animale et condition humaine que Darwin avait établie sur le plan biologique. Quand, par contre, on soutient que dès l'apparition de l'homme la vie sociale s'est déroulée sous le signe de l'union monogame, excluant l'inceste et l'adultère, la prohibition de l'inceste devient le seuil privilégié, distinct de la condition animale, duquel la carrière humaine prend son départ. La prohibition de l'inceste, exclue du processus d'évolution biologique dans la nature, comme du processus d'évolution sociale dans la culture, n'est plus explicable qu'en tant qu'irruption d'une volonté transcendante à la charnière des deux processus. Battue en brèche par le darwinisme sur le plan biologique, la théorie théologique d'une création spéciale de l'homme est récupérée sur le plan de l'évolution sociale.

*

**

L'affirmation que la famille nucléaire a précédé l'organisation tribale a contraint à imaginer que la prohibition de l'inceste est apparue d'abord pour interdire les unions incestueuses et rendre la famille possible, et qu'ensuite elle s'est propagée latéralement, en tant qu'interdit exogamique, à partir des relations de parenté à l'intérieur de la famille, en frappant du même interdit les proches parents d'abord, puis les parents de plus en plus éloignés, pour s'arrêter enfin aux limites du groupe consanguin et lui conférer, le titre de clan. Plus tard, suivant le dépérissement de l'organisation tribale et de l'interdit exogamique, elle se réduit à nouveau aux dimensions de la famille. L'exogamie ne serait en somme qu'un avatar passager de la prohibition de l'inceste.

¹³⁴ « Les critères biologiques... se sont révélés insuffisants lorsqu'il s'est agi de marquer la séparation de l'homme d'avec l'animal. » (P. Schebesta, *Le sens religieux des primitifs*, trad. de l'allemand, Paris, 1963, p. 141). Pour Leroi-Gourhan : « L'Église, dans sa pensée la plus traditionnelle, même appliquée à l'évolutionnisme, peut résoudre la difficulté d'un être devenant progressivement humain, en admettant qu'une humanité pleine au sens religieux a été gracieusement conférée au premier hominien parvenu à une suffisante maturité ». (*Le Geste et la Parole*, Paris, 1964, pp. 150-151.)

Mais dans ce cas il faut expliquer comment, alors que dans la famille primitive le mariage avait été apparemment un choix libre, a pu s'imposer la limitation drastique du choix des conjoints, et pourquoi ; et comment, en dehors de l'alliance entre groupes qui s'entremariaient et de toute forme d'organisation sociale cautionnant et protégeant l'union d'individus non apparentés, les mariages fondant la présumée famille nucléaire pouvaient se faire et se maintenir. Ces questions, à notre connaissance, n'ont pas reçu de réponse. Peut-être serait-il plus exact de dire qu'elles n'ont pas été formulées.

Ajoutons que l'on confond volontiers *prohibition* et *horreur* de l'inceste. La prohibition est un fait social, et ne peut relever que d'une explication sociologique, se rapportant à autrui, et non uniquement à soi, elle doit, par définition, s'objectiver, et ne peut être attribuée directement à « la nature humaine ». Quand on parle de *prohibition* de l'inceste en tant qu'attitude inhérente à la nature humaine, c'est de la répulsion ou de *l'horreur* de l'inceste qu'il s'agit nécessairement. Cette *horreur* aurait donné lieu à la *prohibition* ; dans ce cas, il faut supposer un laps de temps au cours duquel ce présumé sentiment d'horreur, propre à la nature humaine, et émanant de soi, se serait établi comme restriction sociale, s'étendant à autrui. Ce laps de temps aurait dû précéder la prohibition, excluant donc toute possibilité de famille, et se serait écoulé sous le règne de la promiscuité. La confusion entre *horreur* et *prohibition* n'est donc pas fortuite. Elle sert à escamoter cette période de promiscuité et à faire coïncider la famille avec l'apparition de la société humaine.

Le problème de la prohibition de l'inceste se pose donc d'emblée avec l'hypothèse de la famille nucléaire primitive, puisqu'elle en est la condition. Si, par contre, comme le soutenait Morgan, la monogamie remonte à la famille appariée, issue de l'organisation tribale fondée sur la loi d'exogamie, il est clair que ce que nous appelons la prohibition de l'inceste n'est autre que la loi d'exogamie survivant à l'intérieur de la famille après la dissolution de l'organisation tribale. L'origine de cette prohibition trouve donc son explication dans celle de l'origine de l'exogamie. L'accord est général sur le fait qu'aucune des interprétations attribuant la prohibition de l'inceste à des motifs d'ordre biologique, psychologique, ou éthologique (comme celle de Leslie White, assimilant la « tendance à l'exogamie » – qu'il considère inhérente à la famille nucléaire – au mécanisme portant les animaux à éloigner leurs jeunes dès qu'ils arrivent à la puberté)¹³⁵ n'a pas de fondement scientifique et ne peut être retenue.

