Michel Verdon (1947 -)

Anthropologue, département d'anthropologie, Université de Montréal

(1991)

Contre la culture

Fondement d'une anthropologie sociale opérationnelle

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, bénévole,
ouvrière, Chomedey, Ville Laval, Québec
Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole, ouvrière, Chomedey, Ville Laval, Québec, à partir de :

Michel Verdon

Contre la culture. Fondement d'une anthropologie sociale opérationnelle.

Suisse : Gordon et Breach Science Publishers SA., 1991. Paris : Les Éditions des archives contemporaines, 1991, 371 pp. Collection : Ordres sociaux.

[M. Verdon nous a donné, le 5 février 2006, sa permission de diffuser, en texte intégral, ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : michel.verdon@umontreal.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

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

Édition numérique réalisée le 5 avril 2007 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Michel Verdon

Anthropologue, département d'anthropologie, Université de Montréal

**Contre la culture. Fondement d'une anthropologie
sociale opérationnelle.**

Suisse : Gordon et Breach Science Publishers SA., 1991. Paris : Les Éditions des archives contemporaines, 1991, 371 pp. Collection : Ordres sociaux.

Table des matières

[Présentation du livre](#) (quatrième de couverture)
[Introduction](#)

DISCOURS DE PARENTÉ, **OU LA DÉCOMPOSITION THÉORIQUE DU SOCIAL**

I. Les théories de la structure sociale

[Le fonctionnalisme structuraliste](#)

[Vers une théorie de la personne morale](#)

[La théorie de la descendance](#)

[La théorie de la descendance en action](#)

1. [Gluckman ou la « force » de la patrilinéarité](#)
2. [Richards, Schneider et le « casse-tête matrilineaire »](#)

[La force d'un paradigme](#)

[Le structuralisme de Lévi-Strauss](#)

[La théorie de l'alliance](#)

[Descendance et alliance](#) : un nouveau bilan

[Le marxisme et la parenté](#)

II. Les théories d'action sociale

Le transactionnalisme

Le leadership et la question du choix
Le choix dans l'appartenance au groupe

1. Les sociétés cognatiques
2. Les sociétés mélanésiennes

Vers une théorie générale du choix

1. Le transactionnalisme américain
2. Le transactionnalisme britannique

Le transactionnalisme : unité et diversité

Bourdieu, ou le transactionnalisme malgré soi

Un individualisme sans individus
De la personne morale à l'individu

III. Une théorie de la relation sociale : le culturalisme de Schneider

PARENTÉ DE DISCOURS, **OU COMMENT RECOMPOSER LE SOCIAL**

IV. Une parenté cosmologique

Recherchée : cosmologie dangereuse !
Une complicité cosmologique insoupçonnée
Durkheim raconte Aristote

Du côté de chez Aristote
Du côté de chez Durkheim

V. Une rupture cosmologique

VI. Traduire l'ethnographie des sociétés segmentaires

Traduire l'ethnographie nuer

Le modèle segmentaire d'Evans-Pritchard
Une lecture opérationnelle

Traduire l'ethnographie tallensi

Le modèle segmentaire de Fortes
Les Tallensi : une lecture opérationnelle

1. L'organisation sociale namoo
2. L'organisation sociale tali

Réflexions sur la segmentarité

Traduire l'ethnographie tiv

Le modèle segmentaire des Bohannan
Les Tiv : une lecture opérationnelle
Réflexions additionnelles sur la segmentarité

Conclusion. Un syllogisme cosmologique

Appendice. Une définition opérationnelle du mariage

Bibliographie

Index thématique

Index des auteurs cités

Index des groupes ethniques

Table des figures et tableaux

Figures

- Figure 1. [Organisations territoriale et lignagère nuer](#)
Figure 2. [Localités closes des Namoo et localités ouvertes des Tali](#)
Figure 3. [Scénario hypothétique de la transmission foncière chez les Namoo](#)

Tableaux

- Tableau 1. [Le cadre conceptuel de Maine](#)
Tableau 2. [Le cadre conceptuel de Morgan](#)
Tableau 3. [Le cadre conceptuel de Rivers](#)
Tableau 4. [Le cadre conceptuel de Fortes](#)
Tableau 5. [Les racines aristotéliennes de notre cosmologie sociale](#)
Tableau 6. [Une grille conceptuelle opérationnelle](#)
Tableau 7. [Une relecture opérationnelle de l'organisation sociale namoo](#)
Tableau 8. [Différences entre les organisations sociales *namoo* et *tali* de la montagne](#)
Tableau 9. [Les racines galiléennes d'une cosmologie opérationnelle](#)

Contre la culture.
Fondements d'une anthropologie sociale opérationnelle (1991)

Présentation du livre

(Quatrième de couverture)

[Retour à la table des matières](#)

L'anthropologie première, celle de Maine ou de Morgan, se voulait un discours sur la variabilité sociale, cherchant derrière Celle-ci des régularités qu'expliquerait une théorie ; on découvrirait ainsi l'évolutionnisme, le fonctionnalisme structuraliste, le structuralisme et tous les autres “ismes” qui suivirent. En bout de route, ces “théories” ne sont pas supplantées mais additionnées. Cette faillite d'une anthropologie comparatiste positiviste est attribuée par les nouveaux gourous à la nature même de l'“objet anthropologique”, l'être humain.

Dans cet ouvrage, Michel Verdon rejette cette explication défaitiste. En déplaçant le regard critique du plan des théories à celui de la “cosmologie” qui les sous-tend, l'auteur renverse les positions traditionnelles. Selon oui, c'est cette cosmologie implicite qui entrave toute rigueur conceptuelle dans l'étude de l'organisation sociale car elle définit les groupes de manière à les rendre ontologiquement variables. À partir de ce constat, l'auteur élabore un nouveau langage qu'il dénomme opérationnel, permettant des comparaisons rigoureuses qui débouchent sur des théories réfutables et rectifiables. L'auteur utilise ce langage pour traduire les ethnographies des Nuer, des Tallensi et des Tiv et tire des conclusions étonnantes tant pour notre compréhension de ces sociétés et de l'organisation sociale en général, que pour l'étude comparative de cette dernière.

Contre la culture.
Fondements d'une anthropologie sociale opérationnelle (1991)

Introduction

À l'heure d'une épistémologie opérationnelle

I

[Retour à la table des matières](#)

Digne fille de l'Occident moderne, l'anthropologie du XIXe siècle s'est voulue d'emblée scientifique, cherchant derrière la variabilité culturelle l'opération d'un ensemble de lois que la raison parviendrait à dévoiler. Positiviste et légaliste, elle se taillait une méthode à la mesure de ses visées, la méthode comparative, qui devait conduire à la découverte de ces régularités que masque la variabilité, et que la thèse de l'évolution devait révéler. En récusant l'évolutionnisme au début du siècle, Boas rabrouait entre autres ses prétentions positivistes et ache-minait l'anthropologie américaine dans une voie anti-positiviste, vers un relativisme culturel posant la culture comme unique et cherchant à discerner sa configuration. Aux yeux de Boas et de l'école d'histoire culturelle qu'il inspirait, seule la comparaison de traits de cultures voisines pouvait recomposer une histoire, dessiner une configuration. Entre cultures éloignées, la comparaison était muette. L'anthropologie américaine se réclamait désormais de l'histoire en tant qu'étude de l'unique, du singulier, de l'histoire comme discipline qui replace l'événement dans son contexte spatial et temporel plutôt qu'elle n'isole, qui particularise plutôt qu'elle ne généralise (Kroeber 1917, 1949 ; Verdon 1988).

À l'abri de la réflexion boasienne, l'Angleterre et la France suivaient Durkheim et son itinéraire plutôt sociologique. Il en naissait en Angleterre une anthropologie sociale se détachant de l'anthropologie

culturelle des Américains et qui, quoique répudiant l'évolutionnisme de ses pères, n'en conservait pas moins son projet positiviste et son credo comparatiste. À l'encontre de l'anthropologie américaine, discours sur la culture, l'anthropologie sociale britannique se voulait sociologie comparative, étude de la société, c'est-à-dire de la façon dont les individus nouent des relations sociales, forment des groupes, de la façon dont ces groupes s'agencent, forment un système, et de la manière dont les sous-systèmes s'articulent pour composer cette architecture globale qu'est la société. Là où les Américains découvraient des comportements appris, des traits culturels et des configurations, les Anglais apercevaient des relations sociales, des groupes et des systèmes.

Cette anthropologie britannique voyait ses ambitions confirmées dans une longue série de monographies ethnographiques magistrales et célèbres que le temps n'a pas encore diminuées. Toutes ou presque toutes décrivaient une organisation sociale, les rapports divers et compliqués reliant lignages, segments lignagers et groupes locaux, rattachant maisonnées, familles et réseaux de parenté. Si le temps n'a pas encore terni ce blason ethnographique, si l'on y reconnaît encore certains des plus grands accomplissements de l'ethnologie descriptive, il n'en est pas de même de leur support théorique. Déjà avec Malinowski et avec Leach, mais plus encore à partir des années 60, la théorie qui animait ce regard ethnographique subit le feu d'une attaque féroce et incisive, lancée autant par les Britanniques que par les Américains. Soudain, les vérités les plus évidentes d'une anthropologie qui se déclarait farouchement empiriste exposaient leur caractère dérivé, découvraient des fondements théoriques suspects. Les lignages ou les clans, ces « groupes de descendance » (descent groups ¹) dont l'existence semblait irréfutable, dont la réalité monolithique semblait à l'épreuve de tout examen, laissaient désormais entrevoir des fissures. La critique frappait de tous côtés et le bel édifice allait en être à jamais ébranlé, chaque nouvel éclairage théorique faisant apparaître de nouvelles définitions du lignage, du groupe de parenté, du groupe territorial, à telle enseigne que tous, groupes de descendance, groupes de

¹ Nous traduisons l'anglais descent group par « groupe de descendance », et non pas « groupe d'unifiliation », pour des raisons qui deviendront plus qu'évidentes par la suite du texte.

parenté, groupes domestiques ou groupes territoriaux quittèrent un à un la scène, disparaissant dans la pénombre des conceptions indéterminées. En un mot, les groupes eux-mêmes se dérobaient à l'analyse ethnographique pour ne plus laisser que des interactions ou des représentations. Ils ont glissé hors du discours anthropologique, ou bien pulvérisés dans un nuage d'interactions moléculaires au creuset de ces théories dites d'action sociale, ou bien happés par une Culture toute-puissante, désintégrés dans les schèmes cognitifs et structurants si chers à une anthropologie culturaliste. Entre l'action du transactionnalisme et la représentation du culturalisme, tout s'est évanoui. Le social en tant que lieu des groupes s'est lentement mais inéluctablement désagrégé, déchiré entre la pensée et l'acte. L'ethnologie du groupe n'existe plus.

Cet effritement du groupe - du lignage, du clan, de la maisonnée - en actions et en représentations, cet écartèlement, cette dislocation d'une antique totalité en ses parties constitutives, c'est ce que nous appellerons la décomposition du social, précisant plus tard ce que nous entendons par social. Cette décomposition, est-il besoin de le signaler, s'est accompagnée d'une prodigieuse prolifération sémantique. La notion de lignage, ou plus généralement de groupe de descendance, connaît par exemple autant de définitions qu'elle a d'auteurs ; il en va de même de tous ces autres concepts qui autrefois composaient l'abécédaire d'une ethnographie qui se percevait descriptive - telles ces notions de domestique, de politique, de maisonnée, de mariage, de résidence, et ainsi de suite. L'ethnologie du groupe souffre de « polysémie » aiguë, elle a perdu toute velléité de consensus sur le sens de ses termes, tout espoir d'un langage commun engageant la comparaison.

Faute de consensus, point de comparaison. La confusion du langage a tué la comparaison et, avec elle, le projet même d'une étude rigoureuse du social, le projet positiviste, en un mot. L'ethnologie contemporaine, surtout anglo-saxonne, vit à l'heure de la phénoménologie, de l'herméneutique. Elle interprète, ne cherchant plus à généraliser. Elle contextualise, ne songeant plus à expliquer. Les points de vue sur le social se multiplient, les théories pullulent mais sans se supplanter, s'agglutinent mais sans progresser. Le piétinement théorique va de pair avec le foisonnement sémantique. L'idée première d'un discours comparatif rigoureux visant à dégager un ensemble de propo-

sitions vérifiables appartient désormais à un ordre de conceptions périmées, désuètes, voire risibles. Le pendule est remonté en sens inverse. Au regard contemporain, ce rêve positiviste était tributaire d'une anthropologie qui réduisait l'être humain au rôle d'être passif, d'automate social ou culturel régi par un ensemble de normes. Contre cette vision automatiste l'ethnologie d'aujourd'hui se rebiffe, réaffirme l'individu, la liberté, le rôle de l'action individuelle, le rôle créateur de l'agent social. Elle est ouvertement et explicitement phénoménologique, si nous choisissons de qualifier ainsi la posture anti-positiviste de la sociologie et de l'ethnologie contemporaines.

À l'ethnologue dépassé, à cette curiosité muséographique qu'est celui qui, comme nous, s'intéresse encore à l'étude comparative rigoureuse de l'organisation sociale, la situation contemporaine offre un piètre bilan : décomposition du groupe, polysémie des concepts, pulvérisation théorique, abandon de la méthode comparative et de ses desseins positivistes. Abandon ? Que dis-je, dénonciation ! On ne se contente pas d'abandonner, on déclare péremptoirement que cet appareillage vétuste s'est désintégré de lui-même parce que, par définition, la société ne donnerait pas prise à une étude qui se modèle sur les sciences dites exactes, parce qu'elle échapperait en soi à toute entreprise positiviste. L'ethnologie du social est dégradée au rang de discours « inexact », condamnée à la frustration (ou est-ce la jouissance ?) de l'imprécis. Pour les nouveaux gourous de cette ethnologie phénoménologique, l'échec de l'anthropologie sociale comparative nous instruirait de ce que l'expérience de Michaelson sur la vitesse de la lumière enseignait à Einstein, c'est-à-dire d'une impossibilité, de l'impossibilité d'enserrer le social dans notre projet positiviste. Libérons donc le social, proclament-ils, libérons-le dans l'acte libre, dans le choix, dans la pensée créatrice et manipulatrice.

Lecture défaitiste, s'il en est une, de notre aventure intellectuelle. La faillite de l'anthropologie sociale classique ne dit rien à propos de la société ; elle trahit plutôt une limite de notre idée présente et actuelle de cette réalité, et du groupe en particulier. En suivant de près, au fil des théories, cette dissolution théorique du social, nous remarquerons un fait négligé ; nous constaterons que les discours les plus divers sur la société, les théories les plus hétérogènes participent d'un même univers, partagent un même ensemble d'axiomes fondamen-

taux ; ces axiomes composent une ontologie, une métaphysique tacite, pour ainsi dire. Faute de notion plus adéquate, et nous inspirant de Whitehead et de Koyré, nous les dirons « cosmologiques ». La diversité des théories du social s'enroule autour d'un même axe ontologique, ou cosmologique, malgré les ruptures que les théories croient opérer autour d'elles. La ruine de l'anthropologie sociale classique, tout comme la dégradation théorique du social qui s'ensuivit, révèle une seule et même cause, un handicap cosmologique qui exclut le projet positiviste. Ce n'est pas cette réalité qu'on appelle sociale qui est en cause, c'est la cosmologie dans laquelle se meut notre connaissance ethnologique qui a entravé la marche libre d'une étude comparative rigoureuse de l'organisation sociale qui soit capable de déboucher sur un ensemble d'énoncés vérifiables et réfutables. La polysémie, le piètinement théorique ne sont que des manifestations de surface ; en-dessous, dans le sol cosmologique unique qui les sous-tend, les théories se rejoignent et c'est là, dans ces fondations inavouées, ou mal avouées, dans ces assises voilées, que nous découvrirons la faille. Nous remarquerons que cette cosmologie universelle est aristotélicienne et que son antidote, s'il en existe un, devra se composer à partir d'une vision du monde non-aristotélicienne, à partir d'une représentation des choses qui ne cherche pas à coller à l'expérience sensorielle immédiate, à la réalité vécue, telle qu'elle nous est spontanément et intuitivement intelligible. Ce remède, nous le trouverons dans une cosmologie qui saura s'arracher à l'évidence immédiate des sens, qui saura se dégager des évidences de sens commun, de l'expérience sensorielle spontanée, du vécu social.

II

Cette recherche cosmologique appelle une réflexion plus générale, de nature épistémologique. Depuis Comte, la science se définit contre la philosophie, ou plus spécialement contre une métaphysique qui prétend appréhender les choses en soi, pénétrer la nature intime de l'être, rejoindre l'absolu, l'essence, le noumène (Ullmo 1969, pp. 85-147). Cette position anti-essentialiste a débouché, avec les développements de la mécanique quantique et d'une nouvelle réflexion épistémologique (principalement celle de Bachelard), sur une double reconnaissance de la nature opératoire des concepts d'une part, et des limites que s'imposent mutuellement les protagonistes dans la relation obser-

vateur-observé d'autre part. Même partiellement arbitraire, même défini de façon instrumentale pour répondre à ses exigences d'observation, le langage scientifique n'est pas pure convention en ce qu'il se bute invinciblement à la nature, à la réalité. Il y a une réalité, la science ne la construit pas, même si elle la choisit (Ullmo 1969, p. 229), même si elle la définit de façon à la faire entrer dans ses expériences. Cette réalité dont l'essence intime, secrète et profonde nous est à jamais étrangère se révèle cependant, ne serait-ce que négativement, dans le processus de connaissance scientifique, dans ce que l'on appelle désormais le dialogue expérimental (Ullmo 1969, Prigogine et Stengers 1977). C'est dans cette même tradition épistémologique que nous nous situons.

Cependant, même si l'activité de connaissance scientifique construit partiellement son univers, il n'en demeure pas moins que cet aspect opératoire du langage scientifique découle de l'activité consciente de la science, de la science à travers ses opérations spécifiées, ses énoncés manifestes, ses résultats explicites. Or, toute la nouvelle épistémologie est à la recherche de l'inconscient scientifique, si l'on peut ainsi s'exprimer, de tout ce que la science traîne derrière elle d'inavoué, d'a priori. Ce sont les épistèmes de Foucault, les paradigmes de Kuhn, les *themata* de Holton ou la cosmologie de Koyré (Foucault 1966, Kuhn 1962, Holton 1973, Koyré 1966a, 1966b). Qu'est-ce que cette cosmologie, dont nous empruntons la désignation à Whitehead et à Koyré et l'esprit tant à Holton qu'à Koyré ? D'abord explication mythique ou métaphysique du monde dans sa préhistoire, la cosmologie glisse dans le monde souterrain de l'implicite, de l'inavoué, du tacite. Elle se fait trame invisible comme le sont devenues, en physique, l'ensemble des représentations désormais axiomatiques à propos de la discontinuité ou de la continuité de la matière, de l'irréversibilité ou de la réversibilité des phénomènes, de la conservation de l'énergie, et ainsi de suite. Devenue inconscient scientifique, la cosmologie se dissocie de la théorie. La théorie vise à mettre en rapport, à articuler les divers éléments qu'a retirés le filet tressé par notre projet de connaissance et notre langage (nos concepts). La cosmologie n'explique pas, elle pose et impose les éléments constitutifs cachés derrière la réalité observée. Elle représente, postule, pontifie ; elle est métaphysique dans la mesure où elle s'aventure au-delà de la réalité connue, observée, dans la mesure où elle se situe d'emblée en dehors du projet de

connaissance en tant que sous-sol insondé qui le rend possible. La théorie, plus humble et moins téméraire, se cantonne derrière le connu, l'observé. Elle cherche à vérifier et à mesurer les correspondances, les constantes, les rapports entre les éléments déjà filtrés. La cosmologie est ensemble d'affirmations invérifiées, et invérifiables qui n'expliquent pas ; la théorie, ensemble de propositions vérifiables qui veulent expliquer. L'une est représentation ; l'autre, explication.

Aux concepts nous reconnaissons au moins une triple détermination. Tout d'abord, nos concepts font référence à un donné empirique, tiré de l'expérience immédiate, que nous dirons donné « expérientiel ». Ethnologues ou non, notre expérience culturelle nous transmet un certain nombre de concepts qui disent une réalité vécue, une réalité dotée d'une existence autonome, même si elle est filtrée par la culture. « Famille », « parenté », « maisonnée », « mariage », sont autant de concepts qui parlent de « choses », de phénomènes existant derrière le concept et que nous vivons spontanément, même si notre prisme culturel les éclaire déjà à sa manière. Derrière le concept culturel palpite une expérience qui réclame une existence propre, détermination empirique ou coefficient expérientiel de ce concept, pour ainsi dire. Les concepts de matière ou d'énergie vibrent originellement du même rapport immédiat à la connaissance vécue, tirée de l'expérience sensorielle spontanée (Ullmo 1969).

Un projet de connaissance portant sur le mariage ou la parenté parlerait d'abord ce langage emprunté au discours de l'expérience commune, coloré par la culture du locuteur, filtre originel livrant les éléments que la théorie essaiera ensuite d'ordonner et d'articuler dans un ensemble d'énoncés cohérents, dans une explication. C'est à ce moment que le concept se mesure aux exigences de la théorie, qu'il doit devenir opératoire pour que la théorie débouche sur un savoir qui progresse plutôt que de s'étaler latéralement sur le mode des gloses. Enveloppé par la théorie, le concept s'y moule, y puisant ce que nous appelons sa détermination théorique, son coefficient opératoire. Mais la théorie s'inscrit elle-même dans cet ensemble de propositions axiomatiques placées d'emblée hors du dialogue expérimental et, pour comprendre pourquoi certains ensembles théoriques piétinent alors que d'autres vont de l'avant, il faut dépasser l'expérience vécue et le carcan théorique, il faut voir au-delà des déterminations expérientielle et

théorique la détermination cosmologique du concept. Certaines cosmologies favorisent le projet scientifique ; d'autres l'excluent. Une épistémologie qui cherche à découvrir les conditions nécessaires pour que se constitue une étude comparative rigoureuse du social devra donc se poser, d'abord et avant tout, la question du rapport entre le projet ethnologique, le langage ethnologique, et ses fondements cosmologiques. Elle devra se demander si la cosmologie qui sous-tend le langage ethnologique rend le projet ethnologique possible. Si cette cosmologie est adéquate mais que nos théories continuent leur petit bonhomme de chemin, s'agglutinant les unes aux autres selon l'étrange syntaxe d'un discours phénoménologique où tout n'est ultimement que perspectives, que points de vue possibles et légitimes, alors ce déphasage est signe que notre projet tient de la plus pure utopie, ou que nos raisonnements se sont fourvoyés depuis plus d'un siècle. Nous jugeons ces deux thèses inadmissibles et nous leur substituons la suivante : le langage ethnologique ne permet pas d'accomplir un projet de connaissance ethnologique parce que la cosmologie qui le sous-tend entrave toute définition de concepts adéquats.

Dans l'immédiat, quelle voie suivre ? La voie que nous indique Eddington dans un merveilleux ouvrage, mais enrichie des ajouts que suggère l'épistémologie contemporaine. Dans *The Philosophy of Physical Science* Eddington note que l'univers physique n'est pas une collection d'entités indépendantes dotée d'attributs ou de qualités intrinsèques nous permettant de les définir comme physiques. L'univers physique n'est ni plus ni moins que l'univers étudié par la physique et la connaissance physique, déclare Eddington, est l'affirmation de ce qui est, ou serait, le résultat de l'exécution d'une procédure bien spécifiée d'observation (Eddington 1958, p. 10). Si l'univers physique renferme les seuls éléments définis par la connaissance physique, on dira de l'univers d'une ethnologie du social qu'il n'englobe que les éléments circonscrits par la connaissance ethnologique, elle-même orientée par le projet initial de l'ethnologie qui est d'étudier la variabilité. Ce projet originel nous permet d'affirmer que la connaissance ethnologique devra se constituer d'affirmations fondées, ou sur une comparaison rigoureuse, ou sur la possibilité d'une comparaison rigoureuse, seule méthodologie capable de mener à terme le projet ethnologique. Par extension, ce qui se soustrait à une procédure spécifiée de comparaison rigoureuse sera exclu de l'univers ethnologique et nous posons

alors la question, « le langage ethnologique permet-il de traduire la réalité de façon à ce que nous puissions exécuter notre projet de connaissance ethnologique » ? Une réponse affirmative nous mènerait directement à la théorie et à ses exigences opératoires. Une réponse négative nous dirige vers l'enquête cosmologique et ses exigences opérationnelles, préambule nécessaire pour dépasser l'enquête épistémologique classique qui ne tient compte que des rapports entre les concepts, la théorie et la réalité. En d'autres termes, l'opérationnalisation cosmologique de nos concepts doit précéder leur opérationnalisation théorique, puisque les malaises conceptuels de l'ethnologie contemporaine ne sont pas de nature théorique, selon nous, mais d'ordre cosmologique. Bref, l'opérationnalisme que présentera cet ouvrage n'est pas une théorie : c'est une réflexion sur les conditions nécessaires pour formuler un langage adéquat au projet ethnologique.

III

Dans sa réflexion sur la pensée scientifique contemporaine, Ullmo écrit : « Une étude sur la pensée scientifique au XIXe siècle et dans la première moitié du XXe siècle doit prendre pour centre de perspective la réflexion sur la physique ; ce n'est pas une affirmation de hiérarchie, c'est une constatation de fait. » (1969, p. 15) On peut dire la même chose de l'étude de la parenté pour une réflexion sur le social. En tant que lieu privilégié où s'enracinent les sociétés classiques étudiées par les ethnologues, la parenté a fait l'objet de tous les discours parlant du social. Elle a été parcourue par tous les regards théoriques et révèle à l'épistémologue, mieux que tout autre champ d'investigation ethnologique, la diversité des énoncés théoriques et leur unité cosmologique. Nous en ferons donc aussi l'espace de notre parcours, cartographiant certaines constellations d'énoncés qui l'occupent et qui, dans cet espace, délimitent des champs, ou des noyaux, à l'intérieur desquels la distance entre divers énoncés est plus courte qu'entre énoncés de noyaux différents. Ces « champs d'énoncés noyautés », les ethnologues les ont appelés écoles, mais à tort. Il n'y a pas vraiment d'école en ethnologie et les étiquettes utiles que l'on a accolées à ces champs noyautés, - fonctionnalisme, structuralisme, marxisme ou transactionnalisme - ne sont que des raccourcis commodes pour évaluer des distances relatives, et non pour indiquer des recoupements

absolus. Pour les mêmes raisons d'utilité, nous conserverons ces étiquettes pour désigner les « grandes théories ».

Chacun de ces champs regroupe une myriade d'énoncés, dont la revue exhaustive ne réussirait qu'à obscurcir ce que nous cherchons à éclairer. Une sélection s'imposait, sélection partiellement arbitraire comme toute sélection, et qui nous a mené à isoler des énoncés-clés plus représentatifs de leur champ, croyons-nous, que les énoncés laissés pour compte. Étant donné la visée épistémologique et non pas historiographique de notre thèse, aucun effort n'a été fait pour resituer ces énoncés dans l'évolution personnelle de leurs auteurs, ou dans le climat intellectuel général de l'époque. Nous scrutons l'évolution de certains concepts pour en tirer des leçons épistémologiques précises, non pour leur rendre leur vérité historique.

D'aucuns s'étonneront peut-être que la plus gravement touchée par cette sélection soit l'ethnologie française ? Mais y a-t-il à cela de quoi s'étonner ? L'ethnologie française est par définition la mieux connue du lecteur français à qui, par ailleurs, d'immenses fragments de l'ethnologie anglo-saxonne ont pu échapper. D'excellents ouvrages ont déjà présenté l'ethnologie française, l'ont commentée, glosée ; elle s'enrichit d'elle-même de ses propres réflexions sur sa pratique. Y aurait-il un sens à répéter ce que tant d'autres ont déjà mieux dit ? Nous lui avons donc laissé dans cet ouvrage une place inversement proportionnelle à la place qu'elle occupe dans la conscience française, pour nous arrêter plus longuement sur des réflexions moins connues en France. Quant aux conclusions, elles sont entièrement nôtres. Elles n'appartiennent ni à l'une ni à l'autre ethnologie et si elles peuvent apparaître britanniques par certaines de leurs allures, elles sont ouvertement durkheimiennes sous d'autres aspects. Elles veulent transcender les traditions dans la mesure où leur objet n'appartient pas plus à l'une qu'à l'autre ethnologie.

IV

Dans un livre premier, les divers champs théoriques exposeront leurs concepts et, à travers cet examen des principaux concepts dans l'étude de la parenté et de l'organisation sociale, nous apprendrons que derrière le concept se profile une représentation du groupe. D'abord

« personne morale » dans la théorie de la descendance (fonctionnalisme structuraliste), ce groupe devient « classe » dans ce que nous appellerons le structuralisme cognitif (théorie de l'alliance) et même le marxisme anthropologique, mais se perd complètement dans les transactionnalismes, tant britannique qu'américain, qui ont envahi l'ethnologie anglo-saxonne dans les vingt dernières années. Là, le groupe perd toute réalité, simple résultat statistique des actions et des interactions d'Ego ; dénué de toute épaisseur ontologique, le groupe en perd jusqu'à sa validité analytique. On ne parle plus de groupes, on parle de « transactions » ; la personne morale ou la classe des structuralismes (nous désignerons ainsi les théories de la structure sociale, soit le fonctionnalisme structuraliste, le structuralisme de Lévi-Strauss et le marxisme anthropologique) se pulvérisent en un nuage de collisions corpusculaires. Les transactionnalismes, toutefois, ne rompent pas leur rapport avec le substrat empirique de la relation sociale puisqu'ils dissertent de rapports réels. Avec Schneider, cette dernière amarre phénoménale se détache pour instaurer un transcendantalisme culturel qui vide la relation sociale de tout contenu empirique, de toute interaction réelle pour la camper fermement dans la Culture. Ce ne sont plus des individus qui agissent et interagissent, c'est la Culture qui s'interpose.

Cette transmutation des groupes en classes, puis leur dissolution, voire leur disparition avec le culturalisme de Schneider mettent à jour le problème conceptuel de l'anthropologie de la parenté et de toute anthropologie du social. Outil analytique dans les structuralismes, la parenté (pour ne mentionner que ce concept) perd tout droit au titre de catégorie analytique valable avec Schneider. Le discours sur la parenté se tait lorsque le groupe disparaît. Si le livre premier retrace l'évolution de ce silence, tout cet ouvrage est un cri de protestation contre cet état de choses. Non pas le sort des études sur la parenté ; leur sort n'a d'intérêt pour nous que dans la mesure où il est symptomatique de toute ethnographie des groupes. Or, nous croyons en la possibilité d'un discours comparatif rigoureux porté sur les groupes ; pour le resusciter il faudra ranimer les groupes eux-mêmes. Comment ? En supposant que le regard critique qu'on a pu porter sur l'ethnologie, et qui se préoccupait des rapports de la théorie à la réalité, est allé au bout de lui-même, en supposant qu'il faudra sortir des confins de la théorie ethnologique pour explorer l'espace cosmologique qui l'enferme. C'est ce qu'accomplit le livre deuxième.

Dans l'enquête épistémologique qui suit la revue des principaux énoncés théoriques sur la parenté, nous verrons que le groupe nous apporte la clé de l'énigme. Les concepts que nous utilisons pour le décrire suivent ses transformations théoriques, cela va de soi, mais ce dont on ne s'est pas rendu compte c'est que, derrière la variabilité des discours théoriques, se profile une seule et même représentation du social. C'est là que loge la cosmologie que nous cherchons. Du fonctionnalisme structuraliste au transcendantalisme culturel de Schneider en passant par l'écologie culturelle nous en retrouverons les mêmes axiomes, les mêmes postulats. Un même noeud cosmologique rattache toutes les théories qui parlent du social et c'est dans ce noyau que gît le problème. Notre représentation implicite du social, notre Cosmologie Sociale en un mot, proscriit d'emblée toute comparaison rigoureuse parce qu'elle entraîne infailliblement la polysémie et la variabilité ontologique des groupes. Les groupes de l'anthropologie vivent sur le mode du plus ou moins, ils varient dans leur être, dans leur qualité de groupe. On trouve des groupes plus ou moins patrilinéaires, des ensembles qui sont plus ou moins des classes, des groupes domestiques qui sont plus ou moins patrilocaux. L'ethnologie continue de s'enliser dans l'univers approximatif du plus ou moins et, plus elle s'y enfonce, plus les concepts foisonnent de sens et plus la comparaison y perd le sien. Bref, le discours ethnologique doit se libérer de ce carcan cosmologique pour instituer des entités qui sont ou qui ne sont pas, dont on peut établir l'existence ou l'inexistence mais qui ne peuvent pas occuper de zone entre ces deux états.

Cette cosmologie, nous la découvrirons aristotélicienne, collée au sens commun, à l'expérience immédiate et vécue de la vie sociale. Par extension, son opposée sera une cosmologie de type galiléen, une cosmologie qui pense ses concepts à l'intérieur de son projet. C'est une telle cosmologie que nous tenterons d'établir, une nouvelle représentation du groupe qui le rende, comme objet de notre discours, ontologiquement invariable. Armé de cette définition opérationnelle du groupe, nous redéfinirons les concepts-clés qui nous ont servi dans l'analyse des groupes - les concepts de groupe, de catégorie, de personne morale, de résidence, de filiation, de parenté, de descendance, et ainsi de suite - pour les appliquer dans la dernière partie à trois ethnographies classiques qui plus que toutes autres ont contribué à la

formation du vocabulaire anthropologique - les ethnographies nuer, tallensi et tiv. En relisant l'ethnographie à l'aide de notre nouvelle grille conceptuelle, nous tenterons de démontrer le pouvoir analytique de nos concepts, d'illustrer comment ils s'insèrent dans une entreprise de comparaison rigoureuse. Vues à travers cette lunette opérationnelle les sociétés nuer, tallensi et tiv en apparaîtront transfigurées, les unes perdant les lignages qu'on leur attribuait comme une modalité intrinsèque, d'autres révélant des types de lignages qu'on ne leur soupçonnait pas, toutes démontrant l'absurdité de la notion de lignage segmentaire. Cette dernière partie dira les succès et les limites de ce travail qui, au-delà d'une relecture partielle, ne peut que promettre d'accomplir son projet dans un temps assez rapproché. La comparaison rigoureuse ne naît pas toute formée du jour au lendemain. La mise en pratique de notre langage devra la précéder ; puis, de nombreuses traductions opérationnelles devront être effectuées avant que puissent se reconstituer, sur les ruines des anciennes, les nouvelles catégories nécessaires à la théorisation.

« On rend plus de service à la science, a-t-on dit,
par l'erreur que par la confusion. »

(Claude Bernard)

Discours de parenté, ou la décomposition théorique du social

[Retour à la table des matières](#)

Première partie : Discours de parenté
ou la décomposition théorique du social

Chapitre 1

Les théories de la structure sociale

Le fonctionnalisme structuraliste

Vers une théorie de la personne morale

[Retour à la table des matières](#)

En amorçant l'étude de la désagrégation théorique du social par ce que les ethnologues ont convenu de nommer la « théorie de la descendance », nous lui reconnaissons une priorité chronologique. Priorité qu'on pourrait aussi dire polémique, en ce que les prises de position subséquentes se sont plus ou moins pensées dans leur rapport à la théorie de la descendance. Elle est vite apparue l'ennemi commun. Ennemi apparemment indestructible, car on lui assène les coups les plus durs, on pense la faire éclater à coups de révolutions théoriques et pourtant, lorsque la poussière est retombée, on redécouvre qu'elle est encore à abattre. Pour l'épistémologue, ce caractère impérissable l'érige en paradigme de référence.

Aux adulateurs de Schneider et de Dumont, ces brillants commentateurs et critiques de la théorie de la descendance (Schneider 1965, Dumont 1971), l'entreprise pourra paraître superflue ; et pourtant, tout admirateur que nous sommes de ces deux penseurs, nous croyons pouvoir démontrer que la théorie de la descendance demeure méconnue, tout autant de l'ethnologie française que de l'ethnologie anglo-

saxonne, fut-elle américaine ou britannique. Nous nous y arrêterons donc sans justification autre que la démonstration qui suit, mais après nous être assuré d'une distinction que les gloses classiques négligent. La théorie de la descendance vient coiffer une « théorie de la personne morale » ² qui la précède et en dehors de laquelle elle est vide de sens. Notre paradigme remonte donc bien avant la théorie de la descendance proprement dite, aux premières hypothèses de Maine, et tout spécialement à son très célèbre et classique *Ancient Law* (Maine 1861).

Historien de la jurisprudence, Maine voyait l'organisation sociale se réfléchir dans les systèmes juridiques. Par le langage des lois, les groupes diraient leur réalité, déclareraient leurs associations, et les droits les plus archaïques exprimeraient les sociétés les plus anciennes. Cette société première, Maine allait la lire dans les plus vieux documents juridiques de Rome et de l'Inde qui, estimait-il, narraient le règne d'un patriarcat domestique. Non pas société civile que cette société archaïque, mais société domestique ; non pas vaste collectivité organisée, mais population fragmentée en groupes domestiques souverains, chacun sous l'autorité tyrannique et despotique de son aîné, le *Pater familias*, ce *Pater familias* qui chez les Romains concentrait en sa personne tout le pouvoir du groupe. Ce tyran domestique possédait ses sujets comme on possède des biens, un cheptel, décidait de leur vie ou de leur mort, pouvait les vendre en esclavage. Formes primitives de la sociabilité, antérieures à toute synthèse, ces molécules domestiques ne se seraient combinées que plus tard en une communauté politique, en une association plus vaste dans laquelle les groupes domestiques d'antan allaient néanmoins conserver leur singularité première. Et le droit de l'Etat romain naissant allait relater, et les particularités de la première société politique, et la spécificité de ses composantes.

Association politique singulière, cet État originel allie, non pas des individus mais des familles, ces principautés domestiques qui le précèdent et le composent désormais. En droit, l'Etat romain des débuts

² À la suite de Dumont, nous traduirons le terme anglais *corporation* par un ensemble de synonymes français : personne morale, personne civile, personne légale, individu collectif, individu légal, et ainsi de suite (Dumont 1971).

ignore l'individu, ne discernant que des membres de familles. L'individu se fond dans la collectivité domestique, seule dotée d'une existence juridique. Si l'individu s'affirme comme molécule de base de notre État contemporain, c'est le résultat d'une chimie déjà avancée. Le premier État ne se décompose pas en individus, mais en collectivités déjà constituées, les familles, qui, même à l'intérieur de cette alliance politique, conservent leur souveraineté protohistorique sur leurs affaires internes. L'État naissant n'intervient que pour huiler ce nouvel engrenage interdomestique, amortir les rapports entre familles autonomes. Chaque famille découpe un état à l'intérieur de l'État. Selon l'esprit juridique de Maine, cette famille de l'État archaïque présente tous les attributs de ce que le droit contemporain désigne du nom de personne morale, ou personne civile (anglais : corporation). Déniant à ses membres toute identité juridique séparée, on la devine indifférenciée, indivise, représentée par un *Paterfamilias* oeuvrant au nom de la collectivité, et jamais en son nom propre. « Individu collectif », la famille romaine ne constituait qu'une seule personne légale, une seule personne morale. Une, elle l'était dans ses responsabilités comme dans ses privilèges ; le déshonneur jetait l'opprobre sur tous, et l'injure faite à l'un appelait la vengeance de tous.

Une, la personne civile est aussi permanente. Fiction légale, elle ne meurt pas. Les individus naissent et trépassent, viennent et vont mais la « maison » demeure, le nom persiste, la personne morale perdure, entité supra-individuelle soustraite à la durée de la croissance humaine et qui se perpétue indéfiniment dans le temps. Idée aux allures platoniciennes, elle transcende l'existence individuelle pour vivre la macro temporalité des générations qui se succèdent, se renouvelant sans cesse par la création réelle et fictive de liens de parenté (filiation et adoption, cette dernière subsumant le mariage en droit romain) et par l'esclavage. Enfants procréés, enfants adoptés, épouses, ou esclaves viennent à chaque génération assurer la continuité de cette personne domestique ; et comment retient-elle ses membres ? Par le pouvoir de l'aîné, par la *potestas* du *Pater familias* qui prescrit une obéissance inconditionnelle des personnes à sa charge, qui freine l'expression de l'individualité et forge cette cohésion interne nécessaire à l'indifférenciation juridique. Concentrant en sa personne tout le pouvoir de la communauté familiale, le *Pater familias* utilise cet ascendant pour enchaîner les membres à la collectivité. La personne légale ne se déploie

pas au-delà de l'autorité patriarcale ; elle s'arrête à ses frontières, Famille et parenté cessent là où s'éteint le pouvoir du Patriarche. Qui-conque échappe à son emprise sort de la famille, rompt tout lien de parenté.

Cette thèse de la « potestalté patriarcale » jetait un jour nouveau sur cette discrimination bizarre que le droit romain opérait entre consanguins de souche agnatique et consanguins de souche cognatique. Pourquoi les séparer ? Parce que la coexistence politique de familles souveraines réclame des frontières sociales bien démarquées. Les champs d'autorité des divers patriarches ne peuvent se chevaucher sans confondre l'identité juridique de la personne civile, sans mettre leur coalition en jeu. Une alliance politique, car il s'agit bien d'alliance et non de subjugation dans cet Etat archaïque, ne peut s'accomplir qu'entre partenaires bien identifiés, et seule la discontinuité peut garantir cette identité distincte et précise. D'entrée de jeu, Maine pose la discontinuité comme condition première de l'identité sociale du groupe, et de tout échafaudage politique. Les agnats, ce sont alors ceux qui, à Rome, vivent sous l'autorité d'un même patriarche ; le champ discontinu de l'autorité patriarcale démarque l'étendue de la parenté agnatique. Enfin, cette interprétation collectiviste (nous dirons aussi « corporatiste » ³ incitait Maine à démêler le domaine domestique, dimension interne de la famille en tant que personne civile, du domaine politique, dimension externe des rapports entre familles.

La combinaison de ces « individus familiaux » en un composé politique soulevait un nouveau problème : sur quoi reposait cette association ? Quel outil des communautés domestiques originellement souveraines ont-elles inventé pour forger leur coalition politique ? Tout bonnement, les liens du sang, mais des liens du sang fictifs, dira Maine, et sa conception hardie ne resurgira que soixante ans plus tard ; ses successeurs immédiats récuseront sans appel cette intuition novatrice. Les antiques familles souveraines se seraient donc ligüées

³ Parce que la langue anglaise dit corporation là où nous disons personne morale, nous nous inspirerons du terme anglais pour inventer ce qualificatif ; « corporatiste » dans ce texte n'a donc rien à voir avec le corporatisme. C'est le propre d'une cosmologie qui définit les groupes comme des personnes morales.

politiquement en prétextant une descendance commune pour cimenter et légitimer leur association, engendrant du coup ces illustres *gentes* romaines, les premiers groupes de descendance ⁴. Ebauchée à partir de la famille, la *gens* lui est donc postérieure et la parenté, commune à l'une et à l'autre, se manifeste sous deux jours différents. Dans la famille, la parenté sert au « recrutement » alors que dans la *gens*, devenue descendance plutôt que simple parenté, elle opère comme « élément d'agrégation ». C'est-à-dire que dans le contexte purement politique de la *gens*, elle est l'instrument qu'on manie pour amalgamer, ou agréger, dirons-nous, des familles en un groupe de descendance ; de façon générale, elle sert à agréger des groupes d'un niveau donné en collectivités plus inclusives. Aussi transparent que le fait ait pu paraître à Maine, les générations suivantes n'y ont vu que du feu et le long chapelet de leurs réfutations porte complètement à faux. Restaurons la définition de Maine, telle qu'à Maine elle apparaîtrait : un groupe de descendance ne se compose pas d'individus, mais bien de ces personnes morales que sont les familles. Un groupe de descendance est un groupe de collectivités déjà constituées, agrégées par le truchement de la descendance. Élément d'agrégation de la société archaïque, la descendance fait place à la « contiguïté locale » dans nos constitutions politiques. Ce n'est plus la descendance commune qui agrège nos comtés (québécois) en une province, et les provinces en un État canadien ; c'est la contiguïté locale.

On ne le répétera jamais trop ; cette contiguïté locale est, à l'image de la descendance, un élément d'agrégation, rien de plus. Maine n'a jamais voulu parler de « groupe local » occupant un territoire, comme on le lui imputera plus tard ; tous ses groupes occupent implicitement des territoires. Ce qu'il a noté et compris, c'est que dans nos sociétés des groupes se recrutent par le biais de la résidence dans une région donnée et, dans un contexte particulier, s'amalgament en un groupe plus vaste sur la base de la contiguïté locale. Le « groupe agrégé sur la base de la contiguïté locale » de Maine est ainsi à l'État contemporain ce que le « groupe de descendance » est à l'État archaïque : un « groupe de groupes », et non pas un groupe d'individus (Tableau 1).

⁴ Notons ici que chez Maine comme chez presque tous les évolutionnistes du dix-neuvième siècle et même au-delà, parenté et descendance s'emploient sans discrimination réelle ; à toutes fins pratiques, ils sont synonymes.

Tableau 1. Le cadre conceptuel de Maine

[Retour à la table des matières](#)

GROUPES DOMESTIQUES		Familles
1.	Critères de recrutement :	Parenté réelle Parenté fictive : mariage, adoption et esclavage
2.	Facteurs de cohésion interne	Autorité et obéissance
GROUPES POLITIQUES		États
3.	Bases de leur composition	1) États archaïques : agrégation sur la base de la parenté réelle ou fictive. 2) États modernes : agrégation sur la base de la contiguïté locale.

À ce schéma évolutif de la descendance à la contiguïté locale, Maine en joint un second. Pellicule sans épaisseur ontologique, ombre d'une collectivité qui seule existe, l'individu archaïque confond sa personne avec la personne civile et tire sa substance du statut qu'il y occupe. Et la société qui assemble, qui noue en un système de rapports les entités qui la composent, ne peut ici relier que des collectivités. Le lien entre individus est une antinomie dans cet État premier, puisque la personne individuelle s'efface dans le groupe. La société archaïque ne tisse que des liens entre groupes (*group ties*). Plus tard seulement, l'État réussira à s'infiltrer à l'intérieur des personnes civiles, à les miner du dedans et à affranchir l'individu de leur tutelle écrasante. Délivré, rendu à lui-même, l'individu apprendra à agir en son propre nom, à prendre la responsabilité de ses actes devant la loi, à se lier personnellement aux autres, remplaçant les liens entre groupes d'autrefois par des liens proprement interpersonnels (*individual ties*). La société aurait évolué d'un état fondé sur le statut vers un état bâti sur la notion de contrat, d'une condition tout entière définie par les liens entre groupes à une existence où seuls des individus sont liés entre eux,

À peine quatre ans après la parution de *Ancient Law*, McLennan entamait avec *Primitive Marriage* une réfutation systématique des thèses de Maine. Juriste comme son prédécesseur, McLennan était animé d'une même foi, sans pour autant croire aux mêmes dogmes. La société se dit par ses lois, certes, mais qu'est-ce qu'une société archaïque ? La société romaine ? Elle était déjà très avancée dans la voie de l'évolution dès ses premiers témoignages écrits. Pourquoi ne pas remonter directement au plus archaïque, vers les sociétés les plus primitives, pour apprendre de leurs lois la vérité originelle. Ce droit primitif, que nous enseigne-t-il ? Déjà, en 1865, l'histoire de la jurisprudence se glorifiait de certaines découvertes ; inspirée d'une ethnographie lacunaire et d'une idéologie surdéterminée, elle annonçait péremptoirement que les soi-disant primitifs ignoraient tout de la propriété privée. L'idée même leur échappait et ils partageaient tout, dans une atmosphère de collectivisme béat.

McLennan s'empara de cette thèse. Les primitifs, le prix de la fiancée en serait la preuve, traitent leurs femmes comme des biens qu'on possède. S'ils ignorent l'idée même de propriété privée, aucune de leurs femmes n'appartient à un homme en particulier ; l'ensemble des femmes sont propriété commune de l'ensemble des hommes d'où, nécessairement, l'état de bienheureuse promiscuité dont jouirait cette société. De cette promiscuité découle un troisième corollaire. Aucun lien spécial ne rattachant un homme en particulier à une femme en particulier, un homme n'est jamais en mesure de revendiquer les enfants d'une femme comme les siens. Or, comme le primitif voit dans l'enfant un autre type de bien, et que les hommes possèdent collectivement les mères des enfants, ces derniers sont également propriété commune. Parcourons cet univers du point de vue d'Ego, de l'individu qui, n'étant attaché de façon exclusive à personne, appartient au groupe entier. Collectiviste, la société primitive est incapable de quelque lien que ce soit d'individu à individu, elle ne peut générer que le rapport impersonnel et collectif de l'individu à une collectivité indifférenciée. Ce serait là l'essence du « lien tribal », ce lien direct de l'individu à la tribu tout entière, sans l'action médiate des liens interpersonnels.

Une société tribale, totalement indifférenciée de l'intérieur, ne laisse aucune place à la famille, comme le supposait Maine. Elle se perpétue par la capture de femmes et la reproduction ; concrètement, ses membres sont souvent consanguins mais à leur insu, puisque la conscience des liens de consanguinité, de la parenté, en un mot, ne se développera que plus tard. Au seuil de l'évolution, la tribu trouve sa cohésion interne dans le *sentiment* d'être parent (à ne pas confondre avec *l'idée* d'être parent), dans l'association commune à un même territoire et aux mêmes activités (McLennan 1865, pp. 7, 63) et non pas, comme le croyait Maine, dans le pouvoir d'un despote domestique. Cramponnée à une localité (conséquence de l'association à un territoire) la tribu est d'abord et avant tout locale, les liens du sang (ou de la parenté, ou de la descendance, tous trois synonymes au dix-neuvième siècle) ne s'élevant au niveau de la conscience que beaucoup plus tard. Le lien au territoire serait premier dans le temps et la parenté, une apparition tardive, n'en déplaise à Maine. Devenues conscientes des liens de parenté, ces tribus locales jusque-là indifférenciées se seraient scindées en diverses souches (*stocks*), donnant naissance à des « tribus de descendance » (*tribes of descent*) disséminées sur plusieurs localités. Cet éparpillement aurait aggravé les schismes et, pour contrecarrer les ruptures et la fragmentation, les tribus de descendance se seraient remembrées en une seule unité politique sur la base de leur ascendance commune. Se dégageant d'un état de promiscuité originelle, les tribus de descendance devront nécessairement traverser le stade de la parenté matrilineaire avant d'accéder à la parenté patrilineaire, séquence impensable chez Maine. Opaque, embrouillée, grossière, la conscience primitive n'invente rien ; à peine arrive-t-elle à apercevoir ce qui s'impose à l'oeil et, dans un climat de promiscuité, les hommes sont aveugles à tout lien biologique entre eux et leurs enfants. À l'image de la pensée primitive, fruste et myope, la parenté primitive aurait donc été incapable de dépasser l'immédiat, l'évident, de surplomber les sens pour inventer, pour imaginer des liens fictifs ; elle ne pouvait que traîner au niveau de la réalité la plus brute, et c'est pourquoi les liens entre mères et enfants, liens visibles puisque fondés dans les faits ostensibles de la gestation et de l'accouchement, furent les premiers à s'imposer à cette conscience confuse, encore mal dégrossie, de la brute primitive.

McLennan assaille Maine de tous côtés. Pas une thèse, pas une idée qu'il n'essaie de démentir. L'humanité se serait originellement organisée en « tribus locales » complètement indifférenciées et inconscientes de tout lien de parenté, tribus locales qui se seraient développées en tribus de descendance mais matrilineaires, érigées sur une parenté réelle, parenté biologique et visible, groupes matrilineaires qui auraient ultimement débouché sur la famille moderne surgissant au terme de l'évolution, entraînant avec elle la perte des groupes de descendance. Et en deçà de ces différences manifestes entre Maine et McLennan sourdent des dissonances encore plus profondes. Cette idée d'agrégation, de la descendance et de la contiguïté locale comme éléments d'agrégation, McLennan ne la comprend pas, la déforme et la perd tout simplement, annonçant en cela toutes les générations d'ethnologues qui vont suivre.

En évoquant l'existence première de tribus locales McLennan s'imaginait contester Maine ; il ne révélait que sa méprise. Les « groupes agrégés par le biais de la contiguïté locale » de Maine ne s'apparentent en rien aux « groupes locaux » de McLennan. Un groupe local ne remplacera jamais un seul « groupe agrégé par le truchement de la contiguïté locale » parce que le premier n'est qu'une composante du second ; l'un est à l'autre ce que l'atome est à la molécule pluriatomique. Maine dissociait clairement la contiguïté locale, élément d'agrégation politique de groupes minimaux, de ce qu'il appelait territorialité, ou propriété indivise d'un territoire, possession d'une parcelle de terre, par une personne légale. De ce raffinement, rien ne subsiste chez McLennan. La « localité » ou l'« association locale » de la tribu primordiale sont totalement étrangères à la territorialité et à la contiguïté locale de Maine. Ce que McLennan entend par localité, c'est d'une part l'occupation physique d'une aire géographique donnée (un territoire, si l'on veut) et, d'autre part, le fait que cette occupation puisse servir de mécanisme de cohésion sociale, et non pas d'agrégation. Dans l'occupation physique d'un territoire et dans l'activité commune, le juriste écossais aperçoit des éléments qui soudent les individus en une société, qui forgent des liens sociaux. Maine parlait de tout autre chose.

Cette confusion, McLennan l'étend à la descendance, fait réel enfoui dans la constitution physiologique de l'être humain et qui remon-

terait littéralement du corps à la conscience, parvenant ainsi à différencier une collectivité originellement homogène et indifférenciée. Cette descendance opère de haut en bas, pour ainsi dire. Elle provoque, au cours des générations, des divisions répétées. Elle sépare, elle segmente, par la multiplication démographique, par ce processus foncièrement physiologique qu'est la reproduction humaine et qui, au fil des générations, écarte les unes des autres les lignées collatérales, individualise les segments issus d'ancêtres différents. La descendance de McLennan, c'est la discontinuité de la nature qui cisèle la discontinuité du social, qui découpe dans la masse des vivants la progéniture d'ancêtres différents. Rien de tel chez Maine. Là, les divisions sont d'emblée sociales, inscrites dans l'état originel de la société, dans les exigences normales de la souveraineté. La discontinuité est matière politique et le politique, matière de souveraineté et de rapports entre entités souveraines. La descendance de Maine travaille de bas en haut, si on peut ainsi s'exprimer ; supposée plutôt que réelle, prétextée plutôt que constatée, la descendance ne différencie ni ne segmente. Elle rallie, elle unit ce qui était déjà divisé, elle agrège des collectivités déjà particularisées. Elle n'est pas reproduction qui singularise, mais stratégie de regroupement ; pas exclusion, mais inclusion. C'est un artifice de coalition ; on dirait aujourd'hui : une idéologie politique.

Malgré ces irréconciliables, Maine et McLennan se rejoignent sur un plan macro-évolutif. Malgré les équivoques conceptuelles, malgré le détail des scénarios, les sociétés de Maine et de McLennan suivent des trajectoires parallèles. La horde tribale de McLennan vide l'individu de toute substance, comme la famille de Maine. Au temps zéro de l'évolution, individu et groupe se confondent, tant sur le plan juridique que sur le plan ontologique, pour définir une primitivité d'où les liens interpersonnels sont exclus, et les liens au groupe tout-puissants (thème que Durkheim allait développer explicitement dans *La division du travail social*, en 1892). À l'extrémité « civilisée » de l'évolution sociale, l'individu a conquis son individualité psychologique et juridique. Il a repris une épaisseur ontologique, il « est » ; il peut s'engager par contrat en son propre nom, il peut se lier personnellement. Bref, il est capable de liens interpersonnels, et les liens au groupe se dissipent à mesure que l'Individu s'affirme, l'évolution traçant un mouvement linéaire et irréversible d'une condition primitive où les attaches sociales sont claniques, tribales, bref collectives (*group ties*), à une exis-

tence civilisée où les individus se lient entre eux (*individual ties*). Cette trajectoire macro-évolutive, c'est la toile de fond sur laquelle se profilent tous les scénarios évolutionnistes, de Marx à Durkheim et au-delà, pendant toute la deuxième moitié du dix-neuvième siècle et le début du vingtième. Plus encore, cette antinomie entre liens au groupe et liens entre individus dominera toute l'anthropologie sociale britannique, inspirant indirectement la théorie de la descendance. De Rivers, de Malinowski et des fonctionnalistes structuralistes, on pourrait dire que leurs oeuvres orbitent entièrement autour de cette question centrale : comment défaire l'incompatibilité que les évolutionnistes avaient implantée entre l'individu et le groupe. Avant d'examiner leurs solutions, ajoutons un dernier chaînon : Lewis Henry Morgan.

Dès 1851, Morgan publiait *The League of the Iroquois*, la première étude d'anthropologie politique, et peut-être même d'anthropologie sociale, un intérêt qui culmina dans un autre classique, *Ancient Society* où Morgan reprend, mais en la nuancant, la distinction de Maine entre le domestique et le politique (Morgan 1877).

Que la famille soit institution domestique, Morgan n'en dispute point mais, n'en déplaise à Maine, les groupes politiques de la société archaïque ne sont pas des familles ; ce sont bien des *gentes*, donc des groupes « unilinéaires » alors que la famille est « bilatérale », traçant ses ramifications généalogiques à travers les deux parents. Le détail est gros de conséquences puisque des groupes de descendance unilinéaires ne peuvent pas survenir d'une agrégation de familles bilatérales. Le coup, cette fois, était dur, mais Morgan n'était pas en guerre avec Maine. De ce dernier il sut recouvrer l'intuition maîtresse, la notion d'agrégation. La famille, bilatérale, se recrute par la consanguinité - disons, pour simplifier, la parenté. La *gens*, par contre, fait appel à une forme sélective de la parenté (ou de la descendance, les deux étant synonymes chez Morgan) pour séparer ses membres des étrangers, pour savoir qui exclure en sachant qui inclure, pour démarquer les frontières sociales des groupes, dessiner avec netteté cette discontinuité que Maine attribuait au pouvoir patriarcal. Morgan conserve la discontinuité, mais rejette l'origine que lui suppose Maine. La descendance unilinéaire, ou parenté sélective, n'est plus ce qu'elle était chez Maine. Elle se rapproche vaguement de ce qu'elle devenait avec McLennan. C'est elle, et elle seule, qui trace la discontinuité des grou-

pes. C'est un fait naturel, une donnée biologique qui opère avec un automatisme infaillible, qui divise, comme chez McLennan, mais d'une façon différente. Dans *Primitive Marriage*, la descendance travaille à travers le temps, multipliant les souches différenciées au fil des générations. C'est une force, un dynamisme inscrit dans la reproduction elle-même alors que chez Morgan, la descendance découpe dans la synchronie, pour ainsi dire ; c'est un critère d'appartenance, le ticket qui permet de se joindre au club. Et c'est pourquoi elle est sélective. Parce qu'elle doit pouvoir exclure et inclure, morceler la masse informe du social pour y mouler des groupes. Elle doit imprimer une discrimination, une sélection. Principe dynamique de segmentation et de différenciation diachronique chez McLennan, elle n'est plus chez Morgan qu'un simple opérateur dans la différenciation synchronique des groupes, l'élément qui prescrit à quels groupes les individus vont s'affilier.

Cette discontinuité du groupe politique, si chère à Maine et à Morgan, allait soulever chez l'un comme chez l'autre la même question, et susciter la même réponse. Comment, en effet, des groupes différenciés et discontinus peuvent-ils se combiner en une société politique inclusive ? Comment la société politique est-elle possible au-delà de la *gens* minimale ? Par la descendance, qui sert à agréger des *gentes* en phratries et des phratries en tribus, répond Morgan. Ou, dans nos sociétés, par la contiguïté locale qui agrège des localités en comtés, des comtés en provinces. Chez Morgan comme chez Maine, cette agrégation de groupes politiques minimaux en groupes progressivement plus inclusifs compose l'organisation politique d'une société. Ce qui change, ce sont les groupes agrégés ; les familles de Maine, donc des groupes domestiques, s'amalgamaient en une *gens*. La *gens* de Morgan est irréductible, elle surgit comme le groupe politique minimal. Les *gentes* peuvent se combiner en phratries mais, d'entrée de jeu, elles s'affichent comme politiques. Les domaines domestique et politique se recoupent, mais l'un n'englobe pas l'autre. Groupes politiques et domestiques circulent dans des espaces distincts ; les groupes politiques ne s'érigent pas sur une base domestique (Tableau 2).

Tableau 2 Le cadre conceptuel de Morgan

[Retour à la table des matières](#)

GROUPES DOMESTIQUES

Familles

1.	Critères de recrutement	Parenté*
2.	Facteurs de cohésion interne	Parenté

GROUPES POLITIQUES

I. Archaïques

Gens, phratries et tribus

1.	Critères de recrutement	Parenté sélective
2.	Facteurs de cohésion interne	Parenté
3.	Bases de leur composition	Agrégation sur la base de la descendance

II. Modernes

États

3.	Bases de leur composition	Agrégation sur la base de la territorialité

Note : Parenté, descendance et consanguinité sont à peu près synonymes et la parenté fictive est impossible dans les sociétés archaïques.

Les principaux axes ressortent déjà. L'évolutionnisme de Maine, de McLennan et de Morgan, l'évolutionnisme tout court, en somme, nous léguait des séries de termes qui leur semblaient incompatibles : liens de groupe et liens interpersonnels, descendance et territorialité, domestique et politique. Avec le vingtième siècle, l'étude de la société primitive se heurtait à ses propres cadres théoriques ; il fallait les faire éclater, pouvoir reconnaître, dans toute société, l'existence simultanée de liens au groupe et de liens interpersonnels. Il fallait redonner au primitif toute l'individualité, tout l'individualisme et même tout l'égoïsme de l'Européen. C'est ce qu'accomplit Malinowski dans *The Argonauts* (1922) et *Crime and Custom in Savage Society* (1926) et ce fut là sa plus grande réalisation quoique, dans son emportement, il

bascula dans l'erreur contraire de nier au groupe une réalité séparée, de les pulvériser, de les atomiser en une poussière de rapports interpersonnels. Dans la longue marche qui nous mène à la théorie de la descendance, Malinowski est l'un de ceux qui ont péri. C'est Rivers qui relaie Maine et Morgan.

On connaît bien le rêve de Rivers de marier anthropologie et psychologie, et ses travaux en psycho-physiologie ne laisseraient pas deviner que le même Rivers est celui qui a saisi et fixé de la façon la plus nette la plupart des concepts qui allaient directement infuser la théorie de la descendance. Fait d'autant plus difficile à croire que ceux qui s'en inspirèrent le plus furent ses plus violents critiques, ceux-là mêmes qui le décrièrent pour ses « erreurs diffusionnistes ». Mais les faits sont là, entêtés. En 1924, avec la parution posthume de *Social Organisation*, Rivers asseyait l'étude de l'organisation sociale sur des bases que plus de trente années n'arrivèrent pas à ébranler.

Par organisation sociale, Rivers entendait « la façon dont les individus sont associés en groupe » (Rivers 1924, p. 4). Est-ce que cela signifie que l'activité par elle-même, ou l'interaction, suffit à fixer le groupe ? Non. Un groupe se distingue d'une foule ou d'un simple assemblage d'individus par son organisation, lorsque « l'appartenance au groupe, ainsi que le processus d'entrée et de sortie du groupe, font l'objet de régulations sociales spécifiques, et comportent certains devoirs et privilèges vis-à-vis des autres membres du groupe » (1924, p. 10, traduction libre). Bref, l'organisation d'un groupe présuppose, (1) des règles d'entrée et de sortie (en un mot, des critères d'appartenance), (2) des règles d'organisation interne dont la fonction est, (a) de régir les rapports entre les divers membres du groupe et, (b) éventuellement (quoique cela ne soit pas spécifié dans la définition, mais y soit implicite ailleurs), de distribuer différentes tâches aux divers membres (division du travail).