Morgan, comme nous l'avons vu, croyait qu'un premier pas vers l'instauration de l'exogamie avait été franchi en raison du sentiment que les unions incestueuses étaient nocives, sentiment qui aurait donné lieu au passage de la famille consanguine à la famille punaluenne. Il se rendait toutefois compte que la loi d'exogamie ne pouvait en être le développement, et qu'elle devait relever d'autres facteurs. Il supposait que la famille punaluenne initiait une sorte de « réforme », consciente ou inconsciente (il fait usage des deux termes), déclenchée pour aboutir à la loi d'exogamie. Ce mouvement aurait scindé la société, jusque-là endogame, en deux segments exogames, et

¹³⁵ Leslie White, *The Evolution of Culture*, New York, 1959, pp. 102-103.

instauré l'organisation tribale. La sélection naturelle aurait ensuite éliminé les groupes humains qui n'auraient pas adopté cette loi.

L'idée de mouvement de réforme, entreprise par des sauvages, a prêté à la raillerie ¹³⁶ ; pourtant, si l'expression est mal choisie, elle contient un fond de vérité, le terme même d'interdiction indiquant qu'il s'agit de proscrire une coutume en vigueur, donc de changer, de *réformer* un état de choses existant. Le fait que Morgan se soit parfois servi de l'expression « mouvement de réforme inconscient » indique que l'idée d'une volonté claire de réforme lui paraissait difficile à soutenir.

Par contre, il n'est pas certain que les unions consanguines aient des effets nocifs, et même s'il en était ainsi, les populations primitives auraient pu difficilement les apercevoir. Comme cela a été souvent noté, la pratique de l'exogamie, dans les organisations à descendance unilinéaire, n'interdit que partiellement les unions consanguines, et il n'est pas sûr, enfin, que même en l'absence de la prohibition celles-ci auraient prédominé numériquement. Morgan a donné de l'exogamie une motivation en harmonie avec ses penchants pour le biologisme, et qui ne peut être retenue ; il en a néanmoins situé l'apparition au cours de l'évolution sociale et l'a présentée comme une démarche de caractère social, visant à modifier l'état de la société.

Dans un article publié douze ans après la parution de *Ancient Society*, Tylor indiquait que l'exogamie répondait à des exigences sociales auxquelles les groupes primitifs étaient contraints de se soumettre sous peine de disparaître ¹³⁷. Pour sortir de l'isolement auquel les condamnait l'endogamie primitive, ces groupes devaient surmonter l'hostilité chronique qui les opposait les uns aux autres, en s'unissant par des alliances qui établissaient entre eux des liens organiques.

À partir de cette démonstration, il devenait évident que dans les conditions de la vie primitive, les unions entre deux groupes au moins (accompagnées par l'interdiction de s'unir à l'intérieur de chaque groupe) constituaient le seul moyen d'établir de telles alliances, de les rendre irrévocables et d'ouvrir la voie à une évolution permettant l'union sur une base plus étendue ¹³⁸.

Les questions relatives à l'origine de l'organisation tribale et à ses structures étaient définitivement clarifiées par la conception que l'organisation tribale résulte de l'alliance entre deux groupes étrangers établissant des relations d'entremariage. Morgan, par contre, pour rendre compte des unions

¹³⁶ En particulier Morgan fut âprement critiqué par McLennan (*Studies in Ancient History*) et par Lubbock, qui nie l'existence de la famille consanguine et punaluenne, et affirme que des sauvages n'auraient pu apercevoir les effets nuisibles des unions consanguines (*Saturday Review*, 5-1-1878). Sa thèse a été par contre appuyée par Frazer (*Totemism and Exogamy*, vol. 1, p. 285 et sq. ; vol. IV, p. 107) et B. Spencer (*Transactions of the Australasian Association for the Advancement of Science*, 1904, p. 419 et sq.). Cf. la préface de Morgan à L. Fison et A. W. Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, Melbourne and Sydney, 1880.

¹³⁷ E. B. Tylor, « On a Method of Investigating the Development of Institutions, applied to Laws of Marriage and Descent », in *Journal of the Anthropological Institute*, 1889, XVI, pp. 245-272.

¹³⁸ R. et L. Makarius, *L'Origine de l'Exogamie et du Totémisme*, p. 46 et sq.

exogamiques entre différents clans à l'intérieur de la tribu, supposait qu'à l'origine un groupe de consanguins s'était scindé en deux clans exogames, qui par la suite se seraient segmentés à leur tour.