Rivers arrache la discontinuité au retranchement politique que lui avait imposé Morgan et l'étend à tout groupe. Pas de groupe digne de ce nom sans frontière sociale, sans cet élément qui permet de discerner ceux qui peuvent en faire partie de ceux qui en sont écartés, qui permet de trancher où le groupe commence et où il s'arrête ; discontinuité, frontière du groupe (*group boundary*), inclusion et exclusion se

conjuguent désormais dans la plus complète intimité, dans une vision héritée de Maine où le groupe doit afficher son identité distincte contre le monde extérieur. Pas d'identité sans frontières, pas de permanence sans organisation, sans un agencement interne des membres qui affirme la cohésion, l'unité.

Rivers définit d'abord les groupes en général, pour ensuite les dissocier de leurs fonctions. On ne peut attacher une seule fonction à un groupe, car la famille, le lignage ou la maisonnée, n'importe quelle collectivité en somme, peut cumuler des fonctions politiques, économiques, religieuses, éducatives ou autres. Bref, les groupes sont multifonctionnels quoique, de toutes les fonctions possibles, deux se signalent par leur importance exceptionnelle, deux méta-fonctions, pour ainsi dire : les fonctions domestique et politique, celle-ci régissant les rapports entre groupes, celle-là, entre individus au sein d'un même groupe (1924, p. 5). Les termes rappellent Morgan et Maine, mais l'esprit est nouveau. Morgan accrochait des fonctions précises à des groupements spécifiques : à la famille des fonctions exclusivement domestiques, aux *gentes* des fonctions uniquement politiques. Ses familles et ses *gentes* étaient, l'on pourrait dire, unifonctionnelles, chacune s'identifiant par sa fonction. En détachant les fonctions des groupes, en décrétant qu'un seul et même groupe peut exécuter diverses fonctions, Rivers compliquait la tâche, car comment savoir si l'on a affaire à une famille, à un lignage ou à un clan ? Plus de réponse à chercher dans les fonctions ; il faut désormais quérir du côté de ces nouveaux attributs du groupe : la règle d'appartenance et l'organisation interne.

La « méthode généalogique », cet outil d'enquête tant célébré et que l'on doit au même Rivers (Langham, I. 1982), allait donner le mot-clé. Les membres d'un clan ne se perçoivent-ils pas comme les descendants supposés, et souvent fictifs, d'un ancêtre commun, et souvent imaginaire ? Ira-t-on croire les aborigènes qui se disent issus du kangourou ? Parents fictifs, ils ne sauraient décrire leurs liens généalogiques et la généalogie, ou la mémoire de liens généalogiques précis, s'installe comme signe distinctif. Absente, elle invite la descendance fictive, et distingue le clan ; présente, elle indique la famille. La descendance imaginaire cisèle des rapports unilatéraux de *sibship* à l'intérieur du clan ; les liens généalogiques connus taillent des rapports

de « parenté » bilatéraux à l'intérieur de la famille ⁵. Mais, soulignons-le, parenté et *sibship* ne décident pas l'appartenance à la famille et au clan ; ils définissent les devoirs et les privilèges les uns envers les autres des membres du groupe (1924, p. 9), ils régissent les rapports interpersonnels à l'intérieur du groupe, « organisant » le groupe, en un mot. Mais l'organisation, rappelons-le, ne suffit pas à singulariser le groupe qui, selon Rivers, réclame également une frontière, c'est-à-dire une règle d'appartenance qui vienne identifier les membres que ces liens rassemblent et coordonnent.

Que la famille et le clan s'« organisent » selon le plan de la parenté et du *sibship* ne suffit donc pas ; ces deux types de groupements revendiquent également des règles d'appartenance distinctes et c'est ici, au chapitre de l'identité du groupe, que la descendance fait irruption, ne retenant chez Rivers qu'un sens étroit : la descendance est règle d'appartenance à un clan. Unilinéaire par définition, le clan ne reconnaît que la descendance unilinéaire, exigeance inconditionnelle et première qui impose tout aussi inéluctablement l'exogamie. Pourquoi ? Parce que des clans qui toléreraient le mariage entre leurs membres désavoueraient leur règle d'appartenance, leur caractère unilinéaire. Si mes parents appartiennent au même clan, je peux tracer mon appartenance au clan à travers l'un ou l'autre, niant ainsi le postulat unilinéaire ⁶. Sur la famille, Rivers laisse planer un silence gênant ; il ne

⁵ Cette interprétation va à l'encontre de celle de Murdock qui prétend que Rivers fut le premier à introduire la distinction classique entre parenté et descendance (Murdock 1949, p. 15). En fait, Wake l'avait anticipée alors que Rivers n'avait aucune idée précise de la parenté en tant que réseau axé sur Ego et rayonnant de façon bilatérale. La notion de parenté chez Rivers désignait des « rapports intrafamiliaux » qui s'expriment par l'usage d'un référent généalogique et s'opposent aux « rapports claniques » qu'il dénotait du terme de « *sibship* ». La descendance s'oppose donc au « *sibship* » comme une règle d'appartenance se distingue du principe qui régit l'organisation interne du groupe.

⁶ Cette interprétation contredit celle de Dumont qui nous présente un Rivers « préstructuraliste », un Rivers qui, en postulant les groupes de descendance exogames, les aurait fait dériver de l'exogamie et dont l'intuition relationnelle aurait été perdue par ses successeurs « substantialistes ». Nous refusons cette interprétation de Rivera car il est plus qu'évident qu'il fait découler la notion d'exogamie de sa définition de la descendance en tant que règle d'appartenance à des groupes dits unilinéaires ; or des groupes endogames ne pour-

dira jamais sa règle d'appartenance mais les travaux de Fortes le complètent ; Rivers aurait sans doute proclamé la « filiation », bilatérale par définition, règle d'appartenance aux groupes familiaux.

Bien au-delà des revendications prétentieuses de Malinowski ou de Radcliffe-Brown, et encore plus de leurs disciples, *Social Organisation* réorientait radicalement la perception du social. Tout un éventail de concepts - groupe et fonction, famille et clan, parenté et *sibship*, descendance et filiation, domestique, comme lieu des rapports interpersonnels et politique, comme lieu des rapports entre groupes - allait, quinze ans plus tard, et chez des auteurs qui reniaient Rivers, tracer la grille à l'intérieur de laquelle viendront se loger vingt ans d'ethnographie, de l'ethnographie dont s'enorgueilleront, et avec raison, des générations de Britanniques. Par une omission fâcheuse, par ailleurs, Rivers ouvrait le flanc à la critique. Il définissait bien la fonction politique, mais laissait de côté son analyse. Cette omission, plus peut-être que l'aventure diffusionniste qu'on lui reprocha tant, pourrait faire comprendre pourquoi les inventeurs du lignage segmentaire, ces ethnographes du politique, l'ignoreront ; elle l'explique peut-être, mais ne la justifie pas. *Social Organisation* était un ouvrage capital, le plus important peut-être de la première moitié du vingtième siècle. Pour la première fois l'ethnologie essayait de concilier, dans un même espace théorique et conceptuel, la dimension des groupes (le politique) et celle des rapports interpersonnels (le domestique), en pensant les rapports entre individus comme la face interne du groupe (voir Tableau 3). Ces relations sociales, Radcliffe-Brown les sortira du groupe.

De Maine à Rivers les mêmes thèmes réapparaissent, chaque fois déviés d'un degré. Prenons la descendance, par exemple. Fiction cimentant l'agrégation politique chez Maine, elle est pure biologie chez McLennan et Morgan. McLennan la voit dynamique, découpant segment après segment à travers les générations ; Morgan l'aperçoit statique, sélection démarquant les groupes politiques. Elle redevient fiction chez Rivers, mais règle d'appartenance, comme chez Morgan, règle qui circonscrit des groupes, les clans cette fois, ces clans qui

raient pas, par définition, être unilinéaires. Le fait que *Social Organization* ne mentionne le mariage qu'en passant démontre que Rivers le subsumait sous la descendance.

chez Rivers perdent leur caractère politique. La frontière sociale qu'imprime la parenté sélective (descendance unilinéaire) détache pour Morgan des groupes politiques ; chez Rivers, tout groupe réclame une frontière, et aucun groupe en particulier n'est politique. La notion de politique se transforme. Lieu des rapports entre maisonnées souveraines dans la société archaïque chez Maine, le politique articule et coordonne des groupes de descendance (les gentes) dans la société archaïque de Morgan. Avec Rivers, les rapports interpersonnels viennent se déposer dans le domestique, désormais non plus groupe, mais fonction de tout groupe, et le politique en vient à désigner les rapports entre groupes. Les incompatibilités évolutionnistes entre liens de groupe et liens entre individus éclatent.

Schneider écrivait récemment que si la cohérence est l'apanage des petits esprits, Rivers doit se classer parmi les plus grands penseurs (Schneider 1984). Si la boutade s'applique à Rivers, sur quel Olympe placer Radcliffe-Brown ! De la complexité souvent labyrinthique de ses affirmations théoriques nous ne retiendrons que deux lignes directrices, mais complémentaires : une théorie de la structure sociale en tant que somme des rapports sociaux (célèbre depuis l'invective anti-inductiviste de Lévi-Strauss dans « La notion de modèle en ethnologie » (Lévi-Strauss, 1953) et ensuite, d'importance égale mais relativement négligée (par Dumont, entre autres), une théorie de la structure sociale en termes de personnes civiles (les corporations de Maine). Publié en 1952 mais rédigé en 1937, *A Natural Science of Society* développe la première thèse ; « Patrilineal and matrilineal succession », publié en 1935 et repris dans *Structure and Function in Primitive Society* (1954) élabore la deuxième.

A Natural Science of Society, reprend un leitmotif de l'oeuvre de Durkheim et de toute sociologie qui se veut positiviste : arracher l'anthropologie (ou la sociologie comparative) à la psychologie pour en faire un champ d'étude séparé et indépendant en lui donnant un objet autonome, c'est-à-dire irréductible. Cet objet, ce serait le « système social », soit un ensemble de relations entre les comportements de différents individus, c'est-à-dire de rapports entre individus, de rapports interpersonnels, ou relations sociales, qui s'expriment au niveau du comportement par l'interaction, par ce flot ininterrompu d'actions et d'interactions qui composent la vie sociale. Ce sont les données brutes

de l'observation ethnologique, note Radcliffe-Brown et, pour donner prise à l'enquête scientifique, elles doivent être partiellement prévisibles, c'est-à-dire présenter certaines régularités. Sans régularité, sans structure, l'interaction serait paralysée par son imprévisibilité. La tâche de l'ethnologue consisterait ainsi à découvrir et à expliquer les régularités de la vie sociale.

Tableau 3. Le cadre conceptuel de Rivers

[Retour à la table des matières](#)

GROUPES À GÉNÉALOGIES		Familles
1.	Critères de recrutement	Filiation (bilatérale)
2.	Facteurs de cohésion interne	Parenté
GROUPES SANS GÉNÉALOGIES		I Clans
1.	Critères de recrutement	Descendance (unilinéaire)
2.	Facteurs de cohésion	<i>Sibship</i>
3.	Bases de leur composition	—
		II. Tribus
1.	Critères de recrutement	La langue
2.	Facteurs de cohésion interne	—
3.	Bases de la composition	—
FONCTIONS DES GROUPES, QUELS QU'ILS SOIENT :		
- Fonctions ordinaires		économiques, religieuses, éducatives, récréatives, et ainsi de suite.
- Fonctions extraordinaires		
A. Domestiques		qui ont trait à l'organisation des rapports interpersonnels.
B. Politiques		qui ont trait à l'organisation des rapports entre groupes.

L'ethnologue Radcliffe-brownien se rendra dans une société qui lui est étrangère. Observant deux individus en interaction, il apprendra après enquête qu'ils sont mari et femme. Il observera les deux mêmes individus en interaction à une autre occasion, et notera à divers moments l'interaction d'autres individus qui se disent maris et femmes. De cette multiplicité d'interactions, observées à différents moments et chez différents individus, il discernera un dénominateur commun qui manifeste la régularité du rapport social. Cet élément commun, cet élément régulier de l'interaction, il le nommera « forme structurale », ou tout simplement « structure » du rapport social et cette structure, par définition, habite tout rapport social entre deux personnes, tout rapport dyadique. En un mot, conclut Radcliffe-Brown, si tout rapport dyadique contient une structure, il forme un système social ; c'est le système social minimal et, par voie de conséquence, la structure sociale n'est que la somme totale des relations sociales dyadiques dans une société donnée, célèbre définition que Lévi-Strauss allait prendre à partie dans « La notion de modèle en ethnologie » (Lévi-Strauss, 1953) ⁷.

Un modèle de la structure sociale, en fin d'analyse, se réduirait à une description de cette structure. Mais comment y arriver ? Par l'intermédiaire d'un concept central dans l'oeuvre de Radcliffe-Brown, véritable centre de gravité de son champ théorique : le concept de statut. Toute position dans une relation sociale (la position de mari, ou de femme, dans notre exemple) peut se traduire en termes de statuts, c'est-à-dire comme la somme des droits et des devoirs associés à cette position. Dans ce langage juridique un « mari » est un individu se caractérisant par tels et tels droits et devoirs envers une autre personne à laquelle est attaché le statut de « femme », et vice versa. Par l'intermédiaire des statuts, Radcliffe-Brown espère passer des relations sociales observées à un modèle de la structure sociale. Dans le flux de la vie sociale l'ethnologue isole une relation sociale, découvre sa structure en extrayant son dénominateur commun, et l'objective, ou la cris-

⁷ Signalons la difficulté, sinon l'impossibilité, chez Radcliffe-Brown comme chez la plupart des auteurs, de démêler système et structure. Puisqu'un système est un ensemble de rapports structurés entre événements, une structure créée d'entrée de jeu un système, et aucun système ne peut exister sans structure.

tallise en deux statuts. Il passe ensuite à un autre type de relation sociale (père et fils, par exemple), applique le même procédé, et le répète jusqu'à ce qu'il ait épuisé tous les rapports sociaux de la société qu'il étudie. Il aurait alors en main un modèle de sa structure sociale.

Fort heureusement Radcliffe-Brown ne s'est pas replié sur une méthodologie qui, prise littéralement, niait la possibilité de concevoir des groupes et, en confinant sa vision du social à cet aspect de son oeuvre, certains commentateurs, tels Lévi-Strauss ou Dumont, en ont laissé échapper la contrepartie la plus importante, la théorie de la personne morale (Radcliffe-Brown 1935). Comment passer d'une dimension à l'autre ? Comment aller du réseau des relations sociales aux groupes ? Encore une fois, par le truchement du statut.

Reprenons le raisonnement à sa source. L'existence même de la société réclame une standardisation, une régulation des comportements sans laquelle règnerait l'anarchie la plus totale. Cette standardisation s'accomplit et s'extériorise par des ensembles de droits et de devoirs qui régissent les rapports interpersonnels et se nouent en statuts. Le sociologue étudiera donc la société de deux points de vue : du point de vue de son existence, inséparable de la question de la standardisation, et du point de vue de sa continuité, qu'on peut considérer en termes de la transmission de statuts d'une génération à l'autre. C'est ce qui permet de rattacher réseaux et groupes ⁸. En soulevant la question de la

⁸ La distinction entre ces deux concepts n'est qu'une généralisation, ou une abstraction, du contraste entre la parenté d'une part, axée sur la famille bilatérale, et la descendance d'autre part, axée sur les groupes de descendance unilinéaires. La parenté, rappelons-le, est perçue comme un ensemble de liens engendrés dans la famille bilatérale et rattachant entre eux des individus. La parenté rayonne donc le long de ces chaînons interpersonnels à partir de chaque Ego, se ramifiant dans toutes les directions, sans frontières précises. C'est de là que découle la notion de réseau. Un réseau n'est pas un groupe parce qu'il se définit par rapport à Ego. C'est-à-dire que pour chaque individu vivant on peut décrire un réseau de parenté qui ne sera le même que pour les germaines nés d'une même mère et d'un même père. Du réseau, un groupe de descendance diffère presque en tous points, puisqu'il se définit par rapport à un ancêtre qui n'est pas exclusif à un groupe de germaines mais englobe quelquefois des centaines d'individus. En ce sens, tous les membres du groupe de descendance partagent le même groupe et sa composition, à l'encontre de celle d'un réseau, est décomptable. Le groupe a donc des frontières, là où le réseau n'en a pas et

continuité, de la perpétuation dans le temps, de la permanence, Radcliffe-Brown évoquait Maine, et sa réponse rappelle celle du grand juriste. Pour transmettre un statut, il faut identifier celui ou celle qui y a droit. Si plusieurs prétendants le revendiquent simultanément, on se le disputera, personne n'en jouira. Pour s'assurer de communication sans heurts des statuts d'une génération à l'autre, la société doit démêler clairement et sans équivoques les droits sur les personnes, elle doit faire en sorte que ces droits soient exercés de façon collective, dans le cadre de personnes civiles (Radcliffe-Brown 1952, pp. 44-45).

Regardons la chose d'un angle différent. Pour qu'un individu « appartienne » à un groupe, ce groupe doit le « posséder », c'est-à-dire, avoir des droits sur sa personne. Si plusieurs groupes réclament ces droits ils se les disputeront nécessairement, contrariant d'entrée de jeu le projet d'une société solidaire. Pour exister et subsister, la société doit rendre exclusifs les droits sur les personnes et les choses ; on dira alors d'un ensemble d'individus qui détiennent ces droits exclusifs sur un ensemble de biens (anglais : *estate*) et qui jouissent du pouvoir de les transmettre, qu'ils forment une personne morale. Mais de quoi se composent ces biens ? Au minimum, d'un territoire et des statuts des membres du groupe. En possédant les statuts de ses membres, une personne civile « possède » les membres eux-mêmes, qui lui « appartiennent ». C'est dans ce sens qu'un individu « appartient » à un groupe.

En incorporant les deux théories on obtient la synthèse suivante : les statuts sociaux régissent les rapports inter-personnels, ou relations sociales, et les personnes morales transmettent les statuts d'une génération à l'autre. Et comment se forment des personnes morales dans les sociétés primitives ? Ordinairement par la parenté (*kinship* dans le texte), qui fait apparaître des clans, des lignages et des familles étendues, et quelquefois par la localité, qui dessine des groupes locaux. Mais, et nous retrouvons ici à la fois Maine, Morgan et Rivers, une parenté qui anime des personnes civiles doit être unilinéaire parce que ces personnes civiles doivent posséder leurs membres de façon exclusive, sans quoi elles se verraient privées de la discontinuité nécessaire

l'individu ne peut appartenir (dans la théorie classique) qu'à un groupe alors qu'il peut participer de plusieurs réseaux.

à leur perpétuation, sans quoi un même individu pourrait se réclamer de différents groupes et, ne sachant auquel s'affilier, vivrait intensément l'écartèlement de son allégeance. Par leurs droits partagés les groupes empièteraient les uns sur les autres, incapables de se donner l'identité nécessaire à leur continuité.

Radcliffe-Brown conjugue Maine et Rivers. Le groupe existe et se perpétue, et son identité est consubstantielle à son existence et à sa permanence. Il doit être Même contre l'Autre dans l'ordre de la synchronie et de la diachronie, il doit accomplir la discontinuité qui lui permet l'être et la durée et, pour ce, il doit se constituer en personne civile qui affirme sa discontinuité par une règle d'appartenance et des droits exclusifs de possession de l'individu. D'où le refus des ethnologues anglo-saxons, particulièrement de l'école de Cambridge, de reconnaître l'existence de groupes de descendance cognatiques, puisqu'une descendance cognatique ne peut circonscrire des groupes discrets, ne peut délimiter des personnes morales au *membership* exclusif. Dans une théorie de la personne morale, une descendance cognatique ne peut pas découper des groupes aux contours nets et précis. Un groupe de descendance cognatique est comme un groupe unilinéaire non-exogame ; c'est une contradiction dans les termes.

En complétant une théorie de la structure sociale en tant que réseau de relations sociales par une théorie de la structure sociale en tant que somme de personnes morales, Radcliffe-Brown transcendait la vétuste dichotomie entre liens interpersonnels (relations sociales) et groupes (personnes civiles) plus pleinement que Rivers. Il faisait également disparaître le domestique sans toutefois pleinement récupérer le politique, dont il traite dans sa Préface à *African Political Systems*, où il nuance sa position antérieure (Radcliffe-Brown 1940) : on devrait distinguer la personne légale souveraine sur le plan politique-personne civile la plus inclusive qui possède et un territoire et les statuts de ses membres - des « sous-personnes civiles » en quelque sorte, qui ne jouissent que des statuts de leurs membres, Pour étudier l'organisation politique, l'ethnologue devra d'abord cerner la personne morale la plus inclusive - celle dont le territoire et la composition coïncident avec la communauté politique souveraine - ce qu'il accomplira en délimitant le groupe maximal au sein duquel les conflits s'arbitrent. À l'intérieur, la loi, à l'extérieur, la guerre ; la ligne invisible qui les sépare l'une de

l'autre tracerait la frontière politique. À l'intérieur de ces frontières, les disputes mettront à jour les divisions, le fractionnement interne de la société politique, les intérêts divergents des multiples personnes civiles, tout en exposant les mécanismes de médiation qui permettent de les résoudre paisiblement. Radcliffe-Brown descend du haut vers le bas, de la communauté maximale à ses composantes souvent rivales, mais son analyse ne laisse aucune place à la recomposition. On y gagne une cartographie du politique, on y perd l'intuition de l'agencement des parties ; et, toujours, cette idée qui fuit, qu'il n'arrive pas à épingler, toujours cette même incompréhension de Maine et de Morgan : « essayer de distinguer, comme l'ont fait Maine et Morgan, entre sociétés fondées sur la parenté (ou, plus précisément, sur des lignages) et sociétés fondées sur l'occupation d'un territoire commun ou la localité... ne peut mener qu'à la confusion » (Radcliffe-Brown 1940, p. xiv, traduction libre). Dors-tu content, McLennan ?

Au regard superficiel, Radcliffe-Brown semble dépasser Rivers. Là où Rivers n'injectait au groupe qu'une discontinuité dans l'ordre de la synchronie, Radcliffe-Brown apporte une dimension temporelle, donne une durée à l'être. La personne civile de Radcliffe-Brown serait-elle une version enrichie du groupe de Rivers ? Une perception plus riche, plus complexe et profonde ? Non. Si par progrès on suppose une plus grande précision, une plus grande clarté, l'intuition de Radcliffe-Brown marque un recul. La personne civile de Radcliffe-Brown confond ce que Rivers avait démêlé. Expliquons-nous. En devenant membre d'une personne légale, l'individu reçoit un de ses statuts (une partie des biens qu'elle possède) ; il appartient dès lors à cette collectivité. On dira de lui qu'il appartient à tel ou tel lignage, telle ou telle maison. Soyons plus spécifique. Par la naissance, Ego héritera par exemple du statut d'agnat dans une société patrilinéaire, statut qui fixera ses droits et ses devoirs envers les autres membres du groupe patrilinéaire. Qu'est-ce que cela signifie ? Que la descendance agnatique joue un double rôle, donnant d'une part à Ego un droit d'entrée, intervenant comme règle d'appartenance mais, en lui conférant un statut, c'est-à-dire en distribuant droits et devoirs, elle régit d'autre part le comportement d'Ego envers les autres membres du groupe, ses agnats. Avec le statut, à la fois porteur d'identité et organisateur de comportements, Radcliffe-Brown embrouille la distinction que Rivers établissait entre frontière (règle d'appartenance) et organisation du

comportement. La descendance, uniquement règle d'appartenance chez Rivers, prend chez Radcliffe-Brown une ampleur inquiétante : elle est à la fois règle d'appartenance et ensemble de droits et de devoirs organisant les rapports interpersonnels à l'intérieur d'un groupe de descendance. Le terrain était prêt pour cette monumentale confusion qu'apportera la théorie de la descendance.

À la fin des années 30, les antiques incompatibilités évolutionnistes ont cédé la place à une vision plus unitaire du social, où liens interpersonnels et liens de groupe persistent, coexistant paisiblement comme deux dimensions complémentaires, mais distinctes. C'est sur cette perspective unifiée que vient se déposer la théorie de la descendance.

La théorie de la descendance

[Retour à la table des matières](#)

Smith a déjà constaté que rien dans la notion de descendance unilinéaire ne contient en germe l'idée de lignage (Smith, M.G. 1956). Ajoutons que rien dans la notion de personne civile ne la laisse présager non plus. En passant de la personne civile au système lignager, et du lignage au lignage segmentaire, Evans-Pritchard et Fortes ont innové. Ils ont innové également en récupérant le politique tel qu'il était apparu à Maine et à Morgan, en y accolant la très vénérable segmentation. Mais, n'en eût-il été que d'Evans-Pritchard, on peut douter que le passage se soit fait. L'honneur, si l'on peut parler d'honneur, en revient à Fortes.

De la notion de politique, de l'agrégation entrevue de Maine et de Morgan, il ne restait plus en 1940 que la vague idée de « rapports entre groupes » dont l'ethnologie était redevable à Rivers. Tout allait changer à partir de 1940, apparemment. En 1940, Evans-Pritchard publiait *Les Nuer*. Sagace commentateur de la littérature sur la segmentation, Smith a brillamment mis en évidence les singularités qui écartent Evans-Pritchard et Radcliffe-Brown dans l'étude du politique (Smith, M.G. 1956). Mais, lorsqu'on examine *Les Nuer* sans chercher à n'y voir que de la segmentation et de la relativité structurelle, c'est

néanmoins Radcliffe-Brown que l'on retrouve. C'est d'abord le Radcliffe-Brown de la Préface à *African Political Systems*, celui qui cherchait à démarquer la frontière du groupe politique souverain ; mais c'est aussi le Radcliffe-Brown de « Patrilineal and matrilineal succession », celui qui établissait les bases d'une théorie de la personne civile.

Quand Evans-Pritchard veut identifier sa communauté politique maximale, que fait-il ? Il cherche le groupe le plus vaste à l'intérieur duquel la guerre est proscrite, et le recours à l'arbitrage obligatoire ; c'est la tribu. À l'intérieur de la tribu, comment pressentir les découpages politiques ? Par les conflits, et les regroupements qu'ils occasionnent. Voilà le Radcliffe-Brown de la Préface. Mais est-ce suffisant ? Non. Le conflit n'insuffle pas une vie au groupe, ne lui injecte pas sa substance. La tribu, et les segments territoriaux s'illustrent par la possession d'un territoire, d'un nom, d'une responsabilité collective. Voilà le Radcliffe-Brown de la personne civile. Et la toile de fond nous provient directement de Rivers via Radcliffe-Brown. Les *Nuer* se dit une étude d'anthropologie politique. Or, de quoi s'agit-il précisément ? D'une étude de groupes et de rapports entre groupes. Les rapports interpersonnels, les relations sociales, Evans-Pritchard les repoussera dans une deuxième monographie, une monographie qui porte sur les institutions « domestiques », intitulée *Kinship and Marriage among the Nuer* et parue en 1951. Domestique et politique, relations sociales et personnes civiles, dynamique de la loi et de la guerre, voilà qui nous replace fermement sur le sol que Rivers avait défriché, et où Radcliffe-Brown campait. L'Evans-Pritchard de la relativité structurale se meut d'abord et avant tout dans cet espace conceptuel de la personne civile. N'en déplaise à Smith, c'est sur une pensée fort voisine de celle de Radcliffe-Brown et de Rivers que viennent se nourrir *Les Nuer*. Néanmoins, l'originalité d'Evans-Pritchard se fait jour lorsqu'il quitte le voisinage apprivoisé de la personne morale et s'aventure du côté de la segmentation. De cette segmentation nuer, brosons sommairement les traits classiques.

La fière indépendance des Nuer, leur individualisme intraitable, le caractère égalitaire de leurs institutions agitaient chez Evans-Pritchard la question qui avait inquiété Morgan dans son ethnographie séneca : comment une société politique peut-elle composer avec un individua-

lisme, un égalitarisme aussi intransigeants (Morgan 1851) ? Si chaque Nuer adulte ne reconnaît de compétence politique autre que la sienne propre, comment faire jaillir une organisation politique de cette apparente anarchie ?

De 1933 à 1938, Evans-Pritchard répond : par l'institution des groupes d'âge, par la contrainte politique subtile et fuyante que fait peser la séniorité des aînés. En 1940, *Les Nuer* annonce une mutation complète. Les groupes d'âge n'expliquent plus rien. Que s'est-il passé ? Fortes raconta plus tard qu'à la vue des données d'Evans-Pritchard Radcliffe-Brown avait reconnu le système segmentaire que Gifford avait décrit pour les Tonga du Pacifique, et avait aiguillé Evans-Pritchard de ce côté (Fortes 1981). Que l'anecdote soit vraie ou fausse, les faits sont là : en 1940, les classes d'âge passent au dernier plan et, à l'avant-scène, surgit une théorie de la segmentation enfantée, sans douleurs et toute formée, à partir d'un nouveau croisement entre une organisation territoriale (ce qu'Evans-Pritchard appelle le « système tribal ») et une organisation lignagère.

C'est avec le village, groupe local composé d'un ou de plusieurs hameaux, que commencerait l'organisation politique. Entre le village, groupe politique minimal et la tribu, groupe politique maximal, vient s'intercaler un emboîtement de « sections tribales » : sections tertiaires, secondaires et primaires. Ce système tribal, c'est l'organisation territoriale du pays nuer.

Dans cette organisation territoriale, on se déplace librement d'une tribu à l'autre, le long de réseaux de parenté qui ne connaissent pas de frontières politiques. Mais lorsqu'on s'attaque, par ailleurs, on se retranche derrière ces divisions territoriales qui s'articulent selon cette célèbre hiérarchie segmentaire qu'allait immortaliser Evans-Pritchard en démontrant sa relativité structurelle. Lorsqu'il touche du doigt la mécanique des sections tribales, Evans-Pritchard en oublie Durkheim, Rivers et Radcliffe-Brown. Au prix de la contradiction, il brandit sa découverte : même si elle se singularise par les mêmes attributs que la tribu, l'identité de la section tribale, de quelque niveau que ce soit, n'est pas donnée d'emblée. Elle se crée à travers l'opposition d'un segment à un segment de même ordre.

La démonstration est classique, et nous n'en reprenons que l'essentiel (voir Figure 1). Soit un membre de la section tertiaire Z2 de la tribu B. Il ne se perçoit Z2 qu'en rapport à Z1 mais se considérera membre de Y2, et non de Z2, en opposition à Y1. De même, il se dira membre de Y, et non de Y1, lors de confrontations avec X. Il se déclarera enfin membre de la tribu B, et non pas de la section primaire Y, dans des rapports antagonistes avec la tribu A. L'identité politique nuer serait donc contextuelle, ou relationnelle. Les sections nuer ne se reconnaîtraient pas d'existence « substantielle » (Dumont 1971) et, sans l'occasion qui les oppose, elles n'auraient de réalité que contingente, simples virtualités d'un agencement politique qui naît du conflit.

L'organisation territoriale nuer : sections

Figure 1. Organisations territoriale et lignagère nuer

[Retour à la table des matières](#)

Organisation lignagère et sections correspondantes

Cette relativité structurelle, cette identité relationnelle de la section territoriale, Evans-Pritchard l'appelle segmentation. La segmentation, c'est le lieu de tensions que vit le groupe virtuel en tant que champ de ces forces opposées, mais complémentaires, de l'opposition et de la fusion. Chaque section est potentiellement ennemie ou alliée d'une autre, toujours selon l'ennemi qui la provoque. Deux sections tertiaires en conflit s'affronteront, pour se souder en une seule section secondaire dès que menacée par une autre section secondaire. Toute section tribale est le lieu d'une telle tension ontologique : tendance à affirmer son identité par opposition, d'une part, contre des segments de même ordre ; tendance, d'autre part, à se fusionner avec ces mêmes segments antagonistes lorsqu'un ennemi commun les confronte. Des sections adverses se fusionnent lorsque agressées par des sections d'ordre supérieur.

Evans-Pritchard reprend Maine et Morgan, à quelques nuances près : à partir d'un ensemble politique divisé en segments antagonis-

tes, comment rendre compte de l'unité de l'ensemble, concilier l'unité et la diversité ? Quel élément permet aux segments de transcender leurs différences ? Et là où Maine et Morgan découvraient la descendance, Evans-Pritchard retrouve le « système lignager ». Or ce système lignager, plutôt que de redonner la parole aux deux grands juristes du dix-neuvième siècle, cherche à les bâillonner à jamais en ce qu' Evans-Pritchard l'aperçoit comme un mécanisme qui agence les relations entre segments territoriaux, c'est-à-dire, entre segments qui se concrétisent d'abord et avant tout par leur occupation du sol. Entre la tribu et ses sections territoriales d'une part, et le clan et ses segments lignagers, d'autre part, Evans-Pritchard découvrait une concordance presque complète puisque, par le seul jeu de la généalogie, selon la génération de l'ancêtre de référence, chaque segment peut s'opposer ou se fusionner à un autre. Le lignage opère selon la même mécanique de fission et de fusion, selon la même dynamique segmentaire qui singularise l'organisation territoriale. D'où la conclusion prévisible : c'est le système lignager qui ordonne les rapports entre segments territoriaux, qui arc-boute l'organisation territoriale et forge une unité politique dans la diversité des antagonismes. Et si les sections tribales s'animent par le jeu de la segmentation, les segments lignagers les imitent, ignorants comme leurs homologues de toute identité substantielle.

Qu'advient-il de la descendance ? Ce n'est plus un critère d'appartenance à des groupes permanents et durables, puisque les segments ne sont ni l'un ni l'autre, privés qu'ils sont de toute *corporateness* ; ce n'est pas non plus un élément d'agrégation, puisque seules des personnes civiles s'agrègent et qu'aucun segment lignager ne jouit du statut d'individu collectif. Ni règle d'appartenance ni élément d'agrégation, la descendance est aux yeux d'Evans-Pritchard une « représentation » des rapports entre groupes locaux, une idéologie politique dira-t-on plus tard. Avec cette découverte de la segmentation, Evans-Pritchard quitte Maine et Radcliffe-Brown. La descendance n'agit plus sur des groupes de descendance, mais sur des groupes locaux, et les segments qu'elle découpe ne sont plus des personnes civiles. *Les Nuer* se détournait de la vision corporatiste, comme le note si bien Dumont, anticipant par la relativité structurelle une interprétation structuraliste de l'organisation sociale. Mais alors, comment expliquer que la théorie de

la segmentation soit passée tout entière dans l'orbite d'une théorie de la personne civile ? Par l'orientation que lui a imprimée Fortes.

L'année même que paraissait *Les Nuer*, Evans-Pritchard publiait avec Fortes une introduction à un recueil d'essais devenu célèbre, *African Political Systems* (Fortes et Evans-Pritchard 1940). Ce texte amorçait la transition de la relativité structurelle à l'« identité substantielle » du lignage comme personne morale. Fortes prétendait avoir conçu cette introduction (Fortes, communication personnelle) et elle porte en effet sa marque. Les deux auteurs discernent deux types de systèmes politiques africains : les sociétés à pouvoir centralisé, d'une part, lourdes d'une machinerie administrative et d'institutions judiciaires, que l'on appelle « états primitifs », et les sociétés sans pouvoir centralisé d'autre part, sans machinerie administrative et sans institutions judiciaires clairement définies et constituées ; en un mot, les sociétés « sans état ». La présence ou l'absence du système lignager, synonyme ici de lignages segmentaires, déciderait si l'on a affaire à l'un ou à l'autre type, et elle permettrait un raffinement analytique que les deux auteurs jugeaient nouveau mais que Rivers avait déjà préparé, soit la distinction entre système de parenté et système lignager. Ensemble de relations sociales liant les individus les uns aux autres à travers ce groupe éphémère qu'est la famille bilatérale, le système de parenté se démarque du système lignager, système segmentaire de groupes de descendance unilinéaire permanents, système politique par définition, agissant sur des personnes civiles.

Que l'introduction soit de la plume de Fortes semble plus que vraisemblable, lorsqu'on y lit que seul un système lignager peut façonner des personnes civiles à caractère politique. Les éléments constitutifs du système lignager, - les segments lignagers -, seraient permanents et le système global, segmentaire. Rien de tel dans *Les Nuer* où les segments lignagers, dépourvus de toute permanence, ne vivent que l'instant du conflit ou de l'opposition. Fortes a donc injecté au segment lignager et au lignage une substance que Evans-Pritchard ne leur connaissait pas. Que devient la segmentation ? Polymorphe, elle en vient à épouser des formes de plus en plus contradictoires (Smith, M. G. 1956, Barnes 1954). D'abord et avant tout, elle demeure opposition segmentaire, jeu d'opposition et d'inclusion qui, dans « *Les Nuer* », n'était que représentée dans la généalogie mais qui, chez Fortes, agit

directement sur des personnes morales, traduisant leur dualité selon le point de vue de l'observateur. Vue de l'extérieur, la personne civile présente un front uni ; aperçue de l'intérieur, elle apparaît différenciée. Fusionnée et indifférenciée vue du dehors, elle est segmentée et multiple vue du dedans. Cette segmentation n'est plus uniquement relative structurelle, équilibre des rapports d'opposition et d'inclusion de groupes politiques territoriaux, simplement représenté dans une généalogie. Fortes fait passer les rapports politiques des groupes locaux à l'arrière-plan et ramène la généalogie à l'avant-scène quoique, cette fois, il s'agisse d'une généalogie qui n'est plus représentation mais chose représentée, qui n'est plus langage mais substance, cette lourde et stable substance qu'est la descendance. Et à la descendance solide et ferme correspondent des segments lignagers durables et permanents, désormais des personnes civiles taillées dans la descendance. La descendance reprend son titre de règle d'appartenance, mais avec quelque chose en sus. Bien sûr, en tant que statut, Radcliffe-Brown la pensait « juridique » (nous reprenons ici la traduction que fait Dumont du terme anglais *jural*) c'est-à-dire responsable de la distribution des droits et des devoirs ; ce n'était pas assez, Fortes la voudra « politico-juridique » (*politico-jural*). Fixant l'appartenance aux personnes civiles, la descendance assigne les statuts, mais des statuts « politiques » parce que, dans un lignage, la descendance ordonne également les rapports entre personnes civiles par le truchement de la généalogie. Ce qui organise les relations entre personnes morales est par définition politique et la descendance, les statuts qu'elle définit, ainsi que les personnes morales qu'elle fait naître, sont dorénavant politiques. Fortes rend ainsi à la descendance son épaisseur politique, si l'on peut ainsi s'exprimer, cette troisième dimension que lui reconnaissaient Maine et Morgan, et que lui avaient dérobée Rivers et Radcliffe-Brown.

Ironie du sort, Fortes rejoignait ainsi McLennan tout autant que Maine, à son insu bien sûr. Chez McLennan, la descendance segmentait à mesure qu'elle se déroule au fil des générations ; elle séparait, fragmentait quoique, par un mouvement de recul, les segments dissociés à une génération soient associés à la génération précédente. Selon le point de vue, du bas vers le haut ou du haut vers le bas, la segmentation apparaît à la fois origine commune ou différenciation des descendants en segments distincts et, en tant que généalogie enracinée

dans la reproduction, dans la descendance, elle contient sa propre antithèse. Les fils, divisés pour les générations qui les suivent, sont unis dans la génération qui les précède. Les descendants, opposés dans leur présent, sont unis par leur passé ancestral. En infusant aux lignages cette substance généalogique, en les solidifiant par la descendance, Fortes s'acheminait insensiblement vers un réalisme naïf qui faisait découler la segmentation directement du processus reproductif immédiat de la famille polygyne, qui en faisait un processus continu, émanant de la famille où les demi-frères, opposés par la mère, sont unis par le père.

Paradoxalement, cette vision généalogique de la descendance et de la segmentation plaçait la femme dans une position privilégiée dans les sociétés patrilineaires, en tant que source de la différenciation lignagère. Cette « filiation complémentaire », selon l'expression de Fortes, serait le mécanisme premier d'individuation, donc de différenciation, d'abord des germains à l'intérieur de la famille puis, au fil des générations, des différents segments lignagers à l'intérieur d'un segment plus inclusif. Par la filiation complémentaire, Fortes tentait hardiment de rattacher la parenté à la descendance, les liens interpersonnels aux liens de groupe, le domestique au politique. Intersection où se croisent les deux grandes dimensions du social, la famille surgit comme lieu où se créent et se forment les liens bilatéraux et interpersonnels de la parenté, et où se prépare la segmentation du lignage. Unies dans la famille, parenté et descendance suivent au-delà de la famille leurs trajectoires séparées, la parenté en tant que réseau de relations sociales bilatérales fondées sur des liens de consanguinité, la descendance en tant que principe circonscrivant et organisant des groupes unilineaires, des personnes civiles, et régularisant les rapports entre ces groupes politiques. La parenté est universelle ; la descendance ne l'est pas. La descendance est un mécanisme politique en opération dans les sociétés à lignages segmentaires, dans les sociétés sans état (Tableau 4).

Dans *Les Nuer*, la descendance n'était pas agrégation mais dans l'Introduction de *African Political Systems*, elle en prend toutes les apparences, en tant que mécanisme fusionnant des groupes locaux en groupes territoriaux de plus en plus englobants. Plus tard, Fortes abandonne toute référence à la localité ; la descendance ordonne et

fusionne des segments qui se définissent par la descendance unilinéaire, et non la localité (Fortes 1953). De tous les ethnographes depuis Maine et à Morgan, Fortes est le seul à effleurer la notion d'agrégation, l'utilisant implicitement à certains endroits, sans jamais la saisir et l'explicitier clairement.

Tableau 4. Le cadre conceptuel de Fortes

[Retour à la table des matières](#)

GROUPES DOMESTIQUES		Familles et maisonnées
1.	Critères de recrutement	Parenté ou filiation
2.	Facteurs de cohésion interne	Parenté ou descendance
GROUPES POLITICO-JURIDIQUES		Lignages et segments lignagers
1.	Critères de recrutement	Descendance
2.	Facteurs de cohésion interne	Descendance
3.	Base de l'opposition segmentaire	Descendance

Au total, Fortes a alourdi le concept de descendance. Simple règle d'appartenance pour Rivers, elle devient « juridique » lorsque Radcliffe-Brown y ajoute le rôle de principe organisateur des rapports interpersonnels à l'intérieur des groupes de descendance, et « politico-juridique » lorsque Fortes y rajoute un troisième sens, emprunté à Maine et Morgan, de mécanisme agençant les rapports entre segments à l'intérieur d'un système lignager. La scène était désormais prête pour une véritable *théorie* de la descendance. Jusqu'à 1940 s'était élaborée ce que nous avons appelé une théorie de la personne civile, qui tentait de concilier et d'articuler les liens interpersonnels (relations sociales) et les liens de groupe qu'avait dissociés l'évolutionnisme, théorie qui conduisit Radcliffe-Brown à apercevoir dans la descendance unilinéaire une règle privilégiée d'appartenance aux personnes morales des sociétés dites primitives. Théorie avantageant la descendance,

peut-être, mais rien de plus. De 1940 à 1950, Fortes transforme cette prédilection en un axiome, créant de toutes pièces une théorie de la descendance. Comment ? Rappelons que dans une théorie de la personne civile les groupes de descendance sont des personnes morales mais que ces personnes morales n'avaient pas à être politiques, et que les lignages, et plus spécifiquement tout cet échelonnement de segments lignagers, n'avaient pas à être des personnes morales. C'est en forçant cette série d'équations que Fortes a remanié une théorie de la personne civile en une théorie de la descendance.

Bref, parce que la descendance trace la frontière des groupes politiques, organise leurs rapports intérieurs et régit leurs rapports extérieurs, elle n'est plus simplement un élément privilégié ; c'est le principe d'organisation sociale prépondérant des sociétés sans état. Elle devient principe explicatif et c'est pourquoi nous pouvons parler d'une théorie de la descendance. Pour mieux saisir, il faut nuancer la respectable dichotomie entre théories de la structure sociale et théories de l'action sociale.

La distinction classique entre les deux types de théories découle d'une disjonction plutôt spontanée entre relations sociales (rapports interpersonnels) et structure sociale (organisation de la société en groupes). Si l'on privilégie les faits de structure dans l'explication du social on parlerait d'une théorie de la structure sociale ; si l'on avantage les phénomènes d'interaction, on obtiendrait une théorie d'action sociale. Or, la réalité déborde les classifications didactiques. Nous avons déjà affaire à trois niveaux de réalité au moins : rapports entre individus, groupes, et rapports entre groupes, et, par voie de conséquence, à deux « structuralismes » au moins (structuralisme étant ici pris dans son sens générique, en tant que théorie de la structure sociale). L'un prendra les groupes eux-mêmes comme point de départ, expliquant à partir de leur constitution les rapports entre individus et les rapports entre groupes ; l'autre partira des rapports entre groupes pour élucider les groupes eux-mêmes, et les relations sociales. C'est, en un mot, ce qui sépare la « théorie de la descendance » de la « théorie de l'alliance », ou le structuralisme fonctionnaliste du structuralisme de Lévi-Strauss. Bref, la théorie de la descendance se signale en ce qu'elle entend rendre compte et des rapports entre individus et des rapports entre groupes à partir des groupes eux-mêmes, et plus spéci-

fiquement à partir du fait que ces groupes se recrutent sur la base de la descendance.

Mais prenons garde. Ce n'est que le recul des années qui nous permet d'en parler comme d'une théorie, puisque personne ne l'a jamais ramassée dans un ensemble d'énoncés cohérents et complets qui rassembleraient axiomes et corollaires qu'on pourrait isoler et classer « théorie de la descendance ». À l'image du droit anglais, non pas code axiomatique mais simple somme des jugements passés, la théorie de la descendance a d'abord été une pratique, et ce n'est vraiment qu'en action qu'on peut la saisir, dans ses interprétations ethnographiques.

La théorie de la descendance en action

1. Gluckman et la « force » de la patrilinéarité

[Retour à la table des matières](#)

Contrastant les ethnographies zoulou et lozi, Gluckman exécute une première démonstration du potentiel explicatif de la théorie de la descendance dans un brillant article où il réussit à déduire les modalités de la terminologie de parenté, des comportements (rapports interpersonnels) et du mariage à partir de soi-disant « faits de structure » (Gluckman 1950). Qu'entend-il par « faits de structure » ? Que toute société est organisée en groupes, et que la constitution de ces groupes prescrit la façon dont s'affilieront les enfants. Des personnes civiles formées sur la base de la descendance, par exemple, régenteront l'appartenance des enfants de leurs membres et, par là, tous les autres phénomènes de parenté.

Originaires du Natal, en Afrique du Sud, les Zoulou étaient autrefois regroupés en lignages agnatiques localisés qui agissaient comme une seule personne morale. Un même village rassemblait des agnats mâles adultes, leurs enfants des deux sexes, ainsi que leurs épouses, et plusieurs villages avoisinants s'amalgamaient en un lignage plus inclusif. De plus, les Zoulou se mariaient par le paiement d'un prix de la

fiancée. Au mariage, les parents du futur époux remettaient un certain nombre de têtes de bétail aux parents de la fiancée et cette dotation (la célèbre *bridewealth* de la littérature anglo-saxonne), conférait aux hommes du lignage donneur de bétail des droits complets sur la fécondité de la femme du lignage donataire. Au terme de cette prestation, tous les enfants de la femme mariée appartenaient au lignage agnatique de l'homme au nom duquel le bétail était payé, désormais le mari de cette femme. Le bétail apporte ainsi des droits de possession exclusifs sur les enfants de la femme, et cette assimilation des enfants dans le lignage agnatique du mari de leur mère éclaircirait toutes les autres caractéristiques du système de parenté zoulou : la terminologie, les comportements et le mariage.

Personnes civiles qui possèdent leurs membres de façon exclusive, les lignages zoulou apparaissent indivisibles et indifférenciés de l'extérieur. Radcliffe-Brown soutenait que cette unité corporate du groupe des agnats se traduit sur le plan terminologique par l'assimilation taxonomique des germains. Gluckman reprend la thèse et l'étaie brillamment par une étude de la terminologie de parenté zoulou. Après la terminologie viennent les comportements, ou relations sociales. Radcliffe-Brown avait déjà avancé, dans son célèbre article sur le frère de la mère (Radcliffe-Brown 1924) que la même solidarité de la personne civile se manifeste dans l'ordre des comportements. Gluckman confirme la thèse, constatant une dissimilitude entre les comportements envers les parents patrilatéraux et les attitudes envers les parents matrilatéraux. Envers le père et le père du père, Ego doit manifester respect et soumission. Avec la mère, les rapports sont tendres et, avec le frère de cette dernière, ils sont empreints de cette parenté à plaisanterie bannie des rapports avec les parents patrilatéraux.

C'est au chapitre du mariage, enfin, que Gluckman prend son envol. Les pratiques matrimoniales ainsi que la pratique du prix de la fiancée dériveraient de la constitution agnatique des lignages, parce que les lignages en tant que personnes civiles désirent posséder leurs membres de façon exclusive et sont prêts à se défaire d'une partie de leur bétail pour acquérir des droits exclusifs sur le pouvoir reproductif des femmes, c'est-à-dire des droits *in genetricem*. Et, qui plus est, Gluckman parvient à déduire de la même constitution des groupes toutes les modalités du contrat matrimonial, ainsi que la gamme for-

midable, et apparemment hétéroclite, des pratiques matrimoniales zoulou : l'aspect processuel du mariage, la polygynie sororale, le lévirat, et ainsi de suite.

Si le cas zoulou était convaincant, combien plus percutante encore la comparaison des faits zoulou et lozi. Citoyens du Zimbabwe, autrefois la Rhodésie du Nord, habitants de plaines fluviales que les pluies inondent chaque année sans les recouvrir complètement, les Lozi ont planté des villages permanents sur les buttes les plus élevées dont les sommets surplombent les eaux, villages que les crues annuelles empêchent de croître et de se dilater. Cette barrière écologique expliquerait que ce ne sont pas les groupes de descendance qui sont *ici corporate*, mais bien les villages.

Bref, point de groupes de descendance en pays lozi, où chaque individu peut choisir d'aller résider dans le village de son père ou celui de sa mère, droit inaliénable qui ne se perd jamais puisque celui qui commence sa carrière dans le village de l'un peut déménager chez l'autre, revenir, retourner, ne jamais se décider définitivement. Ces choix, ces possibilités décriraient un système de parenté cognatique, chaque village regroupant des ensembles de cognats et tirant sa cohésion, ou corporateness, de son occupation du sol puisque la théorie de la descendance déclare absurde la notion d'une personne civile définie par la descendance cognatique. Si les Lozi sont cognatiques, et Gluckman le prétend, la théorie leur proscriit tout groupe de descendance.

Fait lourd de conséquences ; les Lozi ne connaissent pas ces collectivités indivises zoulou qui sentent le besoin de tracer leurs frontières. Leur corporate groups, soit les villages, ne ressentent pas le même besoin de « posséder » leurs membres de façon exclusive puisque leurs frontières géographiques suffisent à les démarquer les uns des autres. Selon les équations établies pour les Zoulou entre les prestations matrimoniales et la possession des enfants, les prestations matrimoniales lozi ne devraient pas procurer les mêmes droits. Et, comme on peut s'y attendre, la dotation du mari aux parents de la femme au mariage ne dirige en rien l'appartenance des enfants. Le prix de la fiancée n'apporte pas au donneur un droit exclusif sur la reproduction de la femme puisque les enfants d'une femme appartiennent

ment toujours au groupe de leur mère, ainsi qu'à celui de leur géniteur. Prestations matrimoniales et mariage se déploient en dehors de toute considération d'appartenance sociale des enfants, de sorte que pour l'homme, la seule reconnaissance de la paternité physiologique constitue une revendication.

Cette discordance profonde entre Zoulou et Lozi se répercute à travers tout le système de parenté. Dans la terminologie d'abord, puis dans les comportements. Les rapports entre grands-parents paternels et petits-enfants (c'est-à-dire, entre générations agnatiques alternes), empesés et gourmés chez les Zoulou, sont aisés, légers et badins chez les Lozi et rien, sur le plan des attitudes, ne différencie le frère de la mère du frère du père, ou la soeur de la mère de la soeur du père. Chez les Lozi, envers tous les germains de ses parents, Ego témoigne de la même affection, du même naturel. Enfin, Gluckman clôt sa démonstration par l'examen des pratiques matrimoniales lozi, dont le détail s'expliquerait désormais par l'absence de groupes de descendance unilinéaires.

Le contraste entre Zoulou et Lozi était trop éloquent. En ne faisant varier qu'un seul paramètre, soit la constitution du groupe et ses conséquences pour l'affiliation des enfants, Gluckman expliquait les écarts considérables entre les systèmes de parenté des deux sociétés. Son analyse était ambitieuse et avait de l'envergure. Elle était rigoureusement comparative, intégrait un nombre étonnant de faits apparemment disparates et débouchait sur une proposition générale, apparemment vérifiable et réfutable. La théorie de la descendance acquerrait une valeur prédictive. Elle allait continuer sa marche triomphale avec l'analyse des sociétés matrilineaires.

2. Richards, Schneider et le « casse-tête matrilineaire »

[Retour à la table des matières](#)

L'année même où Gluckman publiait son analyse, et dans le même recueil de textes, Audrey Richards révolutionnait l'étude de la matrilinearité (Richards 1950). Spécialiste des Bemba et des sociétés matrilineaires bantou de l'Afrique Centrale, Richards allait démêler un em-

brouillamini ethnographique des plus denses. Les sociétés matrilineaires confondaient l'ethnologue par leur diversité, par le foisonnement de formes de la famille, des groupes domestiques et des groupes locaux qu'elles manifestent. Pour débrouiller ce fouillis, Richards isola la structure de la famille comme variable dépendante, la descendance matrilineaire constituant la variable indépendante. Mais comment les mettre en rapport, comment passer de la matrilinearité à toutes ces variations de la famille ? Par une convergence extraordinaire, Richards aperçut la réponse là où Gluckman l'avait cherchée dans son étude comparative, soit dans le type de contrat matrimonial, qui varierait selon la mesure d'autorité que le mari peut acquérir sur son épouse et, par extension, sur les enfants qu'elle mettra au monde. D'une société matrilineaire à l'autre cette mesure fluctue abondamment, mais Richards décela une certaine concomitance entre le droit qu'a le mari de décider de la résidence de sa femme, et l'autorité qu'il peut exercer sur elle et ses enfants.

On observera ainsi certaines sociétés matrilineaires qui accordent au mari le droit d'emmener son épouse vivre chez lui ; d'autres qui lui imposent une période de service temporaire chez ses beaux-parents, et d'autres enfin qui lui prescrivent de venir s'établir chez sa femme (uxorilocalité). Entre ces extrêmes de virilocalité et d'uxorilocalité s'intercalent plusieurs permutations. Indice de l'autorité maritale, la résidence après le mariage modifie la composition des groupes domestiques - ce que Richards appelle la structure familiale - mais elle agit également au niveau interpersonnel. Les groupes domestiques perdent et reçoivent des membres, croissent et se reproduisent mais, à travers toute cette dynamique, certains rapports persistent, sorte de noyau résidentiel sur lequel viennent se greffer époux et épouses, enfants ou germains, rapports qui continuent, stables et inchangés par la mouvance des changements de résidence. Certaines structures familiales privilégient les rapports entre frères, ou les relations entre soeurs, ou les liens entre père et fils, ou mère et fille, ou mari et femme, rapports « primaires » qui apportent une clé de plus pour définir une typologie.

En classifiant les sociétés matrilineaires bantou à partir de ces quatre paramètres, soit le type de contrat matrimonial, la distribution de l'autorité domestique, les unités résidentielles ainsi que les rapports

primordiaux de parenté, Richards cernait pour la première fois, de façon cohérente, et avec une frappante économie d'axiomes, le célèbre « casse-tête matrilineaire ». Elle devinait le dilemme foncier de toute société matrilineaire : comment concilier descendance à travers les femmes et exogamie lignagère ? Comment des groupes qui se recrutent par leurs femmes arrivent-ils à se perpétuer si, par la règle d'exogamie, les femmes doivent chercher des partenaires sexuels en dehors de leur lignage ? Si d'une part les femmes quittent leur groupe natal pour aller vivre avec le père de leurs enfants (solution virilocale), comment le groupe de descendance parvient-il à contrôler des membres dispersés sur toute l'étendue du territoire ? Si d'autre part les femmes restent sur place et les hommes circulent (solution uxori-local), comment les hommes, dispersés dans les villages de leurs femmes, réussissent-ils à voir aux affaires de leur lignage, à suivre de près les destins de leurs soeurs et à transmettre leurs biens à leurs neveux utérins ? Il n'y a problème, enfin, que parce qu'il y a asymétrie, parce que dans une société matrilineaire la descendance passe par les femmes, alors que les hommes conservent l'autorité, parce qu'il y a in-conséquence entre une descendance matrilineaire et une autorité masculine, paradoxe qui est à l'origine du tiraillement entre le père et le frère de la mère. Le mari cherche à étendre son autorité sur ses enfants, surtout s'ils vivent avec lui jusqu'à la puberté même si ces enfants ne sont pas de son lignage, mais du lignage de sa femme. C'est le frère de la mère qui, en dernière instance, revendique l'autorité ultime sur les enfants, plaçant ainsi le père dans une situation délicate. Toutes les variations que l'on constate dans la structure de la famille et dans la composition des groupes locaux des sociétés matrilineaires surgissent comme autant de stratégies pour résoudre leur contradiction interne. Tous les scénarios possibles sont en fait exécutés, de la virilocalité complète à l'uxorilocalité la plus intransigeante.

Chose étrange, le texte de Richards ne parlait pas de personnes civiles. Douze ans plus tard, Schneider traduisait les idées de Richards dans un langage corporatiste, dans un texte qui demeure à ce jour un modèle de raisonnement déductif en ethnologie (Schneider 1961). S'inspirant de la distinction de Fortes et Evans-Pritchard entre parenté et descendance, Schneider sépare les *descent units* (qu'on peut traduire gauchement par « unités de descendance ») des *descent groups* (groupes de descendance) : « La parenté définit un nombre de statuts,

ainsi que les rapports entre ces statuts, selon une variété de règles ou de principes et distingue les parents des non-parents. La descendance, dans ce texte, forme une « unité » (unit) de parents liés par la consanguinité. » (1962, p. 2, traduction libre) Mais prudence ! Une « unité de descendance » n'est pas un groupe de descendance. Se reconnaître une descendance commune est une condition nécessaire, mais point suffisante, pour former un groupe de descendance. La descendance, par elle-même, ne découpe que des unités de descendance qui peuvent prendre plusieurs formes, dont le groupe de descendance ne sera qu'un cas spécial. Ce cas spécial, on le dira une unité de descendance « qui est collectivement impliquée dans des activités qui de temps en temps nécessitent des prises de décision, et où tous les membres adultes n'ont pas une autorité égale. Le terme « groupe de descendance » est ici synonyme de ce qu'on a appelé « groupe de descendance défini comme personne légale » (*corporate descent groups* dans le texte) ailleurs » (1962, p. 4, traduction libre).

Schneider ranime un aspect de la théorie de la personne civile que connaissaient Radcliffe-Brown et Smith (Radcliffe-Brown 1950, p.41 ; Smith, M.G. 1956, p. 44) mais qui remonte plus directement à Weber, pour qui l'idée d'une structure d'autorité habitait la notion de personne civile, aux côtés de celles d'exclusion et de fermeture du groupe (Weber 1947, p. 133). Qu'il s'agisse du groupe de Rivers ou de la personne civile de Weber ou de Radcliffe-Brown, on retrouve toujours en filigrane cette idée qu'un groupe, et à plus forte raison une personne civile, rassemble des individus qui participent à des activités nécessitant des décisions et une structure différentielle d'autorité. Or, ajoute Schneider, dans tout groupe de descendance ce sont les adultes mâles qui détiennent l'autorité sur les femmes et les enfants, ce sont les femmes qui sont responsables du soin des enfants, et l'exogamie est prescrite. De plus, l'autorité sur les femmes et les enfants se déploie dans deux sphères bien différentes, la sphère domestique, et la sphère du groupe de descendance.

Doit-on en conclure que des groupes de descendance matrilineaires ne sont que des images symétriques mais inverses des groupes de descendance patrilineaires ? Ce serait ignorer que dans la patrilinearité, descendance et autorité se transmettent le long des mêmes canaux (les hommes), qu'ils suivent des voies séparées dans les sociétés matrili-

néaires, et que de cette discordance se dégagent de vastes dissimilitudes. La première, et la plus importante, est que les hommes dans les sociétés matrilineaires exercent avec difficulté leur autorité sur les femmes et les enfants à cause de la règle d'exogamie, comme Richards l'avait démontré. Devant cette contradiction, comment les hommes peuvent-ils s'y prendre ? Pour y répondre, Schneider sépare trois catégories sur le plan de l'autorité : il y a, (a) ceux qui occupent déjà des positions d'autorité, les aînés de lignages, (b) ceux qui ont été choisis pour leur succéder et, finalement, (c) ceux qui n'auront jamais aucune chance d'accéder à une position d'autorité et qui, politiquement parlant, constituent une espèce de population flottante. A première vue, on pourrait peut-être penser qu'un groupe matrilineaire peut se permettre de laisser glisser cette troisième catégorie hors de sa tutelle politique mais, à bien y penser, cette solution ne serait pas très viable. Ces exclus du pouvoir seraient assimilés ailleurs, c'est-à-dire perdus pour leur groupe natal, ce qui suppose que tout lignage matrilineaire devrait s'attendre à absorber des conjoints adventices (*in-marrying affines*), c'est-à-dire les époux de ses femmes, et se préparer à la lutte politique : ou bien ces conjoints adventices deviennent des citoyens à part réduite, une classe sociale inférieure mécontente et inconmode, ou on les reconnaît citoyens à part entière et ils rivaliseront politiquement avec leurs hôtes. D'une façon comme de l'autre, leur assimilation engendrerait une situation politique trop explosive. Pour fonctionner et persister, des groupes de descendance matrilineaires doivent conserver leur influence sur tous leurs membres mâles.

En étendant sa démonstration à la position ambiguë du père et des conjoints adventices, Schneider montrait comment la société matrilineaire doit lutter sans relâche contre l'autorité de ces derniers, doit restreindre le pouvoir du père pour qu'il ne supplante pas celui des parents utérins. Voilà, en un mot, le « casse-tête matrilineaire ». Son histoire est bien connue (Fox 1967 ; Augé 1975), et nous pouvons nous dispenser des détails.

La démonstration est d'une élégance inégalée dans la littérature ethnographique. À partir d'un nombre limité d'axiomes, et de la manière la plus rigoureusement déductive, Schneider dégage les dissimilarités les plus importantes entre sociétés patrilineaires et sociétés matrilineaires. Au cours de son raisonnement toutefois, la notion de per-

sonne civile, ou de *corporate group* s'est transformée, quoique la métamorphose était prévisible.