Les observations de Tylor sur le rôle de l'exogamie étaient d'importance capitale pour la solution du problème de l'origine de celle-ci mais n'en indiquaient que la fonction sociale, et non les motivations qui ont déterminé l'imposition de l'interdit exogamique. Ces « motivations », par contre, ont été suggérées par Durkheim qui, partant d'un tout autre point de vue, rendait compte en 1897 de l'horreur de l'inceste¹³⁹. Sa contribution a été négligée parce que greffée sur une conception erronée du totémisme. Séparée de celle-ci, l'interprétation qu'il suggérait, permettait d'identifier les motifs inspirant l'horreur de l'inceste, motifs qui constituent un reflet idéologique des conditions de vie des sociétés de chasseurs. Ainsi, l'intégration des interprétations de Tylor et de Durkheim rendait possible une explication de l'origine de l'exogamie et de la prohibition de l'inceste – portant sur les deux registres, social et psychologique, qui semble difficilement contestable.

Des problèmes ardues peuvent donc s'éclairer, à condition de ne pas les rendre insolubles en faussant la perspective dans laquelle ils sont situés. Quand on aborde le problème de l'inceste du point de vue de l'évolution de la famille, il devient évident qu'une distinction artificielle a été introduite entre la prohibition de l'inceste et l'exogamie et que, pour sauvegarder le principe de la pérennité de la famille monogame, la prohibition de l'inceste a été arrachée à son contexte évolutif et imposée inconditionnellement à un début imaginaire de l'histoire, c'est-à-dire comme phénomène échappant à tout déterminisme historique, en tant que donnée première et fondement originel, pour ne pas dire créateur, de la société humaine et de la culture.

R. M.

¹³⁹ E. Durkheim, « La prohibition de l'inceste et ses origines », in *l'Année Sociologique*, 1897, I, p. 50 et sq. Cf. Makarius, *op. cit.*, p. 52 et sq. Nous désignons ici par inceste non seulement les relations sexuelles entre frères et sœurs, parents et enfants, mais aussi la violation de l'interdit exogamique.

Lewis H. Morgan, *La société archaïque* (1877)

QUATRIÈME PARTIE

LE DÉVELOPPEMENT DE L'IDÉE DE PROPRIÉTÉ

[Retour à la table des matières](#)

Lewis H. Morgan, *La société archaïque* (1877)

Introduction à la quatrième partie

Par Raoul Makarius, ethnologue

[Retour à la table des matières](#)

L'étude de la propriété dans la Partie IV d'*Ancient Society* est fondée sur l'évolution des règles de succession, ce qui a valu à son auteur une grande influence sur les études du droit grec et romain¹⁴⁰. Il définit trois règles successorales à partir de la sauvagerie : en principe, dans un premier temps, les biens du défunt sont hérités par toute sa gens (stade inférieur de la barbarie), en un second temps, ils vont à ses agnats qui ne sont pas les mêmes selon que la descendance est paternelle ou maternelle (stade moyen de la barbarie) ; en un troisième temps, ils vont exclusivement à ses enfants, la descendance étant paternelle (stade supérieur de la barbarie).

Cette séquence est fondée sur la notion que la descendance matrilineaire a précédé historiquement la descendance en ligne paternelle. Pour que le passage d'un mode de filiation à l'autre ait pu s'effectuer, il a fallu, selon Morgan, que le motif en eût été « général, urgent et impérieux ». Quand la filiation était maternelle, les enfants, n'appartenant pas au clan de leur père, ne pouvaient hériter de ses biens. L'exigence du père et de ses enfants, que ces derniers ne fussent pas frustrés d'une part au moins de l'héritage, aurait fourni

¹⁴⁰ La grande influence de l'œuvre de Morgan sur les études de droit romain est soulignée par E. Volterra qui critique l'application systématique au droit romain des notions tirées de l'ethnologie évolutionniste. (« Famiglia – Diritto Romano », in *Enciclopedia del Diritto*, Milano, 1967).

le motif nécessaire au changement du mode de filiation, sans que pour autant la structure tribale en fût affectée. Cette exigence ne pouvait se présenter qu'avec la possibilité d'acquérir et de posséder des richesses. C'est donc au stade supérieur de la barbarie, quand la famille acquiert des caractérisations monogames, que Morgan situe le changement de filiation.

Or, l'ethnographie a démontré que cette séquence est erronée : des groupes humains vivant dans des conditions primitives sont patrilinéaires, alors que des tribus agricoles, culturellement avancées, sont matrilineaires. D'autres facteurs que le motif invoqué par Morgan, le désir de faire hériter les enfants des biens de leurs pères, ont pu donner lieu au changement de filiation, notamment le mariage patrilocal, où les femmes quittent leur lieu de résidence pour aller s'établir auprès de leurs maris, ce qui peut se produire même à des stades reculés, d'autre part, des sociétés matrilineaires, parvenues à une économie agricole sans avoir changé de mode de filiation, ont vu leur mode de descendance se consolider, jusqu'au jour où, selon l'interprétation de Morgan, les nouveaux intérêts engendrés par le développement de la propriété lui ont asséné le coup décisif.