Schneider scinde la notion de groupe de descendance. D'une part, une règle de descendance ne ferait que circonscrire des ensembles d'individus, des *descent units* ; d'autres verront plus tard des « catégories », là où Schneider apercevait des *units*. À cette unité sociale démarquée par un critère de descendance il faut ajouter un ingrédient pour la convertir en un groupe et cet ingrédient, c'est une activité commune. Or, des activités ne s'exécutent pas toutes seules ; elles appellent des décisions, une structure d'autorité, de sorte que l'autorité vient gonfler la définition du groupe. Elle s'était toujours cachée derrière la notion d'« organisation » de Rivers, celle de « droits de possession » de Radcliffe-Brown, bref, derrière la définition dite juridique de la personne civile, mais Schneider la campe au centre de sa cosmologie en détachant groupes et unités. Désormais, une règle d'appartenance ne fait que délimiter une catégorie d'individus qui, pour conscients qu'ils soient de partager quelques traits en communs, n'en forment pas un groupe pour autant, aussi longtemps qu'ils n'agissent pas ensemble. C'est par l'action commune et concertée, par l'activité, que ces individus s'insèrent dans une structure d'autorité qui transmue la catégorie en groupe. Paysage familial, qui nous rappelle la théorie patriarcale du vieux Maine qui arrêta le groupe aux frontières du champ d'autorité du *Pater familias*. Schneider dit-il autrement ? Non, parce que quiconque se soustrait à l'autorité des responsables du groupe de descendance sort du groupe. Contradiction cinglante, mais inévitable, et seule façon de comprendre le « casse-tête matrilineaire ». Il n'y a de casse-tête que dans la mesure où l'on suppose un risque de perdre des membres du lignage. Or, si une règle fixait complètement l'appartenance, ce risque ne pourrait jamais survenir et, si l'on pressent un risque, c'est donc que la règle (la descendance) ne suffit pas à cristalliser le groupe. Au-delà de la descendance, c'est l'autorité qui rend au groupe sa substance définitive, et si l'on parle assimilation ou aliénation c'est que, en dernière analyse, les frontières du groupe sont poreuses et les individus peuvent les traverser. Si les groupes de Radcliffe-Brown cherchaient à posséder leurs membres de façon exclusive, n'est-ce pas qu'en l'absence d'un tel contrôle, les individus pourraient préférer aller ailleurs ? La personne civile n'est donc pas cette entité discontinue et discrète que l'on se plaisait à croire.

Cette discontinuité, elle doit toujours la réaffirmer, l'arracher, l'imposer. C'est, par-dessus tout, une discontinuité que l'on pourrait dire politique, dans la mesure où l'on peut appeler politiques des rapports d'autorité, une discontinuité qui utilise un critère de descendance, mais seulement pour la commodité qu'il apporte, parce que lorsqu'il est plus payant de renier la descendance pour les profits que l'on peut retirer en s'identifiant à un autre groupe en se soumettant à son autorité, on le fait tout bonnement. D'où il ressort que les groupes de descendance doivent maintenir, en tout temps, le contrôle le plus serré sur leurs membres. Bref, ou les règles d'appartenance opèrent comme la théorie le proclame, et il est absurde de parler de groupes qui assimilent ou perdent des membres ; ou l'on s'entête à parler de groupes qui absorbent et perdent des membres, et les règles d'appartenance ne font pas leur travail. Avant d'habiter la matrilinearité, la contradiction logeait au coeur de la personne civile, et c'est le mérite de Schneider de l'avoir fait éclater au grand jour, quoique malgré lui, en tentant de la préserver.

Avec une logique implacable Schneider poursuit jusque dans leurs extrémités les notions de personne civile et de descendance, ou de groupe de descendance comme personne morale, pour y déceler d'étranges ambiguïtés. Son texte regorge de références tacites au politique, sans que le terme n'y soit jamais mentionné. Avec la théorie de la segmentation, le politique s'était cantonné dans la région des rapports entre groupes, que Schneider retraduit en termes de rapports entre individus. Ce ne sont pas des personnes légales abstraites et indivisibles qui s'agencent et se coordonnent, pures hypostases enchâssées dans une *hiérarchie segmentaire*. Du point de vue d'une personne civile, d'un lignage quelconque, les autres lignages ne sont pas des substances, des réalités qui flotteraient en dehors et au-dessus des rapports interpersonnels. C'est dans la relation de l'oncle maternel avec son neveu utérin, du père avec son fils, du frère avec sa soeur, que s'exprimeraient les rapports d'autorité, donc les rapports politiques. À l'instar de Radcliffe-Brown (1940) et de Smith (1956), Schneider remet le politique à l'intérieur de la personne civile. Par ricochet, le domestique ne s'oppose plus au politique ; ce n'est plus qu'un des contextes dans lesquels s'exerce l'autorité. L'autorité est omniprésente, elle loge au coeur du domestique tout autant que de la personne civile. Le politique est dans le domestique comme dans la personne civile ; Schneider

intervertit les termes qu'avait fixés Rivers. Le politique est désormais la dimension « interne » de tout groupe.

Fortes, Gluckman, Richards et Schneider portaient la théorie de la descendance à son faite et, par une ironie du sort, en faisaient ressortir les contradictions. Encore une fois, c'est le recul des ans qui donne un relief à ces inconséquences qui, par des voies détournées, agitèrent néanmoins suffisamment les esprits pour que la théorie en soit ébranlée à jamais. C'est surtout par le choc de l'ethnographie, par la confrontation de faits récalcitrants que, une à une, les antinomies remontèrent à la surface et que, graduellement, à partir de 1965, une génération commença à renier la foi des ancêtres. Dans le monde anglo-saxon, c'est avant tout l'histoire de la montée du transactionnalisme. Nous explorerons ce nouveau terrain après nous être arrêté à deux autres théories rivales - d'abord une contemporaine de la théorie de la descendance, la très célèbre théorie de l'alliance, puis une autre plus récente qui partage avec les précédentes l'attribut de « théorie de la structure sociale », soit le marxisme anthropologique - et après nous être demandé plus immédiatement pourquoi la théorie de la descendance a été si tenace.

La force d'un paradigme

[Retour à la table des matières](#)

Nous ouvrons cet ouvrage en constatant la priorité chronologique, et surtout polémique, de la théorie de la descendance. Pourquoi le transactionnalisme, pourquoi le marxisme, pourquoi les défis de Bourdieu ou les mises en question du dernier ouvrage de Schneider (Schneider 1984) doivent-ils toujours prendre la théorie de la descendance à partie ? Pourquoi ce fonctionnalisme structuraliste, ce juri-disme dont parle Bourdieu, ou ce corporatisme dont nous parlons re-naît-il après chaque attaque ? Une pénétrante étude de Kuhn sur la ténacité de la science aristotélicienne nous suggère une réponse (Kuhn 1959).

Pour des générations imbues d'une science héritière de Copernic, de Galilée et de Newton, comment concevoir que la science aristotélicienne ne se soit pas effondrée dès la parution de la thèse héliocentrique de Copernic ? Pourquoi a-t-il fallu plus d'un siècle pour que la nouvelle cosmologie s'impose et s'implante ? Parce que la science aristotélicienne n'était pas une thèse en particulier sur le mouvement des planètes, ou le mouvement d'un mobile. C'était une totalité, une véritable cosmologie, dont les parties se répondaient dans une parfaite harmonie de symétrie et de cohérence. La thèse de Copernic portait sur un point particulier, qui s'avérait être le coeur de toute cette cosmologie mais cela, Copernic n'en était pas conscient, et les réactions que ses vues suscitèrent ne se comprennent que dans l'espace général de la cosmologie, plutôt que dans le cadre particulier de l'astronomie. À son insu, Copernic frappait le point le plus vital, l'immobilité de la terre, fixée au centre de l'univers. Sur ce postulat s'érigeaient toute la science aristotélicienne du mouvement, toute une dichotomie cosmique entre le monde supralunaire, univers de perfection soustrait au changement et notre monde sublunaire, agité par le changement et la corruption, toute une physique, toute une ontologie et même une éthique. Et cette vision du monde, dans sa cohérence unique, s'harmonisait à l'expérience de tous les jours ; elle était à la portée de tous. Aristote avait légué au monde une explication de l'univers visible, de l'univers physique tel qu'il se présente à l'expérience sensorielle immédiate, dans un langage plus éthéré, plus abstrait que le langage commun, de façon à donner à l'initié l'impression d'un savoir ésotérique, d'un accès à une vérité supérieure. Le pouvoir de l'aristotélisme tenait à ce qu'il s'enracine dans notre expérience la plus profonde, la plus immédiate, la plus spontanée de la réalité. Ce n'était pas une physique, une biologie, une métaphysique, mais une cosmologie totale, taillée pour l'être humain, posant l'homme et son monde familier comme son point de départ, voire son centre, son analogie, son sens. C'était une cosmologie « de » l'être humain, et « pour » l'être humain (Kuhn 1959, Koyré 1966a).

La théorie de la personne civile ou sa dérivée, la théorie de la descendance, c'est-à-dire le fonctionnalisme structuraliste ou le juridisme, participent de ce pouvoir cosmologique de l'aristotélisme. Comme la cosmologie aristotélicienne, elle s'enracine dans notre expérience immédiate du social, dans des évidences de sens commun qu'elle ex-

prime ensuite dans une langue plus alambiquée, plus recherchée, qui donne à celui qui en est instruit l'idée d'un savoir sociologique, d'une vérité profonde. En deçà du langage, l'intuition est simpliste. Supposons qu'une voiture m'appartienne ; je dirai la posséder. Or, le langage commun dit d'une personne qu'elle « appartient » à tel ou tel groupe ; on dira donc que le groupe la « possède ». Voilà, en un mot, la pierre angulaire de toute la théorie de la personne civile. Bien sûr, le groupe ne me possède pas, moi, en tant que personne physique, mais en tant qu'être social. J'extrairai de « moi » ce qui est la « personne sociale », et que la société ou le groupe possède. Mais comment parler de cette personnalité sociale ? Encore une fois, écoutons notre expérience quotidienne, notre sens commun. Que veut dire « appartenir à un groupe » ? Partons d'un exemple, le fait que je sois Canadien, ce qui veut dire que j'appartiens à une communauté politique, le Canada. Mais « être Canadien » n'épuise pas ma subjectivité, ce n'est qu'une facette de ma personnalité sociale, qui se traduit par un ensemble de droits et de devoirs : le droit de domicile sur le territoire canadien, le droit d'y travailler, le droit d'y retirer certains bénéfices économiques, et autres droits, auxquels se rattachent certaines obligations, telle l'obligation de payer des taxes au gouvernement canadien, de se joindre à l'armée canadienne en cas de guerre, de faire partie d'un jury si mon nom est tiré au sort, et ainsi de suite. Bref, je dis « être citoyen Canadien » pour signifier cette adhérence à la communauté politique canadienne, que j'énonce en termes de droits et de devoirs. Il s'en dégage que l'appartenance, d'une part, et les droits et les devoirs, de l'autre, désignent deux facettes d'une même réalité, que je condenserai dans le concept de statut. Je puis désormais parler de ma citoyenneté canadienne en termes de statuts. Dans la mesure où le statut est ma personnalité sociale, il se détache de moi, et je devrai écarter le statut de celui qui le véhicule. D'où le concept anglo-saxon de l'individu « porteur de statuts » (*status bearer*). Ce que le Canada « possède », ce sont donc les statuts de citoyenneté canadienne qu'il distribue à ses membres. En tant que choses possédées, ces statuts sont une forme de biens (*estate*), propriété immatérielle, mais propriété tout de même. Si on appelle « personne légale » une communauté qui possède des biens, le Canada est une personne légale. Voilà, dans sa transparence vécue et immédiate, l'essence de la théorie de la personne légale de Radcliffe-Brown et la clef de voûte de tout le fonctionnalisme structuraliste.

À partir de l'expérience commune, et même du langage commun, j'en arrive ainsi à traduire les faits quotidiens de mon expérience d'être social dans un ensemble de termes abstraits qui, une fois décodés, parlent un idiome que je reconnais intuitivement et spontanément comme mon expérience d'appartenance à une communauté. Abstraction de vérités de sens commun, le juridisme parle un langage que l'on comprend sans effort, et un langage qui a aussi su apprivoiser une quantité impressionnante de faits autrefois hétéroclites que nous reconnaissons aujourd'hui comme des espèces familières de notre paysage ethnographique. Son voisinage avec le sens commun, son pouvoir explicatif et sa cohérence apparente en font une cosmologie redoutable. À son contact les bizarreries disparaissent, les interrogations se taisent. Le juridisme a des réponses, et des réponses convaincantes puisqu'à partir de deux ingrédients, et de deux seulement - le groupe comme personne légale et le rôle de la descendance dans la constitution et l'articulation des groupes entre eux - il en arrive à expliquer la plupart des faits connus, ou des faits qu'il reconnaît comme appartenant à son espace conceptuel. Plus de mystères dans les terminologies de parenté : elles disent la structure, l'unité du groupe des germains dans le lignage. Plus d'énigmes dans les comportements à l'égard de l'oncle utérin, de la tante paternelle ou des grands-parents : rapports de plaisanteries, évitement ritualisé ou soumission respectueuse disent encore une fois l'action du lignage, son opération souterraine. Le mariage ? On l'a vidé de tous ses secrets. L'exogamie découle de la descendance unilinéaire, la segmentation dérive de l'organisation lignagère et la polygynie, de la segmentation. Mais ce n'est pas tout. Les mêmes vérités de sens commun éclairent l'étrange prix de la fiancée, ainsi que les formes obscures et suspectes de mariages entre femmes, de mariages avec un mort, de l'héritage des veuves, ou du lévirat ; elles jettent une lumière décisive sur la stabilité du mariage. Descendance matrilineaire, descendance patrilineaire et parenté cognatique y trouvent leur intelligibilité ; les contradictions des sociétés matrilineaires et les particularités des sociétés cognatiques sont mises à nu et élucidées. On y apprend que le lien entre frère et soeur varie en raison inverse du lien conjugal et que là où il éclate dans toute sa force, dans les sociétés matrilineaires et cognatiques, les mariages sont précaires et instables. Et que tout cela se répercute, par voie de conséquence, dans la relation entre oncle maternel et neveu utérin. À mesure qu'elle progresse, la

cosmologie corporatiste, digne fille de notre expérience immédiate et spontanée du social, absorbe de nouveaux faits, les agence, les arrange dans un tout cohérent. Là résidait le pouvoir de l'aristotélisme ; là gît l'emprise insidieuse du juridisme.

Le structuralisme de Lévi-Strauss

La théorie de l'alliance

[Retour à la table des matières](#)

Nous dissocions précédemment deux structuralismes. L'un déduit les modalités des rapports entre individus et des rapports entre groupes à partir de la constitution des groupes ; c'est la théorie de la descendance. L'autre s'appuie sur les rapports entre groupes pour en dégager les deux autres facettes ; c'est la théorie de l'alliance. Elle domine encore l'ethnologie française et son immense notoriété dans le monde francophone nous en épargne une longue présentation. Nous nous bornerons à l'essentiel de la pensée de Lévi-Strauss. Il n'est pas question de minimiser l'apport de ses successeurs ; Louis Dumont, Luc de Heusch, Françoise Héritier, pour ne nommer que les mieux diffusés, ont poussé la théorie bien au-delà de ses premières affirmations mais, sur un plan épistémologique, une même inspiration traverse ces oeuvres et celle de Lévi-Strauss (Dumont 1966 ; de Heusch 1971 ; Héritier 1981). Enfin, d'excellents ouvrages écrits en français en ont déjà exposé les bases (Sperber 1968, Augé 1975) et il serait par conséquent inutile de nous y appesantir.

Présenter la théorie de la descendance a exigé un travail de montage considérable parce qu'elle n'est nulle part ramassée et condensée de façon cohérente. C'est un long cheminement, une série d'idées et d'intuitions disséminées à travers des textes divers et multiples mais qui orbitent autour de thèmes communs, qui partagent une série d'a priori et d'axiomes. À la façon anglaise, point de synthèse. On insinue, on laisse pressentir, on se dissimule derrière une prétention empiriste et inductiviste, derrière l'écran de fumée d'une pensée baconienne.

Dans cette anthropologie britannique, rien de cartésien. Cette manière cartésienne de déclarer ouvertement son intuition pour la soumettre à l'épreuve des faits au terme d'un raisonnement déductif, c'est par contre bien elle qui nous attend dans *Les structures élémentaires de la parenté*. On pourrait retracer la filiation intellectuelle de cette oeuvre monumentale pour y découvrir plusieurs des thèmes classiques de l'anthropologie américaine, de la sociologie durkheimienne et maussienne ainsi que de la linguistique saussurienne. Lévi-Strauss a lui-même reconnu plusieurs de ses dettes intellectuelles, et nous laissons à l'historien des idées la tâche érudite et difficile de démêler les multiples traditions qui s'entrelacent dans une oeuvre aussi riche et complexe. Nous n'en retiendrons qu'une, d'une pertinence immédiate et spéciale pour notre enquête.

En effet, on ne saurait aborder les *Structures élémentaires* sans préalablement effleurer la thèse de Mauss sur le don (Mauss 1923). Constatant l'étonnante diffusion de prestations économiques dans les sociétés dites primitives, Mauss nota que ces prestations engagent non pas des individus mais des groupes entiers (encore une fois, cette primauté du groupe dans le monde soi-disant primitif) et qu'elles vont et viennent sans jamais s'arrêter. Or, les « primitifs » ne perçoivent pas ces échanges de biens comme un troc ou un commerce ; ils en parlent comme d'un « don », d'un cadeau, de quelque chose d'offert gratuitement, sans attente de retour. Et là gît le paradoxe, que Mauss sut si brillamment dégager : l'idéologie du don est celle d'un geste libre, volontaire, gratuit et généreux, alors que la pratique nie l'idéologie. On donne souvent par obligation, parce qu'on se sent contraint de rendre un don, comme on s'est senti obligé d'accepter, de recevoir. En décomposant le don en ses trois moments distincts - donner, recevoir et rendre - on remarque qu'on accepte et qu'on rend le don sous le signe de la contrainte. Mais qu'en est-il de l'acte originel de donner ? Quelque peu empêtré dans les ethnographies maori et kwakiutl, Mauss ne réussit pas à surplomber sa propre démarche et esquiva cette question première. Il vit bien qu'il faut rendre parce qu'en acceptant un don le donataire se met sous le pouvoir du donateur, parce que le don est une créance et le donataire, un débiteur. Il comprit bien qu'il faut accepter le don parce que le refuser, c'est nier la possibilité d'un rapport social et déclarer une volonté d'hostilité. Mais pourquoi donner, en premier lieu ? Mauss se tut. Lévi-Strauss prit la parole. Le texte de Mauss

contenait implicitement une réponse à la question. Mauss y était aveugle, mais Lévi-Strauss sut l'extraire. La décomposition analytique des prestations en trois moments distincts -donner, recevoir et rendre - était superfétatoire. En fait, il n'y aurait qu'une seule réalité « synthétique », le don, expression d'un acte d'échange. Donner, recevoir et rendre, c'est tout simplement échanger et les trois questions de Mauss se réduisent à une seule : « pourquoi échanger ? »

Si le refus est une déclaration d'hostilité, accepter le don, c'est nouer un rapport. Donner, c'est échanger, c'est créer un rapport social et transformer donneur et donataire en partenaires échangistes. La réalité première et irréductible c'est l'échange, réfractaire à toute décomposition analytique. Sans échange, point de social, équation de base des Structures élémentaires, dont tout le développement n'est qu'un long corollaire.

Le livre se divise en quatre parties majeures : une introduction et une conclusion, ainsi que deux sections principales. La première de ces sections touche à l'échange restreint, qu'elle aborde sous deux aspects, par l'analyse des fondements de l'échange (chapitres III à X) et par l'examen des systèmes australiens. La deuxième section porte sur l'échange généralisé. Si telles sont les divisions de l'ouvrage, tel n'est pas le découpage que nous adopterons. Pour nous, le volume se scinde en deux moitiés, l'une théorique, qui englobe les dix premiers chapitres ainsi qu'une fraction de la conclusion, et l'autre plus ethnographique et empirique, touchant à la mécanique des alliances matrimoniales, ces deux moitiés correspondant approximativement à la distinction que Dumont établit entre la théorie structuraliste de la parenté (partie théorique) et la théorie de l'alliance de mariage (mécanique de l'alliance) (Dumont 1971). Fox, Dumont, Sperber et Augé ont déjà admirablement résumé et présenté la mécanique de l'alliance (Sperber 1968, Fox 1967, Dumont 1971, Augé 1975) ; elle échappe au cadre de notre propos, sauf par ses implications méthodologiques. Nous nous limiterons donc à la théorie structuraliste de la parenté. De cette théorie, néanmoins, ce ne sont pas les énoncés manifestes que nous examinerons ; derrière la théorie, déjà si connue, nous nous attarderons plutôt à la représentation du social qu'elle suppose. Nous chercherons à en discerner les assises cosmologiques.

Cette théorie structuraliste de la parenté est née d'une problématique plutôt américaine, celle des rapports entre nature et culture, et la question du passage d'un état à l'autre. Les faits de culture se singulariseraient par leur variabilité et les faits de nature, par leur constance et leur régularité. Les faits de nature seraient universels ; les faits de culture, particuliers. Cependant, une pratique se déroberait à cette dichotomie, la transcendant pour ainsi dire parce qu'elle participe des uns et des autres ; il s'agit de la prohibition de l'inceste. Invention culturelle, la prohibition de l'inceste est également universelle et, chevauchant les deux ordres, elle doit donc se situer à l'origine du passage de la nature à la culture.

Les ethnologues ont expliqué l'institution de mille et une façons mais aucun ne l'aurait approchée dans sa singularité foncière, en tant qu'institution plantée à la croisée de la nature et de la culture. Si les faits de nature s'illustrent par leur universalité, les faits de culture se distinguent par l'imposition de la norme, de la règle. Sur un plan culturel la prohibition de l'inceste s'objective et s'appréhende comme règle sociale, règle qui s'insère là où la nature dicte mais sans déterminer. Dans la reproduction physique la nature impose la nécessité de l'alliance (le rapport sexuel) et la nécessité de la consanguinité (par la filiation), mais de façons différentes. La consanguinité est entièrement déterminée - on ne choisit pas ses parents - mais l'alliance ne l'est pas puisqu'on choisit ses partenaires sexuels. La règle sociale, la culture en un mot, s'insinue dans cette zone d'indétermination, conférant à la prohibition de l'inceste son double caractère de loi naturelle - la loi de l'alliance sexuelle - et de règle sociale - le choix des partenaires sexuels. Les lois culturelles débutent là où s'arrête le champ d'action des lois naturelles.

Pourquoi la prohibition de l'inceste ? Parce que, en l'absence d'une règle proscrivant l'inceste, « on pourrait s'attendre à ce que des privilèges se forment au sein de cette agglomération naturelle que constitue la famille » (p. 48), chaque famille tendant, à la longue, à conserver ses femmes. La prohibition de l'inceste vient donc régulariser une distribution éventuellement inégale des femmes. La renonciation (prohibition de l'inceste) se doublerait d'une revendication (le droit aux soeurs et filles d'une autre famille), ce qui nous achemine vers l'idée d'exogamie. La prohibition de l'inceste prescrit en défendant, de sorte

que l'exogamie ne serait que la contrepartie positive d'une règle dont l'expression originelle est négative ; l'interdiction devient prescription, et cette prescription exogamique peut prendre trois formes : elle peut être union préférentielle déterminée par une relation de parenté, ou alliance prescrite par l'appartenance à un *groupe*, ou à une *classe* matrimoniale.

Après avoir réuni la prohibition de l'inceste et l'exogamie Lévi-Strauss les découvre expression d'une règle encore plus fondamentale, la « règle de réciprocité ». Le mot est lancé. Il faut repenser l'une et l'autre pratique en termes de réciprocité, d'un échange total, comme l'avait perçu Mauss, d'un échange maussien qui relie, non pas des individus, mais des groupes et qui, à l'intérieur des groupes, sépare de façon discriminatoire les hommes des femmes car ce sont les hommes qui échangent les femmes. Cette image du mariage, cette vision de groupes qui s'échangent des femmes selon les règles d'un principe de réciprocité conduisait inévitablement à la question alors classique des organisations dualistes. C'est à ce point du livre que s'affine et se précise la théorie structuraliste, d'abord et avant tout en opposition aux théories historicistes qui dominaient l'étude des organisations dualistes.

Les convergences remarquables entre les multiples organisations dualistes disséminées sur les cinq continents avaient inspiré l'idée d'une diffusion à partir d'une origine unique. Lévi-Strauss proteste et, à cette interprétation historiciste, il oppose une thèse structuraliste : les innombrables manifestations de l'organisation dualiste jaillissent comme autant d'émanations du même principe souterrain de réciprocité. Mais pourquoi s'arrêter à l'organisation dualiste qui, dans son sillage, entraîne la fusion terminologique des collatéraux de la mère d'une part, et des collatéraux du père de l'autre qui, en un mot, se voit toujours accompagnée de ce que les ethnologues ont nommé « système classificatoire de parenté », que d'aucuns veulent faire dériver de l'organisation dualiste. Erreur ! Organisation dualiste et système classificatoire de parenté sont au contraire deux manifestations du même principe de réciprocité. Devrons-nous cependant inscrire au rang des organisations dualistes uniquement celles dont les moitiés agissent comme classes matrimoniales, fraction seulement des sociétés à moitiés ? Certes non, puisque derrière l'infinie variété des différences se

profile une similitude, puisque l'organisation dualiste « n'atteint qu'exceptionnellement le stade de l'institution, [mais qu'] elle tient cependant aux mêmes racines psychologiques et logiques que toutes ces formes sommaires ou partielles, simples ébauches parfois, qui sont, au même titre qu'elle [...] des mises en forme du principe de réciprocité. » (p. 87).

Derrière la multiplicité des formes se dresse un principe unique, le principe de réciprocité, et, à l'avant-scène, fourmillent ses incarnations, qui vont de l'ébauche ou de la tendance vers la mise en forme institutionnelle. Bref, des considérations d'ordre géographique ou historique ne peuvent épuiser la réalité des organisations dualistes. « On doit faire appel, pour les comprendre, à certaines structures fondamentales de l'esprit humain, [qui] sont, semble-t-il, au nombre de trois : l'exigence de la Règle comme Règle ; la notion de réciprocité considérée comme la forme la plus immédiate sous laquelle puisse être intégrée l'opposition de moi et d'autrui ; enfin, le caractère synthétique du Don, c'est-à-dire le fait que le transfert consenti d'une valeur d'un individu à un autre change ceux-ci en partenaires, et ajoute une qualité nouvelle à la valeur transférée. » (p. 98) Cette parenthèse close, Lévi-Strauss met le cap vers les horizons qui depuis le début l'hypnotisent, les mariages préférentiels entre cousins croisés.

Les organisations dualistes classifient habituellement les enfants du frère du père et ceux de la soeur de la mère dans la même moitié qu'Ego, et les enfants du frère de la mère ainsi que ceux de la soeur du père dans la moitié opposée, terminologie dichotomique qui « coïncide aussi avec une autre institution très répandue dans la société primitive : le mariage préférentiel entre cousins croisés. » (p. 114) De cette coïncidence une ethnologie historiciste peut tirer deux thèses : ou bien l'organisation dualiste découle d'un type d'alliance préférentielle avec les cousins croisés, ou bien cette dernière provient de l'organisation dualiste, deux thèses également erronées puisque les organisations dualistes et le mariage entre cousins croisés trouvent l'un et l'autre leur origine dans le principe de réciprocité. À ce point, toutefois, la thèse bifurque. Le centre de gravité de l'ouvrage se déplace de la prohibition de l'inceste vers le mariage préférentiel des cousins croisés. Primordiale dans les six premiers chapitres, la prohibition de l'inceste passe désormais à l'arrière-plan et les chapitres VII à X, soit le reste de

la partie théorique, tentent de justifier la place unique et privilégiée du mariage préférentiel, qu'une comparaison des organisations dualistes et du mariage des cousins croisés prétend expliquer :

« si donc le système des cousins croisés définit plus rigoureusement le rapport entre les individus, il laisse ces individus eux-mêmes dans une plus grande indétermination. C'est le contraire pour l'organisation dualiste, qui laisse le rapport dans le vague, mais délimite rigoureusement la classe, et les individus compris en extension dans cette classe. Que résulte-t-il de cette analyse ? C'est que l'organisation dualiste apparaît comme un système global, engageant le groupe dans sa totalité. Au contraire, le mariage entre cousins croisés se présente beaucoup plus comme un procédé spécial ; il constitue moins un système qu'une tendance. » (p. 119)

Le développement qui suit est plutôt inattendu. Plus tôt dans le texte (pages 52-53, 73), Lévi-Strauss dissociait les règles portant sur une relation de celles qui portent sur un groupe ou une classe matrimoniale. Dans la mesure où le mariage entre cousins croisés s'exprime en termes d'une relation définie par rapport à Ego, et où l'organisation dualiste s'exprime en termes d'appartenance à un groupe « en extension » ou à une classe matrimoniale, on aurait pu s'attendre à ce que l'auteur reprenne ce contraste entre ce que Dumont appelle une formule individuelle (classe de parents définis selon leur relation à Ego) ou une formule globale (classe d'individus, parents ou non, définis selon leur rapport les uns aux autres) (Dumont 1971). Or, il n'en est rien ; à peine mentionnée, la distinction est oblitérée, et remplacée par un prétendu continuum qui sépare l'ébauche d'une forme bien différenciée :

« En d'autres termes, [l'organisation dualiste] est la formule hautement spécialisée d'un système dont le mariage entre cousins croisés lance l'amorce, et dont il constitue l'expression encore mal différenciée. Le mariage entre cousins croisés définit un rapport, et construit un modèle parfait ou approximatif du rapport dans chaque cas ; l'organisation dualiste délimite deux classes en appliquant une règle uniforme qui garantit que les individus distribués, ou à naître, dans les deux classes, seront toujours entre eux dans le rapport compris au sens le plus large. Ce qu'on perd en précision, on le gagne en automatisme et en simplicité [...] Les deux institutions s'opposent comme une forme cristallisée à une forme souple. » (p. 119)

La conclusion surprend d'autant plus qu'on nous avait déjà dit que l'organisation dualiste était rarement institutionnalisée, n'étant en fait qu'« une méthode applicable à la solution de problèmes multiples » (p. 95). D'abord ébauche, simple tendance lorsque confrontée aux classes matrimoniales, l'organisation dualiste prend des allures cristallisées lorsque mesurée aux mariages entre cousins croisés. L'inversion et ce nouveau développement ne sont possibles que parce que l'auteur réduit désormais le rapport entre classes matrimoniales à une simple formule différenciée du rapport entre individus. Les classes apparaissent dorénavant entre elles dans un rapport semblable à celui qui unit les catégories terminologiques de cousins croisés. Alors que les deux ordres sont qualitativement distincts Lévi-Strauss ne leur reconnaît de différence que quantitative, une différence dans le degré de souplesse ou, ce qui revient au même, dans le degré de cristallisation, parce que l'analyse des classes matrimoniales australiennes l'aurait amené à voir que :

« même là où des organisations à classes matrimoniales existent avec les caractères les plus précis et les plus explicites - par exemple les moitiés australiennes - on est frappé de voir que ces classes sont beaucoup moins conçues en extension, comme des groupes d'individus désignée par leurs caractères objectifs, que comme un système de positions dont la structure seule reste constante, et où les individus peuvent se déplacer, et même échanger leurs positions respectives, pourvu que les rapports entre eux soient respectés. » (pp. 144-145)

En résumé, les rapports entre classes matrimoniales se réduiraient à des rapports entre des positions, forme plus différenciée de rapports entre individus, étant entre elles comme les individus sont terminologiquement entre eux, mais à une échelle collective, pour ainsi dire. Et les deux sont inscrits simultanément dans le principe de réciprocité :

« La nature du principe de réciprocité lui permet d'agir de deux façons différentes et complémentaires : soit par la constitution de classes qui délimitent automatiquement le groupe des conjoints possibles, soit par la détermination d'une relation, ou d'un ensemble de relations, qui permettent de dire, dans chaque cas, si le conjoint envisagé est désirable ou exclu. Les deux critères sont donc donnés simultanément, mais leur importance relative varie : la classe fournit le premier moyen d'approche, dans les organisations dualistes ou à classes matrimoniales ; la relation est, au contraire,

utilisée d'abord - sous une forme négative -avec la prohibition de l'inceste simple. » (p. 153)

Notons qu'au fil de cette démonstration où classes terminologiques et classes matrimoniales tendent à se compénétrer, les « groupes en extension » ont disparu. Cette réflexion achemine Lévi-Strauss vers une conclusion théorique cruciale :

« La prohibition [de mariage] se définit de façon logiquement antérieure à son objet. Si elle existe, ce n'est pas parce que cet objet présente en lui-même tel ou tel caractère qui l'exclut du nombre des possibles. Il ne les acquiert que dans la mesure où il est incorporé à un certain système de relations antithétiques, dont le rôle est de fonder des inclusions par des exclusions, et réciproquement, parce que c'est là précisément le seul moyen d'instaurer la réciprocité, qui est la raison de toute l'entreprise ». Dans tous ces systèmes, « il ne faut aux uns et aux autres que le signe de l'altérité (*italiques dans le texte*), qui est la conséquence d'une certaine position dans une structure, et non d'un caractère inné. » De ceci se dégage nécessairement le « primat des rapports sur les termes qu'ils unissent. » (p. 146, *nos italiques*)

Faisons provisoirement le bilan. Le mariage des cousins croisés utilise un système de relations mais servirait à la constitution de classes qui se distinguent néanmoins des classes matrimoniales des organisations dualistes qui, elles, emploient « un procédé automatique (la filiation unilinéaire) pour trier les individus en deux catégories » tandis que le mariage entre cousins croisés « emploie un procédé de discrimination appliqué séparément à chaque candidat. » (p. 139) Malheureusement, ce contraste ne tient pas le coup d'un examen sérieux. Il est tout simplement sans fondement empirique et ne surgit dans l'analyse que parce que l'auteur tient à prouver que le mariage des cousins croisés participe à la fois de la classe et de la relation, que les deux formes d'expression du principe de réciprocité s'y recouvrent. Conception hardie qui enfante des raffinements douteux mais qui lui permet de revêtir le mariage des cousins croisés d'une importance exceptionnelle. D'abord « plaque tournante »raccordant la prohibition de l'inceste à l'organisation dualiste, « l'intérêt du mariage entre cousins croisés réside surtout dans le fait que la division qu'il établit entre conjoints prescrits et conjoints prohibés recoupe une catégorie de parents qui, du point de vue du degré de proximité biologique, sont rigoureusement interchangeables... Précisément parce qu'il fait abstrac-

tion du facteur biologique, le mariage entre cousins croisés doit permettre, non seulement d'établir l'origine purement sociale de la prohibition de l'inceste, mais encore de découvrir quelle est sa nature. » (p. 142)

À l'intersection de la formule individuelle et de la formule globale, le mariage entre cousins croisés rattache la prohibition de l'inceste à l'organisation dualiste, et l'arbitraire de la discrimination qu'il impose entre les deux types de cousins nous laisserait pénétrer son secret et celui de la prohibition de l'inceste. L'axe de la problématique s'en trouve inversé puisque le mariage des cousins croisés éclairera à l'avenir le problème de l'inceste alors que nous aurions pu croire le contraire depuis le début du volume. Subite volte-face qui propulse l'ouvrage dans sa phase théorique terminale.

Les ethnologues se seraient complus à voir dans l'organisation dualiste ou l'exogamie l'origine du mariage préférentiel entre cousins croisés alors que tous trois sont « autant d'exemples de la récurrence d'une structure fondamentale. » (p. 143) Comme les organisations dualistes le mariage entre cousins croisés prend des formes diverses, chacune variation sur un thème fondamental, chacune expression singulière d'une même structure intérieure qui s'extériorise également dans les classifications terminologiques qui séparent des « collatéraux du même degré, selon que la parenté se trouve établie par l'intermédiaire d'un parent du même sexe ou de sexe différent. » (p. 149) Les classifications dichotomiques et l'organisation dualiste s'accordent réciproquement par les rapports d'altérité qu'engendre l'échange, principe sous-jacent de toutes ces manifestations, de sorte qu'il ne sert à rien de chercher à rattacher les institutions par des liens de causalité.

Juxtaposés les uns aux autres les divers panneaux révèlent enfin la fresque. De la prohibition de l'inceste à l'exogamie, de l'exogamie aux organisations dualistes et des organisations dualistes au mariage des cousins croisés nous revenons toujours à cette dimension intérieure, à cette structure mentale qui perçoit les relations biologiques ou, plus généralement, les rapports de soi à autrui sous le signe de l'altérité, et qui engendre par là des systèmes de relations symétriques marquées par la dualité, l'opposition et l'alternance. Cette structure mentale, qui pourrait tout aussi bien s'appeler « principe d'altérité perçue comme

relation d'opposition symétrique », Lévi-Strauss la prononce « principe de réciprocité » et la place à l'origine de l'échange. De cet échange - que Lévi-Strauss, au prix de quelque confusion, désigne aussi comme « principe de réciprocité » - naissent tous les phénomènes étudiés, soit la prohibition de l'inceste, l'exogamie, la dichotomie des cousins, le mariage des cousins croisés et l'organisation dualiste. De tout ceci, on peut donc extraire une séquence causale minimale qui dise l'essentiel de la théorie structuraliste de la parenté ; cette vision structuraliste du social suppose (1) une structure mentale qui appréhende les rapports du moi à autrui en termes d'altérité, avec tout ce que cela implique au niveau de la catégorisation de l'univers, et (2) de laquelle découlent l'échange (ou la réciprocité) et, (3) les diverses institutions qui l'objectivent. Axiomes de base, suppositions minimales qui résument les nombreuses thèses et qui conduisent directement à postuler que « le rapport d'échange est donné antérieurement aux choses échangées, et indépendamment d'elles. » (p. 161)

La conclusion du livre reprend le fil théorique et, pour une troisième fois, déplace le centre de gravité. L'exogamie passe cette fois à l'avant-scène, cette exogamie qui « affirme l'existence sociale d'autrui » (p. 551) et qui est « l'archétype de toutes les autres manifestations à base de réciprocité, [qui] fournit la règle fondamentale et immuable qui assure l'existence du groupe comme groupe » (p. 551). À l'origine du social, l'exogamie définit le groupe, et assure son existence. Elle est première, tant sur le plan analytique qu'ontologique, et la filiation n'est qu'une simple dérivée. À l'encontre du sens commun qui voit dans le mariage un moyen de créer de la filiation ou de la consanguinité (on se marie pour avoir des enfants), Lévi-Strauss soutient que c'est l'échange qui prescrit le mariage, et le mariage qui réclame la filiation et la parenté. L'être humain désire la filiation pour conserver l'échange, pour nourrir le réseau des alliances, pour faire du mariage. On ne se marie pas pour avoir des enfants ; on a des enfants pour pouvoir se marier.

Enfin, la théorie structuraliste de la parenté invite à une analogie avec la phonologie saussurienne puisque l'une et l'autre réduisent la multiplicité hétéroclite des apparences à un petit nombre de règles, convergence méthodologique qui trahirait une similarité secrète entre les objets d'étude eux-mêmes. Si la fonction de l'exogamie est de fa-

briquer du social en assurant « l'intégration des familles biologiques au sein du groupe social » (p. 565) on peut alors conclure qu'« exogamie et langage ont la même fonction fondamentale : la communication avec autrui, et l'intégration du groupe » (p. 565), et même affirmer que « les relations entre les sexes puissent être conçues comme une des modalités d'une grande fonction de communication', qui comprend aussi le langage [...] » (p. 566), parce que « les femmes elles-mêmes sont traitées comme des 'signes', dont on 'abuse' quand on ne leur donne pas l'emploi réservé aux signes, qui est d'être 'communiqués'. » (p. 568)

Descendance et alliance, : un nouveau bilan

[Retour à la table des matières](#)

Nous l'avons déjà dit et nous désirons le souligner encore une fois, la théorie structuraliste de la parenté est trop bien connue du monde francophone pour que, sur un plan épistémologique, nous y gagnions à suivre ses développements. Dumont retraçait déjà en 1971 la trajectoire qu'elle avait suivie dans les études de parenté, soulignant particulièrement les apports de Leach et de Needham qui, par leurs applications ethnographiques, imposaient une distinction entre formule globale et formule locale, alors que Dumont lui-même introduisait le contraste entre la formule globale et la formule individuelle (Dumont 1971). Sur cet axe central vint également s'accoler le célèbre débat sur les mariages prescriptifs et les mariages préférentiels. Dumont suivait Lévi-Strauss en dirigeant le structuralisme vers l'Inde, mais innovait en y soumettant l'étude des castes. Luc de Heusch le conduisait du côté de l'Afrique et, plus récemment, Françoise Héritier a exploré la mécanique des alliances matrimoniales et de la terminologie de parenté dans des sociétés à structures semi-complexes (Héritier 1981). Ces ajouts importants, pour n'en mentionner que quelques-uns d'une tradition des plus vivantes, ont enrichi le paradigme, clarifié ses fondements conceptuels sans les mettre en question ou les transformer en substance (nous parlons toujours, il va de soi, de l'étude structuraliste de la parenté ; l'extension du structuralisme à l'étude du symbolisme sort entièrement de notre propos) de sorte que les affirmations des

Structures élémentaires demeurent le point de départ le plus légitime d'une enquête épistémologique et, en quelque sorte, un appui suffisant. On l'a explicité, émondé, tamisé, mais ses intuitions ont survécu aux épurations.

Les théories de la descendance et de l'alliance ne tardèrent pas à se colleter et, en 1965 et 1971, Schneider et Dumont comparaient longuement et brillamment les deux approches (Schneider 1965 ; Dumont 1971). Après leurs fines analyses pourquoi s'attarder encore à un exercice que d'aucuns penseraient désuet ? D'abord, parce qu'on n'aura jamais dit le fin mot d'intuitions théoriques aussi percutantes et que, épistémologiquement parlant, on ne peut apprécier ce qu'on prend pour acquis. Ensuite, parce que les analyses de Schneider et Dumont sont partielles et que, lues ensemble, elles se complètent et se transcendent, pour ainsi dire. Enfin, parce que le texte de Schneider est mal connu du public français et que la lecture en est difficile, même pour des spécialistes de la parenté.

Article aussi labyrinthique qu'il est riche, le texte de Schneider s'enroule autour de deux axes majeurs. Tout d'abord, la théorie de l'alliance aurait sombré dans un idéalisme qui, de hégélien qu'il était chez Lévi-Strauss et Dumont, aurait perdu jusqu'à cette prétention dialectique avec Needham. À cet idéalisme s'opposerait le positivisme de la théorie de la descendance, cette myopie du concret qui fait voir la structure sociale comme un composé de relations sociales concrètes ou de groupes concrets, de groupes perçus dans leur dimension sociale et qui se perpétuent dans le temps. Lévi-Strauss, par ailleurs, décréterait la structure sociale un modèle que construit l'observateur, modèle des normes et des règles qui régissent la constitution et l'articulation des groupes (Schneider 1965, pp. 25-26). À travers les manifestations sociales concrètes, empiriques, le structuralisme serait à la recherche d'une structure unique, sous-jacente, structure dualiste inscrite dans l'intellect humain. Logeant société et culture dans la structure de l'intellect, la théorie de l'alliance serait idéaliste. Lévi-Strauss corrigera : elle est intellectualiste.

Cette antithèse entre l'idéalisme de l'une et le positivisme de l'autre est erronée. Les théories de la descendance et de l'alliance participent du même idéalisme dans la mesure où elles ancrent le social dans l'ac-

tivité intellectuelle (normes chez les uns, structure dualiste chez les autres, mais produits de l'intellect dans les deux cas), et elles se nourrissent du même positivisme dans la mesure où elles prétendent toucher aux lois du social. Fâcheux choix de mots, qui lance sur de fausses pistes. Il aurait mieux valu opposer l'intellectualisme de l'une, cherchant dans la structure de l'intellect humain le principe caché qui sous-tend toutes les manifestations du social, et l'empirisme naïf de l'autre, lisant à la surface des choses les signes d'une structure qui leur serait immanente.

À cette première opposition Schneider en joint une seconde. Les deux théories parlent d'un « type » de société fort voisin des sociétés segmentaires que décrivait Durkheim, c'est-à-dire, de sociétés faites de segments tous identiques dans leur composition. Là où elles se singularisent, c'est dans la façon dont elles perçoivent les segments et l'articulation réciproque de ces segments. La théorie de l'alliance définit le segment par une règle de descendance et une règle de mariage ; la théorie de la descendance, par une règle de descendance et le caractère indivis (*corporate*) du groupe. Derrière cette notion d'indivision (*corporateness*) se profile encore Durkheim, ce Durkheim qui mesurait la solidarité d'un segment au nombre des activités que ses membres exécutent en commun et qui incite les théoriciens de la descendance à faire dériver l'indivision du segment de ses fonctions politiques et juridiques, qui elles-mêmes découleraient de la propriété de biens, d'un *estate*.

Schneider connaissait bien les *corporate groups* (personnes légales), et ses propres idées à ce sujet (Schneider 1961) lui servirent d'inspiration. Derrière le terme inoffensif de « groupe de descendance » il avait déjà entrevu deux réalités bien distinctes, une unité (*unit*) d'une part, simple catégorie conceptuelle démarquée par une règle de descendance, et un groupe proprement dit d'autre part, un ensemble d'individus engagés dans des activités communes. Tout segment vivrait donc une double réalité, une réalité d'abord conceptuelle (le segment doit se délimiter conceptuellement par une règle quelconque, et doit être reconnu conceptuellement par d'autres segments comme tel) puis empirique, en tant qu'assemblée d'individus réellement et concrètement en interaction. Dans sa dimension conceptuelle le segment est « unité » ; dans sa réalité concrète ou empirique il est

groupe indivis (*corporate group*, ou personne légale). À travers cette nouvelle lunette la confusion se dissiperait. Prenons le cas de Needham, par exemple. Il se serait égaré parce qu'il confond système social - ensemble de relations sociales et de groupes concrets, réels - et système symbolique (Needham 1962, p. 96 ; 1960, p. 502, cité dans Schneider 1965, pp. 36-37). Dans un échange sur la terminologie de parenté dravidienne Dumont ne déclare-t-il pas également que lorsqu'il parle de terminologies de parenté il fait allusion à des « catégories » sociales et non pas à des comportements, autant d'indices qui ne trompent pas :

« Pour la théorie de l'alliance, le segment se perpétue (...) par son rapport systématique d'opposition à d'autres unités semblables, et son rapport systématique de mariage avec une catégorie particulière de parents à laquelle le segment est relié. Ceci n'est qu'un schéma, un système conceptuel qui dépend du développement logique d'une série d'éléments dichotomiques. C'est la définition conceptuelle des segments et de la façon dont les segments sont en rapport qui forme le coeur de la théorie de l'alliance. » (Schneider 1965, p. 56, traduction libre)

Bref, la théorie de l'alliance n'appréhenderait que l'aspect conceptuel des segments, prétendant quelquefois les saisir dans leur épaisseur sociale ; d'où la confusion de Needham. La théorie de la descendance, par ailleurs, n'en discernerait que l'aspect concret, empirique. D'où l'intellectualisme de l'une, et l'empirisme naïf de l'autre.

Si Schneider évoque la perception anglo-saxonne ou plus spécifiquement américaine de la différence, Dumont exprime admirablement la vision française. Schneider fustige l'orientation essentiellement typologique des deux théories (toutes deux imaginant le social en termes de « types de sociétés ») alors que Dumont reproche à Radcliffe-Brown la confusion qu'il a injectée dans la notion de système. Si un système se compose de parties et de relations entre ces parties il y a au moins deux façons d'aborder le social. L'une privilégie les parties et y subordonne la relation alors que l'autre avantage la relation et lui assujettit les parties. La première façon serait substantialiste, conférant aux parties une réalité substantielle avant d'analyser leurs rapports ; la seconde, structuraliste ou plus exactement « relationnelle » , niant aux parties toute réalité en dehors de leur relation. Malheureusement Dumont s'acharne à voir ces parties en termes de sous-systèmes du sys-

tème social et, victime de l'invective lévi-straussienne contre Radcliffe-Brown, il ne retient de ce dernier que la théorie des relations sociales, supposant que la théorie de la personne civile n'a surgi dans l'anthropologie sociale britannique que plus tard, avec Fortes et Goody, ce qui le conduit à ne pas tirer de sa propre intuition tout le potentiel théorique. Schneider, par contre, reconnaît clairement que les parties du tout social sont des groupes (ses segments) mais l'idée ne l'effleure même pas de penser la différence en termes de substantialisme ou de définition relationnelle. En substituant le segment de Schneider aux sous-systèmes de Dumont, en faisant porter cette distinction entre pensée substantialiste et pensée relationnelle non pas sur la notion vague de structure ou de système social mais sur l'idée plus précise et neutre de groupe (déclarant donc groupes les parties du tout de Dumont, ou les segments de Schneider), on peut pousser plus avant l'examen des deux théories.

Dans une perspective substantialiste quelque chose d'objectif, une substance en quelque sorte, confère réalité, c'est-à-dire identité et permanence à ce que Lévi-Strauss appelait des « groupes en extension ». Dans une optique relationnelle les groupes ne préexistent pas à leurs rapports, aucun caractère intrinsèque ne les prédéfinit ; ils acquièrent identité et permanence dans le fait même du rapport. Replaçons cette intuition de Dumont dans la représentation du groupe que proposent les deux théories. La théorie de la descendance trahit alors une pensée substantialiste. Ses groupes, les personnes légales, regroupent des individus réels et distincts mais juridiquement indifférenciés, et ils perdurent au-delà de l'existence concrète et réelle des individus qui les composent. Pour jouir de cette pérennité ils doivent transmettre quelque chose d'une génération à l'autre, ils doivent transcender la discontinuité des existences singulières par une continuité transgénérationnelle, et la « substance » qui leur assure à la fois identité et continuité n'est nulle autre que la descendance puisque seule la descendance peut déjouer les ruptures des existences individuelles et surmonter la mort par la reproduction de la vie. Cette double exigence d'identité et de permanence, la descendance unilinéaire, à la fois continuité transgénérationnelle et discontinuité synchronique, la satisfait en découpant des ensembles discrets qui ne se chevauchent pas, ces personnes civiles continues dans le temps et discontinues dans l'espace, ces individus collectifs dont la discontinuité spatiale impose

l'exogamie car sans exogamie ils y perdraient leur unilinéarité, leur exclusivité et leur identité.

Cette discontinuité spatiale, cette exclusivité, cette différenciation extérieure, la personne civile ne les gagne qu'au prix d'une indifférenciation interne qu'elle accomplit en possédant ses membres complètement parce qu'elle détient, entre autres, leurs statuts, ces statuts qu'ils obtiennent, encore une fois, par le biais de la descendance. En résumé, la personne civile perdure, elle persiste parce qu'un mécanisme d'exclusion et d'inclusion lui imprime des frontières, elle possède ses membres enfin parce que la descendance défie le temps de l'existence individuelle, parce qu'elle détache les parents unilinéaires des consanguins non-unilinéaires, parce qu'elle est le critère qui rend l'individu éligible à occuper un statut. Et si la personne civile possède, si elle agit, elle doit aussi contrôler puisque posséder des membres, c'est s'assurer de leur assimilation dans le groupe, c'est régir la distribution de leurs statuts, régulation qui ne peut s'accomplir sans une structure d'autorité. Façon de posséder, et façon de contrôler, la descendance est par conséquent un outil « politico-juridique ». Et qu'est-ce alors que le mariage ? Une manière de produire de la descendance. Le sans commun n'affirme-t-il pas qu'on se marie pour avoir des enfants ? Et, par la descendance qu'elle apporte au groupe de son mari l'épouse est « absorbée » parce que, à travers ses enfants, elle devient consanguine des consanguins de son époux et parce que, en définitive, un consanguin d'un consanguin est un consanguin. De l'angle privilégié de la personne civile on parvient à subsumer l'affinité sous la consanguinité, à penser que la parenté réglemente le mariage et que l'on se marie pour faire de la descendance.

Si la théorie de la personne civile permet de déverrouiller la théorie de la descendance, une théorie de l'échange permet de décoder *Les structures élémentaires*. Désormais, c'est le mariage qui fixe le groupe, mais le mariage en tant que forme d'échange, cet échange intellectualiste, dirait Schneider, expression d'une structure mentale qui pose les rapports d'altérité en termes d'oppositions symétriques. Dumont corrigera : en termes de distinctions significatives. Mais, que l'on inclue plus que la réciprocité dans ce rapport à l'Autre est pour l'instant académique puisque, dans les deux cas, réciprocité ou opposition, échange ou distinctions significatives parlent tous de rapport, de rela-

tion. Lévi-Strauss ne laisse planer aucun doute à ce sujet, affirmant, comme nous l'avons vu, « le primat des rapports sur les termes qu'ils unissent [... et qu'] il ne faut aux uns et aux autres [groupes en rapport] que le *signe de l'altérité*, qui est la conséquence d'une certaine structure, et non d'un caractère inné » (1949, p. 133, italiques dans le texte). Les groupes ne sont pas ce qu'ils sont en vertu d'un attribut inné ou objectif, en vertu d'une substance transmise de génération en génération, mais en vertu de leur position dans un ensemble de rapports d'altérité, en vertu d'une opposition qui s'exprime par des distinctions significatives (Dumont), ou d'une réciprocité qui se traduit par l'échange et l'exogamie (Lévi-Strauss).

Si une représentation substantialiste investit les groupes d'une pérennité qui ne peut s'actualiser qu'en tant que continuité dans le temps, elle favorise les rapports de descendance, les rapports intergénérationnels, les relations verticales. Mais en traduisant le social en termes d'oppositions distinctives, de contrastes, de complémentarité ou d'opposition, la vision relationnelle privilégie les rapports synchroniques, la simultanéité d'entités qui se constituent par leur relation horizontale, pour ainsi dire. Si la continuité dans le temps dotait la descendance d'une valeur transcendante, le contraste et l'opposition dans l'espace la relativisent. De substance elle devient signe d'altérité, elle se vide de tout contenu qui aurait préexisté à son rapport, ne véhiculant plus rien qui informerait les groupes, leur insufflerait une réalité quelconque par une transmission de substance. Elle s'illustre dorénavant dans son opposition distinctive à l'affinité, dans sa relation contrastuelle qui la fait surgir comme complément symétrique mais inverse de l'affinité, dans ce rapport d'opposition symétrique où l'affinité est première parce que l'échange est premier, et que l'échange est alliance matrimoniale. Le groupe se singularise d'abord par l'alliance exogame, assurant ensuite sa continuité par la descendance.

Cet échange est don, et le don s'oppose à l'appropriation, à la possession de l'individu par le groupe. Les femmes sont échangées, non pas assimilées car elles sont vouées à demeurer « autres » par la logique même des choses, par cette logique relationnelle qui veut que ce soit dans leur altérité même que les femmes échangées provoquent l'opposition distinctive qui définit les groupes dans le contraste que suppose l'acte d'échange. Dans cette logique relationnelle la question

d'appartenance ne devrait pas se poser ; ou plutôt, elle suppose que si le groupe se définit par l'échange de ses femmes, l'appartenance des hommes au groupe ne se transige pas. Les groupes nés de l'échange perdent, pour les hommes, cette perméabilité des groupes substantialistes, de sorte que la notion de contrôle en perd toute pertinence et que le « casse-tête matrilineaire », né des incohérences de la vision corporatiste des groupes, ne se pose même pas. Paradoxalement, la descendance y opère comme elle aurait dû logiquement opérer selon les axiomes du corporatisme ; elle y fixe automatiquement l'appartenance au groupe, parce que les frontières des segments n'y sont jamais menacées et que toute la dimension politico-juridique s'évanouit dans la relation. Libres de toute activité et de toute propriété les groupes de Lévi-Strauss vivent une existence apolitique d'où sont exclus le contrôle et l'autorité. En un mot, ce sont des groupes cristallisés dans leur aspect le plus formel, fixés par une simple règle d'appartenance et de mariage, comme le notait Schneider.

Le substantialisme débouche sur une vision politique des groupes parce que la descendance y est moins critère d'appartenance que système normatif (concept politico-juridique). À ce titre, en épurant implicitement les critères d'appartenance de toute référence normative, la définition relationnelle des groupes anticipe la définition opérationnelle que nous en donnerons. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Pour l'instant, demandons-nous ce qu'est l'alliance, dans une théorie relationnelle ? « *Les structures élémentaires* » ne nous donne pas de réponse directe, nous forçant à lire entre les lignes et à extrapoler. La prescription de mariage se traduit soit en termes de relations entre individus, soit par la constitution de classes matrimoniales, et nous savons par ailleurs que les classes matrimoniales se distinguent des « groupes en extension ». Aussitôt introduite, nous l'avons déjà souligné, la différence entre classes matrimoniales et relations entre individus est néanmoins démentie, réduite à une simple différence de degré entre une formule souple (relations entre individus) et une formule rigide (classes matrimoniales), formules qui se confondent ultimement dans la notion de « classes ». Entre les classes et les soi-disant groupes en extension devrait se dresser une différence qualitative explicite mais, faute d'éclaircissements, nous sommes amenés à conclure que *Les structures élémentaires* se développe autour d'une distinction conceptuelle entre trois ordres de réalité - relations individuelles, clas-

ses matrimoniales et groupes en extension - qu'ils nie dans la pratique, *dans une vision du social où règnent seules les classes* parce que l'exogamie qui censément définit des groupes fait apparaître en fait des classes échangistes. En dernière analyse, les soi-disant groupes en extension sont des classes déguisées, des classes échangistes qui se recrutent par la descendance unilinéaire. Mais peut-on vraiment parler de « classes échangistes qui se recrutent par la descendance unilinéaire » ? Si l'on adopte une posture relationnelle, et que l'on repense la discontinuité du social en termes de relations d'oppositions ou de contrastes significatifs ne devrait-on pas, en toute logique, faire apparaître des classes qui s'actualisent dans le rapport et n'ont que faire de règles d'appartenance ? Il semble que Lévi-Strauss courtise le substantialisme en introduisant la descendance unilinéaire comme règle additionnelle d'appartenance au groupe. En réalité, il ne s'en est pas tenu à une formulation radicalement relationnelle ; Dumont ne l'a-t-il pas déclaré préstructuraliste ? Mais supposons le Lévi-Strauss des *Structures élémentaires* pur structuraliste, arrachons d'une pensée relationnelle entachée de substantialisme toute trace de cette souillure. Qu'obtiendrons-nous ?

La route que nous ouvre Dumont nous ramène sur les traces de Schneider, mais pour bifurquer au moment le plus inattendu. Superficiellement, les aspects conceptuel et empirique des segments de Schneider pourraient correspondre respectivement à la différence entre la classe de la théorie de l'alliance et la personne civile de la théorie de la descendance, mais il n'en est rien. La personne civile ne se réduit pas à un substrat naïvement empirique, à la simple interaction d'individus concrets exécutant des activités concrètes. La personne civile impose aussi une discontinuité dans l'espace qui nécessite des règles d'appartenance, et ces règles d'appartenance en sont la dimension conceptuelle. Par contre, la règle d'appartenance ne devrait pas avoir de place dans un univers relationnel pur et limpide ; c'est un intrus, une impureté substantialiste. Des classes qui se constituent dans et par le contraste significatif ne possèdent ni la réalité empirique de la personne civile, ni son aspect conceptuel puisque les règles d'appartenance en sont larvées, et que seul le rapport leur donne une réalité ; pour parler un langage aristotélicien, nous pourrions dire que la substance est virtuelle, ne s'actualisant que dans la relation. En fait, cela supposerait même qu'une substance virtuelle précède la relation ; dans

une perspective strictement relationnelle, la substance naît de la relation. Or, des règles d'appartenance découpent des catégories par les mécanismes d'inclusion et d'exclusion qu'elles mettent en marche, par la communication d'une substance qui dessine des frontières. Dans les classes structuralistes, rien de tel ; si on peut dire de ces classes qu'elles sont « conceptuelles », c'est dans un sens tout différent puisqu'elles s'identifient par leur rapport d'altérité perçu comme opposition symétrique.

Schneider a bien raison d'invoquer les terminologies de parenté parce que c'est à travers leur analyse qu'on peut le mieux comprendre que personnes civiles et classes ne constituent pas deux aspects d'un même segment, mais deux univers différents du discours. Les terminologies de parenté, nul ne le dispute, sont d'abord et avant tout des classifications. Sur un plan sociologique, l'existence d'une classification est un constat ; le problème est de l'expliquer et c'est dans l'ordre des explications que deux grandes traditions s'opposent, que deux visions divergentes du social se démarquent.

Au tout début Morgan voyait dans les rapports sexuels et la transmission héréditaire la source des nomenclatures de parenté. Rivers plaçait le mariage à leur origine tout en soulignant que les terminologies de parenté classifient des statuts et que, derrière une taxonomie de parents se dissimule un système d'attitudes concordant. Radcliffe-Brown réaffirmait cette concomitance entre le système des attitudes et la terminologie de parenté, l'expliquant plutôt par les groupes de descendance. La terminologie se surimposerait au système des attitudes, selon le grand théoricien de la personne morale, et qui dit « système des attitudes » dit régularité dans les comportements, dit régulation du comportement. La vie sociale appelle une régularisation, une organisation des comportements interpersonnels (ou sociaux) qui s'accomplit par la distribution des droits et des devoirs attachés à une position sociale, c'est-à-dire par l'allocation de statuts sociaux. Les personnes civiles, c'est-à-dire les groupes de descendance, possèdent ces statuts et organisent par conséquent le système des attitudes, ce qui s'exprime manifestement dans la terminologie de parenté.

Dans la mesure où la théorie de la descendance perçoit les groupes en termes d'organisation des comportements, la terminologie fait

d'emblée partie d'un appareil normatif (politico-juridique) dont rien ne subsiste chez Lévi-Strauss ou chez Dumont. De Rivers les structuralistes conservent l'idée que la terminologie de parenté reflète des rapports d'alliance mais, à l'encontre de Rivers et de Radcliffe-Brown, ils détachent ces rapports d'alliance du système des attitudes, de l'organisation du comportement. Le mariage, ou l'alliance, fait surgir des classes, une classification sociale que la terminologie reproduit et si les groupes de la théorie de la descendance faisaient appel à la notion de contrôle (organisation des comportements), les classes de Lévi-Strauss et de Dumont font référence aux idées de contraste, d'altérité, d'opposition symétrique, de distinction significative. Aucun structuraliste lévi-straussien ne se représente ouvertement les groupes en termes d'organisation du comportement parce qu'ils disent la façon dont l'échange, ou l'alliance, ou l'exogamie circonscrit des classes qui se réfléchissent dans la classification des parents.

Qu'obtiendrions-nous en nettoyant la pensée relationnelle de toute poussière substantialiste ? Des classes, des classes telles qu'en contiennent les classifications de parenté. Indirectement, c'est ce qu'affirme Lévi-Strauss dans son texte de 1945 sur la linguistique structurale, et c'est ce qu'il répète dans le dernier chapitre des *Structures élémentaires* et dans son article de 1953 sur la notion de modèle en ethnologie. Dans les écrits de 1949 et de 1953 on le voit noir sur blanc. Lévi-Strauss ne parle pas d'organisation du comportement, il parle de *communication*. Pour communiquer, par l'échange des femmes ou par l'échange des mots (langage) il faut d'abord classer, il faut imprimer sur la réalité extérieure nos propres catégories et, selon le maître de l'ethnologie structuraliste, les groupes communiquent par l'échange matrimonial, s'identifiant dans et à travers cette communication. Si c'est ultimement de communication et non d'organisation des comportements dont traite la théorie structuraliste de la parenté, comme nous le croyons et comme un examen serré du texte classique le laisse entendre, elle ignore par conséquent l'aspect normatif du social, ne retenant que son aspect classificatoire, ou taxonomique. Toute la confusion, autant des auteurs structuralistes que de leurs commentateurs, provient du fait qu'on s'est mépris sur ces classifications, les prenant pour les découpages sociaux que sont les groupes. Qu'il y ait chevauchement entre les groupes et nos classifications du social il n'y a pas l'ombre d'un doute puisque des groupes doivent pouvoir se re-

présenter à eux-mêmes, mais notre façon de classer le social, nos découpages cognitifs, ne sont pas simplement là pour coiffer des collections d'individus. Classifier, c'est placer sur la réalité un ensemble de catégories, et non pas invoquer une règle d'appartenance pour se différencier. C'est dans ce sens précis que nous opposons la personne civile, née d'une pensée substantialiste, à la classe, issue d'une intuition relationnelle. Si, dans un monde substantialiste peuplé de personnes civiles la descendance est un concept politico-juridique nous dirons de l'alliance, en réponse à la question posée précédemment, que c'est un « opérateur logique », quelque chose qui nous permet de penser les classes à l'aide desquelles nous pouvons communiquer. L'orientation ultérieure de Lévi-Strauss vers la taxonomie et le symbolisme, et vers une approche taxinomique du symbole lorsqu'on compare ses travaux à ceux de Geertz ou de Schneider, prouve notre thèse. Du social, Lévi-Strauss retient surtout l'expression classificatoire et, plus tard, symbolique.