Si la descendance patrilinéaire que l'on constate chez les peuples primitifs ne réfute donc pas la thèse sur l'antériorité de la descendance matrilineaire, elle contredit l'affirmation que le changement de filiation se produit uniquement à un stade avancé, par ailleurs, l'ethnographie ne connaît pas d'exemple authentique du passage de la filiation paternelle à la filiation maternelle, alors que les cas inverses sont nombreux. La thèse de l'antécédence de la filiation matrilineaire n'est donc guère infirmée. Elle s'appuie sur le fait évident que la relation de l'enfant avec sa mère est différente de celle avec le père, et privilégiée, puisque même dans les sociétés strictement patrilinéaires, c'est par le lien avec sa mère qu'un individu trouve sa place dans la société : c'est la mère qui marque son point d'attache, son lieu d'insertion dans le groupe, et c'est en partant de sa relation avec la mère que toutes ses autres relations pourront être déterminées.

La notion de la descendance en ligne paternelle – ou, pour mieux dire, toute notion de descendance – est nécessairement précédée de la connaissance du lien physique entre l'enfant et la mère ; elle ne peut prévaloir sur la descendance maternelle qu'en vertu d'une élaboration idéologique de la notion de parenté, ce qui suppose une condition sociale antérieure, où la descendance en ligne maternelle était reconnue.

*

**

Si la découverte de sociétés patrilinéaires chez des peuples demeurés à l'âge de pierre, notamment en Australie, a porté atteinte à l'universalité de la thèse faisant découler, de la volonté des hommes de laisser leurs biens à leurs propres enfants, le passage du droit paternel au droit maternel – cette volonté

n'en reste pas moins une motivation fort efficace d'un changement se produisant à une étape plus avancée ¹⁴¹.

Il est exact, d'autre part, d'attribuer le rôle prépondérant à l'héritage du côté masculin, puisque la propriété, tout au long de la préhistoire, est venue se rassembler aux mains des hommes. Et c'est bien l'influence déterminante de la propriété qui tranche au sein des groupes les liens de l'interdépendance, y substitue une mesure d'autonomie et de liberté, mine l'égalité originale, promeut l'individuation, favorise la chefferie, fonde et assure le régime patriarcal, dissout graduellement la structure tribale et finalement, ayant produit des classes aux intérêts antagonistes définis, démantèle une à une les institutions de la société archaïque.

Nous avons vu (cf. l'Introduction II, p. Ilviii et sq.) que Morgan avait de la propriété une conception particulière ; il y voyait le fruit de l'esclavagisme, un élément qui avait mûri en dehors des groupes tribaux et qui, faisant irruption, en perturbait le développement démocratique, en y introduisant l'aristocratie et l'oppression qu'elle exerçait. L'idée de classes créées à l'intérieur du groupe par la dialectique propre au travail humain, et venant en conflit, lui était étrangère.

En dépit de l'absence de cette articulation essentielle, Morgan, quand il traite du rôle de la propriété, n'est pas sans évoquer une approche dialectique. Il indique à diverses reprises le caractère progressiste de l'apparition de la propriété privée, même si elle doit être payée par la disparition de l'organisation tribale. Mais c'est en possédant qu'il parle, et c'est précisément son entière confiance dans la stabilité du régime de la propriété qui lui permet de donner libre cours à la crainte qu'il soit fait un mauvais usage de ce bien, crainte qui lui a inspiré la péroraison célèbre concluant son ouvrage.

La nouvelle carrière dans laquelle l'humanité s'est trouvée lancée à un rythme croissant d'accélération, la course à l'acquisition de la propriété, comporte un risque mortel. La propriété est devenue un pouvoir qui échappe au contrôle des peuples. Ces sociétés qui se donnent pour destin une poursuite n'ayant que la richesse pour but, œuvrent à leur propre destruction, car la propriété porte en son sein les éléments de sa dissolution.

Ce que Morgan discernait au temps où la locomotive était acclamée comme « le triomphe de la civilisation » acquiert à l'âge atomique la plénitude de son sens. L'inspiration rendant sa voix actuelle à un siècle de distance témoigne de l'authenticité de sa réflexion sur les âges révolus.

R. M.

¹⁴¹ Morgan a recueilli chez les iroquois des exemples du désir des pères de voir leurs biens aller à leurs enfants et non aux membres de leurs propres clans (voir *League....* vol. II, pp. 274-277).