Au-delà de Dumont et de Schneider nous affirmons en dernière analyse que la confrontation entre théorie de la descendance et théorie de l'alliance n'est pas une opposition entre des perceptions substantialiste et relationnelle des groupes, ou entre les aspects conceptuel et empirique des segments. D'abord et avant tout, c'est la divergence fondamentale entre deux discours qui portent sur deux aspects radicalement différents de la réalité sociale, soit les aspects normatif et taxinomique (et, plus tard, avec les travaux de Needham et le cheminement de Lévi-Strauss, l'aspect symbolique). Contrairement à ce qu'en pensent certains (Dumont 1971, Goody 1976), nous n'avons pas affaire à deux théories qui privilégieraient deux objets différents, telles les sociétés élémentaires (règle positive de mariage) d'un côté et les sociétés complexes (exogamie seulement) de l'autre. Nous n'avons pas non plus affaire à des théories qui se rapportent à deux aspects complémentaires d'une seule et même réalité, comme le sont les dimensions conceptuelle et concrète du groupe. Ce sont deux théories qui touchent à *deux dimensions différentes de la réalité sociale*, deux prises de vue foncièrement dissemblables si l'on se place comme Bergson du point de vue de l'observateur plutôt que de la chose observée, deux prises de vue aussi hétérogènes que le sont la chimie et la physique quoi-qu'elles tournent autour d'une même réalité globale dont elles isolent des dimensions distinctes. Si les ethnologues ne l'ont

pas encore ouvertement reconnu, c'est que ni Lévi-Strauss ni ses exégètes ne les ont distinguées explicitement. Si des générations de commentateurs ont cru Lévi-Strauss lorsqu'il affirmait que :

« ... la notion de structure sociale ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci, [... que] les relations sociales sont la matière première employée pour la construction des modèles qui rendent manifeste la structure sociale elle-même [et que] en aucun cas celle-ci ne saurait être ramenée à l'ensemble des relations sociales observables dans une société donnée... » (1953, p. 305),

s'ils ont pris cette proclamation au pied de la lettre et pensé que Radcliffe-Brown et lui sondaient la même réalité - structure sociale et relations sociales - mais s'écartaient sur le plan de la méthode, Lévi-Strauss récusant l'inductivisme de Radcliffe-Brown pour y substituer un raisonnement déductif, c'est que rien n'a été ouvertement fait pour dissiper la confusion, c'est que l'on n'a jamais osé arracher définitivement l'une de l'autre ces deux dimensions normative et taxonomique de la réalité sociale pour discerner avec précision le lieu respectif de ces deux théories. Or l'épistémologue, comme Lévi-Strauss, ne croit pas les explications indigènes... Le débat sur la notion de modèle ou de structure n'est qu'une manifestation de surface, l'illusion d'un discours qui se voile ses propres assises. En deçà du modèle ou de la structure c'est la dimension même de la réalité interrogée qui sépare Lévi-Strauss de Radcliffe-Brown, en deçà d'un vocabulaire qu'ils s'empruntent l'un à l'autre il faut détecter les dissonances, discerner que l'un touche au social en tant qu'il est communication, et l'autre, en tant qu'il est organisation du comportement, que l'un voit des catégories, des classifications et l'autre, des statuts, que l'un se meut dans le cognitif et l'autre, dans le normatif.

Revenons sur nos pas. C'est en essayant de saisir une pensée relationnelle dans sa pureté absolue que nous avons pu séparer la communication de l'organisation, les classifications des statuts, la taxinomie du normatif, et c'est en se cantonnant explicitement dans l'ordre de la taxinomie et du symbolisme que tout ce substrat est monté à la surface dans l'oeuvre de Lévi-Strauss à partir de la fin des années 50. Mais dans l'étude des rapports interpersonnels et des groupes, une pensée exclusivement relationnelle était-elle possible ? Nous croyons

que non. Le « préstructuralisme » du Lévi-Strauss des *Structures élémentaires* n'est pas une coïncidence. Le vrai structuraliste ne pouvait pleinement s'épanouir que dans l'ordre des classifications pures, dans la région du symbolisme parce que, sur le plan de la logique, une relation ne pourra jamais définir les termes qu'elle relie, surtout lorsqu'il s'agit de groupes. Et la preuve, c'est que Lévi-Strauss ne peut penser ses segments sans invoquer préalablement la descendance unilinéaire. Ses groupes doivent d'abord être groupes de descendance (groupes d'unifiliation) avant d'exister dans un rapport. La règle d'appartenance, qui n'arrive jamais à quitter les segments des *Structures élémentaires*, n'est pas un relent de substantialisme dans une pensée qui n'aurait pas encore complètement pris son envol structuraliste. Le substantialisme obstiné des *Structures élémentaires*, malgré les allégations contraires, est là pour nous rappeler que des groupes, comme des classes ou des catégories sociales, doivent d'abord se penser eux-mêmes avant de se singulariser dans la relation, dans le contraste distinctif. Il est vrai que l'intellect pense la réalité, sociale autant que physique, en termes de contrastes, d'oppositions symétriques mais il est également vrai que le contraste ne crée pas les catégories. Elles préexistent à la relation, même si elles s'en enrichissent et en prennent une détermination particulière que leur substance ne précontenait pas. Il y a un plan séparé, distinct du social qui se rapporte à la communication, à la classification, mais nulle part ces catégories sociales ne naissent d'un rapport d'altérité perçu comme opposition symétrique. Toute identité sociale participe à la fois de la substance et de la relation, et le substantialisme de la théorie de la descendance est aussi relationnel que le structuralisme est substantialiste. Nous aurons amplement l'occasion d'y revenir et de nous y attarder.

En sondant la théorie de la descendance nous avons rencontré trois ordres de réalité : les rapports interpersonnels (relations sociales), les groupes, et les rapports entre groupes. La théorie de la descendance s'enroule autour des groupes et la théorie de l'alliance, croyions-nous, autour des rapports entre groupes. À l'examen, cependant, les groupes de la théorie de l'alliance se sont révélés des classes, ces catégories nées des multiples classifications nécessaires à la communication, ou que la communication fait surgir. Puisque le social y est communication, la structure y est cognitive. Mais il est un autre discours qui

aborde les groupes par leurs rapports, mais leur rapport à quelque chose qui leur est extérieur ; il s'agit du marxisme.

Le marxisme et la parenté

[Retour à la table des matières](#)

De l'anthropologie marxiste, si prodigue d'affirmations théoriques, nous n'avons retenu que trois textes qui traitent directement ou indirectement de la parenté et qui en embrassent toutes les positions possibles. Sélection didactique plutôt qu'historique parce que d'une part le marxisme a connu en France une diffusion égale au structuralisme et que, d'autre part, l'excellent ouvrage de Maurice Bloch, *Marxism and Anthropology* retrace admirablement l'historique de cette pensée et en fait clairement ressortir les principaux dilemmes.

Premier dilemme, la bifurcation entre le matérialisme historique de Marx, et l'orientation réductionniste que lui aurait infligée Engels dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*. Cette scission entre matérialisme dialectique (ou historique) et matérialisme vulgaire est lourde de conséquences. Que devons-nous entendre par « matérialisme vulgaire » ? Que c'est une forme de réductionnisme technologique, une théorie du social se prétendant d'inspiration marxiste mais qui abaisse la superstructure au niveau d'un simple épiphénomène de l'infrastructure. Les misères du marxisme seraient quelque peu tributaires de celles du matérialisme vulgaire puisque, dans sa forme originelle, le marxisme répudie toute forme d'idéalisme, se refusant de faire dériver l'infrastructure de la superstructure. Comment alors ne pas succomber au matérialisme vulgaire ? Quelle option reste-t-il ? Celle de reconnaître une action de l'infrastructure sur la superstructure et de la superstructure sur l'infrastructure, tout en postulant que l'infrastructure est déterminante « en dernière instance ». Dans ce jeu dialectique entre infrastructure et superstructure, qu'advient-il de la parenté ? Sur un plan logique, elle peut (a) soit appartenir à l'infrastructure exclusivement, dans lequel cas elle se confond avec les rapports naturels de consanguinité, (b) soit flotter dans la su-

perstructure sans attache infrastructurelle, (c) soit loger dans la superstructure, tout en étant déterminée par l'infrastructure, (d) soit, finalement, chevaucher l'infrastructure et la superstructure, étant déterminée par l'infrastructure en dernier ressort. Trois documents marxistes nous exposent ces points de vue.

Bloch compare les Mérina et les Zafimanéry de Madagascar afin de situer la parenté dans le mode de production, en ajoutant à l'infrastructure et à la superstructure un troisième terme, la propriété (Bloch 1975). Marx et Engels auraient compris que l'idéologie capitaliste présente la propriété comme un rapport des personnes aux choses alors qu'elle opère en réalité comme le support de rapports sociaux, ce que d'autres sociétés sauraient implicitement. Qu'est-ce alors qui incite certaines sociétés à se représenter la propriété comme une relation entre un individu et une chose ? Impossible d'y répondre sans décoller le système des rapports de propriété de leur représentation, et sans s'interroger sur les circonstances qui entraînent diverses sociétés à voir ces rapports sous des configurations différentes. La comparaison des Mérina et des Zafimanéry, culturellement homogènes mais socialement hétérogènes, devrait permettre d'y répondre.

Habitants de vallées taillées parmi des montagnes qui ont perdu leur végétation première, les Mérina pratiquent une riziculture en terrasses irriguées que met en valeur une population d'esclaves. Fertile et rare, irriguée par le travail continu et cumulatif des générations antérieures, d'un capital de labour humain s'accumulant avec le passage des générations, la terre y serait « fétichisée », placée à côté du capital au premier plan d'une représentation du mode de production aveugle au rôle du travail. Le système de parenté en porterait la marque. La rareté des terres a suscité l'héritage bilatéral et l'endogamie de village, faisant du mariage une stratégie de transmission « fermée » des terres, incitant les villages à se dire personnes civiles définies par la propriété de terres ancestrales (land-owning corporations). En un mot, les Mérina décrivent leur propriété de la terre comme une relation entre des individus et des choses, fausse représentation de leur mode de production. Parce qu'ils travestissent le mode de production, les rapports de propriété appartiendraient à la superstructure et, parce que la parenté mérina n'est qu'une façon de parler de propriété, elle accompagnerait cette dernière dans son refuge superstructurel.

Rien de tel chez les Zafimanéry, ces écobueurs de la forêt malgache. Dans la culture itinérante sur brûlis, c'est le travail qui transforme une terre vierge en terre productive et les modèles indigènes zafimanéry ne sauraient que faire d'une terre fétichisée qui « donne » la richesse aux hommes. Leurs terres sont plutôt abondantes, et la productivité de la terre est indépendante du labeur des générations passées (ce que Bloch appelle « capital »). Le travail d'aujourd'hui procure la nourriture de demain et les Zafimanéry placeraient le travail au cœur de leur représentation du mode de production même si leur langue est impuissante à dire « travail », faute de concepts qui le traduiraient adéquatement, même s'ils sont incapables d'abstraire le travail des rapports interpersonnels, ou la propriété des rapports entre personnes. Leur représentation de la propriété renverrait une image fidèle de leurs rapports de production, leurs villages se penseraient en dehors de la propriété ancestrale, villages « ouverts » à l'encontre des villages mérina endogames et fermés, et qui pour cette raison ne se constituent pas en personnes civiles. Parce que les Zafimanéry ne dissocient pas leurs rapports de production des autres rapports sociaux (dont les rapports de parenté), parce que leur idéologie de la propriété refléchit fidèlement leurs rapports de production, la parenté est le mode de production et, par voie de conséquence, habite l'infra-structure.

Bloch est explicite. La parenté relève exclusivement de la superstructure chez les Mérimina, uniquement de l'infrastructure chez les Zafimanéry. En conclusion, la parenté bascule dans l'infrastructure ou la superstructure, mais ne chevauche pas les deux simultanément (possibilités (a) et (b) isolées plus haut). Si la conclusion ne surprend pas les marxistes, elle étonne sans doute les Infidèles... Comment la parenté peut-elle se placer exclusivement du côté de l'infrastructure ou de la superstructure ? Bloch évite une réponse théorique, mais son texte parle par lui-même. Ses conclusions, il y est conduit au prix d'un glissement sémantique qui supprime toute valeur à la notion de mode de production, et s'achève glorieusement par un paralogisme. Il amorce sa thèse par la définition classique du mode de production, cette totalité forgée par le rapport dialectique entre infrastructure et superstructure, qu'il frelate au fil de l'exposé. Lorsque la propriété devient idéologie qui reflète fidèlement ou non le mode de production, l'artifice est complet ; il a fait de l'idéologie de la propriété une représentation ex-

térieure au mode de production et, par voie de conséquence, il a dégonflé le mode de production à la seule dimension des rapports de production, c'est-à-dire, à une portion de l'infrastructure. C'est l'équation, totalement fausse (soit, mode de production = infrastructure), qui lui permet de décréter que si la représentation du mode de production est fidèle à ce mode de production, elle est le mode de production et appartient à l'infrastructure. Il adéquatonne mode de production et infra-structure, posant la superstructure comme quelque chose d'extérieur, mêlant fâcheusement mode de production et procès de production. Fragment du mode de production, le procès de production n'en est pas le tout et la représentation du procès de production fait partie de la superstructure, à l'« intérieur » du mode de production, quoique puisse en penser Bloch.

D'aucuns pourront trouver un certain mérite à isoler les sociétés où la superstructure fait fidèlement écho à l'infrastructure de celles où elle la déforme, mais il semble absurde de croire qu'un critère de vérité ou d'adéquation fasse chuter des représentations dans l'infrastructure. Miroir fidèle ou déformation grossière, une représentation collera toujours à la superstructure, de sorte que les possibilités (a) et (b) - parenté qui se loge exclusivement dans l'infrastructure ou la superstructure - sont théoriquement inadmissibles. Plantons donc carrément la parenté au coeur de la superstructure, en lui reconnaissant un substrat infrastructurel. On peut convenir de nommer « parenté » ce substrat, ou de lui nier ce titre. C'est le grand schisme qui oppose Meillassoux à Terray.

Marx et Engels postulaient la production « facteur déterminant en dernier ressort dans l'histoire » tout en proclamant la dualité de cette production en tant que production des biens et production des hommes (reproduction) (Meillassoux 1977, p. 8), sans réussir toutefois à retenir la reproduction au coeur de leur projet même si, à travers toute la gamme des modes de production (esclavagiste, féodal et capitaliste) se manifeste partout cette communauté domestique qui « régente la reproduction physique des individus », ce mode de « reproduction » qui appelle à son tour une analyse matérialiste historique. Quelles sont les caractéristiques de cette communauté domestique, quand et pour quelles raisons est-elle apparue ? Meillassoux tente d'y répondre dans *Femmes, greniers et capitaux* (1977).

Lorsqu'elle est objet de travail plutôt que moyen de travail, la terre s'inscrit dans une économie de ponction (activités cynégétiques) dont Meillassoux extrait les conséquences principales sur le plan de l'organisation sociale en cernant les traits principaux de ce qu'il appelle « hordes », et que les Américains nomment « bandes ». D'abord et avant tout, la horde se singulariserait par l'indépendance fondamentale du producteur que permet, voire que dicte une économie de ponction. Après la chasse ou la cueillette, vient le partage. « Ce partage délie chacun de toute obligation envers les autres. Rien n'exige, du point de vue de la production, que les mêmes producteurs reconstituent, à l'avenir, le même groupe... Chaque équipe se constitue sur une base volontaire. » (p. 32) Les individus vont et viennent d'une horde à l'autre à leur gré, au fil des besoins de l'instant. Le mariage y serait inconnu ; on n'y connaîtrait que le fait brut de l'accouplement, et les rapports entre individus, ancrés dans la production ou la reproduction, souffriraient d'une précarité intrinsèque. On s'accouple, on se laisse. Rien de permanent, rien de contraignant. Tout se vit dans l'instant, sans comptabilité future. Les liens sociaux se nouent autour de besoins purement utilitaires : l'alimentation, le sexe. Les gestes, les liens, la pensée et l'action y sont de « courte portée ».

Ces rapports de production et de reproduction reposeraient sur un principe d'organisation sociale méconnu, l'« adhésion ». C'est l'insertion, l'adhésion présente de l'individu dans les activités de production et de reproduction qui fixe sa place. « Les membres de la horde ne se situent pas par rapport à un ancêtre de référence, ils ne se classent pas selon une généalogie formelle. Que certains ou tous ses membres soient reliés biologiquement est un fait secondaire » (p. 35), à telle enseigne que la filiation, règle d'appartenance à un groupe, ou principe d'allocation des individus à divers groupes d'unifiliation, demeure inopérante. Sans filiation, la parenté s'évanouit ; elle n'apparaîtra que plus tard. Dans la horde, Meillassoux perçoit une multitude sans intentions autres que celles du besoin le plus immédiat, un peuple sans parenté, puisque la parenté s'oppose à l'adhésion, puisqu'elle en est la négation, qu'elle est absence de choix, contrainte.

Les sociétés s'organiseraient selon deux plans antithétiques, l'adhésion et la parenté : à l'encontre des rapports fondés sur l'adhésion, les

rapports de parenté, « sont imposés par la naissance, ils sont viagers, statutaires et intangibles... » (p. 37) Sociétés sans parenté, et sociétés à parenté, dichotomie première à laquelle s'agglutinent plusieurs autres : « Dans les premières, où dominant les rapports d'adhésion, une reproduction aléatoire s'accomplit par le flux d'adultes des deux sexes, la reproduction physique étant le sous-produit des accouplements consécutifs à cette mobilité. Dans les secondes, la mobilité d'un sexe ou de l'autre est l'objet d'une politique... » (p. 43) Cette mobilité peut frapper les hommes tout comme les femmes, ce qui entraîne Meillassoux à discerner les sociétés « gynécostatiques » des sociétés « gynécomobiles ». Les premières s'échangent des hommes, les secondes, des femmes. Dans le premier cas, « la reproduction du groupe repose uniquement sur les capacités génésiques des femmes nées dans le groupe. Dans le second... la reproduction dépend des capacités politiques des groupes à négocier à chaque moment un nombre adéquat de femmes. » (p. 46) L'évolution glisserait du gynécostatisme à l'échange gyné-comobile, amorçant ainsi l'ère de la communauté domestique, du politique et, par voie de conséquence, de la filiation patrilinéaire et de la parenté.

Si la communauté domestique éclôt avec l'apparition de l'agriculture céréalière, c'est que l'accès à la terre y est médiatisé par l'accès aux semences, contrainte qui forge une interdépendance entre les individus, qui doivent désormais reproduire cette forme d'organisation sociale pour garantir la continuité de leur production. On inverse tout ce qui particularisait la horde : « Au lieu d'être, comme dans la horde, un acte bref et de portée immédiate (l'accueil ou l'accouplement), le procès de reproduction s'y accomplit par une entreprise à très long terme (promesse, fiançailles, mariage, dot, etc.). La notion de filiation se développe dans cette perspective » (p. 65), la communauté domestique inaugurant le règne de la stabilité, de l'interdépendance, des investissements à long terme, de la contrainte. Les rapports sociaux se figent. On pense au lendemain, et les rapports entre générations s'institutionnalisent autour de la transmission des semences nécessaires à l'agriculture. L'interdépendance des producteurs, à la fois dans le moment présent et d'une année à l'autre, appelle une gestion. On se préoccupe de continuité, de succession et, par conséquent, de filiation, synonyme de parenté. Par définition, toute filiation est patrilinéaire, la parenté ne surgissant qu'avec l'avènement de la communauté domesti-

que (ce qui laisse supposer qu'il n'y a pas de parenté possible dans les sociétés matrilineaires, et que la notion même de matrilinearité est une contradiction dans les termes). Pour s'arroger la fécondité des femmes, les hommes doivent fixer l'allocation de leurs enfants sur le plan juridique : « ... la femme, ne procréant plus à son propre profit, à *la filiation maternelle ostensible* doit être substituée une *filiation paternelle de caractère juridique* » (p. 72, nos italiques). Vieux thème évolutionniste. Ancrée dans le fait ostensible et naturel de la gestation et de la parturition, le lien à la mère va de soi, il n'a besoin d'aucun appareil juridique sur lequel s'appuyer. Il est fait de nature, non de parenté. Mais la filiation patrilinéaire, toujours supposée, jamais démontrée, doit reposer sur tout un échafaudage juridique pour faire valoir son droit. Le droit patrilinéaire transmue la reproduction (fait naturel) en mariage (fait juridique) (p. 72) et, puisque seule la filiation patrilinéaire est parenté, elle naît avec le politique et la communauté domestique.

Laissons de côté la valeur des reconstructions évolutionnistes. Elles insultent tout simplement la riche ethnographie des chasseurs-cueilleurs et des sociétés matrilineaires, et nous ramènent un siècle en arrière. Revenons plutôt à notre point de départ, la place de la parenté dans le mode de production. Signalons d'emblée la discrétion de l'auteur qui évite méthodiquement de mentionner modes de production ou classes. Il s'oublie ici et là, mais sans prétendre y insérer ses données, et c'est néanmoins à partir de ces petits oublis que nous essaierons de suivre la piste malgré les camouflages. Meillassoux avouera, par exemple, « que l'infrastructure ne suscite pas des liens de parenté mais des rapports de production » (p. 81), ce que son schéma théorique rend très clair. La production relève de l'infrastructure et les modalités de cette production, dictées à la fois par le produit et par certaines exigences écologiques et économiques, conduisent l'auteur à en déduire l'organisation sociale des sociétés qu'il analyse. La production est donc première dans les plans de la causalité et de l'analyse, elle est l'infrastructure sur laquelle Meillassoux érige ce que Bloch appelle un matérialisme vulgaire, quoiqu'il s'en défende ouvertement, fustigeant Engels et quelques autres marxistes d'avoir abaissé la notion de mode de production à celle d'activités de production. Malgré les désaveux, Meillassoux se trahit. A un type d'activité économique - activités cynégétiques, agriculture de plantage-bouturage à prédominance cyné-

gétique, agriculture de plantage-bouturage à prédominance agricole, agriculture céréalière - correspond un système social particulier. Certains collègues marxistes diraient : un mode de production particulier. Donc, trêve de mystification. A un type de production spécifique s'accorde un mode de production précis. La communauté domestique s'harmonise avec un état déterminé des forces productives et, à l'examen, les forces productives de Meillassoux englobent l'écologie, la technologie et le savoir, ainsi que le type d'activité imposé par l'écologie. La concordance entre l'esprit de Meillassoux et celui des disciples de Steward prouve que nous avons bien affaire à ce que Friedman et Bloch ont dénoncé comme matérialisme vulgaire (Friedman 1974 ; Bloch 1983).

Mais qu'importent les étiquettes. Que faire de la parenté ? Pour le savoir, il faudra trancher la question de la reproduction et, puisque Meillassoux ne parle ni d'infrastructure ni de superstructure, il faudra extrapoler. En déclarant que :

« le facteur déterminant en dernier ressort dans l'histoire, c'est la production et la reproduction de la vie immédiate [mais que] cet-te production a une double nature. D'une part la production des moyens d'existence, d'objets servant à la nourriture, à l'habillement, [...] d'autre part la production des hommes mêmes, la propagation de l'espèce » (p. 8),

Engels mettait « sur le même plan la production des moyens d'existence et la production des hommes » (p. 8) et Meillassoux veut réaliser ce programme resté inachevé. En tant que forme de production, la reproduction devrait vraisemblablement se loger dans l'infrastructure, mais Meillassoux évite à tout prix de mettre production et reproduction sur un pied d'égalité parce qu'il cherche à faire découler des rapports de production la configuration d'un régime de reproduction, s'engageant ainsi dans l'impasse la plus complète du point de vue d'une théorie du mode de production. Si la reproduction échappe à l'infrastructure elle doit alors habiter la superstructure, ce qui anéantirait la jolie série dichotomique opposant la nature au politique, l'adhésion à la parenté, la reproduction à la filiation, l'accouplement au mariage, et ses dérivés évolutionnistes qui supposent que dans les sociétés « adhésives », c'est-à-dire sans parenté, la reproduction ne relève pas de la superstructure.

Des esprits plus casuistes auraient raffiné la théorie du mode de production en y intercalant un nouvel étage, ni infrastructure ni superstructure, ou en insérant un redoublement à l'intérieur de l'infrastructure ou de la superstructure. Mais Meillassoux ne s'y risque pas, et nous devons nous rabattre sur l'orthodoxie marxiste. La reproduction doit appartenir à l'infrastructure ou à la superstructure ou aux deux, n'en déplaise à Meillassoux. En dénouant production et reproduction, et en décrétant la production première dans la chaîne de causalité, Meillassoux tissait la toile qui le paralyse. Si les activités de production prescrivent des rapports de production qui, à leur tour, façonnent la reproduction, cette dernière culbute automatiquement dans la superstructure. Si par ailleurs production et reproduction sont sur un pied d'égalité, l'édifice de Meillassoux s'écroule. On passe de Charybde à Scylla, ce que Terray semble éviter dans son texte classique sur les Abron (Terray 1975).

La classe est un concept « totalisant », proclame Terray, et le matérialisme historique ne rejoindra les sociétés ethnographiques qu'en passant par une théorie des classes. Une classe ne se trouve jamais seule. Partie d'un tout, dont elle condense les caractéristiques (d'où son caractère de fait social total à la Mauss), la classe nous éludera tant que l'on ne saura reconstituer le tout. Or, qu'est-ce que ce tout ? C'est, selon Lénine, « un système de production sociale défini historiquement » ou, dans les termes de Terray, « un mode de production déterminé ». Impossible, donc, de traiter la classe comme un absolu ; on ne saura l'atteindre que dans un mode de production déterminé, ce mode de production dont on attend encore une définition théorique adéquate.

Sur le ton contrit de la confession, Terray amende ses vues antérieures sur le mode de production. Il aurait autrefois erré en pensant cerner le mode de production par la coopération entre producteurs (donc par les modalités du procès de production lui-même ; Terray 1969) ; ce serait plutôt le rapport d'exploitation qui singularise le mode de production. A chaque type d'exploitation se rattacherait un mode de production distinct de sorte qu'il faut d'abord et avant tout répertorier les différentes formes d'exploitation pour identifier les divers modes de production d'une formation sociale (une formation so-

ciale se composant de plus d'un mode de production). En enchâssant le mode de production dans le rapport d'exploitation, c'est-à-dire le rapport d'extraction et d'allocation des surplus de production, n'allons cependant pas faire la bêtise d'en faire un simple épiphénomène de l'infrastructure. L'idée de superstructure ne se réduit pas à celle de reflet ; les superstructures débordent et dépassent l'infrastructure puisque dans tout mode de production l'activité sociale ne se borne pas à produire des valeurs d'usage nécessaires à la vie mais vise également à maintenir et consolider les rapports sociaux à travers lesquels se créent les valeurs économiques. Toute société s'efforce à tout moment de reproduire les rapports nécessaires à la production.

Soulignons le déplacement par rapport à la pensée de Meillassoux. Ce n'est plus ici la production qui engendre des rapports sociaux puisque, d'entrée de jeu, la production s'inscrit dans des rapports préétablis qui doivent se perpétuer et dont les superstructures politiques et idéologiques garantissent la reproduction ordonnée. Bref, tout « mode d'extraction spécifique » dépend d'une superstructure distincte pour sa propre reproduction, superstructure opérante et déterminante et non pas simple reflet, non pas projection bête et mécanique de l'infrastructure. Infrastructure et superstructure s'articulent dans un ensemble de rapports réciproques même si, en dernier ressort, l'infrastructure dirige.

Par contre, celui qui appréhenderait la classe par le biais de l'infrastructure seulement n'apercevrait que des « classes en soi ». Or ne confondons pas classes en soi et « classes pour soi » car une classe doit prendre conscience d'elle-même et être prête à l'action collective pour devenir classe à part entière, c'est-à-dire « classe pour soi ». Comment se fait le passage ? À travers le combat, le conflit, la lutte de classes qui s'actualisera en raison directe du rapport d'extraction de surplus. Autrement dit, des rapports d'exploitation démarqueraient des classes, et influenceraient leur aptitude à s'organiser et à agir en tant que classes. Deux facteurs jouent un rôle prépondérant : le mode de recrutement des classes et la stabilité ou la croissance dans l'intensité de l'exploitation. Attardons-nous sur le premier facteur seulement.

Faisant de nouveau allusion à Lénine, Terray s'explique : « ... nous avons vu que Lénine définissait des classes comme ' des groupes de

fortes dimensions ' occupant une position déterminée dans un mode de production. Nous pouvons alors nous demander comment se recrutent ces vastes ensembles de personnes. En d'autres termes, l'existence de classes implique d'une part une série de positions différentes à l'intérieur d'un mode de production et, d'autre part, la division de la population en diverses catégories, chacune étant assignée à une des positions dans la série. » (1975, p. 93) Bref, une simple position différentielle vis-à-vis des moyens de production et des activités de production ne suffit pas à donner à la classe toute son épaisseur ontologique ; il lui manque encore des règles d'appartenance que Terray évoque pour dissocier les classes fermées des classes ouvertes. Les classes fermées se recrutent sur la base de différences socio-historiques données, de statuts automatiques, pour ainsi dire, de statuts dont on hérite et qu'on ne peut changer, tels le sexe, la race, le groupe ethnique, l'âge, la position dans le réseau de parenté. À l'opposé, les classes ouvertes résultent de l'action individuelle, de ce que l'individu accomplit plutôt que de ses caractères objectifs, de ces attributs souvent innés. Ces classes ouvertes naissent avec le mode de production capitaliste. Partout ailleurs les classes seraient fermées et ne jouiraient conséquemment d'aucune existence distincte puisqu'elles se confondent avec les catégories fondées sur le sexe, la parenté, ou l'ethnicité. Entre classes fermées la lutte est voilée sous le masque de conflits parentaux, de conflits de générations, de conflits entre les sexes. Les classes fermées demeurent des classes en soi.

Dans cette étude, où camper la parenté ? Se replie-t-elle entièrement dans l'infrastructure, ou déborde-t-elle dans la super-structure ? Terray affirme qu'infrastructure et superstructure sont soudées dans un rapport réciproque et, de la superstructure, nous savons qu'elle agit sur l'infrastructure, instaurant les conditions de reproduction des rapports de production. Or la parenté est d'une part l'une de ces données socio-historiques sur lesquelles reposent les classes fermées et, à ce titre, elle est infrastructure. Fondement « naturel » sur lequel s'érigent les lignages, la parenté est le sol vierge dans lequel s'implantent les rapports d'exploitation lignagers. Mais en tant que langage dans lequel s'expriment les conflits de classes fermées, la parenté est aussi idéologie. Elle se transcende dans la superstructure, pour assurer les conditions de reproduction des rapports d'exploitation lignagers. Donnée naturelle, fait brut lié à la reproduction, à l'accouplement, la parenté

est traitée, transformée, idéologisée pour réapparaître comme un discours politique et juridique qui agit sur l'infrastructure, puisqu'il reproduit les conditions de reproduction des rapports d'exploitation. La parenté appartient d'emblée à l'infrastructure et à la superstructure quoique, en dernier ressort, l'infrastructure y soit déterminante.

Les vues de Meillassoux et de Terray divergeraient-elles autant que les invectives le laissent croire ? En dernier ressort, que devons-nous entendre par une « parenté qui appartient à la fois à l'infrastructure et à la superstructure » ? Nous l'interprétons de la façon suivante : si l'infrastructure englobe la production et la reproduction de la vie immédiate, si elle embrasse les conditions d'existence et de reproduction de l'individu biologique (comme Marx et Engels l'affirment dans *l'Idéologie allemande*), elle enveloppe nécessairement cette dimension naturelle de l'organisme humain que manifestent le sexe (ou accouplement) et la procréation (ou reproduction), sous-sol physiologique dans lequel s'enracine la parenté mais qui, en eux-mêmes, ne sont pas parenté. Pour métamorphoser ces données naturelles brutes en phénomènes de parenté, la conscience doit d'abord s'en emparer, puis les traiter dans une solution idéologique pour les en faire ressortir superstructurelles. Mais la superstructure n'est pas inerte ; elle filtre, ou déforme, bref elle agit en retour et son action transforme la nature même de sorte que les faits de nature (accouplement, reproduction) ne se présentent jamais dans leur pureté naturelle. Ils sont toujours interprétés par la superstructure, à telle enseigne qu'il nous est impossible de proclamer que, en dernier ressort, des faits biologiques purs déterminent la superstructure de façon univoque. Si la superstructure modifie la nature, elle remanie l'infrastructure et, nature travaillée et transfigurée, le sexe et l'accouplement ne sont pas plus nature claire et transparente que la parenté n'est pure représentation. La parenté chevauche donc l'infrastructure et la superstructure.

Or, l'interprétation que nous avons donnée des thèses de Meillassoux retirerait à la superstructure toute action sur l'infrastructure. Il est clair qu'au niveau de l'intention (à dissocier radicalement des réalisations), Meillassoux récuse ce réductionnisme pour éviter de se voir stigmatisé comme matérialiste vulgaire. Qu'en conclure ? Si Meillassoux répudie toute action de la superstructure sur l'infrastructure, il glisse dans le matérialisme vulgaire ; s'il lui reconnaît une action, ses

différents avec Terray ne sont que querelles de mots. Si la parenté est idéologie, ce dont tous deux conviennent, et que l'idéologie modifie l'infrastructure, ce que Meillassoux devrait avouer, il s'en dégage que l'infrastructure porte sur elle l'empreinte d'une action superstructurelle. Toute infrastructure serait ainsi partiellement « idéologisée » et tant l'accouplement que la reproduction, tout naturels qu'ils soient à l'origine, seraient partout filtrés par l'idéologie de la parenté. Or, Meillassoux et Terray doivent également concéder la détermination de l'infrastructure en dernière instance, ce qui veut dire qu'il existerait un sol pré-idéologique sur lequel vient s'imprimer l'idéologie. Ce sol, ce sont les faits bruts de la production et de la reproduction qui le composent et, sans lui, on ne peut logiquement parler de « matérialisme » historique. C'est la seule position logique que le matérialisme dialectique puisse tenir s'il veut concilier et l'action déterminante de l'infrastructure et l'influence de la superstructure ; c'est la position explicite de Terray. Ce serait également celle de Meillassoux s'il ne tenait à ses dichotomies évolutionnistes. Chose étonnante, c'est également la position de l'anthropologie la plus classique.

De 1898, date des réflexions de Durkheim à ce sujet, jusqu'à 1964, une ethnologie éclairée a décrété la parenté un phénomène essentiellement social, quoique ancré dans la biologie. Or, Barnes et Scheffler y ajoutèrent un raffinement majeur (Barries 1964 ; Scheffler 1974). Cette biologie de nos théories est une création de la science européenne. Lorsque dans une culture donnée l'on dit « parenté », il n'est pas légitime de la mesurer à l'étalon de notre biologie ; il faut concevoir production et reproduction, non pas dans les termes absolus de notre science occidentale, mais dans l'idiome culturel de la population étudiée. Chaque population véhicule son modèle indigène de la biologie, et c'est par rapport à ce modèle indigène - donc par rapport à une biologie déjà interprétée culturellement - qu'il faut appréhender le coefficient social de la parenté. Or Schneider démontre que, malgré cette réserve, les définitions de la parenté se pensent toujours sur le fond d'une dichotomie entre social et biologique qui pose d'entrée de jeu une biologie universelle qui sous-tendrait les définitions culturelles particulières (Schneider 1984). Cette démonstration de Schneider répète la logique même de la position de Terray. À l'instar de Barnes et de Scheffler on peut affirmer que l'action réciproque entre superstructure et infrastructure filtre la nature et qu'en dehors de notre

science biologique, il n'y a qu'une biologie déjà interprétée dans l'idéologie particulière d'une formation sociale donnée. Or, si l'on suit Schneider, cette interprétation présuppose un point de référence hors de toute idéologie, une mesure externe, valide universellement, et qui n'est autre que notre définition de la biologie comme fait naturel. Relu à la lumière de Schneider, on pourrait voir dans cette référence à une « nature-étalon » la notoire « détermination en dernière instance de l'infrastructure » du marxisme dialectique. En arrachant de l'infrastructure une nature-étalon soustraite à l'influence de la superstructure, et qui soumettrait en même temps l'infrastructure à l'influence de la superstructure, on retrouve le seul discours logique que le matérialisme historique puisse tenir sur la parenté. Il y aurait ainsi une nature brute, celle de la science de l'observateur, placée en dehors du mode de production tout en le déterminant ; et une nature idéologisée, celle d'un mode de production donné où la superstructure remanie l'infrastructure.

La conclusion mérite qu'on s'y attarde. Nous soutenons qu'un matérialisme dialectique soucieux d'être matérialisme tout en récusant le matérialisme vulgaire, c'est-à-dire la détermination unilatérale de l'infrastructure, ne peut logiquement tenir qu'un discours. La parenté ne peut y habiter exclusivement l'infrastructure ou la superstructure, elle doit chevaucher les deux et, par voie de conséquence, les faits naturels d'une infrastructure marquée par la superstructure sont automatiquement empreints d'idéologie ; même s'ils logent dans l'infrastructure, ils sont « parenté ». La parenté relèverait donc de l'infrastructure et de la superstructure, ce qui rend dérisoire toute prétention matérialiste. Pour y réinjecter une saveur matérialiste il faut alors supposer des faits naturels exclus de la superstructure et de l'infrastructure, il faut poser une nature qu'ignorent les agents sociaux et à laquelle notre science nous donne un accès privilégié. Là, dans cette nature de l'observateur censément épurée de tout entachement idéologique, l'accouplement et la reproduction surgissent dans leur nudité première ; là, il n'y a aucune place pour la parenté.

Bref, le marxisme répète les définitions classiques de la parenté de l'anthropologie anglo-saxonne, qu'elle soit fonctionnaliste, transactionnaliste ou je ne sais quoi. Depuis Durkheim (1898), van Gennep (1906) et surtout Malinowski (dès 1913), l'ethnologie a proclamé ex-

plicitement que la parenté est ancrée dans la consanguinité, mais ne s'y réduit pas parce qu'elle est « sociale », parce qu'elle est « principe d'organisation sociale ». C'est-à-dire que la parenté s'enracine dans la nature, dans la biologie ou la physiologie, bref dans les rapports sexuels, dans la reproduction et la consanguinité, données brutes que la société manipule, qu'elle interprète et transforme en les « institutionnalisant », c'est-à-dire en les dotant d'un caractère normatif, en conférant un caractère socialement contraignant à quelque chose qui, au départ, ne constituait que de la nature neutre. L'accouplement et la reproduction sont ionisés, pour ainsi dire, soudainement dotés d'un pouvoir d'attraction. Ionisés, rendus normatifs par la sanction sociale, devenus représentations collectives, ils sont désormais parenté. Cette parenté contraint les individus et, du fait même, noue entre eux des liens sociaux, les organise en groupes, d'où son titre de « principe d'organisation sociale ». En tant que donnée naturelle, la parenté est accouplement et reproduction (consanguinité) ; en tant que système normatif, elle lie les individus, crée des rapports sociaux, organise les groupes. Elle ne se borne pas à refléter la nature, elle agit d'elle-même, elle transforme la base naturelle dans laquelle elle s'enracine. Le marxisme redit donc, quoique dans une rhétorique différente, les axiomes les plus classiques d'une anthropologie qu'il rejette, l'anthropologie fonctionnaliste.

Est-ce surprenant quand on examine de plus près la théorie du mode de production ? Le fonctionnalisme, le nom même l'insinue, définit la parenté en termes de ses fonctions, et c'est surtout à Malinowski que nous sommes redevables de cette formulation. D'un point de vue fonctionnel, la parenté est une institution dont la fonction est d'assurer la reproduction biologique, définition qui nous renvoie directement à la célèbre « théorie des institutions » de Malinowski (Malinowski 1944), à ce célèbre testament fonctionnaliste où il soulève la question que doit se poser toute science naissante : qu'est-ce que l'« isolat » de l'anthropologie, quelle est l'unité minimale que nous, ethnologues, isolons comme élément irréductible ? Les physiciens possèdent l'atome, les physiologues la cellule, les chimistes l'élément mais nous, que possédons-nous ? L'institution. Comme la cellule, ou l'atome, l'institution est elle-même un composé. Chaque institution est une création culturelle visant à répondre à un besoin dicté par la constitution de l'organisme humain, besoin que les humains satisfont en

exécutant certaines activités qui commandent la collaboration d'un certain nombre de personnes. Nous serions tenté de dire, activités qui créent des rapports de production et de reproduction. Or, ces individus, ou ces rapports, ne peuvent s'agencer ou se coordonner d'eux-mêmes. Tout un appareil normatif vient les coiffer pour organiser les comportements et permettre l'activité, appareil normatif qui s'articule lui-même à l'intérieur d'une soi-disant charte, c'est-à-dire la rationalisation collective que les membres de l'institution se donnent de leur activité concertée qui, selon Malinowski, diffère de l'explication utilitaire que l'ethnologue ne peut s'empêcher de discerner.

Pour tout lecteur dégagé des prises de position extra-académiques, la théorie de l'institution de Malinowski et la théorie du mode de production concordent étrangement. De part et d'autre des besoins dictés par l'organisme, des rapports noués dans la satisfaction de ces besoins, ainsi qu'un appareil normatif qui assure l'existence et la reproduction de ces rapports. La différence, très mineure sur un plan épistémologique, réside dans le rapport entre les parties. La théorie de l'institution est une théorie du consensus : les rapports y sont consensuels, et la charte ne fait qu'organiser alors que la théorie du mode de production se veut une théorie du conflit. Les rapports de production y sont asymétriques, conflictuels, ou du moins fondés sur l'exploitation. L'appareil idéologique est là non seulement pour organiser mais pour perpétuer cette asymétrie, reproduire les relations hiérarchiques. La dissemblance entre les théories se perd dans leur similitude car, ne nous leurons pas, elles se meuvent toutes deux dans le même espace épistémologique. Si l'idéologie masque, voile et déforme, elle organise autant que la charte ; elle est normative. La charte de Malinowski et l'idéologie des marxistes sont donc proches parentes, toutes deux représentations mentales qui ne se contentent pas de renvoyer une image fidèle, mais qui modifient la réalité.

Malgré toutes les dénégations et les désaveux marxistes on passe sans difficulté du fonctionnalisme au marxisme anthropologique. Que le marxisme anthropologique enrichisse le fonctionnalisme en le sensibilisant aux inégalités, aux rapports d'exploitation, il n'y a pas l'ombre d'un doute mais, ce faisant, il ne fait que le prolonger. Les marxistes importent des lignages sans gêne, parlent segmentation lignagère sans pudeur, dissertent communauté domestique sans se préoccuper

des raffinements de l'ethnologie anglo-saxonne. Y a-t-il encore de quoi s'étonner que l'on ait inculqué le marxisme anthropologique de fonctionnalisme ? Que, dans la tradition française, le marxisme anthropologique se rapproche le plus de l'ethnographie britannique ? Leurs interrogations sont voisines. Comme les fonctionnalistes structuralistes, les anthropologues marxistes français dédaignent plutôt la culture, le symbolisme et, comme leurs collègues d'outre-Manche, ils causent organisation sociale, rapports entre groupes, contradictions à l'intérieur de l'organisation sociale. Leur marxisme est une théorie de la structure sociale mais, dans le schéma esquissé plus haut, où se situent-ils ? Du côté du substantialisme ou de la pensée relationnelle ? La question est épineuse et la réponse, révélatrice. Epineuse, parce qu'il nous faut d'abord récupérer le groupe. Terray développe une théorie des classes à l'intérieur du mode de production, Bloch traite de modes de production mais évite de mentionner les classes et Meillas-soux fuit classes et modes de production. Passons outre aux idiosyncrasies marxistes. Comment parler marxisme sans penser mode de production, et comment penser mode de production sans importer des classes ? Pourquoi avoir peur de l'avouer ? Un marxisme qui se déleste du concept de classe perd tout droit au titre, même si on ne conserve la classe que pour constater son absence. En tant que totalité comprenant infrastructure et superstructure, ainsi que leurs rapports réciproques, le mode de production doit implicitement inclure la classe si, comme il se doit, la superstructure scelle un rapport de classes qui s'articule dans l'infrastructure. Le groupe du marxisme ne peut être que la classe et, sur cette question comme sur celle de la parenté, les thèses de Terray sont les plus conséquentes avec les prémisses de Marx et Engels. Son texte servira de tremplin à notre réflexion.

D'abord et avant tout les classes du marxisme jaillissent d'un rapport à un élément qui leur est extérieur, soit moyens de production, produits, ou surplus de production, pour ne mentionner que les plus courants. Rapport, non pas d'échange, mais d'appropriation des moyens nécessaires à la survie et qui, à l'instar du rapport d'échange, fait automatiquement surgir deux groupes en relations asymétriques : l'un possédant, l'autre dépossédé, l'un dominant, l'autre dominé. Comme les groupes échangistes de Lévi-Strauss la classe marxiste est le fruit d'une pensée relationnelle en ce qu'elle naît spontanément d'un rapport différentiel au support matériel de la société. Comme chez

Lévi-Strauss, le rapport y précède aussi le groupe ; les possédants occuperont automatiquement une position dominante, repoussant les dépossédés vers une position dominée. Au-delà des dissimilitudes, les ressemblances sont frappantes. L'une, théorie du consensus, fait naître le groupe d'un rapport d'échange ; l'autre, théorie du conflit, les fait apparaître d'un rapport différentiel au support matériel de la société. En deçà, la même idée chez les uns et les autres que le groupe surgit du rapport.

La classe marxiste se heurte aux mêmes obstacles que le groupe échangiste du structuralisme. S'inspirant d'une citation de Lénine, Terray se rend vite compte qu'une position dans le procès de production n'engendre que des catégories (voir citations plus haut) et il se voit obligé d'injecter des règles d'appartenance pour produire des classes (ses classes fermées). Lévi-Strauss était confronté aux mêmes problèmes. La relation d'échange ne suffisait pas à fonder le groupe, qui réclame également des règles d'appartenance. Bref, la classe marxiste comme le groupe échangiste, tous deux issus de rapports, ne dépassent pas le stade de la catégorie sans une injection de substance parce qu'en soi la relation n'enfante aucun groupe. Terray peut ainsi récupérer les lignages ou les groupes du fonctionnalisme structuraliste malgré son ébauche relationnelle de classe. En dernière analyse les théories du rapport, qu'elles soient de consensus (rapport d'échange entre groupes) ou de conflit (rapport différentiel d'appropriation entre groupes), doivent toujours revenir aux groupes du fonctionnalisme structuraliste, doivent toujours postuler une constitution qui préexiste au rapport. Pas de relation sans substance préalable.

Mais nous irons plus loin. Nous avons laissé entendre précédemment que l'alliance du structuralisme, en tant qu'opérateur logique, définissait les classes d'une classification, des catégories et non des groupes. Or, à strictement parler, cela est faux. La relation, en soi, ne produit rien et, même lorsqu'elle se rajoute à la substance, elle n'engendre que des catégories. La catégorie présuppose à la fois une substance et une relation conceptuelle, ce que Schneider appelait un unit, ou l'aspect conceptuel du segment. Pour devenir groupe, Schneider l'avait bien entrevu, la catégorie doit agir. L'échange concret doit s'ajouter à la relation perçue comme rapport d'altérité pour qu'une catégorie devienne un groupe échangiste et, à sa façon, le marxisme bute

contre le même obstacle. Même démarquées par une position dans le procès de production et par des règles d'appartenance, les classes de Terray demeurent des classes fermées, des « classes en soi », c'est-à-dire de simples catégories sociales. Marx en avait déjà convenu, des classes en soi n'ont de réalité que classificatoire et, pour devenir classes à part entière, « classes pour soi », il fallait leur donner une conscience capable de déboucher sur l'action. S'il n'y a pas de relation sans substance préalable, il n'y a pas de groupe sans action.

Si le structuralisme n'a pas renversé le fonctionnalisme structuraliste, le marxisme anthropologique ne l'a pas effrayé non plus, et pour cause. Les fonctionnalistes s'y reconnaissent. Si Lévi-Strauss dissolvait les groupes dans la structure classificatrice de l'esprit humain, les marxistes les réamarrèrent à quelque chose de plus réel, de plus tangible. Les empiristes s'y retrouvent. Le vrai coup, le coup le plus dur allait venir d'ailleurs. Après tout, fonctionnalistes, structuralistes, structuralistes et marxistes s'entendaient au moins sur ce point : ils étudiaient une structure sociale. Or une autre ethnologie, une ethnologie qui se dit transactionnaliste et se réclame du rationalisme anglais et de Weber, laisse entendre un autre son de cloche. Elle ne reconnaît aux groupes qu'une réalité épiphénoménale, dotant seuls les rapports interpersonnels du statut de réalité pleine, de réalité à part entière. S'il est un empirisme naïf, ce n'est peut-être pas du côté de la théorie de la descendance qu'il faut le chercher, mais du côté de toutes ces théories qui affirment la réalité première des rapports interpersonnels, tant sur le plan analytique qu'ontologique. Ce sont les théories dites d'action sociale. Sous ce terme de théories d'action sociale, ou de transactionnalismes, se dissimulent des divergences fondamentales. On trouve d'un côté un ensemble de théories que Bourdieu a qualifiées de subjectivistes, théories qui postulent un Ego hypothétique doué de rationalité, circulant dans un univers de produits raréfiés et dont les décisions, les actions et les interactions le rattachent çà et là à divers assemblages d'individus qui momentanément se cristallisent en ce que nous appelons un groupe. Bref ces théories, que nous appellerons alternativement « rationalistes individualistes » ou « transactionnalistes », ne reposent pas vraiment sur l'idée de rapports interpersonnels, mais plutôt sur Ego et la façon dont il choisit d'interagir. Une autre théorie, celle-là plus difficile à nommer, se construit à partir de la relation sociale elle-même, et non d'un Ego en action. Du point de

vue d'une présentation des discours théoriques sur la parenté, notre trinité antérieure ne suffit plus. Il nous faut maintenant au moins quatre termes : Ego, des rapports entre divers Ego (relations sociales), des groupes, et des rapports entre groupes. Après avoir examiné les théories qui se sont érigées à partir des groupes ou de leurs rapports, tournons-nous maintenant vers celles qui se construisent autour d'Ego, posant l'individu comme constante, comme isolat conceptuel et analytique, sinon ontologique.

Première partie : Discours de parenté
ou la décomposition théorique du social

Chapitre II

Les théories d'action sociale

Le transactionnalisme

[Retour à la table des matières](#)

S'il était indécemment d'affubler le fonctionnalisme structuraliste du titre d'école, il l'est plus encore de l'imposer au soi-disant transactionnalisme, sauf d'une façon résiduelle. Depuis les années 60 de nombreux auteurs se sont implicitement ligüés dans une croisade contre la théorie de la descendance, armés d'idées et de thèses inconnues du marxisme ou du structuralisme cognitif, intuitions issues de Weber et plus vénérablement encore de la tradition individualiste anglaise (rationnaliste et utilitariste), et qui se sont déposées en anthropologie sociale anglaise dans les oeuvres de Malinowski, de Firth et de Leach.

L'évolutionnisme du dix-neuvième siècle avait placé le groupe au coeur de la primitivité et l'individu au sein de la modernité. Collectiviste, le primitif avait été dépouillé de toute individualité ; l'ethnographie le voulait être collectif, clone social, et ce fut le mérite de l'anthropologie sociale britannique, et du fonctionnalisme structuraliste en particulier, de concilier en une vision intégrée du social ces deux ter-

mes que l'évolutionnisme avait prononcés antagonistes : l'individu et le groupe. Dans cette synthèse, le fonctionnalisme structuraliste conservait une prédilection évolutionniste, le primat ontologique et analytique du groupe. Simultanément, une autre tradition britannique amorçait la même synthèse, mais à partir du postulat contraire, le primat ontologique et analytique de l'individu. D'aucuns ont parlé de structuralisme pour désigner la première voie, qui va du groupe vers l'individu, et d'individualisme pour décrire la deuxième, qui va de l'individu au groupe (voir par exemple Holy et Stuchlik 1983). Au lieu d'individualisme, nous parlerons d'abord de rationalisme individualiste, et de Malinowski comme son premier porte-parole éminent dans l'ethnologie anglaise.

Etrange ironie que les manuels anthropologiques imputent à Malinowski la paternité du fonctionnalisme quand son oeuvre se lit tout autant, sinon plus, comme un réquisitoire passionné du rationalisme individualiste. Ce thème, encore sourd mais déjà manifeste dans *Les Argonautes du Pacifique Occidental* (1922), éclate au grand jour dans *Crime and Custom in Savage Society* (1926) où Malinowski s'insurge avec véhémence contre l'image collectiviste que l'évolutionnisme de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle et des premières décennies du vingtième siècle a bêtement accolée à la société primitive, contre ce racisme tacite qui faisait du soi-disant primitif la marionnette stupide d'un totalitarisme de groupe. Dictature clanique, si l'on peut ainsi s'exprimer. On y aurait pratiqué le mariage de groupe, la responsabilité collective, la justice collective, la propriété collective. Tout y serait écrasé par les droits de la collectivité, la loi régnant en maîtresse incontestée, les primitifs s'y soumettant aveuglément, machinalement, sans mot dire, comme de véritables automates sociaux.

Fin psychologue, Malinowski discerne le paradoxe. S'il y a obéissance aveugle, pourquoi parler de lois ? Si le conformisme et la tradition sont innés, simples extériorisations d'automatismes sociaux, que l'on se défasse de la loi primitive, cet être purement ethnologique, car qui dit loi dit contrainte. Et qui dit contrainte dit résistance, et cette dynamique de la contrainte et de la résistance jaillit du choc entre les impératifs de la loi, impératifs par définition collectifs, et les intérêts individuels. Les deux s'entrechoquent parce que les dits primitifs, individus à part entière, pleinement individués, aiguillonnés comme

nous par le calcul du gain personnel, ne se plient aux commandements de la loi que sous le poids de la contrainte et de la coercition. Malinowski n'aurait pu être plus explicite : l'être le plus « primitif » jouit d'une individualité en tous points égale à celle de l'Européen le plus « civilisé » et est mû par un individualisme tout aussi puissant, tout aussi raffiné que celui de son homologue de l'hémisphère nord. La démonstration, Malinowski l'entame par un examen minutieux de l'organisation collective des canoës trobriandais, de ce fin tissu de droits et de devoirs « individuels » mais réciproques qui nouent les individus ensemble et donnent aux groupes leur cohésion (Malinowski parle de ces droits et devoirs réciproques comme de *reciprocities*). Pourquoi évoquer un automatisme juridique ou un altruisme foncier ? Le Trobriandais n'a pas plus le sens du devoir que vous et moi. Si les Trobriandais (entendez, n'importe lequel membre de n'importe laquelle société) s'associent en groupes solidaires et permanents, c'est que leur intérêt très personnel et très égoïste le dicte. Qu'ils essaient de se soustraire à leurs *reciprocities*, ils y perdront immédiatement au change. Chacun y voit de son intérêt que tous les autres s'acquittent de leurs devoirs, sans quoi il se verra lésé, mais les autres n'obtempéreront que dans la mesure où Ego remplit ses devoirs, satisfaisant ainsi les autres membres de la communauté. Ces obligations réciproques émanent de l'intérêt le plus purement individualiste, servi par une vigilance de banquier, et des supputations de comptable.

Parcimonieuse, élégante et percutante, la démonstration se parachève par une mise en garde méthodologique : ne vous laissez pas duper par ce que les gens disent, par les normes qu'ils expriment, regardez plutôt ce qu'ils font, observez les comportements réels, vécus, qui toujours s'écartent de l'idéal qu'on dessine. Par le comportement vécu, Malinowski importait dans la description ethnographique l'individu intéressé et calculateur, l'individu rationnel tout autant que l'individu doté de sentiments et d'ambitions, de vanité, d'agressivité, d'esprit de compétition. Ce parti pris de l'individu allait colorer ses vues sur la parenté.

Malinowski s'intéressa à la parenté dès son premier ouvrage, *The Family among the Australian Aborigines* (1913), travail de bibliothèque destiné à prouver l'existence de la « famille individuelle » chez les Aborigènes australiens et à établir que familles et clans peuvent se

côtoyer dans la même société et que, par conséquent, liens de groupe et liens individuels sont mutuellement compatibles, quoi qu'en pensent les évolutionnistes. Inspiré de Westermarck et de *La division du travail* social de Durkheim, Malinowski voit dans l'interaction fréquente et continue l'origine des sentiments d'attachement qui retiennent les individus dans un même champ social, et qui s'objectivent par des droits et des devoirs. Pour affirmer l'existence de la « famille individuelle », l'ethnographe durkheimien devra isoler l'ensemble composé d'un homme, d'une femme et des enfants de cette femme (la famille individuelle), révéler l'interaction exclusive et continue que ces individus cultivent pour répondre à leurs besoins économiques, sexuels et éducatifs, confirmer la force et la solidarité de leurs sentiments en décelant un ensemble complexe de droits et de devoirs qui codifient leurs relations. En fouillant les rapports d'administrateurs et de missionnaires sur les Aborigènes c'est ce que Malinowski attesta, notant au passage un fait inusité. Très attachés à leurs enfants, les pères aborigènes australiens exhibent des sentiments tendrement paternels sans supposer qu'un lien de paternité biologique les lie aux enfants de leurs compagnes et partenaires sexuelles. En un mot ils ne se reconnaîtraient aucun rôle dans la reproduction, et ne reconnaîtraient aux enfants de leurs compagnes aucun géniteur mâle vivant (les esprits viennent féconder les femmes). Malinowski se saisit du fait. Les évolutionnistes rabaissaient-ils la parenté à son substrat biologique ? Malinowski s'empresse de leur brandir les faits australiens. Voici après la mère le parent le plus rapproché, le père, avec lequel on nie toute association biologique. Voilà qui prouve que la parenté déborde la consanguinité, qu'elle transcende la biologie, que les relations de parenté découlent, non pas de rapports physiologiques, mais de l'ensemble des représentations collectives qui dotent des relations sociales du caractère de la parenté. Durkheim et van Gennep avaient déjà signalé le caractère social de la parenté (Durkheim 1898, van Gennep 1906) ; Malinowski en extrait tout le jus théorique. Si l'essence de la parenté n'est pas la biologie, qu'est-ce donc ? Où la société puise-t-elle pour maquiller un rapport social des apparences de la parenté ? Dans les attitudes, dans les sentiments. Malinowski répète Durkheim et sa sociologie de l'interaction. C'est l'intensité des sentiments que provoque le contact intime et fréquent qui particularise les rapports sociaux et, plus spécialement, les liens de parenté.

De cette théorie psychologique de la parenté au rationalisme individualiste des années ultérieures le passage est imperceptible. En 1913, Malinowski se meut dans un espace durkheimien : l'interaction engendre des sentiments qui s'objectivent dans la conscience collective en termes de droits et de devoirs qui lient les individus. D'origine psychologique, de source émotive, les liens sociaux se cristallisent dans un ensemble de règles de comportement sanctionnées socialement. En 1926, dans *Crime and Custom* les droits et les devoirs tiennent toujours l'avant-scène, mais sous le masque de *reciprocities*. Leur position a été inversée. Ces *reciprocities* désignent la place respective des individus, tissent entre eux les liens de la solidarité sociale. L'interaction est passée à l'arrière-plan, ce n'est plus elle qui fait naître les droits et les devoirs. Au contraire, les droits et devoirs constituent désormais le support de l'interaction mais pour divulguer, derrière ce qu'un regard naïf prendrait pour de la solidarité, les calculs égoïstes et maximisateurs d'un individu essentiellement égocentrique. En quinze ans, Malinowski a glissé insensiblement d'une sociologie « interactionnaliste » à une sociologie rationaliste individualiste, centrée sur Ego. Les Anglo-Saxons disent *Ego-centered* ; nous dirons Ego-centrique. Chaque Ego occupe désormais le centre de son propre univers social, tressant avec ses concitoyens un ensemble de rapports sociaux qui va s'accroissant au fil des années, le dilatant sans cesse au point où ce réseau, étendu, ramifié, ne serait autre que le clan (Malinowski 1930, p. 23). En 1930, Malinowski reniait sa foi du début. En 1913, il jugeait que famille individuelle et clan coexistent sans vouloir établir entre les deux de rapport d'antériorité. En 1930 il fait volte-face et déclare l'antériorité de la famille sur le clan, un clan qui ne serait plus qu'une extension, au niveau de l'ontogenèse, des liens que façonne d'abord la famille, un simple étirement des rapports interpersonnels. Une oeuvre qui débutait par une condamnation des reconstructions évolutionnistes se soldait par un simple changement dans l'échelle de l'évolution, de la phylogenèse à l'ontogenèse.

Cette sociologie des sentiments, comme la stigmatisait Fortes (1957), réhabilitait toute une tradition britannique de sociologie rationaliste individualiste qui remonte à Hobbes via Locke et les Utilitaristes, et qui se réclame également de la tradition wébérienne d'action sociale. Firth ne renia pas la foi du maître, dans ses études économiques spécialement (Firth 1929, 1939) mais c'est Leach surtout, dans

son analyse des systèmes politiques des Hautes Terres de Birmanie (1954) qui reprit la bannière. Comment décrire l'organisation politique kachin ? À partir de la communauté politique souveraine de Radcliffe-Brown ? Myopie dangereuse qui occulte toute une organisation macrospatiale et macrotemporelle car lorsqu'on quitte le village souverain pour le replacer dans les Hautes Terres de Birmanie et dans son histoire politique millénaire, l'oeil averti y devine une configuration différente. Les villages kachin semblent osciller entre deux pôles antithétiques, entre un pôle égalitaire et démocratique d'une part, et un pôle hiérarchique d'autre part, qui se modèle sur l'organisation politique de la société Shan, voisins et quelquefois suzerains des Kachin et dont l'organisation étatique centralisée rappelle celle de la Chine. Fort de ce constat, Leach rappelle le danger de confondre modèle idéal (normatif) et réalité observée (comportements vécus) et met en garde contre les modèles classiques du fonctionnalisme structuraliste. Car que font les gens ? Ils cherchent à tirer de tout le plus grand profit, sauf qu'aux yeux de Leach l'enjeu n'est pas économique mais politique, chacun désirant agrandir son capital politique, usant de discernement et de raison pour évaluer les bénéfices à retirer des diverses stratégies qui lui sont ouvertes. Contraint à l'action, l'agent social doit choisir et ses choix seront prescrits par son désir d'étendre sans cesse son pouvoir. Si tout individu est au fond un mégalomane inassouvi et inassouvissable, comment relier cette action sociale aux modèles que véhicule une société ? Très simplement, en ce que les modèles sont manipulés.

Pour concilier la quête individualiste du gain politique et l'existence des modèles indigènes, Leach se lance dans une réflexion générale sur la vie sociale et les modèles. La vie sociale « réelle » ne serait qu'un processus, qu'une série d'événements - les actions et interactions des individus - qui se suivent sans être intrinsèquement structurés, qui s'enchaînent aveuglément sans suivre de trajectoire prévisible. La « structure » ne serait pas inscrite dans la vie sociale, dans cet écoulement d'événements aléatoires ; ce serait quelque chose qu'on impose, qu'on ajoute parce que, comme ethnologues, nous voulons parler de la vie sociale, du processus que nous observons et, pour pouvoir communiquer, nous devons imprimer sur le flux de la vie sociale une grille de concepts, de catégories verbales que nous voulons rigoureux pour pouvoir comparer, et que nous rendons cohérents parce que nous

voulons notre discours « scientifique ». Voilà qui expliquerait l'éternel équilibre des sociétés du fonctionnalisme structuraliste. L'équilibre n'habite pas les sociétés qu'ils étudient, mais l'univers conceptuel de la description ethnographique. L'équilibre relève du modèle, et non pas de la réalité. C'est la traduction de la réalité dans le langage anthropologique qui brille par sa cohérence et son équilibre, non pas la réalité elle-même, de sorte qu'on a affaire à des modèles « comme si » ; les modèles ethnologiques appréhendent la réalité « comme si » elle était douée de cohérence et d'équilibre parce que les ethnologues n'ont pas su dénouer l'action vécue du langage qui décrit cette action. Leach répète l'avertissement de Malinowski : nous avons pris l'idéal pour du réel.

Ultimement le discours ethnologique est possible parce que les agents sociaux vivent les mêmes contraintes. Ils subissent cette même réalité amorphe qu'ils doivent structurer à l'aide de leurs concepts pour pouvoir agir. Comme les ethnologues, ils doivent construire des modèles de leur réalité sociale, quoique des modèles foncièrement différents parce que conçus pour l'action sociale, donc relativement flous et incohérents. Pourquoi flous et incohérents ? Parce que, rappelons-nous, une action maximisatrice manipule son environnement social, et des modèles indigènes pleinement cohérents, des modèles qui n'offriraient de la réalité qu'une image rigoureuse et définitive, excluraient toute interprétation divergente, toute manipulation, et fixeraient d'emblée l'individu dans une position sociale d'où il ne pourrait bouger. Puisque mobilité sociale il y a, les modèles indigènes doivent donner prise aux manipulations, ce qu'ils accomplissent par l'imprécision et l'incohérence. De plus, une société véhicule souvent plus d'un modèle à la fois, et ses membres peuvent se réclamer de l'un ou de l'autre selon leurs intérêts du moment, ce qui par exemple animerait la dynamique politique kachin si on suppose que la société kachin tolère deux modèles relativement incompatibles, le modèle *gumlao*, modèle d'égalité et de symétrie, et le modèle *gumsa*, modèle de rapports hiérarchiques et asymétriques. Les Kachin profitent de la fluidité d'un modèle donné tout en jouant un modèle contre l'autre, transformant leur société d'un état *gumlao* à un état *gumsa* et vice versa. Un état enfermerait sa propre contradiction dans la mesure où coexistent deux modèles antinomiques, et la société kachin ne connaîtrait à tout instant qu'un « équilibre instable ».

Cette vision individualiste rationaliste (ou « formaliste ») du social, Leach allait l'engager dans une direction plus économiste dans Pul Eliya, où la parenté se réduit à un langage commode pour parler d'intérêts économiques, simple idiome dont le contenu serait matériel, et il allait ultimement immortaliser sa position dans un apophtegme devenu cri de ralliement des transactionnalistes : la structure sociale ne serait « que le résultat statistique de multiples choix individuels plutôt qu'un reflet de règles juridiques (jural) » (Leach 1960, p. 124). Avec *Political Leadership among the Swat Pathans* (1959), Fredrik Barth ramenait le rationalisme politique et économique de Leach à la théorie de la descendance.

Le leadership et la question du choix

[Retour à la table des matières](#)

En 1959, Fortes avait déjà imprimé à la théorie segmentaire un mécanicisme inconnu d'Evans-Pritchard. Automatique, la règle de descendance décrivait l'appartenance au groupe et les démarcations politiques. Supprimant la possibilité même du choix, elle permettait de prédire comment se regrouperaient les protagonistes en cas de conflit, elle traçait avec netteté et précision des frontières politiques presque infranchissables. La généalogie, à elle seule, permettait de situer l'individu dans un espace social hermétique, de l'épingler fermement sur la carte des groupes et des réseaux sociaux. Les faits swat allaient démentir cette vision.

Barth passe en revue les divers types de rapports sociaux dans la société pathan et constate que le leadership vient tout brouiller. Les relations sociales ne sont pas fixées, elles sont maniées, modifiées, parce que les plus riches et les plus influents rivalisent de ruse et de persuasion pour s'attirer une clientèle politique qui les accrédi-tera leaders. Cette dynamique du leadership déforme l'image conventionnelle du lignage segmentaire. On dit des Swat Pathan qu'ils ont une organisation de lignages segmentaires si on tait la question du leadership. Dès qu'on admet l'existence de leaders la segmentation en perd ses

traits classiques puisque, d'abord, le leadership ne recoupe pas les frontières des groupes de descendance. La clientèle du leader ne connaît de frontières ni lignagère ni clanique, et personne ne naît leader. On le devient en faisant preuve des qualités nécessaires et on continue de l'être dans la mesure où l'on parvient en tout temps à le justifier contre ses concurrents. Il n'y a pas de leadership viager, mais un titre qu'on doit constamment défendre contre des adversaires avides de pouvoir et prompts à l'agression. La compétition s'inscrit d'emblée dans le jeu politique du leader qui cherche à attirer vers lui la clientèle la plus vaste, une clientèle qui déborde les frontières des groupes de descendance. Le corollaire est évident. Si les leaders luttent les uns contre les autres en courtisant d'éventuels sympathisants, les clients jouissent de plusieurs choix possibles et peuvent jouer un leader contre l'autre. La naissance ne décide pas de la clientèle politique auquel un individu s'associera. C'est un choix personnel fondé sur une évaluation rationnelle du profit politique et économique à tirer de l'alliance à un leader plutôt qu'à un autre. Si choix il y a, il y aura également motivation individualiste, calculatrice et rationnelle et, malgré la présence de lignages segmentaires, les groupes politiques swat ne se recrutent pas par le truchement de la descendance. La parenté ou la descendance ne permettent jamais de prédire à quelle clientèle se rattachera un individu. En somme, leadership et choix allaient de pair puisque, à l'encontre de l'autorité des aînés de lignages, celle du leader est acquise et défendue. Le leadership pathan ouvrait ainsi une première brèche que l'ethnographie des sociétés cognatiques et mélanésiennes allait élargir en faisant déborder la question du choix au problème plus global et plus central de l'appartenance au groupe.

Le choix dans l'appartenance au groupe

[Retour à la table des matières](#)

C'est par l'étude de sociétés lignagères de type tallensi que s'était infiltrée cette idée de statuts que fixe la généalogie, de vieillards que la simple séniorité physiologique et générationnelle promeut au rang d'aînés de lignages. Ce n'est donc pas une coïncidence que le rationalisme individualiste s'anime au contact de sociétés qui ignorent ces

lignages figés, ces lignages où l'automatisme de la descendance décrète qui sera aîné, au mépris du mérite personnel. Ni les Trobriandais, ni les Kachin ni les Swat Pathan ne connaissent ces lignages mécaniques de l'ethnographie fortésienne, et ces trois sociétés, même si Malinowski et Leach n'ont pas souligné le fait, ont injecté du leadership dans leurs lignages. Le choix provoque la stratégie et la stratégie conduit au rationalisme individualiste. Et si le problème du choix se profile si nettement dans l'étude du leadership, il se dresse tout aussi impérieusement dans l'analyse de l'appartenance au groupe dans les sociétés cognatiques et les sociétés des Hautes Terres de Nouvelle-Guinée (que nous désignerons, pour la commodité, du nom de sociétés mélanésiennes).

1. Les sociétés cognatiques

[Retour à la table des matières](#)

En 1955, Goodenough allait réorienter l'étude de la parenté avec son article sur les îles Gilbert (Goodenough 1955a). La théorie de la personne civile et de la descendance déclarai absurde l'idée même d'un groupe de descendance non-unilinéaire parce que seule une descendance unilinéaire permettait de tracer les frontières de la personne morale. La littérature foisonnait de sociétés dites cognatiques mais leur analyse s'empêtrait dans les concepts vagues et encore rudimentaires de double descendance, de descendance ambilinéaire, ou même de *kindred* (parentèle) auxquels Goodenough apporta une certaine précision, ébranlant du coup la théorie corporatiste.

Murdock soutenait que les sociétés malayo-polynésiennes ignoraient tout de la descendance unilinéaire et qu'elles se déployaient autour de familles étendues bilocales et de parentèles bilatérales (Murdock 1948, 1949). Goodenough récuse la thèse. Ces mêmes sociétés ne s'illustrent-elles pas par la façon dont les droits à la terre s'y transmettent par la parenté, droits à la propriété que ni la parentèle ni la famille étendue bilocale ne pourraient faire circuler d'une génération à l'autre le long de canaux généalogiques parce que d'une part la parentèle ne survit pas au groupe de germains autour duquel elle se déploie, et que même si la famille bilocale persiste au-delà des existences indi-

viduelles elle devrait céder sa propriété aux affins qui s'y joignent. Or les sociétés malayo-polynésiennes soulignent la consanguinité dans la transmission des droits à la terre, au mépris de la résidence. Comment concilier ces faits ? Avant de pouvoir y répondre, il fallait d'abord démêler l'embrouillamini qui entourait la notion de parentèle.

Un certain usage se complaisait à appeler « parentèle » (*kindred*) un groupe de personnes qui se reconnaissent un parent commun, que le lien à ce parent passe par les hommes ou par les femmes. On y trace donc des rapports latéraux entre deux ou plusieurs individus en passant par une parenté commune, prenant implicitement Ego comme point de référence. Chaque groupe de germains de même père et même mère délimite une parentèle distincte qui ne lui survit pas et qui, par définition, est dépourvue de cet attribut essentiel qui fait d'un agrégat d'individus un *corporate group*, soit la permanence à travers les générations. Sans *corporateness*, pas de transmission de propriété possible. Mais un autre usage convenait d'appeler « parentèle » un ensemble d'individus qui partagent un ancêtre commun, lequel usage supposait que le point de référence n'est pas Ego mais l'ancêtre et que les liens y sont dessinés linéairement, à partir de l'ancêtre, en passant par les deux sexes.

Goodenough détache ainsi la parentèle (*kindred*) en tant qu'ensemble « bi-latéral » qui se déploie autour d'Ego, de ce qu'il appelle des groupes de descendance « non-unilinéaires », qui orbitent autour d'un ancêtre dont ils regroupent les descendants à travers les deux sexes. Bien entendu, chaque individu appartient à autant de ces groupes qu'il peut revendiquer d'ancêtres, et leur composition se chevauche nécessairement, ce qui rend impératif de dissocier les *unrestricted descent groups*, qui se recoupent, des *restricted descent groups*, qui ne se recouvrent pas. Dogmatiques et sans imagination, les ethnologues n'ont vu que la descendance unilinéaire pour fermer les frontières des personnes civiles, pour restreindre l'appartenance et éviter les chevauchements, alors que de nombreuses autres stratégies y parviennent tout aussi efficacement, comme l'ethnographie des îles Gilbert en témoigne.

Les Gilbertains lèguent leurs terres à leurs enfants des deux sexes tout en avantageant légèrement les fils. En théorie les terres se divi-

sent à l'infini mais en pratique le morcellement s'arrête à un certain point, au-delà duquel les héritiers ne touchent pas à la propriété réelle mais y conservent un droit de préemption ; ils sont, pourrait-on dire, héritiers virtuels. Bref, tout Gilbertain reçoit en partage des terres ainsi que des droits de préemption sur des terres dont il a laissé la possession à d'autres tout en se réservant le droit de les réclamer à leur mort. Tous ceux qui reçoivent une terre ou un droit de préemption sur une terre sont par définition issus du premier propriétaire de ce lopin dont ils descendent par les enfants mâles ou femelles. Cet ensemble de descendants cognatiques d'un même ancêtre éponyme, les Gilbertains l'appellent le *oo*.

Les Gilbertains possèdent par ailleurs des maisons communautaires dotées de « sièges parlementaires », si l'on peut ainsi s'exprimer, que seuls peuvent occuper les membres d'un *oo* possédant des terres qui ont appartenu à l'ancêtre éponyme sur les domaines duquel se dresse la maison communautaire. Cette association de propriétaires réels excluant les propriétaires virtuels, le *bwoti*, est un sous-ensemble du *oo*. Un même individu peut se réclamer d'un nombre de *oo* égal au nombre de grands-parents et d'aïeux dont il a reçu une terre ou un droit à une terre, c'est-à-dire dont il est l'héritier réel ou virtuel, et à autant de *bwoti* qu'il a de cognats défunts dont les terres lui sont actuellement échues. En réalité, toutefois, on ne peut faire activement partie de tous les *bwoti* dont on est membre et comme les hommes reçoivent plus de terres que les femmes et qu'ils héritent surtout de leurs pères, leurs biens fonciers sont regroupés dans la localité où leurs parents vivaient. L'ensemble d'individus issus d'un même ancêtre par des liens tracés à travers l'un ou l'autre sexe, possédant des terres dans une localité et résidant dans cette localité en vertu du fait que leurs propres parents y étaient domiciliés, délimitent un deuxième sous-ensemble, le *kainga*.

Les choses vont se compliquant mais arrêtons-nous à ces trois entités, le *oo*, le *bwoti* et le *kainga*, toutes collectivités se recrutant par la descendance cognatique, ou non-unilinéaire, tous groupements associés à la propriété foncière. L'ancêtre qui le premier s'est approprié les terres d'une localité trône au sommet du *oo* ; ceux qui jouissent de la nue propriété d'une parcelle de terre dans cette localité démarquent le *bwoti* ; enfin, ceux dont les parents ont été propriétaires fonciers et ont

résidé dans la localité composent le *kainga*. Aucun de ces groupes n'est unilinéaire mais tous se définissent en termes de descendance d'un ancêtre éponyme commun. Nous avons indéniablement affaire à des groupes de descendance, sauf que la descendance en question n'est plus unilinéaire.

L'ethnographie des îles Gilbert détachait nettement les groupes restreints des groupes sans restriction. Le *oo*, par exemple, n'impose aucune restriction et regroupe tous les descendants cognatiques d'un même ancêtre, au mépris des chevauchements. Les *oo* ont des frontières, ils excluent les non-cognats tout en se recouvrant les uns les autres ; ils ne « possèdent » pas leurs membres de façon exclusive. On peut par ailleurs souhaiter restreindre l'appartenance au groupe. L'outil classique est la descendance unilinéaire mais cette façon n'en est qu'une parmi tant d'autres. On peut par exemple écarter du groupe de descendants cognatiques tous ceux qui, de fait, n'ont pas eu de terres en partage ; on trouve alors le *bwoti* gilbertain. De cet ensemble on peut également retrancher tous ceux qui, après leur mariage, n'ont pas élu domicile dans la localité de leurs parents ; on retrouve alors le *kainga* gilbertain.

Cette double dislocation, d'abord de la parentèle et des groupes de descendance non-unilinéaires puis, à l'intérieur des groupes de descendance, des groupes qui ne restreignent pas l'appartenance au groupe (groupes non-unilinéaires de type *oo*) de ceux qui la limitent (groupes unilinéaires, ou groupes non-unilinéaires utilisant des critères additionnels telles que la propriété (type *bwoti*), ou la résidence dans la même localité que les parents (type *kainga*), pour ne mentionner que deux méthodes possibles) conduisait directement aux développements théoriques de Scheffler et secouait la théorie de la descendance.

La personne civile de la théorie de la descendance devait démarquer ses frontières avec précision, elle devait savoir sans ambiguïté qui sont ses membres et qui ne le sont pas de sorte que si un individu se réclamait de plusieurs groupes cognatiques, on ne saurait comment déterminer s'il appartient à celui-ci plutôt qu'à celui-là. Comment le groupe cognatique reconnaîtra-t-il ses membres ? La frontière, la continuité ne pouvaient tolérer de chevauchements, elles appelaient

une inclusion et une exclusion totales que contrariait la descendance non-unilinéaire. Pure construction de l'esprit, s'exclament les ethnographes du Pacifique (Goodenough 1955, Firth 1957, 1963, Davenport 1959). Dans la réalité, on peut greffer sur la descendance autant de critères que l'on veut pour figer les groupes, leur insuffler une *corporateness* dont les prive la descendance cognatique.

Bref, l'ethnographie des sociétés cognatiques bouleversait les dogmes les plus immuables de la théorie de la descendance. Il fallait se rendre à l'évidence que le *kainga* gilbertain, tout comme le village maori, sont d'authentiques groupes de descendance même s'ils ne sont ni unilinéaires ni exogames (certains groupes de descendance cognatiques peuvent être exogames mais, statistiquement parlant, la majorité sont a-games). Les conséquences étaient révolutionnaires ; en confirmant l'existence de groupes de descendance cognatiques - et comment ne pas le faire ? - il fallait ultimement renier la vision étroitement corporatiste des groupes de descendance pour lui en substituer une plus générale, qui englobe tous les groupes de descendance, tant unilinéaires que non-unilinéaires. Enfin, les sociétés cognatiques rejoignaient les sociétés à leadership en soulevant la question du choix dans l'appartenance au groupe, ce que Firth résumait en parlant du caractère optionnel (optative) de l'appartenance aux groupes cognatiques. Ce thème du choix allait envahir toute l'ethnographie mélanésienne.

2. Les sociétés mélanésiennes

[Retour à la table des matières](#)

Les sociétés cognatiques gênaient mais les orthodoxes de la descendance s'en tiraient par un artifice de logique. Gluckman avait déjà proclamé que les villages lozi tiraient leur *corporateness* de leur occupation d'une localité, et non de la descendance. Fortes reprenait l'argument près de vingt ans plus tard (Fortes 1969). Avec les sociétés des Hautes Terres de la Nouvelle-Guinée, toutefois, les sophismes ne trompaient plus. Les Mélanésiens parlaient manifestement le langage de la descendance agnatique et condamnaient l'ethnographe à dépeindre leur organisation sociale en termes de lignages, de clans et de

phratries. Nourris du modèle segmentaire africain, les observateurs de la Mélanésie ne tardèrent pas néanmoins à relever quelques écarts inquiétants. Tout d'abord, des généalogies étrangement courtes (Salisbury 1956, Brown 1962) que l'on manipulait à volonté (Brown 1962, Meggitt 1965), à telle enseigne que les groupes se segmentaient selon une dynamique étrangère à la descendance mais que l'on représentait dans le vocabulaire de la descendance (Meggitt 1965). Puis, la goutte d'eau qui fit déborder le verre, l'assimilation de non-agnats dans des groupes à prétention agnatique, et l'égalité de statut entre agnats et non-agnats. On y traite les non-agnats qui se joignent au groupe agnatique comme des agnats à part entière. Bref, la descendance ne prescrit pas l'appartenance au groupe car on peut s'y affilier tant par la résidence que par la descendance. Le choix faisait à nouveau surface et, y a-t-il de quoi s'étonner, on s'empessa de le rattacher au leadership (de Lepervanche 1967-68), à ce célèbre système du bigmanship, statut politique dont on n'hérite pas mais qu'on acquiert par la manipulation politique et par l'organisation de ces illustres moka (Strathern 1972) ou potlatch mélanésiens. On devient big man comme on devient leader, par des qualités personnelles que l'on démontre, et non par des attributs que l'on suppose en vertu d'une position généalogique privilégiée.

De cette même ethnographie, Barnes avait déjà tiré des conclusions percutantes (Barnes 1962). Pour comprendre les sociétés des Hautes Terres de Nouvelle-Guinée on aurait fâcheusement importé un « modèle africain » (entendez le modèle fortésien de la descendance et de la segmentation). À première vue, on doit admettre que les faits mélanésiens semblaient s'y prêter. Les localités se composent majoritairement d'agnats et se divisent en segments. Mais au-delà des similarités les dissemblances, que nous avons déjà mentionnée, sont écrasantes. Bref, comment croire que la descendance soit le principal critère d'affiliation à un groupe ? La résidence d'Ego, le lieu de résidence de ses parents, le travail de la terre, la participation aux échanges cérémoniels ou aux razzias oeuvrent tous dans le même sens puisqu'on peut les revendiquer pour réclamer l'appartenance à un groupe local. Contrastons cela aux Tallensi. L'appartenance au groupe (lignage) y est prescrite par la naissance. L'individu occupe dans le système lignager une position unique et prédéfinie, qu'il est impuissant à modifier alors que les Mélanésiens, au contraire, ont l'embarras du choix.

Ils déménagent d'un groupe à l'autre, conservant une appartenance virtuelle dans plusieurs localités à la fois, ils possèdent et cultivent des terres disséminées sur plusieurs localités, se joignent aux échanges cérémoniels de nombreuses communautés distinctes. L'individu y jouit d'une grande liberté d'action, de manoeuvre, de manipulation.

Bref, le Mélanésien cultive de multiples allégeances parce que sa position découle ultimement de son initiative personnelle plutôt que de l'opération automatique de règles. Le rubbish man (un paria) est celui qui n'a pas su multiplier ses attaches hors de la localité et le big man (leader), celui qui a su lancer un filet de complicité politique sur toutes les localités avoisinantes. Ce qui sépare les Hautes Terres mélanésiennes du pays tallensi, ce serait donc chez les uns la prolifération de liens au niveau individuel et, chez les autres, leur multiplication au niveau des groupes. Mélanésiens et Tallensi se situeraient donc dans un rapport inverse ; un Tallensi domine politiquement parce qu'il se réclame du groupe local dominant alors qu'un groupe local mélanésien affichera sa supériorité à cause du prestige personnel de son leader politique. Barnes achève ce long bilan par un contraste entre ce qu'il appelle l'affiliation circonscrite ou fermée des sociétés africaines (*bounded affiliation*) et l'affiliation ouverte des sociétés mélanésiennes (*unbounded affiliation*), ainsi qu'entre la solidarité de groupe des Africains, et la cohésion des réseaux sociaux mélanésiens.

Il est ironique que, par cette opposition entre les deux types de sociétés, Barnes consacrait implicitement le divorce de ce que l'anthropologie sociale s'était évertuée à concilier. Ne retrouve-t-on pas dans ces lignes la vieille distinction entre les liens de groupe et les liens individuels, distinction redevenue antinomie et que Barnes déplace désormais au sein de ce que Lévi-Strauss appelle les « sociétés ethnographiques ». Les sociétés qu'étudie l'ethnologie se décomposeraient en deux types principaux : d'une part, des sociétés à affiliation automatique au groupe où tout se comprendrait en termes de personnes morales et dont le fonctionnalisme structuraliste aurait percé le secret à cause de sa prédilection explicite pour les collectivités, pour la structure et, d'autre part, des sociétés où l'individu est relativement libre de s'affilier au groupe de son choix, sociétés que le fonctionnalisme structuraliste déforme parce qu'il n'a pas les outils pour les démonter. Quel instrument y parviendra ? Barnes se tait mais la réponse est im-

plicite, et Leach l'avait déclaré péremptoirement à propos des sociétés cognatiques : ces sociétés qui nous astreignent à mettre l'emphase sur les mécanismes du choix individuel (Leach 1962, p. 132) réclament un appareil théorique s'appuyant sur l'individu, et non le groupe, bref une théorie d'action sociale.

Vers une théorie générale du choix

[Retour à la table des matières](#)

Si Leach et Barnes jugeaient un certain type d'approche plus propre à l'étude de ces sociétés à affiliation ouverte, ils laissèrent à d'autres le soin de trancher la question. Lorsque apparut cette nouvelle théorie que d'aucuns ont baptisée transactionnalisme, ses prétentions ne se bornaient plus aux sociétés cognatiques et mélanésiennes ; elle se voulait et se veut encore globale, elle se croit mise à mort sans recours de la théorie de la descendance. De ce transactionnalisme, nous isolerons deux variantes principales, le transactionnalisme américain et le transactionnalisme britannique. Quant à savoir si la réflexion de Bourdieu compte parmi les transactionnalismes, nous en ferons un propos séparé.

1. Le transactionnalisme américain

Quoique le transactionnalisme américain ne prit véritablement son essor qu'avec Scheffler et Keesing, Schneider en avait déjà lancé les amorces dans son brillant article de 1965, celui-là même où il disséqua avec tant de finesse les théories de la descendance et de l'alliance (Scheffler 1964, 1965, 1966, 1974 ; Keesing 1968, 1970, 1971).

Les deux théories présupposent un même type de société, constatait-il alors, soit une société faite de segments exclusifs et unitaires, une société « segmentaire » aveugle à la double réalité physique et conceptuelle du segment. Unitaire et monolithique, le segment ordonne une exclusivité à la fois conceptuelle et physique, ce qu'il obtient au prix de ce que Schneider appelle le syndrome de « l'homme

entier » ; le segment de ces théories typologiques doit posséder l'homme entier, l'individu doit tout entier appartenir à l'un ou à l'autre segment d'une société donnée mais jamais à deux ou plusieurs à la fois. La société segmentaire abominerait les recoupements, les écartèlements politico-juridiques, les conflits de loyauté. Bref, l'exclusivité conceptuelle du groupe réclame une exclusivité physique qui appelle à son tour une allégeance intégrale de la personne entière. Et pourquoi cette adhésion de l'homme total, de tout l'individu ? Parce que la solidarité du segment l'exige. Sans engagement absolu l'individu se verrait déchiré entre des intérêts opposés. Le segment s'alimente de la solidarité la plus intransigeante.

Est-ce que cela voudrait dire que l'individu vivra toute son existence au sein du même segment, qu'il y consacrera toutes ses énergies en compagnie de ses compatriotes de segment ? En pratique, oui. Le modèle segmentariste, son nom l'indique, émane d'une sociologie durkheimienne où la solidarité varie directement en raison du nombre d'activités que les gens accomplissent ensemble. Pour être solidaire, le segment durkheimien doit être multifonctionnel et, idéalement, il devrait remplir à lui seul toutes les fonctions. Syndrome de l'homme entier, exclusivité et fonctions multiples du segment sont tous tributaires de cette image segmentaire du social et cause immédiate de tous les faux contrastes qui jonchent l'ethnologie. En particulier, de ce faux contraste entre sociétés à choix et sociétés à affiliation présumément automatique.

S'il est impossible d'adhérer à plus d'un groupe à la fois et qu'une fois membre on le soit pour la vie on ne voit pas, observe Schneider, comment on peut établir de différences entre sociétés sur la base du choix de l'individu. Qu'une personne soit membre d'un groupe de façon automatique ou qu'elle choisisse à qui s'affilier, son appartenance et son engagement seront aussi globaux dans l'un que dans l'autre cas et, dans les deux cas, les groupes ne souffriront d'aucune ambiguïté. Et si l'on peut se joindre à plusieurs groupes mais successivement, en quoi cela produirait-il de l'ambiguïté dans la qualité de membre ? À un moment quelconque on saura toujours qui est inclus et qui est exclu. Et même si l'on peut activer simultanément l'appartenance à plusieurs groupes complémentaires pourquoi y voir de l'ambiguïté ? Avec sa rigueur et sa justesse habituelles Schneider conclut que l'ambiguïté

n'émane pas du caractère facultatif ou optionnel du critère que le groupe se donne pour se recruter, mais de l'ambiguïté du critère lui-même, qui peut se manifester autant dans les cas d'affiliation automatique que dans les situations d'adhérence optionnelle. Imaginons des groupes farouchement patrilinéaires, solidement bâtis sur une règle d'appartenance automatique qui ne tolère pas de chevauchements. Si les critères selon lesquels on établit la paternité sont eux-mêmes ambigus, les groupes le seront également, que le critère soit ouvert ou fermé au choix (Schneider 1965, pp. 61-63).

C'est une coïncidence sans doute intéressante que l'année même où Schneider méditait ces idées un autre ethnologue américain, Harold W. Scheffler, amorçait ni plus ni moins le programme de Schneider en tentant de démêler sa propre ethnographie sur les îles Choiseul (Scheffler 1964, 1965). Scheffler s'en prend à Fortes, qui aurait su discerner dans la descendance un concept d'une part, et de l'autre une règle qui opère sur des groupes de descendance, mais qui les aurait malencontreusement pensés dans un rapport réciproque logique et nécessaire alors qu'il n'en est rien. Bien sûr, la descendance se manifeste d'abord comme représentation mentale d'une séquence de liens généalogiques fondés sur une filiation sérielle, ce qu'il ne faut pas confondre avec la règle de descendance « qui stipule laquelle, des deux formes de filiation sérielle, sera utilisée pour constituer des pedigrees qui seront reconnus pour certaines visées sociales. » (Scheffler 1964, p. 127, traduction libre) Bref, Fortes aurait mêlé concept et règle, ou culturel et social ; Schneider ne pensait pas autrement, et Scheffler allait pousser plus loin.

Scheffler suppose que tous les ethnologues s'accordent sur une définition minimale de la descendance en tant que rapport à un ancêtre par le biais de connexions généalogiques, ou de continuums généalogiques rattachant des personnes à des ancêtres. Lorsqu'une culture reconnaît de tels continuums on parle alors de *descent constructs*, c'est-à-dire, de représentations culturelles de la descendance qui, sur un plan analytique, se distinguent des critères d'affiliation à un groupe. Pour mouler un groupe de descendance il faut que ces représentations culturelles se transforment en normes qui régissent un ensemble de transactions ou de processus sociaux. Bref, l'ethnologie doit distinguer la forme idéationnelle (ou culturelle - les deux termes sont de Scheff-

fler) des processus sociaux et, pour passer de l'idée au groupe, il faut que la représentation culturelle de la descendance (*descent construct*) s'incarne dans une règle formulée en termes de descendance (*descent-phrased rule*) qui régleme et informe les processus sociaux. On trouvera par exemple des sociétés qui cultivent des représentations culturelles de la descendance sans former de groupes de descendance, distinction cruciale qui achemina plus tard Keesing à dissocier les catégories des groupes (Keesing 1971, 1975 qui avoue néanmoins avoir emprunté à Oliver cette notion de catégorie - Oliver 1955). Plusieurs personnes peuvent partager une descendance commune sans pour cela participer à quelque transaction ou processus social que ce soit ; on parlera alors d'une « catégorie » définie en termes de descendance. Par contre, lorsque des individus engagés dans un processus social invoquent une descendance commune pour expliquer leurs rapports, la représentation de la descendance agit en tant que norme et permet de parler de groupes de descendance.

Keesing va beaucoup plus loin et pousse à sa limite logique l'approche ébauchée par Scheffler (Keesing 1968, 1970, 1971). Il reprend à son compte la distinction de Scheffler entre la manifestation culturelle (représentation) et son incarnation normative sur le plan des transactions ou des comportements interpersonnels spécifiques, et constate que les deux varient indépendamment l'une de l'autre puisqu'un même principe culturel peut se manifester dans une variété de contextes et que, par ailleurs, plusieurs principes ou règles peuvent se conjuguer pour régir un seul événement, ou transaction (1970, p. 766). Le transactionnalisme de Scheffler ne serait pas suffisant ; il faudra lui adjoindre la méthode componentielle proposée par Goodenough en cette même année glorieuse de 1965 et dans le même recueil collectif où Schneider publiait son article (Goodenough 1965) ⁹.

⁹ L'analyse componentielle fit irruption sur la scène américaine vers la fin des années 50 et le début des années 60 comme méthode nouvelle dans l'analyse des terminologies de parenté. Inspirée des travaux anciens de Kroeber elle prétendait comprendre les nomenclatures de parenté en elles-mêmes, en tant que taxonomies, et non pas dans leur rapport à données extérieures tels que la descendance ou le mariage. Pour Hammel, ces « analyses formelles sont des grammaires de correspondance entre deux langages, un langage-cible (la terminologie de parenté, par exemple) et un langage de référence (la désignation

S'inspirant des analyses componentielles de terminologies de parenté, Goodenough chercha à forcer cette méthode hors des sentiers de la taxonomie vers toutes les formes possibles de comportements (Goodenough 1965) en définissant le comportement comme une forme de langage avec sa grammaire propre, qu'une analyse componentielle permettrait d'écrire en révélant les règles de correspondance entre « un langage-cible de comportement » (le comportement religieux chez les Dinka, par exemple) et un langage-référence de comportement (tous les comportements religieux possibles). En isolant les critères qui élucideraient la structure interne du comportement religieux dinka, l'ethnologue serait dès lors en mesure de produire « une grammaire du comportement religieux dinka » permettant de prévoir le comportement approprié à une situation donnée ¹⁰.

des types de parents) » (1965, p.4). À la même époque, Goodenough avait déjà esquissé la procédure derrière cette nouvelle grammaire :

« Toutes les choses, tous les événements ou autres phénomènes qu'un mot peut dénoter constituent un ensemble qui tranche, selon des critères perceptuels et/ou conceptuels définis, avec toutes les choses que ce mot ne peut pas dénoter... En contrastant de façon systématique les 'ensembles de dénotation' (denotative sets) des mots d'une langue, il est donc possible d'en arriver à des hypothèses concernant les critères qui arrivent le mieux à distinguer les différents ensembles... On peut aussi dessiner les interrelations structurelles des divers critères qui servent à discriminer. De cette façon, il est possible de répertorier les critères et la façon dont ces critères sont organisés de façon à ce que les gens puissent les utiliser pour structurer leur expérience du monde qui les entoure, et d'accomplir cette structuration sans avoir à dépendre seulement d'un impressionnisme *subjectif*. » (Goodenough 1964, p. 10, traduction libre)

- ¹⁰ L'analyse componentielle connut ses détracteurs. Burling signala que les modèles componentiels ne reflètent pas nécessairement ce qui se passe dans la tête des indigènes (Burling 1964a) et qu'à partir de l'observation de comportements il est arbitraire d'extraire quelque inférence que ce soit à propos de l'univers cognitif. Ces modèles ne devraient prétendre être rien de plus que des affirmations à propos du comportement (Burlins 1964b). Dans le débat qui s'ensuivit différentes procédures furent proposées pour estimer la correspondance entre le modèle de l'observateur et les processus cognitifs de l'agent social observé (Hymes 1964 ; Frake 1964) et, ultimement, Hammel coupa court la discussion en remarquant qu'on ne saura jamais ce qui se passe dans la tête des gens et qu'on ne peut rien faire de plus que d'observer la façon dont cette réalité interne s'extériorise (Hammel 1964). Si modèles il y a, ce seraient des modèles formels et opérationnels, des descriptions sommaires mais commodes desquelles on pourrait faire découler les données observées avec le maximum

Animé par l'esprit de Scheffler et de Goodenough, inspiré par la distinction classique faite en linguistique entre la langue et la parole, ou entre la grammaire comme code culturel et l'événement linguistique individuel (la parole), Keesing décide d'aborder les comportements, c'est-à-dire l'événement individuel que représente un comportement (*individual behavioural events*), comme la linguistique traite la parole. Derrière la parole le linguiste viserait à dégager une grammaire, c'est-à-dire un ensemble de règles ordonnant les *speech events* et les rendant intelligibles. Donc, si la parole (événement linguistique) trouve son intelligibilité dans la grammaire (ensemble de règles régissant ces actes), un comportement culturel donné (événement culturel) appelle également une « grammaire du comportement culturel ». Exemple d'une règle de grammaire culturelle, la descendance ordonnerait les différents « actes culturels » qui composent une « transaction » ou un processus social, c'est-à-dire les interactions, ou comportements interpersonnels.

Keesing suivait tout simplement la logique de Scheffler. Quand on distingue culture de société et qu'on réduit le social à des transactions, à des échanges sociaux, ou à des processus - c'est-à-dire des interactions - il faut ensuite invoquer un code culturel qui organise, qui ordonne ces processus. Ultimement, on ne parle plus de groupes de descendance mais de l'attribut, ou de la qualité de membre d'un groupe de descendance, qualité que des individus évoquent dans certains contextes (Keesing 1971). Mais un individu n'affiche pas qu'une seule identité sociale dans un processus social donné. Je ne suis pas, par exemple, que « membre du personnel enseignant de l'Université de Montréal ». Même lorsque j'agis comme membre du personnel enseignant de cet établissement dans une interaction, je porte toujours avec moi certains autres statuts : mâle, d'un âge donné, marié, d'une certaine classe sociale, somme d'attributs ou d'identités sociales qui composent, selon

d'efficacité et d'économie de moyens (Lounsbury 1964), sans supposer l'action de règles « causatives » (ou tout simplement normatives, en ce qu'elles régiraient le comportement). Les règles formelles-descriptives que préconise Hammel se borneraient à n'être que des descriptions parcimonieuses d'opérations déductives qui nous permettraient d'écrire cette grammaire de correspondance entre une langue-cible et une langue de référence.

Goodenough, ma *persona* sociale. En tant qu'ethnographes, notre tâche serait de déchiffrer les différentes règles culturelles qui gouvernent ces identités sociales et configurent les rapports sociaux.

2. Le transactionnalisme britannique

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir remis en question la théorie de la descendance avec son ethnographie pathan, Barth fit un peu route à part par le formalisme dans lequel l'engagea sa vision d'action sociale. Son engouement pour la théorie des jeux l'écarta des études de parenté (Barth 1981) et c'est surtout l'ethnographie océaniste (et donc en grande partie américaine) qui allait réorienter les études de parenté et, paradoxalement, insuffler un esprit transactionnaliste à l'anthropologie africaniste elle-même. Mais dès les années 50, et autour de ce même Gluckman et de ses étudiants rassemblés au Livingstone Institute et à Manchester, se façonnait déjà une approche qui anticipait la pensée transactionnaliste.

Gluckman et ses étudiants travaillaient en Afrique Centrale, pays des Lozi mais aussi de plusieurs sociétés matrilineaires que les formules de Fortes et d'Evans-Pritchard n'arrivaient pas à résoudre. Composées d'agglomérations villageoises, ces sociétés connaissaient une certaine forme de chefferie. Un chef dirigeait le village, chef qui devait son titre en partie à ses qualités personnelles, et en partie à sa naissance puisque tous les chefs de villages provenaient d'un lignage royal convergeant vers le Chef Suprême. Mi-leader mi-titulaire nommé par les autorités supérieures, le chef de village n'était pas toutefois aîné de lignage et sa position dépendait directement de sa diplomatie puisque les villageois avaient la liberté de quitter un chef autocrate pour s'établir dans n'importe quel autre village de la chefferie, et même hors de la chefferie. En pratique, un chef de village ne refusait presque jamais le droit de domicile à qui le demandait. Dans les typologies de l'époque les chefs de villages d'Afrique Centrale faisaient donc figures d'hybrides, ni complètement leaders, ni complètement imposés par l'administration supravillageoise. Le village centrafricain inquiétait la théorie de la descendance sans l'ébranler parce qu'on y retrouvait le

monde familial des lignages et des aînés de lignages à côté de celui des chefs. Incapables de renverser les idoles, Gluckman et ses disciples (Barnes, Mitchell, Turner, van Velsen) préconisèrent une nouvelle méthodologie, l'analyse de réseaux (*network analysis*) ou analyse situationnelle (*situational analysis*) ou encore *extended-case method* qui, en esprit, devance le transactionnalisme (Gluckman, Mitchell et Barnes 1949, van Velsen 1964, 1967, Turner 1967).

En 1967, dans une étude de la vendetta chez les Bédouins de Cyrénaïque, Emrys Peters poussait déjà plus loin la réflexion de Leach (Peters 1967). À partir d'une étude de l'homicide et de ses répercussions Peters relate le modèle indigène que l'on sait déjà : les Bédouins s'organisent en lignages segmentaires. Mais le modèle indigène serait trompeur en ce qu'il escamoterait toute une aire de rapports sociaux qui ressortent d'une interrogation ethnographique minutieuse sur l'homicide ; ces nouveaux faits démentent l'interprétation segmentaire, en ce que l'organisation lignagère ne permet en rien de prédire la tournure des événements lors d'un homicide. À l'ethnographe alors de se demander si on peut accroître le pouvoir explicatif du modèle segmentaire en augmentant sa complexité, ou si cette complexité accrue ne détruirait tout simplement pas son utilité. Peters répond sans équivoque : le modèle lignager bédouin n'est pas un modèle sociologique, c'est un cadre de référence qui fournit aux acteurs sociaux une compréhension intuitive et immédiate de leurs rapports sociaux (Peters 1967, p. 261), c'est une grille conçue pour l'action sociale et que les raffinements d'une pensée sociologique voueraient à l'extinction. Simple rabâchage de Leach ? Pas du tout. Leach ne voyait pas de concordance entre les modèles kachin et les modèles ethnologiques. Les Kachin d'une part, et les ethnologues d'autre part, pensent des modèles mais les ethnologues sont dupes de leurs propres modèles qu'ils imputent aux Kachin, apercevant de la cohérence et de l'équilibre là où il n'y en a pas. Par ailleurs, Peters constate que notre présentation du monde bédouin en termes de lignages segmentaires refléchit l'image que les Bédouins se donnent de leur univers social. Les ethnologues auraient tout simplement recueilli, systématisé et répété le modèle indigène lui-même ; non pas un modèle normatif comme le concevait Malinowski, mais un modèle à la Leach, une représentation de l'univers social, ce que d'aucuns appellent un modèle cognitif (en n'appuyant pas trop sur la précision du « cognitif »). Ils se seraient laissés

séduire, non pas par des énoncés normatifs, mais par l'image que les agents sociaux se donnent de leur propre pratique. Pas question ici de poser la coexistence de modèles antinomiques et d'un équilibre instable entre les deux. Les Bédouins véhiculent un seul modèle, un modèle explicite de lignages segmentaires qui constitue leur « idéologie », une sorte d'idéologie assez vraisemblable pour ne pas mettre leur crédulité à l'épreuve et pour leur permettre de comprendre leur propre société. Le modèle ethnologique de la société bédouine (ou nuer, ou tallensi, ou tiv) ne ferait donc que traduire l'idéologie bédouine, ou nuer, ou tallensi. L'ethnologie nous refilerait l'idéologie bédouine comme une analyse sociologique, mais à son insu, comme si un ethnologue bédouin décrivait nos sociétés en termes de méritocratie.

L'heure de l'idéologie venait de sonner. Dans cette même année si prodigue de 1965, Sahlins se penchait lui aussi sur les énigmes cognatique et mélanésienne et, comme de Lepervanche et autrefois Evans-Pritchard chez les Nuer, il y voyait de l'idéologie. Comparons la composition de segments lignagers dans une société dite cognatique et dans une société dite patrilineaire ou même matrilineaire ; on y décèlera souvent peu de différences (Sahlins 1965). En un mot, des lignages de composition semblable se retrouvent dans des sociétés qui se perçoivent radicalement dissemblables sur le plan de la descendance. La descendance n'expliquerait donc pas la composition des groupes ; ce n'est pas une règle d'appartenance, mais une règle d'agencement, d'alignement politique de groupes. Lorsqu'on sépare les groupes inférieurs ou minimaux (*low-level groups*) des groupes supérieurs ou maximaux (*high level groups*) on s'aperçoit que les groupes minimaux se recrutent par le truchement de règles d'appartenance alors que les groupes maximaux ne se recrutent pas mais s'articulent en réseaux d'alliances politiques. Au niveau minimal la descendance est une règle d'appartenance parmi tant d'autres ; au niveau maximal, elle serait idéologie qui traduit les arrangements politiques entre groupes. Cette nouvelle perception idéologique, Holy et Stuchlik allaient l'élever au statut de théorie (Holy 1979a, Holy et Stuchlik 1983).

Dans la veine de son interrogation première, Leach se demandait dans Pul Eliya dans quelle mesure le concept de structure sociale dénote un ensemble d'idées et dans quelle mesure il désigne des faits

empiriques (1961b, p. 5). À l'aide de quelques ethnographies de sociétés segmentaires (nuer et bédouin) Holy s'attaque à la même question. Plusieurs ethnologues perçoivent le lignage segmentaire comme une représentation de processus sociaux réels alors qu'à l'analyse, tel n'est pas le cas. Les comportements nuer ou bédouin ne s'y conforment pas. Que serait-ce alors ? Une idéologie, un modèle indigène (*folk model*) répondent les mêmes textes classiques (Southall 1956, Peters 1967, Lewis 1965, Middleton et Tait 1958). Si le lignage segmentaire est un modèle indigène, alors pourquoi les indigènes inventeraient-ils un modèle de leurs rapports politiques qu'ils ne respectent pas dans la pratique ? En dépouillant minutieusement les ethnographies nuer et bédouin Holy prend Evans-Pritchard et surtout Peters en défaut. Que le lignage segmentaire soit un modèle indigène nuer ou bédouin ne fait pas l'ombre d'un doute mais ce n'est pas le seul, quoiqu'en pense Peters. Les modèles indigènes bédouins sont nombreux et, lorsqu'on les considère dans leur ensemble, ils enlèvent à la vendetta les traits énigmatiques que Peters lui voyait (Holy 1979a). Par ailleurs, il ne faudrait tout de même pas faire preuve de naïveté. Même multiples, les modèles n'expliquent pas les interactions telles qu'on les observe parce que les comportements ne sont pas dictés par les représentations que colportent les acteurs sociaux ; ils procèdent d'une multitude de décisions dans lesquelles les représentations ne constituent qu'un facteur parmi d'autres. Les modèles indigènes sont à mettre au rang des contraintes qui resserrent le champ des choix possibles, sans pour cela n'être que contraintes puisqu'ils sont également source d'intelligibilité pour les acteurs sociaux qui comprennent leurs rapports à travers ces modèles, ces cadres de référence qui leur permettent de décoder la pratique des autres, d'interpréter ce qui se passe en réalité. Limites imposées au choix, grilles d'intelligibilité, les représentations ne sont pas toutes du même ordre. Respectant la rupture que Keesing instituait entre le plan culturel où se conçoivent rapports et catégories, et le plan normatif des règles qui appuient la prise de décision, Holy la compare à la ségrégation qu'introduit Geertz entre modèles « de » et modèles « pour » (Geertz 1966), et celle que Caws établit entre modèles « représentationnels » et modèles « opérationnels » (Caws 1974). Où placer le lignage segmentaire nuer ou bédouin ? Parmi les modèles représentationnels, fort dissemblables de leurs modèles opérationnels qui ignorent la descendance patrilinéaire et invoquent la localité (Nuer) ou la matrilatéralité et l'affinité (Bédouins). Dans un petit ouvrage théori-

que écrit en collaboration, Holy et Stuchlik enfoncent les mêmes clous avec la même opiniâtreté, glissant subtilement de la méthodologie à la théorie (Holy et Stuchlik 1983). On extrairait les modèles opérationnels de l'action indigène telle que perçue et observée, tandis que les modèles représentationnels nous parviendraient plus exclusivement de ce que les gens disent.

Au-delà de la variation des thèmes le transactionnalisme britannique trahit son unité profonde. On y retrouve dit, redit, répété, martelé, l'écart entre ce que les gens disent et ce qu'ils font quoique, à ce sujet, Leach et ses successeurs s'éloignent de Malinowski. Malinowski met en garde contre ce que les gens disent qu'il faut faire dans une situation donnée, contre leurs comportements idéaux, leurs modèles normatifs. Leach, possiblement influencé par Lévi-Strauss dès la rédaction de *Political Systems of Highland Burma*, n'a que faire de comportements idéaux. Interrogés, les gens disent leur conception de l'univers, leur représentation de ce qu'ils vivent, leur modèle cognitif. Plus ouvertement qu'Evans-Pritchard, Leach annonce les oraisons de l'« idéologie » dont, dans un certain sens, le transactionnalisme représente une longue glose. Quels sont les rapports entre l'idéologie indigène et nos modèles de structure sociale ? De Leach à Holy, le message est simple. Une idéologie n'est pas un instrument analytique, un outil conçu pour analyser rigoureusement le réel. C'est la façon dont les gens pensent leur vie, et se la représentent. Or, la représentation n'est pas l'action. D'où le thème récurrent, presque obsédant, renchéri par chacun comme s'il était redécouvert à chaque fois, cette idée qu'il ne faut pas se laisser mystifier par ce que les gens pensent ou disent et qu'il faille toujours revenir à l'action, au comportement réel et vécu, à l'interaction observée directement, pour esquisser des modèles taillés sur l'observation plutôt que fondés sur le ouï-dire. De l'un à l'autre, les mêmes exhortations se font écho, le même constat exacerbé de cette rupture entre l'idéal et le réel, entre le dit et le fait, entre la pensée et l'action.

Le transactionnalisme : unité et diversité

[Retour à la table des matières](#)

Américain ou britannique, le transactionnalisme s'affiche d'abord et avant tout comme harangue méthodologique, comme nouvel assaut empiriste qui attaque l'ethnographie fonctionnaliste sur son propre champ de bataille, celui de l'empirisme. Coup brutal, vingt fois plus cruel que ceux de l'intellectualisme lévi-straussien. L'anthropologie sociale britannique s'enorgueillissait de sa pratique ethnographique, de son empirisme terre-à-terre et de son inductivisme baconien qu'elle opposait dédaigneusement au rationalisme intellectualiste français. Or, voilà qu'en son propre sein se dresse un Brutus, formé à la même école, riche de la même tradition empiriste, et qui la frappe dans son principe méthodologique, l'accusant de désinvolture envers les faits ethnographiques. Voilà qu'on inculpe Fortes ou Evans-Pritchard de naïveté méthodologique. On ne pouvait frapper partie plus tendre.

Ce sermon méthodologique n'est pas sans contrepartie théorique. Si les normes et les comportements ne coïncident pas, si idéologie et pratique ne s'accordent pas et qu'il faille se réveiller à la véritable nature de l'idéologie, la voir pour ce qu'elle est, comme représentation utile pour l'action sociale, l'action sociale devient désormais foyer légitime d'observation et d'analyse. C'est elle qu'il faut comprendre, cette action créatrice de sens, de l'intelligibilité nécessaire à sa propre exécution, cette action qui est aussi manipulation parce que la représentation et le réel ne correspondent pas terme à terme, parce qu'il y a désormais un espace ouvert à l'interprétation, au choix. Si la réalité et son image concordaient parfaitement, le jeu et la manoeuvre s'évanouiraient de la vie sociale, et les représentations ne s'attireraient plus le titre d'idéologie. Par définition, les catégories culturelles ou les idéologies sont floues, imprécises, ambiguës, et leurs usagers doivent sans cesse faire un choix, exercer un libre arbitre, décider quel sens précis donner à un événement.

Sur cette toile de fond, sommes-nous justifié de séparer le transactionnalisme américain du transactionnalisme britannique ? Il semble que oui, et un indice aussi impressionniste que les thèmes dominants appuie cette intuition. Toute la problématique des modèles, par exemple, porte une marque typiquement britannique parce que le transactionnalisme britannique s'est acheminé irréversiblement vers un rationalisme individualiste. Ego y domine, toujours le même Ego calculateur et politique, renard et machiavélique, abandonné dans un univers de produits raréfiés qui l'acculent à faire des choix, à élaborer des stratégies, à penser des manoeuvres. Ego-stratège circulant dans un environnement peuplé de normes plus ou moins abstraites qu'il manipule pour multiplier ses profits au maximum et minimiser ses pertes. Rareté, choix, rationalité, stratégies et manipulations occupent la scène et, dans ce décor, les modèles, comme les normes, comptent au nombre des ressources à manipuler.

Pas de modèle chez Scheffler et chez Keesing, pas même cet Ego-comptable, cet Ego arriviste supputant à tout instant ses chances de succès. Les modèles font place à la culture et l'individualisme rationaliste des Britanniques se refond en une sorte d'individualisme culturaliste, si l'on peut ainsi s'exprimer. Prolongeant la réflexion de Scheffler, Keesing tempère le rôle du choix, insistant sur la nature composite de la personnalité sociale. Le transactionnalisme bifurque. La notion de statut social passe à l'avant-scène et l'individu, posé a priori comme constante, comme rationalité calculatrice et maximisatrice, se résorbe dans l'arrière-plan. Aussi étrange et paradoxal que cela puisse paraître, les transactionnalistes américains épousent plus fidèlement la pensée de Radcliffe-Brown que leurs homologues britanniques. De Radcliffe-Brown ils rejettent la vision monolithique du statut, le « syndrome de l'homme entier » que stigmatisait Schneider, l'idée d'une personnalité sociale que le groupe fixerait dans sa totalité, pour lui substituer une définition culturelle complexe et multiple. L'acteur social est le point de rencontre de plusieurs identités différentes, tels le sexe, l'âge, la position généalogique, le rang dans un groupe de germains, la beauté, la richesse, l'autorité politique, l'appartenance à un voisinage, à une maisonnée, à un lignage. Chaque interaction est gouvernée par un ensemble de règles qui relèvent des multiples identités qui composent le statut social. Un individu mâle ne se comportera pas de la même façon envers un agnat mâle ou femelle ; envers un agnat

du même âge, plus jeune ou aîné, envers un agnat grossièrement difforme ou divinement beau. La règle, le contenu culturel de l'identité n'est pas matière de choix, il est imposé et même automatique. Si les transactionnalistes britanniques opposaient le choix à l'automatisme du recrutement, les transactionnalistes américains opposent la pluralité des règles à la règle unique qui régirait l'interaction. La culture prescrit les règles, comme une grammaire, et la liberté s'insinue, non pas dans la définition de la règle, mais dans le jeu des combinaisons.

Nous retrouvons dans la règle culturelle des Américains les thèmes des modèles si chers aux Britanniques. Si une seule règle régentait le comportement dans une interaction, nous serions par définition des automates culturels ; le jeu, la liberté d'action, la possibilité d'interprétation seraient tous bannis des rapports sociaux. Mais que plusieurs règles interviennent, qu'elles s'entrechoquent même dans une situation donnée, et nous redonnons à l'individu la possibilité de choisir, la liberté d'agir. Il pourra activer certaines règles et en étouffer d'autres. Il pourra diminuer l'importance de son âge pour accentuer sa qualité d'agnat et de voisin, sans que son interlocuteur accepte de jouer selon les mêmes règles. Il fera peut-être valoir sa richesse et sa position politique. D'où l'infinie variété et complexité des rapports sociaux, d'où le choix et la manipulation réciproques qui infusent leur dynamique aux relations sociales. Mais attention ! L'analyse ethnographique s'oriente alors différemment. L'ethnographe vise à inventorier, jusqu'à un certain point, la combinatoire de ces sélections selon les contextes, pour en tirer ultimement une « grammaire du comportement ». Comme Radcliffe-Brown et ses acolytes les transactionnalistes américains sont à la recherche de règles, mais de règles d'un autre ordre. Au-delà de la norme spécifique qui prête réalité à un statut particulier d'autres règles sont à l'oeuvre, des règles qui précisent quelles identités l'acteur social est loisible d'animer, de sélectionner dans une situation donnée, en supposant qu'il ne peut adopter arbitrairement n'importe quel éventail d'identités. Faire jouer certains attributs dans certains contextes n'est souvent pas de mise ; c'est alors qu'on gaffe socialement, comme on fait des erreurs de grammaire, comme on adopte quelquefois le mauvais ton dans la langue parlée.

Bref, les transactionnalistes britanniques sont en quête de stratégies, de rapports entre fins et moyens, de modèles opérationnels, de

séquences instrumentales rationnelles alors que leurs congénères américains sont à la recherche d'une grammaire culturelle, du code qui, au-delà des règles individuelles, régit la combinaison des nombreuses identités qui composent une persona sociale. Replaçons la descendance dans ces deux perspectives. Du côté britannique elle en a perdu presque tout contenu normatif et s'est rangée du côté des représentations que l'on crée, que l'on déforme, que l'on étire et modifie selon les circonstances. Du côté américain elle a conservé son caractère de règle mais n'est plus qu'une règle parmi d'autres, une règle dont on peut accentuer ou atténuer la portée dans un contexte donné, mais une règle qu'on n'interprète pas. Le contenu de la règle de descendance est définitif ; son usage est facultatif.

Le transactionnalisme véhicule deux images de l'individu. L'un est l'individu abstrait, absolu et a priori de l'individualisme de Hobbes et de la tradition individualiste britannique, un individu qui existe en dehors des règles, pour ainsi dire, pour qui les règles se fondent dans l'environnement dans lequel il se meut, pour qui elles se classent au nombre des ressources à sa disposition. Ces règles, il les façonne, les interprète, les déforme, les ignore, leur donne un sens qu'elle n'ont pas, choisit parmi plusieurs sens possibles. L'autre est l'individu culturel des Américains, un individu défini socialement, un *statusbearer*, « porteur de statuts » ou, depuis Goodenough, « porteur d'identités sociales ». Il est aussi doué de liberté, mais de la liberté d'utiliser une grammaire culturelle parce que la culture est le langage de ses rapports sociaux, parce que chacun de ses comportements, chacune de ses interactions parle culture. Cette grammaire prescrit ce qui est grammatical, quelles séquences de comportements transmettent un message intelligible dans une culture donnée, quelles séquences sont absurdes. L'individu peut manier la parole à sa guise à l'intérieur des contraintes qu'impose la langue. Derrière l'individu culturel des Américains se profile certes un individu défini a priori, mais cet être axiomatique n'est que le commun dénominateur de toute anthropologie, la simple affirmation qu'il faut doter l'être humain de liberté si on veut éviter une anthropologie peuplée d'automates sociaux et culturels. Le transactionnalisme américain récupère de Lévi-Strauss un axiome que lui-même avait emprunté à l'anthropologie américaine, celui d'une combinatoire. La culture définit un ensemble d'éléments que l'individu, dans l'immédiat ou à court terme, a peu de pouvoir de redéfinir.

Par ailleurs, la culture permet à ses usagers une combinatoire personnelle ; elle ne dicte pas des combinaisons exactes. Elle donne substance aux éléments et édicte les lois générales de la combinaison, tout en laissant une gamme presque infinie de permutations possibles. On ne peut pas plus prédire un comportement culturel précis qu'un acte linguistique ; on doit se contenter d'élucider les règles de grammaire. Bref, si les Britanniques parlent modèles, les Américains causent grammaire.

En d'autres termes, le transactionnalisme britannique ausculte les réactions individuelles pour diagnostiquer une rationalité sous-jacente, une hiérarchie de valeurs, une stratégie particulière. Il campe l'individu d'un côté et la société de l'autre et, entre les deux, place des modèles, ou des idéologies qui médiatisent les rapports de l'individu au social en lui prêtant les outils pour interpréter son environnement social, pour fonctionner socialement. En substituant la culture à l'idéologie, ne passerions-nous pas automatiquement du transactionnalisme britannique au transactionnalisme américain ? Non. D'aucuns seraient tentés de voir dans la culture de l'ethnologie américaine un instrument qui articule les rapports de l'individu au social. Cependant, même si une certaine génération d'ethnologues américains a pu voir dans la culture un outil, c'était tout d'abord un instrument pour conquérir la nature, pour pallier la faiblesse inhérente de l'être humain. Mais dans la grammaire du comportement de Keesing la culture ne se rabaisse pas au rang de simple médium ; au contraire, elle impose, elle prescrit. Comme le titre même de l'article de Goodenough l'indique, la culture *organise* (Goodenough 1965). Bref, si le transactionnalisme britannique s'enroule autour de la dichotomie entre individu et société, le transactionnalisme américain se déploie autour du contraste entre société et culture. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que le transactionnalisme américain conserve l'individu a priori, l'individu libre et rationnel, mais le met en veilleuse, et nous introduit d'entrée de jeu dans la transaction, c'est-à-dire la relation sociale. Avec Goodenough et avec Keesing nous n'avons affaire ni à une pensée entièrement greffée sur un Ego posé d'emblée comme pensée rationnelle et calculatrice, ni à une réflexion bâtie autour de la relation sociale déjà constituée comme nous le verrons avec Schneider. Entre l'individualisme rationaliste des Britanniques et le culturalisme du dernier Schneider, le transactionnalisme américain conserve un biais Ego-centrique mais dans le cadre

d'une anthropologie qui place Ego directement à l'intérieur de relations sociales composées de multiples identités sociales organisées culturellement. Pour mieux saisir cette innovation, reportons-nous à l'anthropologie américaine d'avant-1960, et plus spécialement à cette anthropologie tributaire de la pensée de Benedict.

Dans l'anthropologie de Benedict et de ses disciples comme dans celle de Goodenough et de Keesing la culture impose, elle donne forme et substance aux règles qui gouvernent le comportement. Mais à l'encontre de la culture des transactionnalistes américains, la culture de Benedict définit « globalement », à telle enseigne qu'on peut relancer contre elle les mêmes invectives que Schneider dardait contre ces théories segmentaristes où le segment doit posséder son homme totalement. Avant le transactionnalisme, si on fait abstraction de l'écologie culturelle, la culture de l'anthropologie américaine déterminait entièrement le comportement social, à l'instar du segment de l'anthropologie européenne. La culture devait contrôler son homme complètement. Par la socialisation elle imprimait une orientation culturelle globale, une personnalité de base, la personnalité-type de l'anthropologie psychologique de Mead, de Gorer et de tant d'autres. Comme pour Goodenough et Keesing, la culture de Benedict organisait, mais elle organisait des *comportements* (Benedict 1935). Or des comportements trouvent leur lieu commun dans l'individu, ce substrat unique dans lequel ils convergent. Si la culture organise les comportements, elle se voit du fait même contrainte de modeler les multiples comportements d'un même individu avec une certaine cohérence, de les ajuster de façon à inculquer une personnalité culturelle relativement conséquente et harmonieuse. D'où ce monolithisme de l'être culturel avant 1965. Tant que la culture moule des comportements on peut difficilement échapper au « syndrome de l'individu culturel total ». Là où le transactionnalisme britannique se développe autour des rapports entre individu et société, on pourrait dire de l'anthropologie américaine pré-transactionnaliste qu'elle s'éploie autour des rapports entre individu et culture.

C'est contre cette toile de fond que les prises de position de Schneider et de Goodenough ressortent dans tout leur relief (Schneider 1965 ; Goodenough 1965), laissant deviner un effort titanesque pour broyer ce monolithisme. Si Schneider attaquait le monolithisme

des groupes des théories segmentaristes, Goodenough sabordait le monolithisme des théories culturalistes, en déplaçant le lieu d'action de la culture. Si Benedict apercevait une culture qui organise les comportements, avec les conséquences que nous venons de noter, Goodenough y substitue une culture qui organise, non pas les comportements, mais les identités qui composent les relations sociales. Cet infléchissement subtil bouleversait le culturalisme américain en imposant la multiplicité là où régnait l'unité empesée d'une personnalité culturelle cohérente, en faisant éclater la notion vétuste du moule culturel. Pour Benedict et les adeptes de l'école de Culture et Personnalité, les comportements sont multiples mais soudés dans un seul et même individu que la culture ne peut pétrir dans des formes qui ne s'harmonisent pas. Or, pour Goodenough et Keesing, les identités qui se combinent dans toute relation sociale sont également multiples mais elles ne se fusionnent nulle part puisque, à l'encontre de comportements qui s'enracinent dans ce substrat unique qu'est l'individu, les identités se déposent dans la multiplicité des relations sociales. L'anthropologie de Goodenough, reprise par Keesing, permettait d'accomplir ce que proscrivait l'anthropologie de Benedict, c'est-à-dire de dessiner autant d'identités culturelles qu'il y a d'attributs qui entrent dans la constitution des relations sociales. D'où l'idée de grammaire. Pour décoder cet acte linguistique concret qu'est la parole, le sens des mots ne suffit pas ; il nous faut également savoir comment employer ces mots, dans quelles séquences ils se présentent, comment ils s'accordent ou se conjuguent. Bref, il nous faut une grammaire. Il en serait de même pour les rapports sociaux. La définition culturelle d'identités (le sens des mots) ne permet pas de parler, c'est-à-dire d'agir culturellement. Il faut encore connaître les règles qui agencent ces identités, règles que la culture fixe également, organisant les rapports sociaux en prescrivant la syntaxe et la grammaire des identités culturelles. Bref, la culture des transactionnalistes américains n'est pas un simple décalque de l'idéologie des transactionnalistes britanniques.

Bourdieu, ou le transactionnalisme malgré soi

Un individualisme sans individus

[Retour à la table des matières](#)

Si le transactionnalisme anglo-saxon se pense contre la théorie de la descendance, aiguillonné par l'énigme des sociétés cognatiques et des sociétés à leadership, l'itinéraire de Bourdieu se trace à partir du structuralisme cognitif (Préface du *Sens pratique*, 1980). Dans un récit plutôt autobiographique Bourdieu raconte sa découverte enfiévrée du structuralisme cognitif, de la pensée relationnelle et puis, son désenchantement, après s'être heurté aux limites intrinsèques du structuralisme, et de tout modèle. Il découvre que la logique des modèles n'est pas celle de la pratique, et que c'est de cette dernière dont il est ultimement question. Il faut penser « logique de la pratique », mais comment ? En glissant vers la phénoménologie, se laissant happer par un subjectivisme béat ? Ce serait trop naïf. Il faut mettre l'objectivisme en question sans le rejeter entièrement, il faut en récupérer les visées ultimes, transcender les limites des modèles savants en « objectivant la distance objectivante et les conditions sociales qui la rendent possible » (p. 30). L'objectivisme de type structuraliste produit des modèles qui déforment la pratique mais il ne faut pas s'arracher l'oeil en essayant d'y enlever une poussière. On peut caresser un rêve objectiviste sans se laisser piéger, ou par un objectivisme tyrannique, ou par un subjectivisme myope, en mettant à nu les conditions de la connaissance du sujet connaissant, en objectivant son processus d'objectivation pour affranchir la connaissance savante (donc, des observateurs) « des biais que lui imposent les conditions épistémologiques et sociales de sa production » (p. 47). Cette position transcendante, sinon transcendantale, Bourdieu cherche à l'ériger sur les ruines que laisseraient ses critiques de l'objectivisme et du subjectivisme.

Dans *Le sens pratique*, l'objectivisme est un cristal à facettes multiples, ici « juridisme déclaré ou larvé », là « langage de la règle et du rituel » qui, plus souvent qu'à leur tour, se coiffent d'une recherche de « causes » mécaniques, extérieures au sujet, déterminant son action. L'objectivisme est tantôt « juriste », tantôt « mécaniste », mais toujours synonyme de structuralisme cognitif dans cette autobiographie théorique qu'est *Le sens pratique*. Conçu sur le modèle du contraste saussurien entre langue et parole, l'objectivisme serait une forme d'essentialisme qui en vient à postuler comme dérivative l'existence de l'individu, qui rabaisse l'individu à n'être plus que le support de l'histoire. Mais la pratique objectiviste n'est pas seulement essentialiste ; en essayant de « totaliser » la pratique dans le tableau synoptique des analogies et des symétries inverses qu'affectionnent les structuralistes, elle la détemporalise, la présente comme flottant dans une simultanéité éternelle, sans commencement ni fin. Elle présente une logique réversible, alors que l'action est irréversible. À l'encontre de l'image globalisante du tableau synoptique, l'action est partielle et se fait dans l'urgence d'un temps irréversible où les actions ont des conséquences (p. 139). Si l'objectivisme est essentialisme, devons-nous opter pour un existentialisme anthropologique, un subjectivisme en d'autres termes ? Non, puisque le subjectivisme partage avec l'objectivisme cette tare fondamentale d'être un discours savant, donc incapable de rendre compte de la logique de la pratique ; au mécanisme, il ne ferait que substituer le finalisme de l'« acteur rationnel ».

Voilà brossée la toile de fond : subjectivisme contre objectivisme, essentialisme contre existentialisme, mécanisme contre finalisme. L'esprit humain semblerait incapable d'échapper à ces antinomies qu'il faut pourtant transcender par une évaluation de la pratique. Aux grands maux dichotomiques les grandes synthèses médicales. Bourdieu conciliera les irréconciliables, transcendera l'antinomie entre objectivisme et subjectivisme par une théorie de la logique de la pratique, pratique qui est d'abord celle de l'observateur lui-même, rapport d'objectivation que Bourdieu objective en démasquant les conditions sociales de sa production, dévoilant le vice fondamental du discours savant, celui de projeter dans ses modèles sa propre logique, ou la logique de sa pratique savante. Cette découverte lui donne un recul vis-à-vis de la pratique savante et des modèles mécanistes ou formels

(finalistes), lui enseigne la méfiance de la règle et du rituel, lui pros-
crit d'appréhender les pratiques comme des produits cognitifs, ou en
tant que conformité à certaines normes. Dans leur logique interne, les
pratiques sont des *stratégies*.

Peut-on étouffer un sentiment de « déjà entendu » ? Est-ce là la
grande synthèse novatrice ? Mais que faire de tous ces ethnologues
anglo-saxons qui depuis bientôt un demi-siècle s'évertuent à parler
stratégies ? Bourdieu pressent la méprise possible, le danger d'assimi-
ler sa théorie à une simple variante des théories d'action sociale, du
rationalisme individualiste. Sa théorie doit être autre. Puisque la stra-
tégie présuppose l'acteur rationnel, une théorie de la pratique en tant
que stratégie serait souillée de subjectivisme. Y a-t-il une issue ? Oui,
la théorie de *l'habitus*.

Si la cohérence et l'intelligibilité imprègnent la vie sociale sans
qu'il y ait intention de cohérence ou d'intelligibilité, si la vie sociale
est organisée sans plan d'organisation, il faut sortir des causes méca-
niques et des finalités conscientes pour découvrir la raison d'être, le
principe organisateur de cette cohérence et de cette intelligibilité qui
vont de soi. Ou plutôt, il faut tenter de concilier causes mécaniques et
finalités conscientes dans une nouvelle synthèse, la théorie de *l'habi-*
tus. Qu'est-ce que cet *habitus* ? C'est un ensemble de « structures
structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes,
c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de prati-
ques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à
leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise ex-
presse des opérations nécessaires pour les atteindre » (p. 89). C'est
aussi un « système de structures cognitives et motivatrices » (p. 89),
de « dispositions durablement inculquées » (p. 90). C'est le produit
des pratiques passées et d'« une classe déterminée de conditions
d'existence » (pp. 90-91) et, d'autre part, le « principe de la perception
et de l'appréciation de toute expérience ultérieure » (p. 91). Mais
comment ce produit de pratiques et de structures passées peut-il struc-
turer les pratiques présentes et futures ? Par une espèce de somatisa-
tion, d'« incorporation » d'expériences collectives antérieures. « Inté-
riorisation de l'extériorité » (p. 91), *l'habitus* « assure la présence ac-
tive des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous
la forme de schèmes de perception, de pensée et d'action, tendent, plus

sûrement que toutes les règles formelles et toutes les normes explicites, à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps » (p. 91).

Voilà donc récupérés et l'objet conditionnant et le sujet libre, en intériorisant l'objet dans le sujet, en *l'assujettissant* à l'acteur social. Les conditions objectives ne sont plus contraintes, comme dans la théorie de l'acteur rationnel, elles sont « dispositions incorporées ». L'habitus permet ainsi à Bourdieu d'esquiver toute référence à la stratégie et à la norme (p. 98). Dans un deuxième temps, la logique de la pratique le conduit à reconstituer l'habitus du sujet engagé dans la pratique. En somme, Bourdieu distingue deux moments. D'abord, en objectivant le rapport d'objectivation implicite au discours savant (ce qui revient à reconstruire un habitus savant), il se rend compte qu'il faut fuir le langage de la règle, du rituel et même de la stratégie (acteur rationnel) pour saisir la logique de la pratique du sujet étudié. Il s'en sort par l'habitus, dont l'analyse restitue la logique de la pratique de ce sujet. Voilà, en quelques mots, l'essentiel du message théorique de Bourdieu dans *Le sens pratique*.

Suivent les applications, qui nous mènent directement à la parenté avec une étude du mariage dans le Béarn intitulée, sans équivoque, « La terre et les stratégies matrimoniales », et où Bourdieu s'évertue à dénoncer la naïveté de l'approche juridique qui décrit le mariage dans les termes de la règle. Si la règle béarnaise décrète l'égalité dans la succession, la pratique successorale dit autrement. Une analyse des pratiques matrimoniales révèle un principe inconditionnel, axiomatique, de la succession béarnaise, celui de tout faire en son pouvoir pour éviter le partage des terres. Si l'on ajoute à cet axiome le primat des aînés sur les cadets dans la transmission, chaque alliance se singularise alors comme un coup dans un jeu, c'est-à-dire une stratégie parmi toutes les stratégies possibles, et dont le sens demeure caché si on arrache le mariage à son contexte comme le fait l'analyse conventionnelle, mais dont l'intelligibilité ressort vivement lorsqu'on replace chaque union dans l'ensemble des mariages passés et des conditions économiques et sociales présentes. Voilà, en somme, en quoi consiste la reconstruction de l'habitus.

La deuxième étude est plus complexe. Elle porte sur le mariage musulman (et plus spécifiquement kabyle) avec la cousine parallèle patrilatérale et Bourdieu l'intitule « Les usages sociaux de la parenté ». Dans la Préface au *Sens pratique* Bourdieu avait tracé une analogie entre le tableau synoptique des structuralistes et la généalogie des ethnologues. Si le tableau synoptique des oppositions et des analogies fait voir une totalité dans une simultanéité factice, la généalogie

« met entre parenthèses sans le savoir les différents usages qui peuvent être faits en pratique de relations de parenté sociologiquement identiques. Les relations logiques qu'il construit sont aux relations « pratiques », c'est-à-dire continûment pratiquées, entretenues et cultivées, ce que l'espace géométrique d'une carte comme représentation de tous les chemins possibles pour tous les sujets possibles est au réseau des chemins réellement entretenus, fréquentés, frayés, donc réellement praticables pour un agent particulier [...] L'arbre généalogique fait exister selon ce mode d'existence temporelle qui est celui des objets théoriques, c'est-à-dire *tota simul*, en totalité dans la simultanéité, le réseau complet des relations de parenté à plusieurs générations, mettant sur le même plan les relations officielles qui, faute de recevoir un entretien continu, tendent à devenir ce qu'elles sont pour le généalogiste, c'est-à-dire des relations théoriques. » (pp. 59-60)

C'est cette découverte, ce divorce entre parenté généalogique comme parenté officielle, d'une part, et parenté pratique, d'autre part, que Bourdieu explore et exploite dans cette étude. D'abord, pourquoi le mariage avec la cousine parallèle fait-il problème ? Parce que, à un regard théorique, il offense une notion d'exogamie tributaire de cette façon ethnologique de définir les groupes par la seule relation généalogique entre ses membres, définition insensible à l'usage que l'on peut faire de la parenté, ignorante du fait « que les usages de la parenté que l'on peut appeler généalogiques sont réservés aux situations officielles » (p. 279). Par sa définition généalogique des groupes, l'ethnologue entérinerait à son insu cette définition indigène officielle de la parenté.

Cette façon de cerner l'individu par un seul critère, le critère généalogique, utilisé parce qu'il démarque aisément des frontières, tiendrait du réalisme naïf. À l'autre extrême, on pourrait imaginer un relativisme absolu « qui conférerait aux agents le pouvoir de manipuler sans aucune limite leur propre identité sociale ou celle des adversaires

ou des partenaires qu'ils prétendent assimiler ou exclure en manipulant les limites de la classe dont les uns et les autres font partie » (p. 281), qui, par ailleurs, injecterait trop d'arbitraire dans la vie sociale. Pour échapper au réalisme naïf et au relativisme absolu, Bourdieu étudie les usages de la parenté pour en délimiter d'une part une parenté officielle (définie par la généalogie exclusivement) et une parenté pratique (définie par l'usage, par l'entretien continu), appuyant sa thèse par une excellente analyse des négociations précédant le mariage lui-même, où se révèle un nouveau contraste entre mariages officiels, qui font appel à la généalogie, qui passent par les hommes et qui visent à établir des alliances politiques importantes, et mariages ordinaires, qui font plutôt appel à la parenté pratique, que les femmes organisent et qui engagent peu de capital matériel et symbolique. Sur cette toile de fond, le mariage avec la cousine parallèle ressort comme une stratégie parmi d'autres, et à comprendre, comme le mariage béarnais, dans le contexte de toutes les stratégies passées et contemporaines. Il s'explique par cet habitus. Mais comment cet habitus est-il passé, dans la conscience indigène, au statut de préférence, au titre de norme ? Parce « qu'il est le plus parfaitement conforme à la représentation mythico-rituelle de la division du travail entre les sexes et, en particulier, de la fonction impartie à l'homme et à la femme dans les rapports entre les groupes. » (p. 307) Que l'argument soit circulaire ne devrait pas inquiéter outre mesure ; des questions plus urgentes nous appellent.

Dans l'ordre des discours sur la parenté et le social, où Bourdieu se range-t-il vis-à-vis du transactionnalisme anglo-saxon lorsque, Lévi-Strauss mis à part, ses victimes, Sartre ou de Saussure, n'ont jamais proféré mot au sujet de la parenté ? Nous y répondrons en ignorant les prétentions de Bourdieu pour sonder la logique de son habitus savant, en commençant par ses imprécations contre le subjectivisme qui, dans leur présomption d'exhaustivité, englobent tout ce que nous venons de passer en revue sous le nom de rationalisme individualiste et de transactionnalisme. De quoi le transactionnalisme serait-il coupable ? Enumérons les chefs d'accusation. D'abord, contre le rationalisme en général : c'est une théorie qui postule axiomatiquement des préférences universelles et conscientes chez l'acteur (p. 78). Contre le finalisme économique : c'est une vision du monde qui proclame « un sujet économique inconditionné économiquement » (p. 79). Contre Van Velsen et toute l'école de Manchester : ils sont enfermés « dans l'al-

ternative de la règle et de l'exception ». Contre l'ethnosémantique américaine (cognitive anthropology) : les systèmes de classement ne sont pas simplement des instruments de connaissance mais « des opérateurs pratiques à travers lesquels les structures objectives dont ils sont le produit tendent à se reproduire dans les pratiques » (p. 159). Voilà, en quelques paragraphes, réglé le sort du transactionnalisme anglo-saxon. Si les Anglo-Saxons n'ont pas riposté, c'est certainement qu'ils ne sont pas au fait du destin que Bourdieu leur réserve. Avant d'évaluer la pratique savante de Bourdieu, jugeons de la valeur de ces griefs.

Tout d'abord, Bourdieu ignore sûrement tout de l'ethnosémantique américaine qui ne s'est jamais confinée à la cueillette de systèmes de classement mais s'est explicitement efforcée de restituer une taxonomie « de la pratique » qui l'achemine vers les règles de la syntaxe et de la grammaire culturelles. L'objection de Bourdieu est sans poids, surtout que les débats qui s'ensuivirent ont conduit les ethnosémanticiens, et Hammel en particulier, à constater ce que Bourdieu découvre dix ans plus tard, c'est-à-dire qu'il ne faut pas confondre les modèles de l'observateur et ceux de l'indigène, que nos modèles sont des descriptions sommaires, économiques mais utiles pour nous aider nous, observateurs, à dépasser l'observation brute. Si la critique de Bourdieu ne rate pas complètement l'analyse componentielle des terminologies de parenté, sa pertinence commence et s'arrête là. Le même Goode-nough qui, avec Lounsbury, a conçu cette analyse componentielle a également souhaité l'étendre à l'identité sociale pour déboucher, non sur des systèmes de connaissance, mais sur une grammaire du comportement.

Laissons de côté l'ethnosémantique américaine qui ne préoccupe Bourdieu que de façon très marginale pour nous attarder sur cette condamnation du sujet pur, abstrait, aux prédispositions universelles, inconditionné économiquement, qui hanterait tout l'individualisme rationaliste. À la lumière de tous les travaux d'anthropologie économique depuis Polanyi, à la lumière des études de Malinowski, de Leach, enfin, de toutes les analyses anglo-saxonnes d'action sociale, l'accusation est tout simplement stupéfiante. Si le rationalisme individualiste contemporain s'illustre par un trait, c'est précisément de replacer la rationalité dans son contexte social et culturel, de lever le

voile sur la hiérarchie de valeurs culturelles qui guident les choix. Depuis *Les Argonautes* de Malinowski le rationalisme, ou le formalisme, ne présuppose aucune préférence universelle, ne suppose même pas un esprit économiste. Il se contente de croire que chaque « acteur rationnel » cherche à tirer le plus grand profit d'une situation, et de minimiser ses pertes, sans que ces profits et pertes ne se conçoivent en termes matériels. Les valeurs en jeu sont quelquefois tangibles, matérielles, mais tout aussi souvent intangibles et immatérielles, tels le prestige, la bonne réputation, l'honneur. En un mot, elles constituent du capital matériel et symbolique, nouvelles étiquettes de Bourdieu pour de vieux produits. Bref, depuis 1922, le rationalisme individualiste reconnaît que l'acteur rationnel cherche à maximiser son capital matériel et symbolique, à en minimiser les déficits, qu'il essaie donc de reproduire les conditions d'existence qu'il a connues, et de les améliorer si possible (augmenter la superficie des terres possédées, le nombre de têtes de bétail, l'autorité politique, la réputation, l'honneur). De plus, que sont ces modèles cognitifs de Leach, cette idéologie de Peters ou ces modèles représentationnels de Holy si ce ne sont précisément des « systèmes de structures cognitives et motivatrices » que Bourdieu rebaptise « habitus ». Comme l'habitus, ce sont des schèmes qui organisent la perception et l'action, qui ne dictent pas mais orientent, définissant le champ des actions possibles. Le fait mérite d'être signalé à nouveau. Chez les transactionnalistes britanniques les modèles indigènes ne sont pas étroitement normatifs ; ils enveloppent, comme l'habitus de Bourdieu, des schèmes cognitifs et motivateurs, ils guident l'action, lui donnent un sens parce qu'en dehors de ces schèmes, l'action perd tout repère, toute intelligibilité. Ils balisent le champ d'action, l'ordonnent et l'organisent pour que l'acteur puisse s'y retrouver, sans pour cela permettre de prédire l'action elle-même.

Si les modèles cognitifs et représentationnels des transactionnalistes anglo-saxons s'apparentent si étroitement à l'habitus de Bourdieu, pourquoi ne pas l'admettre tout simplement ? Parce que Bourdieu veut se définir contre toute théorie courante, armé d'une métathéorie qui puisse incriminer sans recours structuralisme, fonctionnalisme structuraliste et rationalisme individualiste en tant que discours savants. Or, dans sa pratique, de quoi Bourdieu nous entretient-il ? Sans équivoque possible, de stratégies . Ses études de cas sont truffées d'analyses en termes de stratégies. Or, entendons-nous bien. Ou stratégie veut bien

dire stratégie, et suppose par définition un calcul, ou bien l'on disserte de pratiques soustraites à tout calcul, et on ne parle plus de stratégies. Or, dans sa pratique savante Bourdieu veut à la fois parler stratégies et ne pas parler stratégies. Il évoque donc des stratégies, mais qui s'accomplissent comme si on ne faisait aucun calcul, comme si on ne soupesait jamais, comme si on ne s'arrêtait jamais pour estimer quel cours suivre. Le discours de Bourdieu ne connaît que de l'action urgente, il abhorre l'action réfléchie, mais sa pratique dit tout autrement. Au Béarn comme en Kabylie il aperçoit les mariages comme autant de stratégies qui s'exécutent dans la connaissance de tous les mariages antérieurs. On ne peut donc pas s'y tromper. Les mariages antérieurs ne compénètrent une stratégie présente que si, et seulement si, les individus en sont conscients. Sans conscience, pas de stratégie. Suivons les directives de Bourdieu en « retemporalisant » et replaçant dans leur contexte les stratégies matrimoniales béarnaises et kabyles. Tout mariage, en tant que stratégie, présupposera une connaissance, ou directe ou transmise, des alliances antérieures, ainsi qu'une intelligence, partielle bien sûr, des conditions présentes du marché matrimonial (en fonction du marché de capital économique et symbolique). C'est donc à la lumière de cette connaissance - nulle autre que les modèles des rationalistes que la décision se prend, que le choix se fait. Entre la connaissance et la décision s'installe le temps d'un calcul. Le choix peut émaner d'un mauvais jugement, se fonder sur une information fausse, n'avoir rien à faire avec le marché matrimonial et tout à faire avec le cœur mais, quelle que soit la valeur stratégique de la résolution prise, il n'en demeure pas moins qu'une pratique matrimoniale, dans la mesure où elle n'est pas un automatisme matrimonial mais, selon les mots mêmes de Bourdieu, une stratégie, résulte toujours d'un calcul fondé sur une connaissance, c'est-à-dire une représentation, dans le langage des transactionnalistes.

En déguisant la stratégie sous les allures de l'habitus Bourdieu a expulsé la conscience, la connaissance, la représentation, la réflexion et le jugement de la pratique indigène. Sur ce point, il ne pourrait être plus explicite : toute cette ethnologie du choix, du calcul rationnel et de la décision réfléchie ne serait qu'une projection de l'ethnocentrisme du discours savant des ethnologues. S'il en est ainsi, vive le discours savant ! En supprimant la représentation indigène Bourdieu exclut ni plus ni moins la conscience indigène pour y substituer ce qui frise

l'automatisme, c'est-à-dire l'habitus (ne parle-t-il pas des automatismes de l'habitus ? 1980, p. 245). « Habitus » n'est-il pas un dérivatif d'« habitude » et n'y a-t-il pas texte plus voisin de celui de Bourdieu que ces pages de Bergson sur l'habitude, qui en font précisément une espèce de mécanisme appris, contraignant sans être déterminant, mais presque automatique à cause de la nature même de la pratique sociale (Bergson 1934) ?

La notion d'habitus nous réserve d'autres surprises. D'abord, où trouver des exemples d'habitus ? Le *Sens pratique* ne réussit à en détecter que dans les actions ritualisées, tels le défi, ou l'honneur, dans ce que nous appellerions des codes culturels. Les dictons, les proverbes, les maximes et les adages obnubilent l'inventeur de l'habitus, guident sa pensée, alimentent ses intuitions, inspirent ses découvertes. En somme, Bourdieu ne comprend pas l'organisation sociale comme nous l'entendons (sauf ici et là, dans les stratégies matrimoniales et les usages de la parenté) ; là où il pense traiter d'organisation sociale, il touche à la culture. Bref, la logique dont il parle est celle de pratiques culturelles, ce qui explique l'étrange coïncidence entre ses affirmations et l'archaïque préoccupation américaine pour les « configurations de culture ».

À plus d'un endroit, en effet, Bourdieu signale la concordance entre habitus et « styles de vie » : « Ce sens pratique n'a rien de plus ni de moins mystérieux, quand on y songe, que celui qui confère leur unité de style à tous les choix qu'une même personne, c'est-à-dire un même goût, peut opérer dans les domaines les plus différents de la pratique » (p. 28) Derrière les contradictions et les incohérences inscrites dans la pratique se faufileaient une espèce de cohérence et d'unité spontanées qui impriment à diverses pratiques un genre de configuration commune, de style commun, qui fait qu'on s'y retrouve, que les choses ont un sens, dans un univers qui nous paraît familier, une unité de style, en un mot, qui nous porterait à chercher une cohérence logique là où il n'y en a pas, parce qu'il n'y a que la cohérence de la pratique, c'est-à-dire de l'habitus. Or, il n'est peut-être pas inutile de le mentionner, un problème semblable, celui des *patterns*, ou configurations de culture, a tourmenté l'ethnologie américaine de 1915 à 1955. Dans ses grandes lignes, la question se résumait à ceci : si la culture naît de l'invention, donc des productions d'un sujet libre,

comment expliquer que l'on retrouve les mêmes styles, une espèce de parenté implicite, dans les inventions d'une culture donnée ? Comment se fait-il que les traits culturels, créations libres qui devraient être indépendantes les unes des autres, portent toutes une marque invisible qui nous permet de les ranger dans une même culture ? Wissler et Kroeber hasardèrent une réponse peu convaincante et c'est Ruth Benedict, avec *Patterns of Culture*, qui avança la thèse qui allait régner jusqu'à la révolution de Julian Steward. La culture élabore des configurations parce qu'elle sélectionne les comportements. Comment ? Par l'apprentissage et la transmission de comportements culturels ; en un mot, par la socialisation.

De l'école de Culture et Personnalité à Bourdieu, le vocabulaire n'est certes plus le même. Bien sûr, Benedict, Mead et Gorer dotaient la culture d'un pouvoir plutôt mécaniciste, et leur sujet « socialisé » reproduisait sa culture d'une façon plutôt automatique. Mais enlevons l'automatisme un peu forcené, balayons la culture transcendante et essentialiste et que retrouvons-nous ? L'habitus de Bourdieu. Tout ce langage de conditionnement, d'apprentissage, d'inculcation, d'incorporation est l'idiome même de la socialisation. Dans une terminologie plus alambiquée où le « comportement » des Américains a laissé la place à la notion de « schème », à l'idée d'un habitus comme « structure structurée », Bourdieu répète une vieille idée, celle que l'individu est socialisé à reproduire certains schèmes. Structure structurée, l'habitus ne peut l'être que par la socialisation. Mais si l'habitus se rattache d'un côté à une anthropologie de la socialisation, il se réclame du structuralisme cognitif lorsqu'il est « structure structurante ».

Devrait-on s'étonner des relents de structuralisme cognitif ? L'apostat se rebiffe contre certains dogmes, mais il ne remet pas la religion en question. Dans *Le sens pratique*, objectivisme et structuralisme cognitif sont presque synonymes. N'apprend-on pas que l'ethnologie est l'exploration des formes de classification (p. 40), que la science sociale objectiviste réduit les interactions « à de purs échanges symboliques » (p. 46), que les terminologies de parenté produisent des groupes (pp. 143, 285), autant d'affirmations impensables en dehors du structuralisme cognitif. Dans la plus pure orthodoxie structuraliste cognitive, Bourdieu pense le social en termes symboliques et culturels ; ses « structures structurées et structurantes » en sont la preuve,

mais de ce structuralisme il récuse un objectivisme qui place la source des schèmes cognitifs et motivateurs dans la structure de l'esprit et il lui préfère implicitement l'idée de socialisation des Américains, sous certaines réserves toutefois. Tout d'abord il évite à tout prix d'évoquer le mot même de socialisation. Si la « structure mentale » lévi-straussienne sent trop le mécanisme psychologique ou intellectua-liste, la notion de socialisation sent trop le mécanisme culturaliste. Vrai, mais il aurait pu la récupérer en la nuancant, en l'effeuillant de son mécanisme. Pourquoi s'en est-il abstenu ? Parce que le tour de prestidigitation aurait été dévoilé.

Qui dit socialisation dit agents socialisateurs, transmission de comportements. On pourrait esquiver les comportements en mentionnant la transmission et l'acquisition de schèmes, un processus de socialisation par lequel l'individu assimile ces schèmes cognitifs et motivateurs. Or, si Bourdieu contourne méthodiquement la socialisation, c'est qu'il fuit les agents socialisateurs. Il veut les neutraliser. Au lieu de personnaliser la reproduction des schèmes en ressaisissant les agents socialisateurs, l'*habitus* les subtilise, dépersonnalise un processus qui présuppose un rapport social, le faisant apparaître comme quelque chose d'indépendant des individus qui communiquent la culture en enseignant des comportements. Tout se passe comme si des pratiques, des expériences se propageaient d'elles-mêmes. Bourdieu échappe au transcendantalisme culturaliste pour basculer dans le transcendantalisme d'une pratique dépersonnalisée, inconnue, d'une histoire vidée d'individus agissants mais remplie de pratiques désincarnées, existant par, en, et pour elles-mêmes. Il faut faire disparaître l'agent socialisateur parce qu'il est gênant, parce qu'il introduit une finalité individuelle ; les parents ne s'attendent-ils pas à tel ou tel comportement de la part de leurs enfants, ce qui fait réapparaître le spectre de la norme ? Pour taire la norme, il faut escamoter l'agent socialisateur ; on ne parlera plus de socialisation, on parlera d'*habitus*. Soit. Mais que personne ne s'y trompe. Sous le déguisement terminologique on retrouve une vieille connaissance, une socialisation dépersonnalisée, une socialisation sans agent socialisateur qui, au lieu de façonner des comportements, moule des schèmes qui orientent les comportements. En somme, l'*habitus* est une socialisation dont on a dérobé les personnages principaux, pour abstraire une pratique sans agents, une action sociale sans acteurs sociaux, une histoire sans sujets

historiques, censée structurer les schèmes cognitifs et motivateurs des individus.

En « objectivant la distance objectivante » de Bourdieu, en interrogeant sa pratique savante, on réveille une hydre à trois têtes. La pratique ethnographique de Bourdieu est animée de stratégies, de reproduction (et implicitement de maximisation) d'un capital matériel et symbolique et, malgré les désaveux, s'inscrit directement dans une tradition rationaliste individualiste. Par ailleurs, le fait que cette reproduction soit matérielle et *symbolique*, que les groupes se composent d'une dimension matérielle et d'une dimension symbolique (p. 233), bref qu'il insère cette dichotomie entre matière et symbole, trahit l'empreinte de l'ethnologie structuraliste française, sa façon de subsumer le social sous le culturel et le culturel sous le taxonomique ou le symbolique. Mais, pour s'arracher à l'emprise de ce structuralisme cognitif et du rationalisme individualiste, Bourdieu invente une illusion qui dissimule ses origines américaines : l'*habitus*, ce cousin germain de la socialisation et de la « configuration culturelle ».

Dans ce mélange théorique peut-on, *stricto sensu*, isoler un transactionnalisme ? La question n'est pas dénuée d'intérêt en ce que Bourdieu nous confronte de façon aiguë à la divergence entre le transactionnalisme et l'individualisme rationaliste. Il n'y a pas de transactionnalisme sans la prétention au moins de traiter du social, c'est-à-dire des groupes, même si ce social se dissout dans une série cumulative de transactions. Le transactionnalisme dépeint des individus qui interagissent, il raconte des actions et des interactions, le va-et-vient de la vie sociale ostensiblement absent du *Sens pratique*. Lorsque la vie sociale, lorsque l'interaction est happée, absorbée par le culturel ou le symbolique, on peut toujours parler de stratégies, mais on leur a dérobé tout support interactionnel.

Le paradoxe atteint son comble dans le traitement ethnographique de la stratégie. Là, le théoricien de la logique de la pratique relate les stratégies matrimoniales ou les usages de la parenté d'individus sortis de leur contexte, extraits de toute interaction, détachés de tout échange réel. Le « sujet » stratégique de l'ethnographie de Bourdieu fuit les transactions ou les interactions, on ne le voit jamais agir, on nous rapporte la combinatoire de tous les faits et gestes possibles d'un sujet

abstrait, d'un sujet supputant la distribution du capital matériel et symbolique pour calculer son prochain « coup », comme dans une partie de cartes, sans jamais le voir jouer la parti ¹¹. Prenons le cas du mariage avec la cousine parallèle. Un transactionnaliste y identifierait plusieurs « champs », pour reprendre le vocabulaire de Bourdieu. Dans la pratique même du mariage comme processus, l'origine ou l'identité sociale du partenaire matrimonial constitue un champ ; toutes les négociations, les approches, le sondage préalable du terrain en constituent un autre ; la résidence après le mariage, un troisième ; la composition du groupe de production, un quatrième, et ainsi de suite. Bref, tout bon transactionnaliste aurait d'emblée délimité au moins deux champs de transactions matrimoniales : celui de la « sélection » du partenaire matrimonial - qui fait appel à son origine ou son identité sociale - et celui des « démarches » entreprises pour conquérir la personne choisie. Si Bourdieu avait écouté sa propre pratique matrimoniale, il aurait su démêler l'objet de ses visées matrimoniales des démarches nécessaires pour le conquérir, ce que toute ethnographie fonctionnaliste et transactionnaliste sépare mais que Bourdieu embrouille. Que la classe des conjoints potentiels n'ait rien à voir avec l'ensemble des gens qu'on approchera pour effectuer les démarches, cela va de soi, sauf pour Bourdieu.

Une description détaillée du mariage (qui conjuguerait, par exemple, l'analyse des alliances béarnaises et des alliances kabyles) dégagerait encore plus de champs. On devrait dissocier l'origine ou l'identité sociale de la personne choisie du processus même du choix, qui peut comprendre des consultations dans un réseau de parents, d'amis et de voisins, de l'ensemble des démarches et des négociations nécessaires pour que l'union se concrétise. Chaque champ délimite des ensembles différents et la meilleure personne pour conduire les négociations est souvent celle qui est placée en dehors des catégories sociales auxquelles sont associés les deux conjoints potentiels. La logique de la sélection et celle de la médiation bifurquent. Si la sélection matrimoniale, Bourdieu l'a bien saisi, vise à reproduire ou augmenter un certain capital matériel et symbolique la négociation, elle, vise à multiplier les

¹¹ L'image de la partie de cartes (Bourdieu 1980, p. 250), Bailey en fait la pierre angulaire de toute une élaboration transactionnaliste dans l'étude du politique (Bailey 1969), que Bourdieu semble ignorer complètement.

chances d'obtenir l'assentiment d'un certain nombre de personnes, de réussir une stratégie particulière d'alliance matrimoniale. Plusieurs sociétés ritualisent les étapes de ces démarches, désignant d'entrée de jeu certaines catégories de personnes responsables des négociations (homme le plus âgé au plus grand succès matrimonial, par exemple, chez les Ewé d'Aboutia).

Voilà comment le transactionnaliste aurait vraisemblablement procédé au Béarn ou en Kabylie. Et comment Bourdieu s'y prend-il ? Plutôt que de rapporter des cas précis de consultations, de démarches, de négociations, plutôt que de décrire des transactions, des rapports sociaux, d'en isoler les identités composantes pour ensuite expliquer lesquelles sont accentuée et lesquelles sont atténuée selon les contextes et pour quelles raisons, Bourdieu abstrait immédiatement une série d'oppositions, cumulant les contrastes : « ... la parenté de représentation s'oppose à la pratique comme l'officiel s'oppose au non-officiel [...] ; le collectif au particulier ; le public, explicitement codifié dans un formalisme magique ou quasi juridique, au privé, maintenu à l'état implicite, voire caché... » (p. 284) ; et les mariages ordinaires, organisés par les femmes, s'opposent aux mariages extraordinaires (et officiels), organisés par les hommes, le tout enchâssé dans une problématique où s'opposent le réalisme naïf de la vision juridique des groupes au relativisme absolu de la manipulation de l'identité, la polythétie de la pratique à la monothétie des modèles, le mécanisme de l'objectivisme au finalisme du subjectivisme, le discours savant à la pratique commune, pour être transcendé, bien sûr, par l'habitus de Bourdieu.

Cet habitus savant de Bourdieu, il opère décidément sur un mode structuraliste d'oppositions binaires..., et sur le mode de l'impersonnel, esquissant des stratégies sans stratèges, ébauchant l'organigramme de toutes les actions possibles plutôt que les manipulations d'individus vivant des circonstances particulières, décrivant des scénarios plutôt que des histoires, une combinatoire de trajectoires possibles et sensées plutôt que de véritables rencontres, que d'authentiques rapports de force, que des interactions incertaines et des tentatives. En somme, une matrice multidimensionnelle d'orientations possibles, plutôt que les analyses de cas si riches du transactionnalisme anglo-saxon et même du fonctionnalisme structuraliste.

Inquiétante ironie que ces individualistes rationalistes semoncés pour leur culte du sujet désincarné soient précisément ceux qui nous ont légué le plus riche inventaire de sociodrames, d'histoires de cas, d'interactions réelles, alors que le censeur lui-même pratique cela même qu'il condamne chez ceux qui n'en sont pas coupables, qui pose un sujet purement abstrait, un sujet purement théorique de toutes ces stratégies sans agents manipulateurs. Bourdieu ethnographe nous propulse d'emblée dans un univers rationaliste détaché d'Ego et de toute relation sociale, pour ainsi dire. Ego épie, dans l'ombre, mais il n'entre jamais en scène. On le soupçonne, il doit exister. Après tout, des stratégies sont des stratégies de qui ? Mais ce savoir suffit. Et que dire aussi d'un auteur qui condamne le temps figé des généalogies et des cartographies et ne sait dessiner que des trajectoires, la carte de tous les itinéraires possibles. Aucun pèlerin en chair et en os sur ce chemin de l'habitus ; seule une carte, celle qui nous trace tous les chemins stratégiques possibles.

Modèle opérationnel, grammaire du comportement ? En tant que créature théorique, l'habitus s'insinue dans les interstices de multiples traditions et les créations ethnographiques de Bourdieu, elles, surtout l'étude du mariage kabyle, forgent une espèce de transactionnalisme structuraliste, si un tel hybride peut connaître une existence autre que nominale. Délivré des oppositions binaires, des contrastes significatifs, du dualisme symbolique, le texte sur les stratégies matrimoniales béarnaises s'approche plus de ce que pourrait être un véritable modèle opérationnel (transactionnaliste, à la Holy), un modèle dans le sens vrai du mot, où l'individu et les relations sociales ont servi de point de départ pour dessiner et cartographier l'espace global des stratégies possibles ou, plus précisément, sensées. Un modèle opérationnel comme n'en a jamais encore conçu Holy.

De la personne morale à l'individu

[Retour à la table des matières](#)

Notre exploration de la parenté s'ouvrait par le discours de la personne morale. Avec le structuralisme cognitif et le marxisme anthropologique l'ethnologie pense encore toucher aux groupes alors qu'elle

traite de classes en tant que catégories définies par l'activité classificatoire du cerveau. Mais les impuretés substantialistes qui entachent ces discours relationnels donnent l'impression qu'on a encore affaire à des groupes. Le transactionnalisme, par contre, abandonne toute prétention « segmentariste ». Des modèles opérationnels (Holy), de la grammaire du comportement (Keesing) ou du scénario exhaustif de toutes les stratégies possibles (Bourdieu), le groupe a été banni. Dans le transactionnalisme anglo-saxon il se dissout tout simplement dans l'interaction, se décompose en actions d'un côté, et en représentations de l'autre. Dans cet espace entre le fait réel, concret de l'interaction et la réalité cognitive, plus immatérielle, de la représentation, les groupes du fonctionnalisme structuraliste se glissaient autrefois ; de cet espace le groupe s'est volatilisé au contact du transactionnalisme et, dans cet écartèlement entre l'action et la représentation, l'action est passée maître. La représentation n'intervient plus que pour donner un contenu à l'action, pour énoncer les règles de son articulation. Dans ce langage transactionnaliste qu'est la vie sociale, si la parole ne crée pas tout elle n'en précède pas moins la grammaire, qui se borne désormais à rendre la parole possible.

De la personne morale qui possédait Ego tout entier, où toute l'épaisseur ontologique d'Ego se réduisait à sa qualité de membre du groupe, le transactionnalisme nous achemine vers un Ego polymorphe, complexe, embrouillé dans un noeud touffu de relations sociales, où toute l'épaisseur ontologique du groupe se réduit à des séquences d'interactions sporadiques, limitées dans le temps et l'espace. Le groupe d'individus en interaction ne dure pas au-delà du temps de la transaction et seule la règle perdure, cette règle qui régit les échanges, agence les rapports. La règle vit la pérennité antique des personnes morales, cette existence méta-temporelle, transgénérationnelle et supra-individuelle dont jouissaient autrefois les individus collectifs de Maine ou Radcliffe-Brown.

Si du groupe le transactionnalisme nous ramène à l'action sociale, il subit lui-même un dédoublement intérieur, une déviation dont le sens échappe encore à ses plus fervents dévots qui se réclament aveuglément les uns des autres, d'un côté à l'autre de l'Atlantique, d'un côté à l'autre de la Manche. Si les Britanniques conservent cet Ego rationnel et calculateur de l'individualisme rationaliste, les Américains in-

introduisent un nouvel Ego, un Ego en rapport, un Ego posé d'entrée de jeu dans le labyrinthe de relations sociales que la culture précise et coordonne, un Ego plus soucieux de savoir « parler culturellement » que de savoir accroître ses profits par son discours, un Ego qui cherche à comprendre, à interpréter, à décoder des identités sociales pour communiquer socialement avant que de pouvoir maximiser. Le glissement est clair. D'un Ego immobilisé comme constante, épigraphe d'un environnement social et culturel qui varie, on évolue vers un Ego bien campé dans sa culture posée comme constante, où seuls les contextes, les actes de parole, les transactions changent. Sur cette scène aux décors changeants, Ego apprend son rôle. Substrat, dénominateur commun, il sous-tend tout rapport mais, paradoxalement, il ne se conçoit pas en dehors de la relation. Il est Ego « en relation ». Serait-ce dire que le transactionnalisme américain nous confronte à une « théorie de la relation sociale » et non pas à une théorie de l'action sociale ? On peut en douter, surtout à la lumière du culturalisme intransigeant de Schneider. Là, nous le verrons bientôt, Ego s'évanouit complètement. Il ne se dissimule même pas derrière la relation sociale, il n'est même pas victime d'une action culturelle. Seule la culture subsiste, une culture qui jongle avec ses propres produits. On part de la relation sociale pour revenir à la relation sociale en passant par la culture ; d'Ego, l'ombre même s'est dissipée. Dans son rapport avec le culturalisme de Schneider, le transactionnalisme américain demeure une théorie de l'action sociale.

Première partie : Discours de parenté
ou la décomposition théorique du social

Chapitre 3

Une théorie de la relation sociale : Le culturalisme de Schneider

[Retour à la table des matières](#)

Les réflexions de Schneider ont jalonné notre itinéraire, et elles viennent clore cette première partie. En 1961, dans son introduction à *Matrilineal Kinship*, Schneider ne déviait pas encore des modèles classiques mais forçait déjà une séparation entre un *descent unit*, simple catégorie que démarque une règle de descendance, et un *descent group*, par définition *corporate*, et tel à cause des activités de ses membres et de sa structure. En 1965, sa célèbre critique des théories de la descendance et de l'alliance l'éloignait déjà de l'orthodoxie et il concluait :

« Plutôt que de typologies, nous avons besoin d'une série d'éléments pertinents, tels la descendance, la classification, l'échange, la résidence, la filiation, le mariage, et ainsi de suite ; il nous faudra définir ces éléments avec rigueur, en tant que catégories analytiques, pour les combiner et les recombinaison ensuite en diverses combinaisons et permutations, en différentes tailles, formes, configurations. » (1965, p. 78, traduction libre)

Ce programme théorique a inspiré deux trajectoires différentes. L'une fit éclater les types pour redescendre à l'élément minimal, l'interaction. C'est le cheminement du transactionnalisme américain. L'autre est celle qu'a choisie Schneider lui-même et dont il laissait présa-

ger la direction dès 1965 alors qu'au terme de son évaluation des deux théories il confessait une légère préférence :

« La théorie de l'alliance est capable de traiter du système symbolique comme quelque chose de distinct du système des relations sociales, tout en y étant relié. Elle a une façon de traiter des problèmes de sens que la théorie de la descendance n'a pas. La théorie de l'alliance [...] est consciente de la façon dont l'acteur conçoit la structure [...] et de la différence entre cette représentation et la construction analytique du système comme système, par un individu extérieur à la culture. » (1965, p. 78, traduction libre)

Schneider prenait déjà partie. Il allait accomplir son programme en partant de la culture, plutôt que de l'interaction ; dès avant 1965, il s'y était subrepticement dirigé dans ses réflexions sur la parenté. Si on se refuse à réduire la parenté à l'économique ou au politique, raisonnait-il, si on souhaite sauvegarder un domaine autonome qu'on nommera parenté, domaine qui englobe ces symboles qui servent de langage aux autres rapports, comment définir ces symboles eux-mêmes ? Et il tenta d'y répondre par une définition purement culturelle du phénomène (Schneider 1967, 1968, 1972), indiquant que si l'image classique de la parenté comme phénomène ancré dans la consanguinité (un fait naturel) mais reconnu socialement peut être utile pour des études d'organisation sociale, elle ne révèle rien de son contenu culturel. Il s'éloignait ainsi des groupes pour se diriger vers le système culturel, ce « système de symboles et de significations (*meanings*) qui informent et moulent le niveau normatif de l'action » (Schneider 1972, p. 39, traduction libre). Reliés entre eux par des règles également culturelles ces symboles se singularisent avant tout par un contenu particulier. Si au Lévi-Strauss des *Mythologiques* on peut associer une définition relationnelle du symbole, au Schneider du début des années 70 on devra rattacher une approche substantialiste du symbole.

L'analyse du contenu culturel de la parenté devrait s'entamer par le comportement de parenté (*kinship behaviour*) dont on extraira les normes. Ces normes, toutefois, portent sur des actions spécifiques, elles se manifestent comme autant de directives sur la façon dont s'exécutent les rôles, comme un langage, ou un programme informatif dont l'ethnologue doit d'abord saisir les symboles de base, en distiller la substance intime avant de passer aux « règles grammaticales » à partir desquelles les directives sont écrites. Se tournant vers le sys-

tème de parenté américain dont il découvrait que le symbole culturel de la parenté, tout comme les symboles de parenté en général, ne pouvait pas sa substance de la biologie, il concluait que le concept anthropologique de parenté est une invention analytique qui « ne *correspond à aucune catégorie culturelle connue* » (1972, p. 50, italiques dans le texte ; traduction libre) et que, par conséquent, seule une approche « émique » de la parenté ne se refermerait pas tautologiquement sur elle-même.

Son dernier livre, *A Critique of the STUDY OF KINSHIP* (1984) pousse cette thèse à sa limite logique. Schneider y raconte son chemin de Damas. Au début des années 50 il avait consacré un terrain classique à l'organisation sociale de Yap, une île du Pacifique située dans l'archipel des Carolines de l'Ouest. Le résultat était des plus orthodoxes. Schneider y décrivait une société morcelée en patrilignages, les *tabinau*, bâtis sur la relation *citimangen-fak*, ou rapport père-fils, et responsables de la transmission des terres ainsi que de quelques autres fonctions religieuses, économiques et politiques. Il y trouvait aussi des *genung*, ou clans matrilineaires dispersés dont le seul attribut lui paraissait être l'exogamie, *genung* et *tabinau* se conjuguant pour faire de Yap une société à double descendance. Puis vint la révélation. Eclairé par les découvertes d'une nouvelle génération d'étudiants américains travaillant sur Yap, Schneider abjure ses interprétations antérieures, à commencer par la déconcertante relation *citimangen-fak* qu'il avait comprise comme un rapport père-enfant (ou père-fils). Serrée de plus près, à la lumière de l'éclairage indigène, la relation apparaît sous un jour radicalement différent. Tout d'abord, à l'époque du terrain de Schneider, les Yap ne reconnaissaient même pas le rôle de l'homme dans le processus de reproduction. De plus, le *fak* ne revendiquerait pas son statut en vertu de quelque critère biologique ou généalogique ; il y aurait droit parce qu'il travaille la terre et remplit certaines obligations, dont celle de satisfaire aux besoins de son *citimangen* lorsque l'âge empêche ce dernier d'y pourvoir lui-même. S'il s'acquitte de ces devoirs et fait ce qu'on attend de lui, on le dira *fak* ; sinon, son *citimangen* pourra le renier et le déshériter, le privant de son statut de *fak*. En conclusion, la relation *citimangen-fak* ne serait pas un rapport père-enfant puisqu'elle est vide de tout contenu, de tout référent biologique ; « ce n'est même pas un rapport de parenté », d'ajouter Schneider et, *a fortiori*, le *tabinau*, monté pièce par pièce sur la base de ces

relations dépourvues de contenu généalogique, ne peut pas constituer un patrilignage. Yap en est ethnographiquement transfiguré. Mais comment a-t-on pu y voir une société à double descendance ? À cause des a priori tacites qui orientent notre regard, à cause de cette « sagesse conventionnelle » (conventional *wisdom*) des études de la parenté qui fausse notre perception. À cause de nos propres postulats culturels, en un mot.

L'ethnologie déclarerait les sociétés « simples » ou « tribales » des « sociétés fondées sur la parenté » (kin-based *societies*), faisant de cette parenté l'idiome de tous leurs rapports sociaux. Mais qu'est-ce que cette parenté, en dernière analyse ? Toujours égale à elle-même, de Durkheim aux plus turbulents des modernes (Goodenough 1970, Scheffler 1974), la parenté serait demeurée ce qu'elle a toujours été, soit une sélection de rapports biologiques, de relations nouées dans la biologie, que la société sanctionne et dote d'une valeur socioculturelle (p. 55). Tous les chemins de la parenté mènent à la nature, aux rapports sexuels, à la procréation et à la nécessité d'élever des enfants.

Les pièces du casse-tête commencent à se configurer d'elles-mêmes. Derrière ces sociétés fondées sur la parenté et cette parenté comme idiome se dissimule le caractère privilégié de la parenté et, derrière cette place de choix, la croyance anthropologique que la parenté s'enracine dans la reproduction. Mais pourquoi privilégier la reproduction plutôt que le fait tout aussi naturel et crucial de se nourrir, de respirer, ou de dormir ? En comparant notre culture à celle de Yap, Schneider croit y apporter une réponse. À Yap, le rapport *citimangen-fak* est franc de toute référence à la parenté ou à la reproduction, faisant plutôt appel au travail de la terre et aux soins prodigués par Ego (le *fak*) au mari de la mère (celui qui lègue la terre, le *citimangen*). Le *fak* ne doit donc pas sa position à son état, à quelque attribut intrinsèque ou à quelque caractère objectif de son être, à une substance particulière en d'autres termes ; il la doit à ce qu'il fait. Il accomplit son statut, pour ainsi dire, en s'acquittant de certains devoirs. La parenté n'y est pour rien et, dans la mesure où le *tabinau* (défini originellement comme un patrilignage et une famille étendue patrilocale) regroupe des personnes dans un rapport *citimangen-fak*, le *tabinau* ne peut pas former un patrilignage. Mais pourquoi s'arrêter là ? Pourquoi ne pas pousser la proposition à sa limite logique et déclarer que l'or-

ganisation sociale n'est même pas une affaire de groupes, que les groupes sont des indésirables que nous a imposés l'imagination anthropologique (pp. 76-77) ? La réalité se révèle, non pas sous les apparences de groupes, mais sous les apparences de découpages culturels prégnants de signification et de valeur. Le groupe n'a pas d'épaisseur ontologique ; réalité purement nominale, c'est une invention intellectuelle de notre grille analytique. L'indigène qui vit sa culture n'a connaissance que de substances culturelles et d'éléments qui lui sont culturellement pertinents. Dans la culture yap, la parenté est sans signification culturelle, de sorte qu'en décrivant la réalité yap dans le langage des groupes et de l'organisation sociale, l'ethnographe la déforme. S'il veut respecter les faits, il n'a aucun choix, il doit comprendre comment se construit la culture yap (p. 77), il doit rendre fidèlement la place marginale que cette culture réserve à la reproduction et, par ricochet, interroger nos constructions analytiques qui placent la reproduction au coeur de la parenté. Il doit remettre la parenté en question à la lumière des fait yap.

Depuis Durkheim (1898), la parenté a droit au titre de fait social. Création sociale, elle est animée à son tour du pouvoir d'inventer des liens biologiques là où il n'y en a pas (adoption) ou de nier ceux qui existent (vente en esclavage, abandon d'un enfant en adoption). Parenté biologique et parenté sociale ne se recouvrent pas complètement puisque la parenté sociale agit sur la matière première biologique, la façonne. À ce canevas classique Barnes ajoutait une perspective inédite que récupèrent Scheffler et Lounsbury (Barnes 1964, Scheffler et Lounsbury 1971, Scheffler 1974). À la parenté sociale et biologique qui occupe tout l'espace de nos définitions, Barnes adjoint une « parenté génétique », produit de notre science européenne et qui, par définition, se situe hors des cadres de référence des sociétés que nous étudions. Sans intérêt hors de notre propre culture, cette parenté génétique n'est pas la parenté biologique que conçoit la théorie biologique indigène, cette ethnobiologie qui colporte sa propre théorie de la reproduction et détermine dans une culture donnée qui est un père, qui est un géniteur ou une mère. Ce raffinement de Barnes éliminerait-il l'intrusion de la biologie dans notre perception anthropologique de la parenté ? Non. Tous ces discours bienveillants qui séparent notre biologie de « leur » biologie trahissent ultimement une foi inconditionnelle et ethnocentrique dans la Doctrine de l'Unité Généalogique de

l'Humanité, corollaire de notre adéquation entre parenté et reproduction, et qui postule (a) que toutes les cultures ont développé une théorie de la reproduction humaine, ou que toutes les cultures vivent certaines circonstances qui engendrent des liens entre la génitrice et son enfant, et entre les partenaires dans la reproduction (p. 119), (b) que, dans leur sens premier, ces catégories que dessine la généalogie sont comparables, sans égard au contexte culturel général dans lequel elles sont implantées et, (c) que même si les détails de ces théories de la reproduction varient d'une culture à l'autre, elles manifestent un substrat généalogique qu'on peut appliquer à toutes les cultures (p. 120). Or, soutient Schneider, les deux derniers corollaires ne s'ensuivent pas du premier postulat, car « la simple existence d'une théorie de la reproduction n'est pas suffisante pour créer un rapport de parenté » (p. 123) et on ne peut pas non plus faire fi de la valeur et de la signification que les gens donnent à leurs théories de la reproduction. Ils peuvent, comme à Yap, leur accorder une importance tout à fait secondaire. La simple existence d'une théorie de la reproduction dans une culture donnée ne permet pas d'en extrapoler quelque corollaire que ce soit et, lorsqu'on repense la généalogie en termes de signification et de valeur culturelles, on doit rejeter la très-sainte Doctrine de l'Unité Généalogique de l'Humanité et, avec elle, nier que l'analyse comparative de la parenté soit possible. On doit ou changer la définition de la parenté, ou l'abandonner complètement (p. 131).

Faisons le point. Premièrement, l'ethnologie prononce la parenté système privilégié dans l'étude des sociétés « simples » ou « primitives » parce que la culture des ethnologues postule la prépondérance de la reproduction. Phénomène déclaré universel, et donc constant, la reproduction leur permettrait d'échafauder cette grille « étique » ou objective qu'est la généalogie, ce socle solide et immuable qui, sous les variations culturelles qui viennent s'y déposer, demeure inchangé, constant, objectif, et donc comparable à travers toutes les cultures. En dernière analyse, la généalogie s'érigerait en garant ultime de la comparaison. Reproduction, généalogie et système privilégié composent une trinité qui n'a pas fini de révéler ses mystères à l'exégète qui sait les interroger. Car Schneider persiste, s'acharne. Au-delà de la Doctrine de l'Unité Généalogique de l'Humanité, que rencontrons-nous encore ? Un postulat encore plus implicite, plus fondamental, plus axiomatique et vital, la Doctrine du Pouvoir Supérieur des Liens du

Sang (traduction par trop libre et maladroite de l'heureuse expression anglaise, *Blood is thicker than water*), ce dogme culturel et anthropologique qui proclame les liens du sang, - ces liens mêmes qui forgent les rapports de parenté par le truchement de la reproduction -, plus vifs, qui les affirme plus puissants, plus contraignants que tous les autres liens. Liens axiomatiques, jamais mis en question et hors de mise en question parce qu'ils sont innés, donnés par la nature, déterminés biologiquement, quelle que soit la détermination culturelle ou sociale qui s'y surajoute. Voilà pourquoi la parenté est pour l'ethnologie un système privilégié. Derrière tous ces axiomes, tous ces postulats et ces a priori des études de parenté, c'est notre propre découpage culturel, notre propre théorie indigène de la reproduction que Schneider retrouve, notre propre obsession de la reproduction, l'ethnocentrisme foncier de nos catégories analytiques.

Si la parenté n'est qu'un artifice analytique qui ne fait que réfléchir, sans distance critique, nos propres découpages culturels, ce n'est malheureusement pas le seul. En tant que système privilégié, la parenté est également tributaire d'un cloisonnement plus profond, plus insidieux, de cette division classique de l'organisation sociale en quatre grandes institutions -la parenté, la politique, l'économie et la religion - qui ne vaut que ce que vaut le concept d'institution, c'est-à-dire bien peu parce qu'arbitraire et fumeux. Quelle est l'alternative ? Larguer toute théorie des institutions et entamer toute analyse en isolant les unités qu'une culture individuelle trace pour elle-même (p. 184). Avant de passer à la comparaison, il faudra établir

« les catégories ou unités particulières que chaque culture démarque ; c'est-à-dire, les symboles et significations d'une culture particulière. En d'autres termes, les notions de parenté, d'économie, de politique ou de religion demeurent essentiellement sans définitions valables et pratiquement vides de sens. Ce sont des inventions analytiques qui n'ont même pas de sens comme inventions analytiques. » (p. 185)

Si le projet est général, commençons par nous demander ce qu'est une culture :

« La culture est [...] un système commun de symboles et de significations (meanings) ; un système de catégories et d'unités (units) et de la façon dont elles sont désignées et conçues ; un schème conceptuel ; une façon

particulière de construire la réalité ou les réalités multiples de la vie [...] La première tâche de l'anthropologie, et une condition pour toutes les autres, est de comprendre et de formuler les symboles et les significations, ainsi que leur configuration dont une culture particulière consiste. » (p. 196, traduction libre)

L'anthropologie de Schneider est donc, dans le sens le plus fort du terme, une anthropologie culturelle. C'est la culture qui moule, qui cisèle la réalité. Les groupes ? De simples catégories analytiques des observateurs. La réalité ne connaît que des découpages culturels, des découpages de sens. En 1965, Schneider exhortait ses collègues à délaisser les typologies pour cerner des éléments pertinents (ou concepts) « de la façon la plus rigoureuse en tant que catégories analytiques, puis [de] les combiner et recombinaison en diverses combinaisons et permutations, en ensembles de différentes tailles, formes ou configurations. » (1965, p. 78) Vingt ans plus tard, il ne cherche plus à resserrer notre grille analytique ; il la révoque comme projection ethnocentrique et ce qu'il s'évertue désormais à isoler et saisir avec rigueur, pour les combiner et les recombinaison, ce sont les catégories symboliques, les catégories culturelles de chaque culture. L'organisation sociale s'est évanouie pour réapparaître, métamorphosée, sous le manteau de la culture.

L'analyse culturelle de Schneider ne se veut pas une simple quête du sens parce que sens et valeur cheminent ensemble, se chevauchent, s'entrecroisent. Une culture, par exemple, peut isoler un secteur de la réalité en le dotant d'un sens, mais savoir cela ne suffit pas. Il faudra également savoir apprécier la valeur de ce découpage culturel. Est-il fondamental, ou adventice ? Joue-t-il un rôle dans le comportement quotidien ou se cantonne-t-il dans l'ordre des représentations pures ? Aussi, la culture ne sculpte pas toujours avec netteté et précision, elle laisse des formes imprécises, des ébauches encore brutes, des nappes de sens qui se compénètrent. Les ethnologues, dans leur incurable naïveté, écrivent au sujet des dimensions politique ou économique de la parenté comme si le sens était un attribut intrinsèque des choses alors qu'il est tributaire du contexte. L'analyse culturelle de Schneider devra disloquer les contextes, et les éléments de signification qui y appartiennent, pour rendre le plus fidèlement possible le sens selon les contextes, et la définition culturelle des contextes eux-mêmes.

Dans quelle mesure et comment les derniers développements de la pensée de Schneider constituent-ils une théorie de la relation sociale ? Observé de près, tout le livre se déploie autour de l'analyse des relations de *citimangen-fak* (père-enfant) et de *citiningen-fak* (mère-enfant), qui lui servent de tremplin pour réanalyser les *tabinau* et les *genung*. Cette démonstration suppose que parce que le *tabinau* semble enfermer la relation *citimangen-fak*, et que le *genung* semble enserrer la relation *citiningen-fak*, ces deux relations de parents à enfant fournissent la matière première dans laquelle sont taillés ces découpages culturels de la réalité que sont le *tabinau* et le *genung*, et qu'il entrevoyait autrefois comme des groupes. On glisse directement de la relation sociale à la réalité culturelle nommée *tabinau ou genung*, à cet isolat culturel qui n'est plus groupe ni organisation sociale. On perd le groupe, en asseyant l'édifice sur la relation sociale.

Les relations sociales de Schneider sont aussi étrangères à l'interaction qu'elles le sont à l'organisation sociale. Le groupe, l'interaction et, par conséquent, l'individu y ont été soustraits, et que récupère-t-on ? Une définition culturelle des relations sociales, une « organisation culturelle », si l'on peut ainsi s'exprimer. De la relation sociale, on grimpe vers les cimes éthérées de la culture. Mais n'était-ce pas précisément ce que cherchaient à accomplir Goodenough et Keesing avec leur grammaire du comportement ? Non. Goodenough et Keesing entamaient l'analyse par le biais de l'interaction, y cherchant les identités sociales qu'infiltrait la culture. Schneider n'aperçoit aucune interaction. Sa culture n'infuse pas des identités qui se combinent indéfiniment et que l'individu sélectionne dans la relation « en action » ; elle injecte son sens et ses valeurs directement dans la relation sociale. Si l'isolat culturel de Keesing s'avère être l'identité, celui de Schneider est la relation, des relations sociales chargées d'une valence culturelle, et qui se modifient, se transforment selon les contextes. Les contextes eux-mêmes varient, comme pour les transactionnalistes, mais la culture en règle jusqu'aux variations. Les relations hypostasiées s'articulent selon une grammaire culturelle des relations. D'extérieur qu'il était à la relation, espèce de variable qui relèverait de la nature comme dans le transactionnalisme, le contexte compénètre désormais la relation. La culture imprègne les contextes par le jeu des significations et des valeurs et les active selon un autre ordre de règles. Agent qui dé-

pose, couche après couche, les significations multiples que prend une relation sociale donnée, la culture engendre cette profusion de sens qui appelle et rend possible l'opération de valeurs. En chaque relation sociale converge un faisceau de significations qui se mêlent et se dé-mêlent selon les contextes, animées par la logique des valeurs culturelles.

Si la culture de Goodenough et de Keesing transmuait des attributs en identités sociales, à l'individu revenait le pouvoir de sélection. La culture de Schneider lui retire cette faculté ; elle s'imprime dans des valeurs, véritables opérateurs culturels dictant les contextes qui sont culturellement importants et, à l'intérieur de ces contextes, fixant les combinaisons de sens, les faisceaux de significations qui se concrétisent en une relation sociale. La culture édicte significations et valeurs, mais ce sont les valeurs qui sélectionnent les combinaisons de significations qui s'objectivent dans le rapport. L'individu et son choix, le cerveau calculateur et ses manipulations ont été exilés ; la culture a tout envahi, occupe désormais tout l'espace que l'individu et le groupe autrefois revendiquaient timidement. Le transcendantalisme culturel remonte victorieusement sur le trône sur lequel le plaçait déjà l'anthropologie américaine de Kroeber à Sahlins, en passant par White et Benedict, et que le transactionnalisme lui avait un instant disputé.

Les théories se développent sur plusieurs plans, les unes autour des groupes, les autres autour de l'individu, cette dernière autour de la relation sociale, mais elles racontent toutes la même histoire, celle d'une érosion, ou plutôt d'un éclatement du social. Dans la poussière des collisions interpersonnelles comme dans la quiète et paisible transcendance de la Culture, le groupe est importun. Les groupes sont sortis des discours sur la parenté et, par cette porte royale, ils ont fui également les discours sur l'organisation sociale. De cette insidieuse dichotomie qui hante les Systèmes, de cette dislocation entre l'interaction et la représentation, entre l'action et la pensée les groupes se sont estompés, l'organisation sociale s'est volatilisée.

« La science est une langue bien faite »
(Condillac)

Parenté de discours, ou comment recomposer le social ?

[Retour à la table des matières](#)

Deuxième partie : Parenté de discours
ou comment recomposer le social

Chapitre 4

Une parenté cosmologique

Recherchée : cosmologie dangereuse !

[Retour à la table des matières](#)

Pour que les groupes et l'organisation sociale disparaissent, encore faudrait-il qu'ils aient vécu. Nous avons voulu créer l'impression que la théorie de la descendance, ou le fonctionnalisme structuraliste, les a connus, les a saisis, et que leurs successeurs les ont perdus. Mais est-ce bien le cas ? Si cette déliquescence du groupe et de l'organisation sociale a été possible, c'est que la théorie de la personne morale, et même les théories de la structure sociale en général (les structuralismes au sens générique, au nombre desquels se classe le marxisme) renfermaient en elles-mêmes les germes de leur propre destruction. Nous distinguons dans l'introduction théorie de cosmologie et c'est ici que cette distinction vient féconder l'analyse. Ce que nous avançons, c'est que les structuralismes s'érigent sur la même base cosmologique que les transactionnalismes et que le transcendantalisme culturel de Schneider. En deçà de la diversité des discours théoriques, en deçà des schismes qui opposent les théories de la structure sociale aux théories de l'action sociale et ces dernières à la théorie de la relation sociale, s'éploie une même nappe cosmologique, substructure omniprésente qui infiltre les moindres recoins théoriques. Et nul discours n'en pré-

sente de témoignage plus éloquent, plus révélateur, que la théorie de la personne morale elle-même.

Quelle est donc cette cosmologie souterraine, et où la chercher dans le fonctionnalisme structuraliste ? Dans cet élément dont nous avons suivi minutieusement la désagrégation, le groupe. Chez Durkheim, chez Rivers, Radcliffe-Brown ou Fortes, chez les fonctionnalistes structuralistes, en un mot, qu'est-ce, en dernière analyse, qu'un groupe ? Comment l'explique-t-on ? Comment une théorie de la personne morale le conçoit-il ?

La théorie de la personne morale rive le groupe dans l'interaction, une interaction impossible sans des activités et des intérêts communs qui en forment comme le support (Radcliffe-Brown 1952 ; Fortes 1945 ; Verdon 1984), mais qui, en elle-même, ne suffit pas à engendrer un groupe. Nous l'avons vu et nous le signalons à nouveau brièvement, Rivers ou Radcliffe-Brown ajoutent deux conditions pour convertir un simple assemblage d'individus en un groupement humain : d'abord une frontière sociale qui lui imprime sa discontinuité, et ensuite une organisation qui assure sa solidarité et sa cohésion internes en régissant les rapports entre les membres du groupe par la répartition des droits et des devoirs (statuts). La frontière différencie le groupe par opposition, en quelque sorte, alors que l'organisation résulte de l'opération d'un agent régulateur, un agent configurateur (*patterning*, en anglais) si l'on peut ainsi dire, *l'archè* des alchimistes, quelque force occulte douée d'un pouvoir régulateur et contraignant, une espèce d'aimant ou de champ gravitationnel puissant qui attire les individus les uns vers les autres, les noue dans des rapports sociaux, c'est-à-dire des groupements solidaires. Quel est donc cet agent régulateur, ce principe d'organisation ? On l'appréhendera par ses manifestations, par l'exercice de la contrainte (comme le « fait social » de Durkheim). Serait-ce une force externe qui s'exercerait sur les individus par une espèce de violence physique ? - Non, car elle n'expliquerait jamais la solidarité du groupe. Ce sera une force à la fois interne et externe qui reçoit son pouvoir coercitif d'une source extérieure à l'individu mais qui s'exercerait par la conviction morale. Cette force, elle gît dans les valeurs, dans les croyances, dans les droits et les devoirs, en un mot, dans *des représentations mentales normatives*. Internes en tant que représentations mentales, elle sont externes par leur

pouvoir d'assujettissement, parce que la « société en général » (*society at large*, disent les Anglais) en est la source. Comment ? En ce que d'une part nous nous représentons de façon neutre le monde extérieur, un monde naturel peuplé d'éléments neutres tels l'âge, le sexe, les liens généalogiques, le niveau générationnel, et que d'autre part la société ionise ces représentations en les sélectionnant, en les sanctionnant, c'est-à-dire en les institutionnalisant, en leur conférant *ipso facto* le pouvoir de retenir les individus en groupes et transmuant par le fait même ces phénomènes naturels présents à la conscience en éléments sociaux. Voilà du plus pur Durkheim, et voilà également le coeur de la cosmologie corporatiste.

Bref, la société organise des groupes par le truchement de représentations mentales qu'elle infuse de normativité, d'une force d'attraction sociale. Mais ces mêmes groupes doivent se différencier, ne l'oublions pas, doivent dresser entre eux des frontières sociales, de sorte que la société doit faire d'une pierre deux coups en cautionnant les représentations d'éléments qui oeuvrent de façon à tracer des frontières sociales, à distinguer les individus les uns des autres. Les éléments ionisés, aimantés par cette reconnaissance sociale doivent à la fois unir et diviser, attirer et repousser ; quels éléments réussiront ce tour de force ? Des éléments discontinus parce que la précision des frontières appelle une discontinuité, des éléments tels le sexe, la parenté unilinéaire, le niveau générationnel, qui opèrent de façon binaire, pour ainsi dire, en opérant un tri sans équivoque parmi les individus, traçant entre eux des frontières précises. Ces éléments qui incluent et excluent, qui organisent et différencient, ce sont des « principes d'organisation sociale » et lorsque la société privilégie un élément, tel l'âge, qui ne s'adonne pas facilement à la même opération binaire parce que continu, elle lui imprime alors une discontinuité arbitraire, par un ensemble de rites par exemple (rites d'initiation).

Nous touchons ici au coeur du problème. Sur la toile de fond d'activités communes, des groupes différenciés et organisés imposent à leurs règles d'appartenance une double exigence de discontinuité et de normativité. Voilà, à l'état brut, cette cosmologie qui sous-tend le fonctionnalisme structuraliste. Actualisés dans l'activité, les groupes s'enracinent d'abord dans l'interaction, mais une interaction régulière et prévisible, complètement impossible sans une organisation et une

différenciation préalables. Là, dans cette cosmologie effacée loge la faiblesse inhérente qui, nous chercherons à le démontrer, interdit au fonctionnalisme structuraliste lui-même un discours sur les groupes ¹².

C'est sur l'arrière-plan de cette cosmologie qu'il faut repenser le problème du langage ethnologique. Nous suggérons dans la préface une triple détermination de nos concepts : détermination expérientielle à saveur culturelle, déterminations théorique et, enfin, cosmologique. Explicitons maintenant à partir des concepts de parenté et de descendance.

De la parenté et de la descendance, nous véhiculons certes une expérience culturelle comme le livre de Schneider le démontre. Que parenté et descendance soient également baignées de théorie, tout notre texte le réitère. Chez Fortes, par exemple, elles s'inscrivent dans un regard théorique qui les divorce comme il oppose rapports personnels et rapports entre groupes. On explorera ad *nauseam* les référents expérientiels et les référents théoriques, comme l'ont fait les structuralistes, marxistes, transactionnalistes et culturalistes, mais sans espoir d'avancer vers la comparaison rigoureuse, comme leur histoire nous le narre. Nos auto-critiques des trente dernières années ont parcouru toutes les pistes sauf une, et toutes ont conduit au même agglutinement théorique, à la même polysémie. Avons-nous alors d'autre choix que de jouer quitte ou double la carte de la cosmologie ? Si nous connaissons désormais les a priori culturels de nos concepts de parenté et de descendance (Schneider), si nous apprécions également toutes les permutations théoriques dont ils sont capables, il nous reste à en tracer les contours cosmologiques.

¹² Notons au passage que cette vision corporatiste du social que nous avons taxée de substantialisme est relationnelle à sa façon. Dans la personne morale l'exigence de différenciation, donc de discontinuité, ne le cède en rien à l'exigence d'organisation. La personne morale réclame un élément qui permette de répartir sans équivoque les individus entre les divers groupes, un élément qui, par le jeu complémentaire de l'inclusion et de l'exclusion dresse des frontières, singularise et oppose. Le contraste significatif et l'altérité habitent au cœur même de la personne morale. La transmission d'une substance ne la contente pas ; cette substance doit exclure autant qu'elle inclut, opposer autant qu'elle unit.

Sur cette toile cosmologique qui se profile derrière la théorie de la personne morale, que sont donc parenté et descendance ? Nous venons déjà de les voir, sans les nommer. Ce sont deux de ces éléments naturels discontinus que la société transmue en représentations mentales normatives pour « organiser » les comportements interpersonnels, d'une part, pour susciter la solidarité nécessaire à l'existence du groupe et, d'autre part, pour tracer les frontières du groupe. D'abord et avant tout fait de nature, le lien physiologique de consanguinité se refond en rapport de parenté, c'est-à-dire relation « sociale » parce que la société transforme des faits de nature en faits sociaux, en dotant leurs représentations mentales d'un pouvoir de contrainte, d'un coefficient de normativité.

De cette perception cosmologique de la parenté découlent également les thèses fonctionnalistes structuralistes sur le mariage et la famille. Puisque les mécanismes naturels à l'origine de la parenté (les rapports sexuels et la reproduction physique) doivent également participer du caractère social de la parenté qu'ils engendrent, mariage et famille (les deux institutions chapeauteant le sexe et la procréation) s'enchaînent alors dans une séquence d'équations téléologiques. Si la parenté est ce ciment tout-puissant qui fait des sociétés primitives ces tous cohésifs et solidaires de l'ethnographie classique, la famille opère alors pour créer de la parenté, et le mariage pour fonder des familles. Véritable plaque tournante, la famille est d'abord atelier physiologique où s'élabore la matière brute dont jaillira la parenté, puis atelier social où se cuisine cette transmutation alchimique de la nature au social, du lien physiologique à la parenté. Serrée entre le mariage et la parenté, la famille subsume le rapport matrimonial dont la raison d'être se réduit à la création de familles. On se marie pour avoir des enfants, on procrée pour tisser de la parenté, et on brode de la parenté pour fabriquer du social. Si la famille forge les liens procurant aux individus des droits dans les personnes civiles politico-juridiques, la famille sert au placement social, et le mariage entre en scène pour régulariser les rapports sexuels et faciliter la légitimation des enfants.

Voilà, dans sa simplicité et sa brièveté déconcertantes, la cosmologie recherchée. Comment voir dans cette représentation apparemment inoffensive la cause réelle de notre incapacité foncière à parler des

groupes ? Si cette cosmologie corporatiste vicie le projet anthropologique, c'est selon nous qu'elle entraîne des séquelles fort débilitantes, notamment la confusion sémantique et la variabilité ontologique des groupes. Expliquons-nous.

La confusion terminologique, nous l'avons déjà constatée, mais il convient de s'y attarder. Rappelons qu'en attribuant aux groupes ces dimensions indispensables de différenciation et d'organisation, Rivers cherchait à distinguer sur le plan des concepts les éléments qui différencient (règles d'appartenance) de ceux qui organisent. En convertissant les relations sociales en statuts, Radcliffe-Brown effaçait la distinction de Rivers et formulait la thèse corporatiste classique : les mêmes éléments qui séparent et excluent (sexe, parenté, génération) doivent également organiser. La descendance, par exemple, est à la fois règle d'appartenance (différenciation) et code de conduite (organisation). Mais l'imbroglie ne s'arrête pas là. Nous l'avons dit et répété, les théories de la personne morale et de la descendance ont été incapables de récupérer une dimension que Maine et Morgan avaient isolée, celle de l'« agrégation », malgré les quelques textes où Fortes et quelques autres peuvent donner l'impression, vite démentie, qu'ils l'ont saisie et assimilée.

Pourquoi en sont-ils incapables ? Parce la cosmologie corporatiste ne permet pas de surmonter le problème de la différenciation. On reconnaît empiriquement divers niveaux de groupements (les célèbres segments lignagers, par exemple) sans pouvoir les concevoir adéquatement parce que l'on décrète ces segments des personnes morales (corporate groups) et que, par ailleurs, la personne morale doit toujours être une. D'une part, chaque niveau segmentaire se décompose en multiples segments mais, d'autre part, il est indivis, solidaire, indifférencié. Comment cerner adéquatement des groupes composés de groupes lorsqu'on a posé d'emblée tout niveau de groupement, quelque inclusif qu'il soit, comme une personne morale, c'est-à-dire comme un groupe, comme un composé d'individus forgeant des rapports sociaux par leur interaction. Malgré les vaillants efforts de tous les ethnographes qui ont écrit à propos des lignages segmentaires, la théorie de la descendance n'arrive ultimement à penser les collectivités composites (groupes de groupes) que sur le modèle des rapports interpersonnels, puisque chaque segment lignager doit agir comme

une personne morale. Si des représentations mentales normatives articulent ou organisent les rapports entre individus, il s'en dégage donc que des représentations également normatives articuleront et organiseront les rapports entre personnes morales (segments lignagers). On pense le groupe en termes d'organisation des rapports entre individus, et le lignage en termes d'organisation des rapports entre groupes, tout en le définissant comme un ensemble d'individus. On se représente donc les rapports entre groupes sur le modèle des rapports interpersonnels. Les deux types de rapports réclament une organisation qui, à son tour, appelle des représentations mentales « organisatrices », c'est-à-dire contraignantes ou normatives. Or, en dernière analyse, des représentations mentales ne peuvent opérer que sur des individus. Les segments plus inclusifs (donc, des groupes de groupes), se confondent irrémédiablement avec le segment minimal, ou le groupe lui-même. Voilà qui ne fait qu'aggraver la confusion, comme en témoigne la polysémie foisonnante du concept de descendance ou de segmentation (sur la segmentation, voir Barnes 1954).

Si la cosmologie corporatiste postule d'abord une frontière qui différencie puis des principes qui organisent les rapports interpersonnels à l'intérieur des groupes et enfin des principes qui agencent les rapports entre groupes, un seul concept, la descendance, dénote tout cela. Voilà en quoi cette modeste cosmologie peut saboter le projet ethnologique. En toute rigueur scientifique, nous aurions cru avoir droit à au moins trois concepts mais voilà que, par fausse économie, on ramasse tout dans un seul. Bref, sans prétendre à l'exhaustivité, on distille aisément des textes classiques les sens suivants du concept de descendance : (a) règle d'appartenance à un groupe ou une personne morale, le soi-disant groupe de descendance, qui permet d'inclure et d'exclure, démarquant ainsi les frontières du groupe ; (b) ensemble de valeurs, ou de représentations normatives (tels que droits et devoirs, c'est-à-dire statuts) qui régissent les comportements interpersonnels à l'intérieur des groupes délimités par la descendance ; (c) ensemble de valeurs ou de représentations normatives qui régissent, articulent ou organisent les rapports entre groupes de descendance, permettant ainsi l'association de groupes de descendance minimaux en groupes de descendance plus inclusifs (les célèbres lignages segmentaires) ; chez d'autres, ce dernier aspect peut être (d) idéologie, ou idiome par lequel les groupes de descendance se représentent leurs rapports et ailleurs

encore, la descendance se double (e) d'un ensemble d'insignes qui servent de métaphores à la cohésion et à l'unité du groupe.

Si la démonstration à partir de la descendance ne convainc pas on pourrait la répéter à partir de celle de territorialité. La confusion qui étouffe le concept de territorialité naît de cette fusion cosmologique des notions d'appartenance, d'organisation interne, d'unité et de cohésion, de possession du territoire et de formation de groupes plus inclusifs. Et le même constat s'étend à la notion de segmentation. Le verdict est sans appel. Le fonctionnalisme structuraliste, longtemps apprécié pour sa rigueur conceptuelle et terminologique, s'agite dans un embrouillamini conceptuel que sa cosmologie corporatiste engendre. Pourrait-on corriger en nommant diversement ces différentes réalités ? Oui, en principe, mais non dans le cadre d'une cosmologie corporatiste. Car, et c'est là notre thèse principale, la confusion sémantique n'est qu'une conséquence de cette cosmologie qui, selon nous, entraîne inévitablement la variabilité ontologique des groupes. Or, si variabilité ontologique il y a, aucun effort classificatoire ne pourra enfanter une grille conceptuelle adéquate.

Comment cette cosmologie corporatiste entraîne-t-elle la variabilité ontologique des groupes ? - Parce que, malgré le credo fonctionnaliste que le tout est plus que la somme des parties, que le social est un phénomène sui *generis* irréductible à ses composantes individuelles, le fonctionnalisme a toujours adopté implicitement le postulat hobbesien que l'individu est de nature partiellement ou complètement individualiste, c'est-à-dire égoïste ou égocentrique, et qu'il tend donc intrinsèquement à résister à l'état de société. Il pose la sociabilité, ou l'état de société, comme problématique. Pour l'expliquer, il faut inventer une force qui surmonte et vainque cette résistance, une force gravitationnelle qui attire les uns vers les autres des individus qui, par nature, suivraient des trajectoires purement égocentrique ; une force gravitationnelle qui excite cette sociabilité sur laquelle repose la notion même de groupe. Dans cette cosmologie hobbesienne qui ne s'avoue pas à elle-même, les individus doivent être « contraints » à l'état social, une force d'attraction doit entrer en opération pour nouer des « liens » sociaux. En l'absence de liens sociaux, le social se délierait en une poussière d'atomes lancés en autant de directions que dicterait leur mouvement d'inertie. Pour nouer ces rapports sociaux, il faut ré-

glements l'interaction (le comportement individuel en situations de rapports sociaux), organiser les comportements interpersonnels. Bref, la cosmologie fonctionnaliste, nous ne tarirons pas de le répéter, *présuppose, antérieurement et comme condition à la formation des groupes, une régulation, une organisation des comportements* qui, parce qu'elle rend l'interaction prévisible et régulière, réussit à taire l'anarchie foncière de l'individu humain, et à exprimer sa sociabilité.

Les groupes du fonctionnalisme (nous incluons ici toutes ses variantes, de Comte à Malinowski en passant par le fonctionnalisme structuraliste) ne sont que des épiphénomènes de l'organisation des comportements interpersonnels. Le social (en tant que dimension des groupes) n'est donc pas ce phénomène *sui generis* que l'on se complaît à affirmer irréductible aux données de la psychologie. Les groupes du fonctionnalisme ne sont pas dotés d'un statut ontologique plein, ils n'existent pas de plein droit, ontologiquement autonomes et indépendants. Ils se réduisent en fait à une dimension purement psychologique, celle de l'organisation du comportement interpersonnel. Or, ce dégonflement ontologique est cause de variabilité ontologique des groupes. Pourquoi ? Parce que, répétons-le, il faut nouer des rapports sociaux entre individus pour féconder une totalité sociale qu'on appellera groupe ou société. Comment faire ? La réponse fonctionnaliste (celle de Durkheim et des fonctionnalistes structuralistes) est déjà connue. Des représentations mentales acquerront d'une source extérieure à l'individu (quoique agissant par l'intermédiaire de l'intellect individuel) un pouvoir de contrainte. Cette source extérieure n'est autre que la société elle-même, sélectionnant, appuyant, en un mot institutionnalisant certaines représentations et leur conférant ce pouvoir régulateur et contraignant qui les font normatives. Pure tautologie ¹³, mais la tautologie, ici comme ailleurs, est ce qui inquiète le moins. De façon plus immédiate et urgente, nous devons nous demander quel est le rapport entre cette théorie de la normativité et la variabilité ontologique des groupes.

Examinons de près la norme et ses conséquences. Si des représentations normatives soudent des individus en un groupement social, on

¹³ Il y a tautologie dans la mesure où la société elle-même doit être organisée avant d'organiser.

devra toujours s'attendre à retrouver une rupture insurmontable entre la théorie (l'idéal) et la pratique (l'observé). Pourquoi ? - Parce que des représentations parfaitement contraignantes enfanteraient des automates sociaux, des individus parfaitement ajustés, dont les comportements seraient parfaitement réglementés, régularisés et prévisibles. Or, les ethnologues ne cessent de nous en rabâcher les oreilles, des individus réels ne font pas ce qu'ils disent, ne se comportent pas selon ce qu'ils affirment devoir faire, ce qui nous achemine fatalement vers ce paradoxe gênant : que les représentations contraignantes que la théorie invoque pour rendre compte de l'état de société ne contraignent pas tous les individus avec la même force et à chaque moment. Elles varient dans l'intensité de leur pouvoir de contrainte, de leur normativité. Si cela ne suscite pas trop d'inquiétude, c'est que nous n'en avons pas mesuré les répercussions. Quand nous disons du sexe, de l'âge, de la parenté ou de la descendance que ce sont des « principes d'organisation sociale », que voulons-nous dire exactement ? Que ce sont des données naturelles qui, une fois institutionnalisée (c'est-à-dire, choisies et cautionnées par la société globale), servent à organiser des individus en groupes. Nous nous retrouvons en territoire familier. N'avons-nous pas déjà noté que ces faits bruts sélectionnés par la société ne parviennent à former des groupes qu'en vertu du pouvoir de contrainte que la société accorde à leurs représentations ? Bref, la parenté et la descendance ne sont accréditées « principes d'organisation sociale » que dans la mesure où elles sont promues au rang de représentations mentales contraignantes : systèmes de normes, de valeurs, de droits et devoirs. Donc, trêve de mystification. Un « principe d'organisation sociale » est un euphémisme, une façon jésuitique de camoufler sa véritable nature de *représentation mentale normative*, ou contraignante. Voilà l'équation de base de laquelle se déduit tout le fonctionnalisme structuraliste. Elle a l'air anodine, elle dérive elle-même de la cosmologie corporatiste, mais elle est cause de ce mal incurable, la variabilité ontologique des groupes.

Reprenons la démonstration : (1) Les représentations mentales contraignantes varient dans leur pouvoir de contrainte ; (2) des « principes d'organisation sociale » sont des entités qui sont à l'origine de la constitution des groupes ; (3) des « principes d'organisation sociale » ne sont que des représentations mentales contraignantes. De ces trois propositions, une quatrième s'ensuit : que, si les représentations

contraignantes varient dans l'intensité de leur pouvoir de contrainte (proposition 1), les principes d'organisation sociale, représentations normatives déguisées, doivent également varier dans leur intensité. Par voie de conséquence, les groupes que sont censés former ces principes d'organisation sociale devront également varier dans leur intensité ou, ce qui revient au même, les groupes seront ontologiquement sensibles à leurs principes d'organisation sociale (les groupes varieront dans leur statut ontologique de groupe, leur *corporateness* ou *groupness* diraient les Anglo-Saxons), puisque leurs principes causateurs varient en intensité. Si les groupes varient en intensité ils sont ontologiquement variables.

Cette variabilité ontologique se traduit conceptuellement par le problème vexatoire des continuums, qui s'illustre le plus admirablement dans le célèbre débat de la stabilité matrimoniale et du prix de la fiancée (Gluckman 1950, Fallers 1957, Leach 1956, Lewis 1965). A partir de son étude sur les Zoulou Gluckman en vint à parler de « patrilinéarité forte » (ou d'une descendance agnatique forte) lorsque la femme est absorbée dans le lignage du mari. D'autres rétorquèrent que la patrilinéarité est forte lorsque la fille demeure membre à vie du lignage de son père, n'étant jamais assimilée dans le lignage de son mari (Fallers 1957). Malgré cette impasse, on continua à débattre de la « force » de la patrilinéarité, et à parler d'un continuum allant des sociétés à patrilinéarité forte aux sociétés à patrilinéarité faible (Leach 1956, ainsi que plusieurs des auteurs écrivant sur la Mélanésie). La descendance, principe d'organisation sociale, serait donc plus ou moins forte ; en d'autres termes, elle varierait en intensité, et les groupes qu'elle forme en varieraient d'autant ; on trouverait donc des groupes de descendance plus ou moins patrilinéaires. On parle encore aujourd'hui de la force de la descendance agnatique, preuve ultime que si force il y a, ce ne peut être que la force de contrainte de représentations normatives, formant des groupes d'agnats plus ou moins cohésifs. Les groupes de descendance varient dans leur statut ontologique même de groupes de descendance ; ils sont ontologiquement sensibles à leurs principes d'organisation sociale (la descendance), et donc ontologiquement variables. La descendance n'est pas seule atteinte ; le mal s'étend à un nombre inquiétant de formes de groupements : groupes domestiques (on parlera d'une patrilocalité forte ou faible), classes matrimoniales (on parlera de mariage prescriptif et de mariage préféré-

rentiel), ou même classes au sens marxiste. Shanin propose qu'on parle de « degrés de classes » et la définition de la classe selon l'exploitation ne fait que soulever la question du degré d'exploitation (Terray 1975 ; Shanin 1971). Trouverons-nous des classes d'intensité différente selon le degré d'exploitation ?

L'idée de variabilité ontologique n'est pas nouvelle, même si sa formulation présente l'est. C'est essentiellement ce que Schneider faisait ressortir dans son article de 1965, et c'est implicitement ce que Leach formulait dès 1956 dans une discussion autour de la définition du mariage, lorsqu'il rejetait la possibilité d'obtenir une définition universelle du mariage parce que le mariage se présente comme un « faisceau de droits » (*bundle of rights*) variant de culture en culture, définition juridique qui imprime une variabilité intrinsèque aux statuts d'époux et d'épouse à travers les cultures et à l'intérieur d'une même culture. Observation fort pertinente, mais dont Leach ne tira malheureusement pas la bonne conclusion. Plutôt que de mettre en cause la possibilité d'une définition universelle du mariage il aurait plutôt fallu inculper la traduction juridique de l'organisation sociale, non pas parce qu'elle décrit un monde idéal divorcé du monde observé, mais parce qu'elle transmet une variabilité intrinsèque à ses concepts. Le statut (traduction juridique du social), en tant que somme des droits et devoirs soulève deux questions insolubles : que faire si deux statuts comprennent une somme différente de droits et devoirs d'une culture à l'autre ? Et, puisque des droits et devoirs ne sont aussi que des systèmes normatifs, que faire des individus qui ne remplissent pas les droits et devoirs du statut (les maris qui battent leur femme sont-ils moins maris que les autres ?) ?

En revenant sur nos pas, vers ce corporatisme de la théorie de la descendance qui semblait parler groupe, nous avons exposé une cosmologie qui dément ce projet. Le champ théorique qui plus que tout autre s'est érigé sur la distinction entre groupes et relations interpersonnelles a planté les relations interpersonnelles au sein des groupes, dégradant ontologiquement ces derniers au rang d'épiphénomènes de l'organisation des relations interpersonnelles. Bref, il n'y a jamais eu de discours sur le social parce qu'il n'y a jamais eu de champ théorique capable d'appréhender les groupes comme niveau autonome de la réalité, et cet aplatissement ontologique du groupe a les conséquences

que l'on sait maintenant : la variabilité ontologique et la confusion sémantique concomitante qui, par définition, excluent toute étude comparative rigoureuse, cette dimension vitale du projet ethnologique. Cette cosmologie, nous la prétendons commune à tous les discours sur le social.

Une complicité cosmologique insoupçonnée

[Retour à la table des matières](#)

Tout d'abord, qu'en est-il des deux autres structuralismes (théorie de l'alliance et marxisme anthropologique) ? La même polysémie y règne. Mais que dire de la variabilité ? Par sa définition relationnelle des groupes, Lévi-Strauss allait à l'encontre des vérités de sens commun, des dogmes établis. Nés de l'échange, et implicitement de la communication, les groupes des Structures élémentaires semblaient pouvoir échapper à l'emprise du comportement et de sa traduction juridique. Son intuition si novatrice se répercuta dans les domaines de la parenté, du mariage et de la famille. Expression du principe d'échange (et ultimement de communication) le mariage crée désormais le social par l'alliance qu'il forge entre les groupes échangistes, alliance qui insuffle à ces groupes leur réalité et leur identité mêmes. On ne se marie pas pour avoir des enfants, on procrée pour sceller des alliances matrimoniales. Les groupes ne cherchent dans la reproduction physiologique qu'un moyen d'alimenter le flot d'alliances matrimoniales à travers lesquelles ils se reconnaissent comme Même, en opposition à l'Autre. Produit de l'alliance, la parenté ne sert qu'à en maintenir le mouvement. La famille élémentaire si chère et centrale au fonctionnalisme structuraliste comme groupe de parenté irréductible se voit remplacée par l'« atome de parenté » qui inclut nécessairement le frère de la femme comme partenaire échangiste dans l'échange matrimonial.

Façonnés par cet effort théorique révolutionnaire, parenté, mariage et famille dans les Structures élémentaires n'en sont pas moins dérivés

d'une cosmologie secrète. Lévi-Strauss est l'un des rares, sinon le seul, à avoir entrevu la possibilité de définir des groupes francs de considérations portant sur les comportements et leur régulation. En postulant le primat du rapport sur les termes qu'il unit, il a cherché à donner au concept de rapport une formulation purement logique ou mathématique, dérobant en apparence les groupes aux relations sociales. Malgré cet effort révolutionnaire, il n'y est pas parvenu. Pourquoi ? Parce que, nous l'avons déjà signalé, il est logiquement insoutenable de postuler l'antériorité du rapport sur les termes qu'il unit. Les groupes ne peuvent surgir de rien, définis spontanément et réciproquement par leur rapport, par leur altérité. Une ontologie purement relationnelle se trompe ; une certaine identité, même confuse, doit précéder l'altérité. Que l'identité se précise et s'affine dans et par l'altérité, il n'y a pas le moindre doute, mais ce contraste doit se fonder sur l'antériorité d'une certaine identité substantielle, quelque larvée et implicite qu'elle soit. Ce sont ces « impuretés substantialistes » que l'on retrouve dans les règles d'unifiliation et de résidence qui, en dernière analyse, prédéfinissent pour Lévi-Strauss les unités échangistes tout autant que pour les tenants d'une théorie de la personne morale. Par ces règles d'unifiliation et de résidence, les groupes vivent une identité substantielle qui précède le rapport d'échange.

Enfin, la théorie de l'alliance n'a jamais complètement rompu ses liens avec les dimensions de la norme et du comportement. La notion centrale, celle d'échange, Lévi-Strauss l'isole et l'approche d'abord et avant tout en termes de comportements et d'expectatives, par le comportement d'individus en rapport d'échange (les commensaux s'offrant mutuellement à boire ; Lévi-Strauss 1949). Plus tard (1953), lorsque échange signifie communication, Lévi-Strauss s'est déjà distancié d'une analyse des groupes. Il ne parle plus d'interaction, de comportements interpersonnels comme Radcliffe-Brown et ses dévots ; il parle de catégories, structurées dans leur rapport par des opérations mentales innées et programmées de façon à rendre la communication possible. Le fait que les écrits subséquents glissent subtilement vers la classification et le symbolisme en témoigne irréfragablement. Avec le concept de communication, Lévi-Strauss s'est déplacé du social vers le culturel. Mais avant 1953, et surtout dans *Les structures élémentaires*, la notion de rapport ou d'alliance chevauche les domaines de la logique et de la psychologie des comportements interpersonnels, tantôt

opérateur logique, tantôt rapport interpersonnel régi par la Règle. Aurait-il pu en être autrement d'une démarche qui s'inscrivait dans la problématique durkheimienne de la solidarité ? Comme Durkheim et Mauss avant lui, Lévi-Strauss se voyait entraîné à la recherche du mécanisme propre à engendrer cette solidarité nécessaire au social. Là où les Anglais (s'inspirant de *La division du travail social*) allaient trouver la réponse dans la société en général, Lévi-Strauss, s'inspirant plutôt des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, allait la découvrir dans la structure mentale de l'individu humain. Pas complètement, toutefois, car Lévi-Strauss n'échappe pas complètement à l'emprise de l'autre Durkheim. L'intellect opère par le biais de représentations normatives (l'existence de la Règle, imprimée avec le « R majuscule » dans *Les structures élémentaires*). Lévi-Strauss n'arrive pas à se défaire des règles que se donne le groupe. Par ses groupes définis par l'échange, Lévi-Strauss se dérobaît presque à la cosmologie corporatiste ; mais il s'en arrachait au prix d'un glissement du groupe vers la classe.

Lorsqu'ils parlent de groupes, les deux structuralismes (théories de la descendance et de l'alliance) s'alimentent d'une même cosmologie. Déborde-t-elle dans le marxisme anthropologique ? Est-il besoin d'y répondre, après avoir démontré l'apparentement entre la théorie du mode de production et la théorie de l'institution de Malinowski ? Pour les sceptiques et les incrédules, l'obvie appelle quelquefois une démonstration...

Le marxisme anthropologique se nourrit de la classe et du mode de production et, de la classe marxiste, nous savons déjà qu'elle partage la dualité de la classe relationnelle du structuralisme cognitif. Saisie dans son rapport asymétrique au support physique des groupes, la classe n'est que catégorie et Terray, par exemple, se voit contraint d'y rajouter des règles d'appartenance et une conscience d'elle-même pour en faire un groupe réel. Mais si un rapport asymétrique aux moyens de production peut théoriquement être discontinu et ne pas varier en intensité, (mais l'est-ce en pratique ?) , on ne peut dire la même chose de ce qui est requis pour qu'une classe en soi devienne une classe pour soi. Par l'idéologie, la classe échappe partiellement à l'infrastructure et s'insère dans un mode de production. Or, le pouvoir d'aliénation de cette idéologie exprime, dans une théorie du conflit, cet aspect

contraignant des représentations collectives du fonctionnalisme structuraliste. Par la conscience de classe et l'idéologie, la classe marxiste éprouve la même variabilité ontologique. De plus, pour parer aux accusations de matérialisme vulgaire, on cherche dans l'idéologie, ou la superstructure, ce mécanisme qui régent les rapports de production, répétant alors mot pour mot la formule fonctionnaliste : englués dans la nature, les rapports de production ou de reproduction se métamorphosent en rapports sociaux de production et de reproduction sous l'effet contraignant de la superstructure, ou des idéologies (que ces idéologies soient aliénantes ou non, qu'elles reflètent ou qu'elles faussent, qu'elles représentent la praxis de la minorité dominante ou de la minorité dominée) de sorte que l'idéologie des marxistes, n'ayons pas peur de le répéter, n'est qu'un cas spécial de représentation coercitive, s'illustrant par son pouvoir d'aliénation. Les groupes du marxisme anthropologique présupposent donc la même organisation des rapports sociaux que les groupes du fonctionnalisme structuraliste, se cantonnant plus spécifiquement dans les rapports de production et de reproduction. Tous les structuralismes (fonctionnaliste, cognitif et matérialiste historique) rabaissent ultime les groupes à l'organisation des comportements interpersonnels.

Dans son invective contre le matérialisme vulgaire, c'est en fait le matérialisme culturel de Marvin Harris que Friedman conspuait (Friedman 1974). Y aurait-il là, dans ce champ théorique de l'écologie culturelle, une cosmologie nouvelle qui se détacherait de l'ancienne, traçant la voie d'une approche alternative du social ?

L'écologie culturelle doit son existence à Julian Steward, dont Elman Service prolongeait les brillantes intuitions dans *Primitive Social Organization* (1962), abordant l'organisation sociale à partir d'une distinction de Goldschmidt qui répétait la division classique de l'anthropologie sociale britannique : « La structure d'une société se compose de deux choses : il y a d'abord une division en unités sociales plus petites, qu'on appelle groupes ; puis, il y a des positions sociales reconnues (des statuts) et des configurations de comportements propres à ces positions (rôles). » (Goldschmidt 1960, p. 266, cité dans Service 1962, p. 19) Conscient de la nécessité d'appuyer cette séparation analytique sur une distinction conceptuelle. Service hasarda une redéfinition du concept de groupe. Seront groupes toutes les associations de

personnes fixées dans une localité (1962, pp. 20-21), et « sodalités », toutes collections d'individus dispersées (tels les groupes d'âge, les clans, ou les clubs). Les groupes sont par définition corésidentiels ou locaux, à l'encontre des sodalités.

Mais Service ne déjoua pas l'embuscade. Ses sodalités, par exemple, tissent le réseau de liens qui relient les groupes locaux (idée que reprenait Sahlins dans son article sur l'idéologie de la descendance ; Sahlins, 1965), articulant leurs rapports (Service 1962, p. 20), accomplissant ce qu'effectuent les systèmes lignagers chez Evans-Pritchard. Par ailleurs, les groupes locaux nécessitent-ils un mécanisme pour assurer leur cohésion ? Service ne pose pas la question, mais la réponse est évidente. La localité engendre des groupes parce que la proximité physique entre les membres d'un groupe local assure une interaction fréquente. Les groupes bénéficient de leur statut de groupe en vertu du voisinage de leurs membres qui se concrétise dans l'interaction. Durkheim revient à la charge et, qu'elle soit de Durkheim ou de Service, toute tentative d'enraciner les groupes dans l'interaction conduit inéluctablement aux mêmes suppositions, aux mêmes interrogations : pour que l'interaction produise du social, elle doit être configurée, organisée. Or, quel mécanisme la configure, l'organise ? Service répond : le statut.

Service dépasse néanmoins Radcliffe-Brown, anticipant les développements de Schneider et Scheffler. Groupes et statuts ne sont pas synonymes, observe-t-il (d'où la nécessité de leur disjonction) puisqu'à certains statuts (tels ceux de « mâle » ou de « femelle », de « jeune » de ou « vieux ») ne correspond aucun groupe, seulement des « classifications » (ce qui, sous la plume de Schneider allait devenir un *unit* et une « catégorie sociale » chez Scheffler et Keesing). La proposition inverse, par contre, est fausse : il n'y aurait pas de groupe sans statuts. Les groupes de Service rassemblent donc des individus qui, par définition, sont des « porteurs de statuts » (status-bearers), les statuts s'illustrant par le fait « qu'ils fonctionnent *dans le contexte du comportement interpersonnel*, et dans ce contexte seulement » (1962, p. 24, caractères italiques ajoutés).

Chez Service avec Radcliffe-Brown les groupes se composent de statuts, les statuts régissent les comportements interpersonnels, le tout

sur la toile de fond d'une interaction qui doit être organisée pour qu'émergent des groupes. On y repère tous les éléments de la cosmologie corporatiste, on en discerne toutes les failles. Même Marvin Harris, ce héraut turbulent du matérialisme culturel ressasse les mêmes postulats. Le matérialisme culturel nous arracherait-il à la réduction ontologique des groupes à l'organisation du comportement ? Que nenni ! Harris s'oppose vaillamment à toutes les approches idéalistes ou intellectualistes, catégorique dans sa croyance inébranlable que les idées naissent du comportement, un comportement dicté par nos propres exigences biologiques de survie dans un environnement naturel (Harris 1979, pp. 58-60). Le comportement humain est organisé, mais en réponse à ces contraintes. Or, une telle régulation automatique devrait nous épargner tout recours aux « superstructures émiques et mentales » ; Harris en fait au contraire grand cas, les reconnaissant universelles. Si tel est le cas, elles ne peuvent agir que comme toutes les superstructures que nous avons rencontrées.

Les structuralismes, l'écologie culturelle de Steward et de Service, ou le matérialisme culturel de Harris se meuvent tous dans le même espace cosmologique. Et si les structuralismes et leurs cousins américains ont cherché à loger le groupe entre la superstructure mentale (normative, culturelle ou taxonomique) et l'infrastructure interactionnelle (les comportements interpersonnels, les relations sociales), et qu'au terme de leurs admirables efforts le groupe n'en est demeuré qu'une intersection fictive entre les représentations et l'interaction, virtualité jamais actualisée habitant l'interstice entre la pensée et l'action, le transactionnalisme lui arrache jusqu'à cette prétention d'être, le dégradant d'emblée au niveau des manipulations individuelles et des transactions. Mais le transactionnalisme en échappe-t-il pour autant au champ gravitationnel d'une cosmologie si dense ? Plus explicitement que ses adversaires, le transactionnalisme campe le groupe dans l'interaction. Mais qu'advient-il de l'organisation ? Il souhaiterait bien s'en défaire, mais n'y parvient jamais. N'en déplaise à Leach, l'action sociale est organisée, même pour les transactionnalistes les plus intransigeants. C'est ce à quoi servent les modèles pour les Britanniques, la culture pour les Américains. Holy confesse le contenu normatif de ses modèles représentationnels, Barth et Bailey inscrivent la manipulation dans le cadre de règles juridiques, Keesing a besoin de la culture. Désorganisée, chaotique, l'interaction n'est pas sociale.

Tout autant que les autres champs théoriques, le transactionnalisme doit expliquer l'organisation du comportement, et doit invoquer des contraintes pour en rendre compte. Ces contraintes, qu'elle aient nom modèle ou culture, qu'on le désavoue ou non, se classent également au rang des représentations mentales contraignantes. La même cosmologie enserme les transactionnalismes comme elle enferme les structuralismes ou les variantes de l'écologie culturelle. Et que dire des culturalismes ? Si Malinowski disait des institutions qu'elles organisent le comportement (Malinowski 1944), Benedict avait tenu les mêmes propos au sujet de la culture (Benedict 1935). Et surtout, n'allons pas croire que Goodenough ou Keesing disent autrement. L'individu culturel de Goodenough et de Keesing est contraint par une culture qui définit les identités, comme le locuteur est contraint par la sémantique, la grammaire et la syntaxe de sa langue. Quant à la culture de Schneider, elle dessine les contextes, colore les valeurs. Elle distribue du sens. Mais pourvoyeuse de sens ou d'identités sociales, la culture organise toujours soit en contraignant directement (la culture de Benedict et de l'école de Culture et Personnalité), soit en définissant la sémantique, la syntaxe et la grammaire de l'action culturelle (Goodenough et Keesing), soit tout simplement en balisant le parcours social de significations en dehors desquelles toute action perd son sens (Schneider). Qu'elle balise, sculpte ou contraigne, la culture organise parce que, sans cette organisation culturelle, le comportement est vide de sens, donc impossible. L'interaction ne fleurit que dans le giron de la culture. Hors de la culture, point de statuts ! Et sans interaction à organiser, plus de raison d'inventer une culture.

Une des séquelles de cette cosmologie, Murphy l'a comprise sans l'avoir conçue dans les mêmes termes (Murphy 1972). Il est impossible, observait-il dans son ouvrage si pénétrant, de démêler le social du culturel, de désarticuler l'anthropologie sociale de l'anthropologie culturelle. Mais ce constat aux allures de vérité universelle n'est qu'une vérité contextuelle. C'est impossible, il est vrai, *mais dans le cadre cosmologique actuel*, d'extraire le social du culturel, parce que notre cosmologie le permet, parce que, ultimement, le social se laisse happer par le culturel. Comment ? Parce que ces représentations qui, d'une façon ou d'une autre organisent le comportement, sont en dernière analyse culturelles. Qu'on les nomme modèles ou idéologies,

elles se révéleront toujours culture à un Américain. C'est ainsi que cette même cosmologie d'apparence si bénigne fait glisser le social dans le culturel, et que la culture pour l'ethnologie américaine en vient à subsumer tout le social.

Au regard transcontinental qui aperçoit les traditions sur la toile lointaine d'une cosmologie discrète, les discours de la parenté et, par leurs voix les discours de l'organisation sociale, dessinent un trajet qui apparaît orienté. Par la réduction du groupe à l'organisation des comportements interpersonnels, la structure sociale s'est dissoute dans l'action sociale et l'action sociale, dans la culture. De cet impérialisme du culturel, de cette unité cosmologique muselant le discours théorique sur le social, de cette hydre une autre tête hideuse a surgi : le totalitarisme théorique. Nous avons constaté le désir de l'anthropologie sociale de démêler groupes et relations sociales ; nous avons noté l'orientation du structuralisme cognitif et souligné la trajectoire de l'ethnosémantique. Ces trajectoires, ces visées s'enracinent dans un même sol mais s'ouvrent à des horizons différents. Holy et Stuchlik constatent la dualité ontologique du social, comme action et comme représentation, dualité qu'ils cherchent à transcender dans une théorie de la manipulation sociale des représentations (Holy et Stuchlik 1983). Ils ont tort ; il n'y a pas dualité, mais pluralité ontologique, derrière ce concept fourre-tout de « socioculturel ». Lorsque, dans une phase plus tardive de son cheminement Lévi-Strauss s'attarde sur les systèmes symboliques, il analyse les mythes avec élégance et virtuosité. Lorsque Barth décompose la séquence complexe de décisions précédant le choix d'un équipage de bateau de pêche et de l'endroit où aller pêcher, il décrit un schéma rationnel de prises de décisions des plus instructifs. Lorsque l'ethnosémantique s'arrête sur les taxonomies botaniques ou zoologiques, que l'analyse componentielle se penche sur les nomenclatures de parenté, elles pénètrent avec rigueur des productions culturelles importantes. Dans leur pratique ethnographique, les structuralistes qui décodent les mythes ne prétendent pas nous éclairer sur les manipulations subtiles qui animent les négociations entre les patrons politiques et leurs clients ; les ethnosémanticiens disséquant une nomenclature de parenté par analyse componentielle ne croient pas disserter sur le schème d'établissement, ou les mythes de création. Leurs analyses ethnographiques concrètes se confinent à un aspect bien circonscrit, leurs conclusions ne débordent pas les frontiè-

res légitimes de l'objet qu'ils ont délimité, et du projet qu'ils se sont donné. Mais lorsqu'ils écrivent sur la théorie, ces mêmes artisans réservés en perdent toute modestie. Soudainement, piqués de je ne sais quelle mégalomanie, les structuralistes proclament que l'étude du symbolique est en soi une étude du social puisqu'il ne peut y avoir de social sans manifestations symboliques. Les ethnosémanticiens pontifient : une analyse componentielle vaudrait pour l'étude du comportement et de la réalité socioculturelle dans sa globalité puisqu'il ne peut y avoir de social sans manifestations taxonomiques. Les rationalistes individualistes décrètent qu'une étude de la rationalité qui précède les prises de décisions est du fait même une analyse du social puisqu'il ne saurait y avoir de social sans prises de décisions fondées sur des évaluations rationnelles des ressources disponibles. Les culturalistes à la Sahlins ou à la Schneider, ou les transactionnalistes à la Holy annoncent qu'une étude de ce qui infuse un sens à l'action est du coup une analyse du social dans son entier puisqu'il ne saurait y avoir d'action sociale sans un univers préalable de significations.

Bref, que se passe-t-il ? La Théorie Sociale, les Systèmes prennent la partie pour le tout. Ils parlent de la partie, pensant discourir sur le tout. Ils sont totalitaristes, impérialistes, et cet impérialisme entrave notre projet tout autant que la confusion sémantique et la variabilité ontologique des groupes. On nous fait parader des théories qui se croient rivales alors qu'elles traitent d'objets différents. La Théorie Sociale ne respecte en rien les diverses dimensions de la réalité, elle les confond, les agglutine sans vergogne dans ce concept-éponge de « réalité socioculturelle ». Que le social ne puisse se concrétiser, s'extérioriser, s'objectiver sans symbolisation, sans classifications, sans régularisation des rapports interpersonnels, sans stratégies et prises de décisions rationnelles, sans associations en collectivités qu'on appelle groupes, il n'est pas question de le nier. Mais n'allons pas prendre chacune de ces dimensions distinctes pour une simple manifestation particulière d'une seule et même réalité sous-jacente, la réalité socioculturelle, ou même tout bêtement la culture. Cette unité ontologique du socioculturel est un de ces paralogismes issus du holisme qui, malgré les efforts de Steward, imprègne encore la pensée anthropologique. Sur le plan de l'analyse, du projet scientifique, ces émanations constituent en fait autant de dimensions séparées, autant de plans distincts d'une réalité socioculturelle que les aspects physiques, chimiques et

biologiques constituent de dimensions séparées d'une réalité qu'on pourrait nommer « naturelle ». Envisager la « réalité naturelle » comme s'il pouvait y avoir *une* théorie de la nature nous semble aussi absurde que de contempler une « réalité socioculturelle » comme s'il pouvait y avoir une et une seule théorie de la Société et de la Culture réunies en une seule et monolithique totalité. La « réalité naturelle », tout comme la « réalité socioculturelle », est seulement le lieu du vécu où s'enchevêtrent toutes ces nombreuses dimensions qui, dans l'analyse, doivent être dissociées avant d'être réunies dans un moment ultérieur du développement scientifique. Avant que puisse se concevoir une théorie électromagnétique de la lumière, géniale synthèse de Maxwell, les hommes de science avaient dû isoler la lumière de l'électricité et du magnétisme pour les considérer séparément et élaborer à leurs sujets des corpus théoriques spécifiques. Avant de rêver synthèse scientifique, l'ethnologie devra d'abord penser analyse, elle devra isoler symboles, prises de décisions, classifications, groupes et autres dimensions, définir pour chacune d'elles un ensemble de concepts spécifiques et précis, élaborer un corpus théorique distinct.

Trêve donc de totalitarisme et d'impérialisme holistes. Si le structuralisme cognitif parle de symbolisme, si l'ethnosémiotique parle de taxinomie et le transactionnalisme de Barth parle de rationalité, leur pertinence se confine à ce plan de la réalité. Ils pourront et devront souvent faire référence à des éléments d'une autre dimension, sans que leurs affirmations se déversent dans les domaines d'où ils ont puisé ces éléments. La chimie même avant Lavoisier a emprunté au vocabulaire de la physique et on dit de Newton que sa physique s'inspirait de ses travaux alchimiques. Il y a chevauchement, certes et, sur le plan de l'analyse, isoler ne veut pas dire nier les autres dimensions. Isoler dans l'ordre de l'analyse, c'est d'abord démarquer le plus clairement possible une dimension de la réalité, définir des concepts qui ne nient pas implicitement et à notre insu cette séparation analytique, émettre des théories qui portent sur ce découpage analytique, même si ces théories doivent emprunter des éléments conçus dans des plans différents d'analyse. Isoler pour fins d'analyse, ce sera d'abord et avant tout cesser de généraliser à l'ensemble du socioculturel à partir d'une analyse de la partie. S'il est vrai que la réalité socioculturelle se traduit par la formation de groupes, par l'expression symbolique, la taxinomie ou les prises de décisions, il est erroné de prétendre que l'intelligence de

l'un de ces phénomènes nous donne prise sur l'ensemble. L'étude du vivant est devenue biologie, médecine expérimentale lorsqu'elle a cessé d'être Philosophie Naturelle, Système Médical, pour devenir analyse minutieuse, bien délimitée, réfutable (Bernard 1966). L'étude de l'être humain en société jouira d'une certaine rigueur lorsqu'elle cessera d'être Philosophie Sociale, ou Système Anthropologique, pour se délimiter des cadres précis d'analyse.

En apprenant le langage de la culture, nous avons oublié la langue des groupes, parce que nous parlions un idiome cosmologique qui la tolérait bien mal. C'est ce même idiome qui nous a enseigné qu'on pouvait passer d'un plan à l'autre avec impunité, que toutes les pratiques de l'être humain en société appartiennent à un immense tout socioculturel. Le holisme de la pensée anthropologique est tributaire de cette cosmologie où interaction, pensée et groupes sont emmêlés dans un noeud inextricable, il est solidaire de ce totalitarisme théorique que nous dénonçons. En récusant l'un, nous répudions tous les autres. De cette immense réalité socioculturelle nous ne prétendons découper qu'un fragment bien modeste - les groupes - en niant catégoriquement tout globalisme qui chercherait à les reconquérir. Il demeure impératif, aujourd'hui comme hier, de repenser leur réalité, de la cerner avec la plus grande précision possible, de l'extraire de cet écheveau étouffant du socioculturel afin de pouvoir les interroger, afin de parcourir d'un regard critique leur composition, leur croissance, leur reproduction et leur articulation. C'est le découpage que nous proposons, les limites farouchement non-holistes que nous nous imposons. Nous croyons possible et légitime l'analyse comparative des groupes, nous la déclarons impossible dans l'environnement cosmologique actuel, et nous revendiquons étroitement, sans prétention globaliste et globalisante, le droit de parler des groupes, le droit de ne parler que de groupes sans aspirer à pontifier sur le culturel, le comportement, la rationalité, la symbolisation ou les classifications. Pour accomplir cet humble projet, il nous faudra bannir à jamais les Systèmes, exiler la Théorie Sociale, renverser la cosmologie régnante pour élaborer un langage approprié qui permette d'abord la description adéquate, ensuite la comparaison rigoureuse, enfin la théorie ethnologique réfutable.

À la suite de Rivers, nous appellerons « organisation sociale » la façon dont les individus forment des groupes, dont les groupes crois-

sent, se reproduisent et s'agencent. Quant aux autres plans de la réalité socioculturelle, nous laissons aux autres le soin de les étiqueter. Si d'aucuns réclament l'« organisation sociale » pour nommer leur petite fraction du socioculturel, qu'ils l'emportent ! Ce n'est pas une querelle d'étiquettes que nous entamons, c'est un réquisitoire pour recouvrer un bien légitime dont on nous a lésés ; son titre nous est bien égal, sa propriété nous est chère et, qu'on nous en dispute ou non l'appellation, nous persisterons à vouloir nous approprier l'objet. Tels sont notre objet et notre projet bien circonscrits, et tel est l'espace bien délimité à l'intérieur duquel nous manierons cette épistémologie opérationnelle que nous croyons apte à soutenir nos espoirs et nos aspirations.

Durkheim raconte Aristote

[Retour à la table des matières](#)

La force persuasive de la théorie de la descendance tenait au fait qu'elle traduisait l'expérience spontanée, l'expérience du sens commun dans un vocabulaire juridique qui disait ultimement la réalité de l'interaction. Le statut, c'est le rapport interpersonnel écrit dans le langage des droits et des devoirs, l'interaction saisie dans la régularité des expectatives. Mais pourquoi, à travers les structuralismes, les transactionnalismes et jusqu'au culturalisme transcendantal de Schneider, pourquoi cette omniprésence de la relation sociale, et de l'interaction qu'elle présuppose ? Pourquoi cette cosmologie unique, pourquoi cette parenté cosmologique derrière la multiplicité de théories qui nient toute filiation les unes avec les autres ? L'épistémologie contemporaine des sciences physiques suggère une réponse. Dans les mains de Koyré, de Kuhn ou de Toulmin la physique aristotélicienne s'est dévoilée théorisation du sens commun, de l'expérience sensorielle immédiate. Si l'interaction s'insinue opiniâtrement dans tout discours sur l'organisation sociale, ne pourrions-nous pas y voir l'expérience immédiate, originelle de la vie de groupe ? La présence obsédante de l'interaction serait-elle à notre vécu immédiat ce que l'immobilité de la terre est à notre perception sensorielle ? Un petit détour du côté de la

physique aristotélicienne et de la sociologie durkheimienne nous révélera quelques surprises.

Du côté de chez Aristote

[Retour à la table des matières](#)

Dans sa représentation du Cosmos, Aristote fixe la matière directement dans l'espace, un espace qu'il remplit de matière puisque la nature qu'il connaît abhorre le vide. Différenciée en quatre éléments séparés (la terre, l'eau, l'air et le feu ; l'éther appartenait au monde sidéral) selon la combinaison de quatre qualités fondamentales polarisées en deux dichotomies majeures (humide ou sec, froid ou chaud), cette matière tend, « de par sa nature », à occuper différentes portions de l'espace. Dans le monde sublunaire, ces éléments n'apparaissent pas dans leur forme pure ; mais si l'on imaginait l'allure d'un monde sublunaire où les éléments se manifesteraient dans leur pureté originelle, l'on observerait une série de cercles concentriques. La terre, la plus lourde et occupant pour cette raison le centre de l'univers, serait entourée d'eau, élément plus léger qu'elle mais plus lourd que l'air. L'air envelopperait cette couche aqueuse enserrant la terre, et le feu, le plus léger puisqu'il monte toujours vers le ciel, occuperait le dernier cercle concentrique. À une hiérarchie de la matière correspond un découpage de l'espace, chaque découpage concentrique représentant la « place naturelle » d'un élément (Koyré 1965, 1966a, 1966b ; Kuhn 1959). Une fois à sa place naturelle, la matière n'a plus aucune raison de se déplacer, puisque sa nature même l'incite à occuper cette place et à n'en pas bouger. La matière était donc par définition immobile, déterminée de par son être à résister au mouvement. Si la matière est immobile, son mouvement fait problème. Ayant banni le mouvement de la matière, la physique d'Aristote se voyait acculée à l'expliquer.

À l'observateur spontané, les mondes sublunaire et supralunaire s'opposaient comme le changement à la permanence. Sans cesse agité par le changement des saisons, par la naissance, par la croissance et la mort, le monde sublunaire se démarquait vivement du monde supralunaire, où les étoiles sans cesse répétaient le même mouvement, in-

changé et inchangeable. Soustraits au changement, les corps célestes devaient être constitués d'un élément différent, l'éther. Univers de permanence où les choses sont toujours semblables à elles-mêmes, où elles sont et jamais ne deviennent, le monde supralunaire abritait la perfection de l'être. Seule une matière qui avait pleinement et parfaitement réalisé sa nature et n'avait par conséquent aucune raison de vouloir changer pouvait jouir de la pleine réalité de l'être. La matière qui change, par contre, ne connaît que la tension ontologique du devenir, étirée entre ce qu'elle est actuellement et ce qu'elle pourrait être, tendant incessamment à réaliser sa nature, à accomplir son potentiel. Monde de potentialité, la matière en devenir ne bénéficiait pas de cette perfection ontologique des choses qui, tout simplement, sont. Ontologiquement, le devenir était inférieur à l'être.

Résistante au mouvement, sans aucune raison de se mouvoir, la matière sublunaire ne pouvait se déplacer que contre nature lorsqu'un agent extérieur (un agent « animé »), surmontant la résistance de la matière au mouvement, la « contraignait » à se mouvoir en l'arrachant à sa place naturelle (lancer une pierre dans les airs, par exemple). Forcée à changer de place malgré son désir d'inertie, la matière sublunaire cherchait « naturellement » à retrouver sa place naturelle et si le mouvement initial hors de la place naturelle procédait d'une violence faite à la matière, le mouvement de retour de l'objet mû s'expliquait comme volonté de l'objet de réactualiser sa nature en retrouvant l'état de repos dans sa place naturelle. Ce mouvement de retour, réalisation du potentiel d'inertie de la matière, participait du devenir. Le mouvement de la matière (sublunaire) provient, ou d'une action contre nature, ou du devenir de la matière. Le mouvement n'est pas quelque chose en soi, doté d'un statut ontologique plein ; il se réduit à un simple épiphénomène du désir de la matière déplacée de retrouver sa place. Rabaisé à une « locomotion », c'est-à-dire « un changement de places naturelles », et représenté en termes de devenir, le mouvement affectait la nature même des objets en mouvement ; bref, chez Aristote, la matière est ontologiquement sensible au mouvement (Koyré 1965, pp. 9-10).

Déclassant le mouvement au statut d'épiphénomène et postulant la matière ontologiquement sensible au mouvement, la physique aristotélicienne était incapable d'élaborer un discours rigoureux sur le mouvement (une science de la dynamique). En devenir, la matière en

mouvement s'emmêlait aux choses en devenir. Puisque les métaux se purifient pour finalement se transmuier en or (forme de devenir dans la pensée alchimique), puisque les organismes croissent à partir d'une semence qui les contient potentiellement, cette ontologie du devenir et de la potentialité fusionna dans une même étude, celle du « changement », ce qui aurait dû se compartimenter en autant de discours différents qu'il y a de plans distincts ou de prises de vue possibles de la réalité (phénomènes dynamiques, phénomènes chimiques et phénomènes biologiques). Dynamique, chimie et biologie (pour utiliser des désignations anachroniques) se dissolvaient dans le champ unifié d'un seul savoir, l'étude du changement (ce qu'Aristote appelait physique).

Du côté de chez Durkheim

[Retour à la table des matières](#)

Le thème de l'interaction derrière le groupe, derrière le social, bref toute la cosmologie que nous avons mise à jour remonte directement à *La division du travail social* de Durkheim (1892). Malgré les positions anti-rationalistes de Comte et de Durkheim, les deux empruntèrent malgré eux, par inadvertance pourrait-on dire, le postulat hobbesien que l'individu est par définition individualiste, qu'il résiste donc de par sa nature à l'état de société auquel il doit être contraint. La sociabilité d'individus a-sociaux pose le défi théorique fondamental. Elle exige une explication. Il faut identifier une force qui réussisse à vaincre la résistance naturelle de l'individu à vivre en société et le contraindre à se lier aux autres dans un ensemble de rapports sociaux. Cette force, d'aucuns l'ont identifiée comme contrats ou transactions rationnelles, d'autres comme représentations mentales collectives ou institutionnalisées, d'autres encore l'ont aperçue dans la structure de l'esprit humain, dans la symbolisation, dans l'interaction symbolique ou dans l'aliénation, pour ne mentionner que les solutions les plus célèbres. Bref, est-il besoin de le répéter, toute cosmologie sociale depuis Hobbes, et surtout depuis Durkheim, présuppose que les rapports interpersonnels doivent être régis et que cette régulation émane de représentations mentales douées d'un pouvoir de contrainte qui vainc la résistance naturelle de l'être humain à l'état de société, qui noue des rap-

ports sociaux et forme des groupes (société). Nous retrouvons là cette cosmologie universelle de la Théorie Sociale qui prive les groupes de tout statut ontologique autonome et les sensibilise à leurs principes d'organisation sociale.

Les analogies qu'on prend à tort pour des identités sont dangereuses, mais celles qu'on entrevoit comme parallèles ou convergences parlent le langage de l'imagination. Comment ne pas voir ces parallèles intéressants entre la physique aristotélicienne et la sociologie durkheimienne ? Nous voyons l'individu individualiste, résistant à l'état social tout comme Aristote sentait la matière immobile et résistante au mouvement. La sociabilité, tout comme le mouvement, est en quête d'explication. Le mouvement de la matière immobile et la sociabilité d'individus a-sociaux posent problème et trouvent leur explication dans l'existence d'une force (animiste dans la physique aristotélicienne, psychologique dans la cosmologie durkheimienne) supérieure à la résistance. La cosmologie physique « animée » d'Aristote ne pouvait reconnaître au mouvement un statut ontologique indépendant tout comme notre cosmologie sociale « psychologisée » est incapable de conférer aux groupes un statut ontologique indépendant, avec la fâcheuse conséquence que nos groupes sont ontologiquement sensibles à leurs principes d'organisation sociale (c'est-à-dire, aux éléments mêmes qui sont censés produire la sociabilité) d'une manière analogue à la façon dont la matière était ontologiquement sensible au mouvement chez Aristote. L'ontologie aristotélicienne du changement comme devenir confonda différents plans de la réalité en tant que manifestations d'un même phénomène sous-jacent, le changement, objet d'étude d'une science unifiée, la « physique », confusion qui entrava l'émergence d'une science du mouvement (la dynamique). De façon analogue, incapables d'extraire les groupes des rapports interpersonnels et des représentations mentales « régulatrices », les problèmes de rapports interpersonnels, de décisions rationnelles, de classification, de symbolisation ou de groupements s'entrelacent comme autant d'émanations d'une même réalité sous-jacente, l'Homme, objet d'étude d'une seule et même science, l'anthropologie, ou Science de l'Homme. Confusion aussi funeste pour l'étude du social qu'elle le fut pour l'étude de la dynamique, qui a enrayé l'expression d'un discours comparatif rigoureux sur les groupes (voir Tableau 5).

Ne soyons pas dupes. Le rapport de l'individu au social n'a rien à voir avec celui de la matière au mouvement, et ce n'est pas dans cet ensemble de correspondances que se rencontre l'analogie. Ce ne sont pas les objets d'étude qui se comparent (dynamique et sociologie) mais les processus épistémologiques qui les supportent et qui, eux, convergent. Ces convergences de la représentation « primitive », ce sont celles qui surgissent des considérations du sens commun. Ma perception sensorielle me dit que la terre est immobile ; elle m'apprend que la pierre ne bouge pas, et qu'il faut vaincre son inertie pour la déplacer. Mon expérience personnelle immédiate et spontanée m'apprend que le social se loge dans l'interaction. Certes, l'interaction me confronte à moi-même, mais dans la mesure où elle m'oppose à l'autrui. Avant tout rapport j'ai des désirs, des intentions, des volontés, et l'interaction m'en donne une conscience plus aiguë par l'opposition qu'elle y apporte, de sorte que je perçois mon individualité comme lieu de *mes* désirs, de *ma* volonté et contre les autres. À un niveau intuitif et primitif, j'oppose le Moi à l'Autre, l'autre représentant le rapport, l'interaction, le social. L'Autre, c'est immédiatement une contrainte, une limite à *mes* désirs, à *ma* volonté. Le contraste entre l'Ego et l'Alter, entre l'individu comme Egoïsme et l'altérité comme sociabilité est immédiat et spontané. Ce sont les données phénoménologiques de l'expérience spontanée. L'interaction est l'expérience première de l'Autre et du social, et se présente comme obstacle à l'expression de mon individualité. La réalité de sens commun, le social vécu est donc celui d'intérêts personnels contrôlés dans le rapport social, d'un individualisme étouffé pour que l'interaction soit possible, pour qu'anarchie et hostilité soient inhibées. Laissés à eux-mêmes, sans contrôle extérieur, les individus tireraient chacun de leur côté, tous se dirigeant sur des voies sans convergence. Pour infléchir cette trajectoire individualiste, a-sociale, il faut qu'intervienne une force d'attraction supérieure à celle de l'individualisme, qui « lie » les individus dans un réseau de rapports sociaux, dans une interaction régularisée.

Tableau 5. Les racines aristotéliennes de notre cosmologie sociale

[Retour à la table des matières](#)

Kinématique aristotélienne

La matière est immobile ; elle résiste donc au mouvement.

Le mouvement de la matière exige donc une explication : il résulte de l'action de contraintes.

Ces contraintes (force physique appliquée à la matière) produisent du mouvement en surmontant la résistance de la matière au mouvement.

Le mouvement n'a aucun statut ontologique indépendant ; il se réduit à l'actualisation de la matière.

La matière est ontologiquement sensible au mouvement, c'est-à-dire au devenir.

Ceci introduit de l'animisme dans une explication qui se veut mécaniciste.

Confusion de plusieurs niveaux de réalité : physique, chimique, biologique.

Croyance à la possibilité d'une étude unifiée de tous ces phénomènes, la phusis.

Impossibilité d'une science de la dynamique.

Théorie anthropologique

L'individu est asocial ; il résiste donc à l'état de société.

La sociabilité, ou solidarité, de l'individu exige donc une explication : elle résulte de l'action de contraintes.

Ces contraintes (force de la société appliquée aux représentations mentales de l'individu) produisent de la sociabilité en surmontant la résistance de l'individu à l'état de société.

Les groupes n'ont aucun statut ontologique indépendant ; ils se réduisent à la régulation du comportement.

Les groupes sont ontologiquement sensibles à leurs principes d'organisation sociale, c'est-à-dire à l'organisation du comportement par des représentations mentales.

Ceci introduit de la psychologie dans une explication qui se veut sociologique.

Confusion de plusieurs niveaux de réalité : rapports interpersonnels, idéologies, symbolisme, taxonomies, décisions, groupes.

Croyance à la possibilité d'une étude unifiée de tous ces phénomènes, la « Science de l'Homme ».

Impossibilité d'une comparaison rigoureuse des groupes.

La dichotomie entre pensée et action, d'une part, la bi-polarité entre l'individu et le social, d'autre part, semblent toutes deux appartenir à une forme primitive de la représentation du social. Et c'est, malgré tous les désaveux de certains théoriciens, le fait que l'individu soit toujours d'une façon ou d'une autre défini comme l'antithèse du social qui invite à la comparaison analogique. L'individu n'est pas au social ce que serait la matière au mouvement puisque les termes sont vides de toute concordance analogique. Mais le fait qu'on définisse l'individu en termes négatifs du social, comme on a défini la matière en termes négatifs du mouvement, et que ces deux définitions soient ancrées dans une expérience immédiate, du sens commun, voilà qui lance la pensée dans des voies comparables. Les obstacles, les tours de force, les contorsions, les paradoxes et les contradictions se ressemblent. C'est pourquoi, malgré l'effort vaillant de Hobbes pour se définir contre Aristote en s'inspirant précisément des découvertes de la « Science Nouvelle » (Verdon 1982) nous considérons les développements de la philosophie sociale post-hobbesienne, surtout depuis sa phase durkheimienne, comme une forme de pensée essentiellement aristotélicienne. Et si la science nouvelle s'est définie contre le sens commun, en divorçant radicalement d'avec l'enseignement immédiat et spontané des sens, en postulant un mouvement rotatoire et orbital de la terre, en postulant toute matière en mouvement, l'ethnologie ou plus spécialement l'étude comparative des groupes devra elle aussi ignorer l'expérience immédiate, du sens commun, et se définir contre les données immédiates d'une phénoménologie du social qui ne peut sortir de ses dichotomies entre individu et société, entre pensée et action. Il faudra renier ce que l'expérience de notre individualité et de notre sociabilité nous enseigne, il faudra dépasser les évidences de l'expérience immédiate pour voir les groupes à la lumière du projet que nous avons sur eux. Implicitement, la science galiléenne était à la fois opérationnelle et opératoire et, explicitement, depuis plus d'un demi-siècle, la science moderne se sait opératoire. À nous donc de rendre l'ethnologie du social à la fois opérationnelle et opératoire.

Deuxième partie : Parenté de discours
ou comment recomposer le social

Chapitre 5

Une rupture cosmologique

[Retour à la table des matières](#)

Les groupes existent, les ethnologues les ont décrits et les observent encore. Ils s'érigent en objet d'étude légitime dont l'analyse a avorté parce que, dans leur transparence expérientielle trompeuse, ils ont dominé l'observateur qui devait les mater, les plier aux exigences de son discours pour accéder à cette rigueur de langage qui seule permet la théorie réfutable. L'ethnologue qui veut encore parler des groupes, mais en parler rigoureusement, devra refouler l'expression quasi instinctive de son expérience subjective de l'individualité et de la sociabilité pour façonner les groupes à l'image de son projet. Il devra repenser la réalité et son langage à la lumière de ses visées.

Dès 1965, Schneider pressentait ce qui n'allait pas. Il voyait toute l'aberration de la « force » de la descendance, l'absurdité du segment monolithique des théories de la descendance et de l'alliance. Il voyait le segment « multifonctionnel » enfanter ce monolithisme parce que le segment doit posséder son homme globalement et ne supporte pas de la part de ses membres de loyauté divisée. Et Schneider concluait prophétiquement :

« Nous n'avons plus besoin de typologies, mais bien d'éléments pertinents tels la descendance, la classification, l'échange, la résidence, la filiation, le mariage, et ainsi de suite ; ces éléments devront

être définis rigoureusement en tant que catégories analytiques et puis combinés et recombinaison en diverses combinaisons et permutations, en différentes tailles, formes et constellations. » (Schneider 1965, p. 78)

Singulier dénouement que celui d'un itinéraire dessiné avec autant de clairvoyance et qui a cependant conduit son auteur dans l'impasse d'un transcendantalisme culturel si relativiste qu'il en étouffe toute velléité de comparaison rigoureuse. Le défi, Schneider le lançait en 1965 ; là où d'aucuns ont essayé de le relever par le transactionnalisme et où Schneider lui-même l'a tenté par un culturalisme acharné, nous essaierons de le relever par l'opérationnalisme.

Un malaise cosmologique appelle un remède de même ordre. Si le comportement interpersonnel et la question obnubilante de sa régulation ont fait éclater les groupes en nuages d'interactions, ou les ont fait disparaître sous la nappe envahissante de la culture, les comportements devront s'éclipser eux-mêmes pour que réapparaissent les groupes. Cependant, d'autres transformations devront s'y greffer parce que les comportements ne sont pas seuls coupables, comme Schneider l'avait encore une fois bien saisi, lorsqu'il soulignait le caractère multifonctionnel de ces segments monolithiques. Car entre la régulation des comportements et la pluralité de fonctions des segments de la théorie structuraliste, une logique durkheimienne tisse une dépendance très étroite. Des segments-personnes morales doivent vivre une puissante solidarité parce qu'une personne morale, d'abord et avant tout, est « une », individu collectif qui se singularise par son unité et qui, par ailleurs, émerge de l'interaction, se construit sur une substructure de rapports interpersonnels. Unité et interaction s'étreignent intimement, à telle enseigne que l'intensité de l'interaction prescrit l'unité du segment, sa solidarité. Des individus qui ne participeraient tous ensemble qu'à une seule activité connaîtraient un certain quotient de solidarité, de *corporateness* ; que cette interaction s'étende à plusieurs autres activités, sa fréquence et sa qualité s'intensifieront d'autant, liant ces mêmes individus en un noeud plus étroit et plus serré, accroissant leur quotient de solidarité et les transformant en un groupe puissamment solidaire là où ne s'animaient que des liens lâches et sporadiques. La solidarité du segment structuralistes s'accroît en raison directe de l'intensité de l'interaction, et l'interaction s'intensifie en raison directe du nombre d'activités (de « fonctions ») auxquelles se mêlent les mê-

mes individus. Bref, des théories qui éprouvent le besoin de postuler des segments ou personnes morales monolithiques ressentent également la nécessité d'assimiler complètement l'individu à son segment, et le segment absorbera ou possédera d'autant l'individu que ce dernier ne connaîtra guère d'activités qu'en son sein. Plus sont nombreuses les fonctions du segment, plus il enserrera ses membres (Schneider 1965). Si le nombre de fonctions, c'est-à-dire d'activités, dicte le quotient de solidarité, le quantum de *corporateness*, il touche la nature même du groupe ; un tel groupe ne peut être ontologiquement indifférent au nombre de fonctions qu'il accomplit et ces groupes « interactionnels » varient ontologiquement selon le nombre de leurs fonctions ¹⁴.

En somme, l'ethnologue qui souhaite les groupes indifférents à leurs principes d'organisation sociale, donc ontologiquement invariables, pour pouvoir les comparer rigoureusement, devra désormais les penser en dehors de l'organisation des comportements et de la multiplicité des fonctions. Il devra d'une part prendre pour acquise la solidarité ou la sociabilité, c'est-à-dire l'occurrence régulière et prévisible d'interactions ordonnées. Dans un discours sur les groupes, l'existence du social ne réclame pas d'explication ; on y déclare crûment que l'être humain est social, et son interaction régie et organisée. On y cesse d'invoquer des contraintes qui s'exerceraient sur le comportement pour former des groupes. On y pose la réalité du groupe sans vouloir l'expliquer ; on y tente tout simplement de modeler un langage qui ait prise sur cette réalité. D'autre part le nouvel étudiant des groupes les voudra « unifonctionnels ». À chaque type d'activité (ou « fonction » dans le langage courant) il fera désormais correspondre dans l'analyse un groupe séparé et distinct. Lorsque, empiriquement, un même ensemble d'individus exécute deux fonctions ou plus, l'analyse dissociera autant de groupes qu'il y a de fonctions tout en reconnaissant que ces groupes se chevauchent, se recouvrent partiellement ou complè-

¹⁴ Signalons que le terme « fonction » revêt au moins trois sens différents en ethnologie, d'abord dans ce que nous pourrions appeler une définition tautologique et qui consiste à dire, par exemple, que « la reproduction est la fonction de la famille », ce qui revient à dire tout simplement que la famille exécute les activités de reproduction. La fonction réapparaît dans une définition sociologique, empruntée de Durkheim, où elle ne définit par la création de solidarité. On en fait également un usage plutôt mathématique, ou logique lorsqu'on affirme que telle ou telle institution « est fonction » de telle autre.

tement. En superposant tous ces groupes unidimensionnels, l'analyse opérationnelle redonnera aux groupes vécus leur épaisseur originelle, dans un idiome qui en respectera les nuances mieux que les langages traditionnels.

Prenons un exemple classique. Murdock écrivait, et ses déclarations ont presque force de loi, que la famille est un groupe qui remplit les fonctions de production, de reproduction, de socialisation des enfants et de résidence (Murdock 1949). Langage familial, langage que tous les ethnologues comprennent et parlent, celui-là même que Schneider fustigeait. Epouse-t-il fidèlement les contours de la réalité ? Empruntons le vocabulaire des mathématiciens pour représenter cette famille par un ensemble d'individus : père, mère, fils adultes mariés, fils adolescents, filles adultes mariées, filles adolescentes, petits mâles et femelles. Si la « famille » se définit autour de la reproduction de la mère, envisageons-la comme un groupe de reproduction. Mais est-elle un groupe de production ? Qui, en fait, produit ? Mari et femme peut-être, ou père et fils adolescents, ou père et fils adolescents et mariés ; bref, seul un « sous-ensemble » du groupe de reproduction se retrouve uni dans la production. Et, qui plus est, le groupe de production peut accueillir des individus extérieurs au groupe de reproduction, tel le frère du père habitant la maison voisine, ou son gendre. Reproduction et production regroupent des ensembles qui se recoupent partiellement, mais non complètement. Et peut-on considérer ce même groupe de reproduction comme un groupe résidentiel ? Certes non, parce que les enfants mariés auront peut-être quitté le toit parental et que, d'autre part, la maison peut abriter un jeune frère du père, la mère du père ou le benjamin de l'épouse. N'est-il pas préférable et plus précis de repenser ces définitions multifonctionnelles en décrivant autant d'ensembles qu'il y a d'activités : reproduction, production, résidence et socialisation des enfants dans ce cas particulier de la famille de Murdock, et de conclure que ces ensembles se recoupent partiellement, rarement dans leur totalité ? Dans une admirable analyse des groupes domestiques LoDagaa et LoWili Jack Goody procédait à une décomposition semblable, délimitant un ensemble pour chaque type d'activité. Son intuition ethnographique s'est tristement figée là, sans jamais éperonner son imagination théorique (Goody 1958).

Les groupes de l'opérationnalisme s'affirmeront d'abord et avant tout comme ces ensembles accouplés à une seule fonction, et qui se superposent et se chevauchent. Si Schneider aurait dû pouvoir l'annoncer à la suite de son réquisitoire contre la multiplicité des fonctions des segments structuralistes, une enquête épistémologique l'impose. Mais, bien avant notre réflexion épistémologique, notre propre ethnographie prescrivait cette même conclusion. Si l'opérationnalisme se présente comme la meilleure issue d'une impasse épistémologique, c'est d'abord et avant tout parce qu'il nous est apparu comme la seule issue d'une impasse ethnographique.

Notre recherche doctorale portait sur un groupe de trois villages éwé, Kloe, Agove et Teti, connus sous la désignation collective des trois villages d>Aboutia. Les Ewé, groupe linguistique de quelque million d'individus occupant le sud du Ghana et du Togo, se découpent ainsi en quelque cent vingt groupes de villages à désignation collective : les Aboutia et leurs trois villages, les Sokode et leurs trois villages, les Adaklu et leurs quelque dix-sept villages, les Anlo et leurs cent et quelque villages, et ainsi de suite. Les Aboutia combinent certaines pratiques que la théorie cherche à dissocier. Non contents d'exhiber des groupes de descendance patrilinéaires de type mélanésien, ils y ajoutent la pratique d'un mariage quasi préférentiel à l'intérieur du lignage et du clan. Faiblement polygynes parmi des groupes ethniques prisant la polygynie, ils associent à leurs lignages et clans patrilinéaires un système de comportement propre aux sociétés dites cognatiques (comme les avait décrites Gluckman) et leurs groupes domestiques s'apparentent étrangement dans leur composition aux groupes domestiques ashanti, leurs voisins matrilineaires. Cet assemblage hétéroclite défiait toutes les théories « typologiques » dont parlait Schneider et contraignait, ou bien à altérer les données pour qu'elles se moulaient au corset de la théorie, ou bien à respecter les faits et remouler les théories. Cette dernière voie s'avérait trop séduisante...

Des multiples pierres d'achoppement qui hérissent l'analyse de l'organisation sociale aboutia, l'organisation résidentielle n'en était pas la moindre. L'ethnologie s'obstine à voir des acteurs rationnels manipulant la résidence dans leurs stratégies politiques et économiques (Buchler et Selby 1968, Stern 1973, Korn 1975) ou des groupes domestiques formés d'abord et avant tout dans le but de la reproduction

(Fortes 1949a ; 1949b ; Richards 1950 ; Bohannan 1963 ; Barnes 1960 ; Goody 1972a ; 1972b). Mais acteurs maximisateurs et groupes domestiques à vocation reproductive ne nous étaient d'aucune aide. Les uns présupposent un code derrière la manipulation, et les autres ne savent que faire des groupes de reproduction qui ne partagent pas le même toit, de ces unités de reproduction écartelées entre divers groupes domestiques que sont par exemple les couples pratiquant la duolocalité. Si la duolocalité rompt cette dépendance de la domesticité sur la reproduction, que faire alors d'un éclatement plus généralisé, lorsque les individus occupant une même habitation ne participent à d'autre activité que celle d'occuper une chambre à coucher dans cette maison, et d'y dormir ? Question d'autant plus pertinente que toute cette ethnologie des groupes domestiques maltraite la résidence, allant même jusqu'à lui nier toute réalité, sinon toute pertinence sociale (Fortes 1949a, 1949b ; Goody 1972a, 1972b ; Richards 1950 ; Bohannan 1963 ; Barnes 1960). Invoquant des « principes » (affinité, maternité, descendance agnatique ou utérine) opérant avec une puissance différentielle à travers le cycle de vie des individus et les rassemblant en diverses organisations résidentielles à travers leur existence, les partisans du « cycle de développement des groupes domestiques » n'y voyaient que domesticité et reproduction. La résidence ? Un simple corollaire du fait qu'un principe d'affinité ou de consanguinité attire des époux ou des agnats vers la cohabitation.

Les faits aboutia sont sourds à toutes ces incantations. Plusieurs maisons, par exemple, n'abritent qu'un homme et l'une de ses soeurs, tous les deux mariés mais ne partageant pas la résidence de leurs conjoints. La soeur cuisine dans la pièce construite à cet effet, mais ses plats ne se dirigent pas vers l'assiette de son frère ; ils vont garnir celle du mari habitant à quelques maisons de là. En revanche, la femme ne peut compter sur son frère pour obtenir les produits alimentant sa cuisson, qui proviennent de ses propres labours et de ceux de son mari. Frère et soeur unis dans la résidence, mais séparés sous tous les autres rapports : séparés dans les rapports sexuels, dans la production, la distribution des produits, la consommation, les soins aux enfants. Sans culte domestique ni culte des ancêtres, la maison aboutia ne s'offre même pas comme lieu d'une vénération quelconque. Mais, dans la mesure où ils occupent cette maison où un recensement les trouve, on ne peut en faire fi. Leur corésidence demande d'être recon-

nue, mais comment la concevoir ? Parlerons-nous de personne morale parce qu'ils possèdent cette maison patrimoniale de façon indivise ? Mais d'autres individus, leurs frères et soeurs, appartiennent également à cette personne morale sans habiter cette maison. On ne peut représenter le groupe que forment ces deux individus qu'en isolant la seule activité qui les unit : le fait d'occuper cette maison pour y dormir. Cette activité, nous l'appelons « résidence » parce que, à bien y penser, c'est ce à quoi se résume la résidence lorsqu'on la dissocie de la préparation des aliments, de la consommation et des autres activités axées sur le domus. L'étude de la résidence à Aboutia obligeait à définir un groupe autour d'une seule activité, faisant du même coup ressortir la place cruciale de l'activité dans la définition du groupe. L'idée d'activité est ancienne, elle hante l'anthropologie depuis Spencer si ce n'est avant et, de toutes les idées qui ont dominé l'anthropologie, c'est une de celles qu'une épistémologie opérationnelle conserve.

Mais activité n'est pas interaction et si une ethnologie opérationnelle récupère l'activité, elle ne l'en épure pas moins de toute idée d'interaction, et de toute velléité de loger plus d'une activité au coeur du groupe. Cette saisie du groupe par l'activité unique, l'ethnographie aboutia l'imposait, et l'épistémologie l'exige. Sur la base de ces groupes unifonctionnels s'échafaudera toute la terminologie opérationnelle. Cet opérationnalisme, nous avons vu Goody le pratiquer à son insu, Schneider en penser le programme sans le réaliser, Lévi-Strauss en entrevoir les conditions sans les exprimer. Tout reste à faire.

C'est à la croisée de l'activité et du « critère » que doit se repenser le langage ethnologique ¹⁵. D'entrée de jeu, leur combinaison nous livre quatre concepts fondamentaux ; d'autres nuances s'ajouteront. Là où s'exerce un certain type d'activité (telles la production, la distribu-

¹⁵ Des « critères d'appartenance », nous désirons le souligner avec insistance, s'écartent radicalement de ce que certains auteurs se plaisent à appeler des « critères de catégorisation du groupe ». Cette dernière idée suppose que les individus se représentent leurs groupes, ou la façon dont leurs groupes fonctionnent et que cette représentation est censée infléchir leur comportement puisque l'action sociale est dans une certaine mesure déterminée par la façon dont les individus perçoivent leur univers social. Puisque nos définitions opérationnelles ne s'inscrivent pas dans une théorie d'action sociale, il n'y a donc rien de commun entre ces deux concepts.

tion des produits, la consommation, la législation, l'arbitrage, ou la guerre, pour n'en mentionner que quelques-unes) les individus qui y participent peuvent accueillir tout venant, sans discrimination aucune ¹⁶. On parlera alors de « foule ». Si par contre ils invoquent certains critères (tels le sexe, l'âge, le type de filiation) pour distinguer ceux qui peuvent se joindre à eux de ceux qui ne le peuvent pas, entre les éligibles et les non-éligibles, nous aurons alors affaire à un « groupe » proprement dit. Bref, le groupe jaillit lorsqu'à une activité s'ajoutent des critères d'appartenance ; sans critère des activités ne connaissent que des foules. C'est bien de critères qu'il s'agit, et non de règles d'appartenance. Une règle régit, et nous cherchons à vider les groupes de toute régulation. Or, un critère ne régit rien. Outil permettant de trier les membres éligibles de ceux qui ne le sont pas, on le manie pour se contraster par rapport aux Autres, pour se sentir Même « contre » le reste du monde, mais sans que le critère ne laisse entrevoir le comportement attendu des membres du groupe. Que les individus choisissent ou non de concrétiser leur appartenance au groupe, qu'ils se définissent un code de conduite, voilà certes des questions dignes d'analyse, mais qui n'entrent pas dans la définition du groupe. Dans une perspective opérationnelle le groupe surgit au carrefour

¹⁶ Il est par ailleurs évident que dans toute population les gens attachent certains symboles et certaines valeurs aux critères d'appartenance qu'ils sélectionnent. Nous soutenons néanmoins que cette signification culturelle du critère, son coefficient culturel ou symbolique, pour ainsi dire, ne doit pas entrer dans une définition opérationnelle du groupe. Prenons par exemple un individu qui désire former une équipe de basketball et doit choisir ses joueurs parmi plusieurs candidats. Supposons qu'il place la grandeur des candidats au premier rang des critères d'appartenance à l'équipe. Il est hors de doute que la notion de grandeur physique traîne derrière elle de nombreux symboles et valeurs culturels, qu'elle puisse évoquer la masculinité, la puissance, une bonne alimentation, un milieu social même. Le chef d'équipe aura aussi une bonne raison de s'attacher à la grandeur des candidats puisque, toutes choses étant égales par ailleurs, un grand joueur sera avantagé au jeu de basketball mais, dans la mesure où il faut isoler le groupe sur le plan analytique, ces valeurs et symboles n'entrent pas dans la définition. Sur un plan opérationnel la grandeur n'est qu'un élément, un trait qui peut être privilégié parmi un ensemble de caractéristiques pour former une équipe, un trait qui en lui-même ne laisse rien soupçonner du comportement attendu des joueurs (agressivité, collaboration, etc.), et ne dit également rien de l'idée qu'ils se font du groupe. La valeur du critère est importante sur le plan de l'analyse, mais non de la définition du groupe.

d'une activité (et une seule) et d'un ou *plusieurs* critères d'appartenance (nous reviendrons sur cette pluralité des critères plus loin) ¹⁷.

Cette définition bannit toute idée de solidarité (ou de *corporateness*) et de propriété. Dans la mesure où *corporateness* dénote solidarité ou action collective, elle est prise pour acquise ; dans la mesure où elle révèle quelque notion de propriété, comme son étymologie le suggère et comme Dumont l'a si bien fait ressortir, elle réclame un concept différent, celui de « personne morale ». Lorsque des individus se distinguent du reste de l'univers parce qu'ils possèdent de façon exclusive et non-individuelle des ressources démarquées juridiquement (que ces ressources soit naturelles ou artificielles, tangibles ou intangibles ; ces ressources circonscrites juridiquement forment ce que les Anglo-saxons appellent un *estate* et que, faute d'équivalent précis dans la langue française, nous nous permettrons d'utiliser) ils constituent alors une « personne morale ». Lorsqu'un ensemble d'individus se démarque du reste du monde par sa propriété de ressources qui ne sont pas circonscrites juridiquement, nous parlerons de « quasi-personne morale » (voir plus bas notre réanalyse de l'ethnographie tiv pour apprécier cette nuance). Dans cette notion de personne morale n'entre rien d'autre que ce qui vient d'être énuméré : propriété et critères d'appartenance. La personne morale est donc au groupe ce que la propriété est à l'activité, l'avoir au faire, et c'est pourquoi les personnes morales ne sont pas des groupes et les groupes ne sont pas des personnes morales, ce qui ne les empêche nullement de se recouper, partiellement ou complètement, comme se recouvrent les groupes entre eux ¹⁸.

¹⁷ Nous parlons spécifiquement de types d'activités parce que, bien sûr, il n'est pas question de disséquer les activités en leurs composantes minimales et de postuler un groupe pour chacune de ces micro-composantes. Les ethnologues ont jusqu'à ce jour très bien travaillé avec le concept de fonction (dans sa définition tautologique, voir note 14) aussi vague que celui de type d'activité et qui comme ce dernier inclut un ensemble d'activités interreliées.

¹⁸ Pour être plus spécifique nous devrions ajouter : si ces critères sont définis par rapport aux individus qui participent à l'activité. Par ailleurs, lorsqu'on utilise des critères de discrimination dont le point de référence est un individu ou un ensemble d'individus extérieurs à cette activité, on dira de l'association d'individus qui en résulte que c'est un exo-groupe. Ce concept, apparemment farfelu, s'avère d'une grande utilité dans l'étude de la résidence où il devient nécessaire de dissocier les groupes résidentiels dont la composition se définit par ré-

Enfin, en l'absence de toute activité et de toute propriété mais lorsque opèrent néanmoins des critères d'appartenance, nous retrouvons cette notion cruciale dont nous sommes redevables à Schneider, à Sheffler et à Keesing, celle de « catégorie sociale ». Si la foule se démarque du groupe sur l'axe des critères, la catégorie s'oppose au groupe et à la personne morale sur l'axe des activités et de la propriété. La catégorie sociale, c'est la collectivité qui se reconnaît sans agir, les individus qu'un même critère apparie sans pour cela les rassembler dans une activité quelconque (voir Tableau 6).

Le sens commun se rebiffe, citant éventuellement les dernières thèses de Schneider (1984). L'expérience quotidienne ne nous enseigne-t-elle pas que les codes de conduite, les « façons de faire », ont aussi droit au titre de critères d'appartenance ? N'avons-nous pas tous entendu parler du fils héritier expulsé de la maison paternelle et déshérité à cause de son manque de respect et d'obéissance, à cause de sa paresse incurable ou de son funeste choix matrimonial ? De là à conclure que le respect et l'obéissance sont des critères d'appartenance au même titre que la patrification et le sexe masculin (là où les fils héritent de leur père), il n'y a qu'un pas, celui-là même que Schneider fait dans son dernier livre (1984). Intuitivement et spontanément, tout groupe se manifeste par des critères *et* un code de conduite. Mais en est-il ainsi du point de vue de l'analyse ? L'expérience subjective immédiate ne serait-elle pas aussi trompeuse que la famille multifonctionnelle de Murdock ? Ce rapport *citimangen-fak* que Schneider décrit comme la base du *tabinau* yap se définirait-il vraiment par une expectative culturelle (accepter d'assurer les vieux jours d'un *citimangen*) *plus* que par un lien de consanguinité ou d'affinité ? Mais, chose étrange, même les ethnologues qui campent l'organisation du compor-

férence à un propriétaire qui réside dans la maison elle-même, des groupes définis par rapport à un propriétaire résidant ailleurs (et où le droit de résidence ne dérive pas du paiement d'un loyer). Si on appelle les premiers « groupes résidentiels », on désignera les seconds du nom d'exo-groupes (pour la valeur heuristique et analytique de la distinction voir Verdon 1983, p. 141). Des exo-groupes résidentiels exécutent une activité (la résidence ; nous reviendrons sur cette définition plus tard) et se recrutent sur la base de critères d'appartenance définis par rapport à un individu qui n'est pas lui-même engagé dans l'activité de résidence (le propriétaire ne réside pas dans sa maison).

tement au coeur du groupe ne se sont pas risqués à compter respect ou obéissance au nombre des critères d'appartenance (car même chez le *fak*, c'est de cela ultimement qu'il s'agit). Comme d'habitude, Schneider pousse l'idée d'organisation des comportements à sa limite logique mais, à notre connaissance, il est le seul à le faire. Les ethnologues avant lui n'ont pas hésité à traiter de la descendance, de la parenté, de l'affinité ou de la localité comme autant de règles stipulant à la fois l'appartenance et les droits et devoirs d'un statut (donc, la frontière d'une part, et l'organisation des rapports interpersonnels d'autre part), mais ils ont soigneusement éloigné respect et obéissance de leurs propos. Pourquoi ? La réponse est simple, même si Schneider se refuse à la voir. Si tous les structuralismes tracent une frontière au groupe, cette discontinuité que notre définition opérationnelle conserve, il va de soi qu'ils privilégient certains éléments, telles la parenté, la descendance ou l'affinité, dont le caractère discontinu permet de circonscrire aisément à l'intérieur d'une population ces sous-ensembles que sont les groupes. Parenté, affinité, identité sexuelle, sont autant d'attributs qu'un individu possède ou ne possède pas. On est consanguin ou on ne l'est pas ; mâle ou femelle mais non les deux à la fois, ou les deux facultativement (au moins dans les sociétés qu'on étudie traditionnellement...). Respect et obéissance, par contre, ne connaissent pas la même logique. Où commencent et finissent le respect et l'obéissance ? Nul ne le sait, et cette imprécision les rend impuissants à activer cette mécanique discriminante de l'inclusion et de l'exclusion parce que respect et obéissance sont des attributs dont tous peuvent jouir et jouer à volonté. La parenté, le sexe, l'âge, et même l'affinité ne sont pas des caractéristiques que l'on manipule à volonté, les actualisant aujourd'hui pour les nier demain ; des codes de conduite, par contre, se prêtent à toutes les manipulations possibles. Qui choisit d'obéir aujourd'hui désobéira demain, pour se repentir après-demain et redevenir obéissant. On apprend une règle de comportement et l'on s'y conforme comme bon nous semble (voir Malinowski 1926), mais on n'apprend pas le « fait » d'être physiologiquement enfant de quelqu'un, et l'on n'a pas à s'y conformer.

Tableau 6. Une grille conceptuelle opérationnalisée

[Retour à la table des matières](#)

			Critères définis par rapport à un individu	
			participant à l'activité	ne participant pas à l'activité
Activité	Présente Absente	Foule —	Groupe Catégorie	Exo-groupe ?
Propriété	Biens (estate) circonscrits en droit	—	Personne morale	?
	Estate non circonscrit en droit	Propriété collective (non-corporative)	Quasi-personne mo- rale	?
GROUPES, PERSONNES MO- RALES ET CATEGORIES : appartenance individuelle.		CRITÈRES D'APPARTENANCE : a) par rapport à G + 1 : b) par rapport à G > 1 : c) autres critères :		
		filiation indifférenciée, patrification, matrification. parenté cognatique, parenté agnatique, parenté utérine. sexe, âge, statut matrimonial, apparte- nance à un groupe, une personne mo- rale, etc.		
GROUPES COMPOSITES : 1. Agrégation de groupes 2. Alliance de groupes		ÉLÉMENTS D'AGRÉGATION OU D'AL- LIANCE : Descendance, territorialité, niveau générationnel des ancê- tres, etc. Collaboration rituelle, collaboration économique, collabora- tion militaire, etc.		
PERSONNES MORALES COM- POSITES : Agrégation :		Descendance.		
ACTIVITES (liste par définition non-exhaustive) : Localité, résidence, traitement des aliments, distribution des produits, consommation, production, administration, législation, arbitrage, guerre, reproduction, soins aux enfants, socialisation des enfants, rapports sexuels, récréation, etc. Il va de soi que sous chaque rubrique peuvent venir s'inscrire plusieurs sous-rubriques, selon le cas ethnographique et la valeur analytique de nuancer les types d'activités.				

Chaque individu se particularise par un ensemble de coordonnées sur lesquelles il a peu ou pas d'emprise. Ce sont précisément celles qui viennent s'infiltrer pour diviser, pour circonscrire les sous-ensembles que sont les groupes, les catégories ou les personnes morales. Si les groupes se profilent sur la toile de fond de l'activité, du « faire », leurs critères doivent se penser sur le mode de l'« être » et non pas de la « façon de faire », comme le voudrait Schneider. On est potentiellement membre d'un groupe parce que l'on « est » ceci ou cela : un agnat, un fils, un homme ou une femme marié, un ami, un homme, un individu de tel ou tel âge. Un groupe ne se recrute pas selon des « façons de faire » : écouter, respecter, obéir, assurer les vieux jours. Par contre, un groupe *expulse* au nom d'un code de conduite. Peut-il en être autrement ? Dans la majorité des groupes, comment rejeter un indésirable si les critères se présentent sur le mode de l'être ? On ne peut effacer le lien consanguin, le sexe ou l'âge, mais on peut invoquer une infraction au code pour éjecter un individu éligible au nom des critères, mais insupportable au nom des rapports interpersonnels. Le *fak* des *Yap* risque de ne pas hériter s'il néglige son *citimangen* mais ce n'est pas d'emblée le fait de s'occuper d'un *citimangen* qui le fait *fak*. C'est, d'abord et avant tout, le fait d'« être » l'enfant de l'épouse du *citimangen*. Si son comportement peut déloger le *fak*, il ne peut d'entrée de jeu le poser comme éligible à l'héritage. Les critères cerrent la classe des éligibles ; les règles de conduite en chassent les malséants.

Sur un plan opérationnel, les groupes se comportent comme des ensembles ou des sous-ensembles en mathématique et les critères d'appartenance, comme les axiomes définissant ces ensembles. Ils sont axiomatiques, et ne peuvent donc varier en intensité. Aussi, un groupe (un club de golf, par exemple) peut choisir ses critères à cause de la valeur qu'il y attache (le revenu, disons), sans que cette prédilection ébranle l'indépendance ontologique du groupe. Un mathématicien peut sélectionner les axiomes qu'il croit les plus susceptibles de mettre en lumière le problème qu'il cherche à résoudre sans que cette sélection ne vienne dégrader ontologiquement les ensembles que les axiomes définissent. Les raisons qui guident le choix des axiomes, ainsi que le nombre de ces axiomes, laissent imperturbé et imperturbable le statut ontologique de l'ensemble. Des ensembles que déterminent différents axiomes contiennent des éléments différents, manifesteront des pro-

priétés différentes, certes, mais sans pour cela être « plus ou moins » des ensembles. Un ensemble mathématique peut être flou, peut ne contenir aucun élément, mais il ne peut pas varier en intensité.

Bref, dans un cadre opérationnel groupes, personnes morales et catégories échappent à toute variabilité ontologique. Tous les types d'activités (ces notoires « fonctions » de l'ethnologie classique) s'équivalent, au même titre que les critères. On découvrira bien des critères qui ne sont activés que dans des circonstances spéciales ou même extraordinaires, on verra que l'appartenance à un groupe est souvent critère d'appartenance à un autre groupe, sans qu'il s'en dégage pour autant des « degrés » de groupements, ou même une importance inégale des activités et des critères. Aucun critère ne prévaudra par sa force supérieure, aucune activité par son importance prépondérante. À des activités et des critères différents correspondent bien sûr des groupes dissemblables, des groupes qui varient par leur taille, par leur composition, par les modalités de leur croissance et de leur reproduction, par leurs propriétés démographiques ainsi que par les modalités de leur articulation aux autres groupes, catégories ou personnes morales, mais qui ne fluctueront jamais dans leur intensité, dans leur *corporate-ness* ¹⁹.

En détachant des groupes toute la question de l'ajustement du comportement interpersonnel, la notion de structure s'en ressent d'autant. Qu'entendrons-nous par structure ? Encore une fois une idée fort vétuste et vénérable, celle-là même de division du travail. Un groupe nous apparaîtra « structuré » si et seulement si certaines activités connexes à l'intérieur d'un type d'activité se voient exécutées, d'une

¹⁹ Des groupes ontologiquement invariables et égaux chassent à jamais ces « groupes de référence privilégiés » de la théorie sociale classique : la famille et les groupes de descendance dans la théorie de la descendance, les groupes de production dans la théorie marxiste ou les groupes d'échange matrimonial dans la théorie de l'alliance. Ils balaient ce Cosmos social aristotélicien, hiérarchisé par les fonctions de ses groupes, comme le Cosmos d'antan l'était par les attributs de la matière, pour le remplacer par un espace social cartésien, neutre, homogène, isotrope, où les individus n'ont pas de « place naturelle » vers laquelle se diriger. Le temps de la Théorie Sociale et de son Cosmos hiérarchisé, l'ère des Systèmes s'arrête au seuil de l'analyse comparative et de son espace social isotrope et modulaire.

façon plus ou moins permanente, par différents individus du même groupe. Il en ressort que certains groupes ne connaissent aucune division du travail (un groupe défini par rapport à la résidence, par exemple) et que, par voie de conséquence, la structure est extrinsèque à la définition du groupe ; elle s'y ajoute, s'y surimpose.

Avant de scruter les groupes de descendance à la recherche de leur secret posons un dernier regard sur les groupes pour mesurer le chemin parcouru depuis Rivers. Rivers caractérisait les groupes par (1) des règles d'entrée et de sortie, (2) des règles organisant le comportement interpersonnel de ses membres et, éventuellement (cela n'est pas explicite dans son texte), (3) des règles régissant également la distribution des activités dans le groupe (division du travail). De ces attributs une définition opérationnelle ne retient que le premier, lui préférant l'appellation « critère » plutôt que règle d'appartenance. Le deuxième s'éclipse à tout jamais et le troisième subsiste, mais comme ajout. Et là où les groupes de Rivers se paraient de fonctions multiples, ils les perdent toutes sauf une. Ce que l'opérationnalisme récupère de Rivers et avant lui de Maine, c'est, d'abord et avant tout, l'idée de discontinuité.

Lévi-Strauss a mieux que nul autre compris et exprimé cette nécessité du groupe de s'identifier par l'altérité, de se voir Même « contre » l'Autre, mais il était erroné d'enchaîner cette altérité à l'existence d'un rapport. Le groupe se perçoit dans l'altérité, soit, mais dans une altérité qui englobe tout ce qui n'est pas lui-même, et non dans l'altérité spécifique d'un rapport d'échange avec un autre groupe s'identifiant lui-même par ce rapport. L'altérité, et non l'échange, est la forme essentielle de la différenciation, et des critères d'appartenance ne sont rien d'autre que ces outils incisant le Même dans l'Autre, mais un Autre dénué de toute spécificité, doté d'une identité toute négative. En percevant mon appartenance à « A », l'Autre ne se présente pas sous les traits d'un autre groupe, en l'occurrence « B » en rapport d'échange avec « A ». L'Autre c'est, sans discrimination, tout ce qui n'est pas « A » (non-A). Élément invariable, la discontinuité demeure ici comme dans l'anthropologie sociale britannique et française une clef de voûte, sans pour cela s'afficher comme signe d'une pensée relationnelle.

Nous avons vu un fait essentiel à propos de ces groupes. L'anthropologie anglo-saxonne détache les groupes « sociocentriques » des groupes « Ego-centriques ». Or, les groupes que nous avons dessinés semblent appartenir à cette première catégorie, quoique nos définitions n'y soient pas confinées. Derrière ce contraste se dissimulent de nouvelles perspectives sur les critères et les groupes qu'une opérationnalisation de nos concepts devra respecter, sans pouvoir ici les élaborer.

Pour mieux comprendre, oublions provisoirement l'activité et songeons à ce qui sépare la parentèle (en ne lui supposant donc aucune activité) d'une catégorie de parents cognatiques ; supposons également que cette parentèle exclut les affins et n'inclut que des cognats. Plusieurs auteurs ont essayé de les opposer selon l'axe des générations, selon qu'ils se rattachent à Ego ou à des générations ancestrales. Or, cette référence ancestrale fait problème. Ces deux catégories s'opposent principalement en ce que, dans l'une (la catégorie de parents cognatiques), tous les individus sont réciproquement cognats, alors que dans l'autre, ils ne le sont pas. Deux individus appartenant à ma parentèle cognatique ne se connaissent pas nécessairement de parenté mutuelle. Comment préciser ce contraste ? Dans ce cas précis, le contraire de cette catégorie cognatique Ego-centrique qu'est la parentèle n'est pas une catégorie « ancestro-centrique », si l'on peut ainsi s'exprimer. C'est une catégorie définie selon un critère qui place ses membres dans des rapports bi-univoques avec tous les membres de la catégorie.

Un exemple éclaircira. Supposons que j'organise une fête, et que j'y invite plusieurs de mes amis. Nous y exécutons une activité, et un critère spécifique, soit l'amitié, détermine l'appartenance. J'en suis le point de référence. Dans cette fête, tous les invités seront mes amis, mais plusieurs ne se connaîtront même pas. Ce groupe sera Ego-centrique. Par contre, imaginons qu'un groupe d'amis forme un club de pêche, en décrétant que tous les membres du club soient également amis entre eux. Tous les membres y seront placés dans une position bi-univoque, pour ainsi dire, avec tous les autres membres. Le groupe y sera sociocentrique, sans que des générations ancestrales ne viennent y dicter quoi que ce soit.

À peine introduite, cette idée appelle de nouvelles nuances. Au lieu d'une parenté cognatique ou même de l'amitié, supposons un groupe cultuel qui n'admette que des femmes mariées primipares, et dont l'enfant premier-né est une fille. Ces femmes partageront entre elles ces attributs dénués de déterminations bi-univoques. Et pourtant, le groupe sera socio-centrique. Et que dire de multiples autres groupes que nous rencontrons plus communément. Prenons par exemple une société où seuls les fils de plus de dix ans travaillent la terre avec le père ; nous y verrons un groupe de production agricole se recrutant sur la base de la patrification, du sexe mâle, et de l'âge. Dans ce groupe, des rapports réciproques de germanité relient les fils entre eux, mais non le père ; selon notre terminologie ces rapports devraient définir un groupe Ego-centrique. Nous ne pousserons pas plus avant cette réflexion, qui déborde les cadres immédiats de cet ouvrage. Pour parer au plus urgent, nous nous contenterons d'une distinction encore un peu fruste.

Dans le groupe de production de notre exemple les critères, définis par rapport à un individu (le père) n'en établissent pas moins entre les autres membres des rapports bi-univoques. Il serait plus exact et rigoureux de creuser au sein de ces ensembles Ego-centriques des divisions qui en révéleraient la diversité. Nous réservons cette exploration à des écrits ultérieurs et, contrairement à nos principes, nous nous bornerons ici à une définition inadéquate, mais nécessaire pour l'efficacité de l'exposé. Par conséquent, nous définirons groupes et catégories Ego-centriques de façon résiduelle. Dans tous les ensembles que nous avons appelés sociocentriques, les critères, ou bien n'établissaient aucune détermination bi-univoque entre qui que ce soit (notre groupe cultuel), ou bien établissaient des liens bi-univoques entre tous dans leur rapport vis-à-vis quelqu'un d'autre (fils vis-à-vis du père), ou bien entre tous les membres, sans discrimination (catégorie de parents cognatiques). Nous dirons donc de tout ensemble dont les critères, définis par rapport à Ego, n'entraînent aucune de ces propriétés, qu'ils sont Ego-centriques. Nous persisterons donc à apercevoir des ensembles sociocentriques dans les groupes de résidence, de production, de transformation des produits ; en un mot, dans presque toutes les activités dites domestiques et économiques, même si nos définitions doivent éventuellement nous pousser à une position différente.

Mais l'organisation sociale n'est pas seulement affaire de groupes, de catégories ou de personnes morales, sociocentriques ou Ego-centriques, comme l'ethnographie aboutia nous le rappelle encore une fois. Si la résidence s'était avérée une pièce difficile à manier, les lignages donnèrent encore plus de fil à retordre. À l'observation même superficielle, chaque village aboutia (*éwé* : du) se révélait une collection de sous-groupes, que la langue vernaculaire nomme *sâme*, lesquels *sâmewo* se disaient chacun composé de trois et exactement trois *agbanuwo* (*sing. agbanu*) issus d'un même ancêtre en ligne agnatique, sans que jamais soit précisé le lien généalogique unissant les ancêtres éponymes des *agbanuwo* à l'ancêtre innommé du *sâme*. Chaque *agbanu* se voyait à son tour subdivisé en plusieurs *fhomewo* (*sing. fhome*), chacun d'eux issu d'un ancêtre placé deux ou trois générations au-delà de la plus vieille génération vivante, tous les *fhomewo* d'un même *agbanu* étant reliés par voie agnatique à l'ancêtre éponyme de *l'agbanu*. À l'intérieur du *fhome* et par conséquent de *l'agbanu* dont l'ancêtre éponyme était connu et nommé, les liens généalogiques étaient explicites. Cette précision généalogique à l'intérieur du *fhome* et de *l'agbanu*, et la simple présomption d'une ascendance commune à l'intérieur du *sâme*, répétaient fidèlement et heureusement la distinction classique de l'anthropologie sociale britannique entre lignages et clans. On pouvait déclarer clans ces *sâmewo*, lignages ces *agbanuwo* et segments lignagers les *fhomewo*, ces trois paliers évidemment articulés par la descendance patrilinéaire. Puisque entre *l'agbanu* et le *fhome* ne s'intercale aucun niveau intermédiaire, nous appelons *l'agbanu* lignage maximal, ou lignage tout simplement, et le *fhome* lignage minimal.

Les problèmes jaillissent lorsqu'on abandonne les divisions macroscopiques pour se livrer à une observation microscopique. Vus de près, les *fhomewo* se dépouillent vite de leur présomption patrilinéaire. Certains de ces lignages minimaux comptaient près de la moitié de leurs membres qui pouvaient tracer leur appartenance par la mère, et pas un *fhome* ne dénombrerait moins de 20% d'individus dans cette situation. Les lignages minimaux dévoilaient une composition fortement cognatique et, par extension, les lignages partageaient cette même allure cognatique malgré toute l'arborescence agnatique des générations ancestrales reliant ces lignages minimaux et ces lignages entre eux. Nous retrouvons à Aboutia les mêmes problèmes et paradoxes auxquels étaient confrontés les ethnologues de la Mélanésie, ce

casse-tête ethnographique qui les induisit à détacher la « composition » des groupes de leur « articulation » par le langage de la descendance, qui incita Barnes à contraster parenté et descendance comme un critère d'appartenance à un ensemble de valeurs et de croyances, qui amena Sahlins à extraire la composition des groupes locaux de leur « idéologie » de descendance, et qui poussa Scheffler à isoler les groupes des catégories (Barries 1962, Sahlins 1965, Scheffler 1965). Mais croyances, idéologie ou catégories ont laissé le problème intact, l'ont compliqué peut-être et la question était aussi brûlante en 1975 pour comprendre Aboutia qu'elle l'avait été quinze ans auparavant. L'ethnographie des sociétés lignagères réclamait alors, comme elle le réclame encore aujourd'hui, une solution qui nous arrache des écueils de Charybde et de Scylla.

L'ironie de tout cela, c'est que la vétuste et vénérable notion d'« agrégation » de Maine, si décriée par des successeurs qui n'y ont jamais rien entendu, solutionne l'énigme. Maine avait noté et compris que certaines collectivités ne se composent pas d'individus, mais de groupes. L'idée de Maine est tellement simple, et tellement féconde, qu'elle balaie d'un seul coup tous les pseudo-problèmes issus de cogitations corporatistes. Dans les sciences dites pures l'idée est commune, et même banale depuis Avogadro. On sait qu'une certaine physique parle d'atomes, et une certaine chimie, de molécules. Cette physique affirme que l'atome se compose d'électrons et de particules subatomiques, et cette chimie déclare que la molécule se compose d'atomes, sans que le chimiste songe à considérer la molécule comme un composé d'électrons et de particules subatomiques. Une molécule, sauf si elle ne se compose que d'un atome, n'est pas constituée d'électrons et de particules subatomiques, mais d'atomes. Sur la base de cette analogie on dira des groupes qu'ils rassemblent des individus. Or certaines autres collectivités ne regroupent pas des individus mais des groupes et il est erroné de penser « appartenance » au sujet de ces collectivités puisque, à strictement parler, leurs composantes ne sont pas des individus. Réduire ces « groupes de groupes » à un réseau de localités se représentant leurs rapports en termes de croyances ou d'idéologie de la descendance est tout aussi fallacieux. Cela équivaut à répéter au niveau de ces méga-collectivités l'erreur commise sur le plan des groupes. Soulignons-le encore une fois. On a jusqu'ici pensé les groupes en termes d'organisation de rapports interpersonnels, et l'on a également

conçu ces collectivités composites en termes d'organisation de rapports entre groupes. L'une et l'autre organisation appelle des représentations mentales régulatrices, qui par définition ne peuvent s'exercer que sur l'individu, avec les conséquences néfastes que l'on sait pour le statut ontologique des groupes, et des groupes de groupes. S'il faut reconnaître au groupe une réalité propre, il faudra répéter l'exigence pour les « groupes de groupes ». C'est exactement ce que Maine nous permet de faire.

Maine s'était inspiré de nos propres sociétés pour élucider la *gens* romaine, et nous inviterons également la comparaison avec nos nations-états pour déchiffrer les groupes de descendance. Dans l'arbitrage de certains litiges, par exemple, une province canadienne ne se manifeste pas comme un groupe d'individus, mais comme un ensemble de comtés. Sur quelle base ces comtés se fusionnent-ils en une province ? Sur le fait qu'ils sont géographiquement voisins, ou les plus rapprochés géographiquement. Que la frontière d'un comté ou d'une province passe ici ou là est matière d'histoire et de contingence pure, mais c'est la position relative de ces groupes qui sert de base à la création d'entités supramunicipales, supra-comtés, supra-provinciales. Maine parlait de contiguïté locale, Morgan de territorialité. Nous conserverons l'usage de Morgan et dirons que, dans l'arbitrage de certains litiges (pour ne mentionner qu'une activité), une province canadienne ne forme pas un ensemble d'individus, mais un ensemble de groupes conglomérés en une province sur la base de la territorialité. La territorialité n'est pas un critère d'appartenance ; c'est un élément employé pour « agréger » ou rassembler, dans le contexte de certaines activités, des groupes en collectivités plus vastes. Dans notre société comme dans n'importe quelle autre, un « groupe territorial » sera défini comme un groupe agrégé sur la base de la territorialité.

L'organisation sociale se décompose en deux niveaux de groupements aussi dissemblables l'un de l'autre que l'atome de la molécule : celui des groupes, catégories et personnes morales d'une part, qui recrutent des individus à partir de critères d'appartenance et celui des « groupes de groupes » (ou groupes composites), d'autre part, amalgamant des groupes par le truchement d'éléments d'agrégation.

L'idée de territorialité devrait éclairer celle de descendance. Tout comme la territorialité, la descendance s'affiche comme un élément d'agrégation. À l'encontre de celle-là, toutefois, elle ignore la contiguïté géographique, lui préférant les liens généalogiques reliant les générations ancestrales, que ces liens soient réels ou supposés. Un « groupe de descendance », car c'est vraiment de descendance qu'il s'agit et non d'unifiliation, ne se recrute pas. C'est une mégacollectivité qui prend forme lorsque des groupes se soudent par le truchement d'une généalogie ancestrale.

La descendance comme « agrégation » dissipe d'un seul coup les énigmes et les paradoxes aboutia et mélanésiens. Entre *le fhome* (lignage minimal) et *l'agbanu* (lignage maximal) se glisse désormais une différence qualitative. Lignage minimal, *le fhome* est un groupe ; des critères d'appartenance décrètent les individus qui y sont éligibles, dénonçant les exclus. *L'agbanu*, par contre, n'est pas un groupe. Il appartient à cette espèce des groupes composites, agrégeant les *fhomewo* par l'entremise de la descendance patrilineaire. Entre les deux, entre l'appartenance et l'agrégation s'ouvre l'espace d'une certaine indétermination. Si la parenté agnatique définit l'appartenance au *fhome*, signalons que ce n'est pas le seul critère ; dans certaines circonstances bien spécifiées, la matrifiliation opère également. Il convient même de généraliser : rien, absolument rien dans la définition du groupe, de la personne morale ou de la catégorie, ne leur impose d'avoir un seul critère d'appartenance. Au contraire, les groupes qui se recrutent sur la base d'un seul critère constituent l'exception plutôt que la règle. Partout et presque toujours les groupes font jouer plusieurs critères, même si l'un d'entre eux opère dans les circonstances les plus fréquentes et apparaît ainsi prépondérant. La multiplicité des critères d'appartenance affecte la composition du groupe, mais sans pour autant entraver l'agrégation de ces groupes sur une base de descendance patrilineaire, ou matrilineaire, ou cognatique. Les *fhomewo* aboutia peuvent accueillir certains membres par le biais de la matrifiliation dans certains cas tout en continuant de s'agglomérer en un *agbanu* par l'intermédiaire de la descendance patrilineaire sans crier à la contradiction ou au paradoxe, sans avoir besoin de déclarer la parenté agnatique faible chez les Aboutia, ou d'invoquer une manipulation de l'idéologie de parenté agnatique. Il y a certes une limite à cette indétermination entre l'appartenance et l'agrégation, et cette limite n'est nulle autre que la

contradiction ; on imagine difficilement des groupes minimaux se recrutant exclusivement sur la base de la parenté agnatique et agrégés par une descendance utérine. L'élément d'agrégation et les critères d'appartenance doivent coïncider dans une certaine mesure, mais une mesure qui tolère souvent une flexibilité étonnante. Tant que les ethnologues ont pensé lignages en termes d'individus, il fallait que descendance et critère d'appartenance s'harmonisent parfaitement. Mais que se dénoue cette étreinte malsaine et l'on découvre que la descendance, même unilinéaire, tolère un certain éventail de critères parmi les groupes qu'elle agrège, sans avoir à évoquer des idéologies, des croyances, ou des manipulations intentionnelles.

Ce dédoublement de la réalité réclame un dédoublement des concepts, ce que Barnes et Sahlins avaient depuis longtemps pressenti (Barnes 1962 ; Sahlins 1965). Si descendance et territorialité se rangent désormais du côté des éléments d'agrégation, les critères d'appartenance prescrivent une terminologie distincte. Elle est déjà là, disséminée dans notre vocabulaire : parenté et filiation (ainsi que leurs dérivés, parenté agnatique, utérine, cognatique, ainsi que filiation indifférenciée, matrifiliation et patrification) ont depuis toujours compté parmi les critères d'appartenance, et ils le demeurent, à certaines nuances près. La filiation se détachera désormais de la parenté comme le singulier du pluriel. Expliquons-nous. Dans certaines sociétés, un individu a le droit de se réclamer d'un groupe donné parce que son père ou sa mère y ont appartenu ; il y est éligible du seul fait de la filiation (implicitement, filiation indifférenciée) à ses parents. S'il ne peut espérer devenir membre que des groupes auxquels son père a appartenu, on parlera alors de patrification, et, de façon analogue, on séparera patrification de matrifiliation. Pourquoi séparer filiation de parenté ? Parce que dans ces sociétés, c'est spécifiquement le fait d'être enfant d'un parent qui communique l'éligibilité au groupe. En Polynésie, certains groupes locaux accueilleront les enfants de leurs membres. Mais que l'un de ces enfants choisisse d'aller se domicilier ailleurs et ses enfants ne pourront plus réactiver l'éligibilité au groupe local du père de leur père (comme dans le *kainga* gilbertain). Ici, seule la patrification rend éligible ; le fait que le père du père (parenté agnatique) ait appartenu au groupe n'entre pas en ligne de compte, sauf dans certaines circonstances. Ces situations bien réelles se démarquent radicalement de celles où Ego peut revendiquer l'appartenance à un

groupe en vertu du fait que son grand-père paternel en faisait partie, que son père en ait été membre ou non. Dans ce dernier cas ce n'est plus la patrification qui détermine l'éligibilité, mais la parenté agnatique. Par extension, on définira semblablement parenté utérine et parenté cognatique. La parenté, critère d'appartenance, est désormais coupée de la descendance et se désaccouple même de la filiation. La filiation commence et s'arrête à la génération des parents d'Ego (appelons la $G + 1$ par rapport à Ego) ; la parenté commence à la génération des parents des parents d'Ego (donc, $G + 2$ par rapport à Ego), mais ne s'y arrête pas. Nous ne connaissons personnellement aucune société assez sourcilleuse pour spécifier l'appartenance par rapport à une parenté définie en $G + 3$ plutôt que $G + 2$, ou $G + 4$ plutôt que $G + 3$ et $G + 2$, et ainsi de suite. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous nous contenterons de parler filiation, patrification ou matrification lorsqu'on spécifie l'appartenance par référence à $G + 1$ vis-à-vis d'Ego - c'est donc le singulier des générations ascendantes - et de parler parenté cognatique, parenté agnatique ou parenté utérine lorsqu'on détermine l'appartenance par référence à $G \geq 2$ vis-à-vis d'Ego. C'est le pluriel de la grammaire des générations. Ces critères d'appartenance, est-il besoin de le rappeler, découpent tout autant catégories et personnes morales que groupes.

Y a-t-il encore un sens à parler de « groupe de parenté » ? Il est permis d'en douter lorsqu'on se souvient que cette locution subsume et mêle plusieurs types de groupements que nous cherchons à démêler. Dans une grille opérationnelle « parenté » signifie parenté cognatique, ou parenté indifférenciée. Cette parenté cognatique vient circonscrire des groupes, des catégories, des personnes morales. De quelle utilité nous serait un tel concept, lorsqu'il est connu que rares sont les groupes, personnes morales ou catégories qui se recrutent par le truchement de la parenté cognatique uniquement, que rares sont les groupes, personnes morales ou catégories qui ne manient plusieurs critères à la fois ? Aboutia peut encore une fois servir d'exemple. Dans leurs activités judiciaires, leurs groupes minimaux semblent privilégier la parenté agnatique et l'ethnologue pourrait les décrire comme des « groupes de parenté agnatique » si ce n'était que ces groupes minimaux ne sont nuls autres que *ces fhomewo* à la composition quasi cognatique. Pourquoi cette allure cognatique ? Tout simplement parce que la parenté agnatique n'est pas seule à jouer. Dans des circonstances particu-

lières, d'autres critères s'y substituent. Lorsqu'une femme épouse un homme d'un autre village et qu'elle en divorce alors que ses enfants sont encore en bas âge, elle les ramène à son village et ils ont droit d'entrée dans son lignage minimal. Lorsqu'on ignore la paternité d'un enfant, il appartient automatiquement au lignage minimal de sa mère. Dans les rares cas de résidence uxorilocale, les enfants relèvent du lignage minimal de la mère. Cette entrée en scène de la matrifiliation dans des circonstances bien définies et bien spécifiques devrait mettre en garde contre les désignations hâtives. Le lignage minimal aboutia (défini ici autour de l'activité d'arbitrage) avantage certes la parenté agnatique lorsque le mariage unit des habitants du même village, ou lorsqu'il n'est pas interrompu par le divorce et se plie à la virilocalité. Dans tous les autres cas, les lignages minimaux tirent parti de la matrifiliation ; ils en acquièrent un certain air cognatique quoique les circonstances favorisant la parenté agnatique étant plus fréquentes, la plupart des lignages minimaux se composeront néanmoins majoritairement d'agnats. De là à conclure que la parenté agnatique agit faiblement, comme on l'a dit et comme on le répète pour la Mélanésie où les groupes locaux manient également plusieurs critères, il y a un pas qu'une logique opérationnelle ne peut plus franchir. On constatera que divers critères interviennent dans des circonstances bien précises, on conviendra également que certaines circonstances se présentent avec une fréquence supérieure et, pour alléger la description ethnographique on pourra même désigner le lignage minimal aboutia comme un groupe de parenté agnatique sans toutefois se leurrer, et sans surtout commettre l'erreur logique de lire dans sa composition quelque peu cognatique un « affaiblissement » de la parenté agnatique, ou une manipulation de la part des agents sociaux. La force de la parenté, tout comme sa manipulation idéologique, se dissipent comme par miracle dès que l'on parle critères et multiplicité de critères selon des circonstances déterminées. Des critères, comme des circonstances, ne connaissent ni force ni faiblesse.

L'erreur est tellement répandue qu'elle mérite qu'on s'y arrête. L'ethnologie corporatiste a voulu ses groupes multifonctionnels tout en s'entêtant à ne leur accorder qu'un seul critère, qu'une seule règle d'appartenance. Divers indices incitent l'observateur à promulguer un groupe, « groupe de parenté agnatique ». Si l'on n'y trouve que des agnats, l'analyse est satisfaite. Mais si l'on y découvre des personnages

qui se dérobent à la règle de parenté agnatique, l'analyse trébuche ; on se voit acculé à décréter que la règle doit ici souffrir d'une certaine anémie. Elle ne s'exprime pas dans toute sa verdeur. Là éclatante de vigueur, elle serait ici chétive et faiblarde. Logique infailible et infailiblement illogique que les transactionnalismes essaient d'esquiver en se débarrassant de tout, groupes et critères, faisant exploser les segments, les personnes morales ou les groupes en une poussière d'actions, d'interactions et de transactions où se manipulent les identités, où s'effritent et se décomposent les règles. Entre le segment monolithique et la nuée de décisions ou d'intentions, rien ne subsiste. Or c'est là, entre la structure étouffante et l'action libératrice que s'affirme invinciblement le groupe opérationnel dont la multiplicité de critères coexistent pacifiquement, groupe libéré de la variabilité ontologique des structuralismes, ou de l'ontologie statistique des individualismes.

Après ce détour du côté des groupes et de leurs critères multiples, la descendance réclame également quelques nuances. Élément d'agrégation, la descendance l'est peut-être, mais à quoi la reconnaîtra-t-on ? Comme autrefois les ethnologues des lignages segmentaires, nous apercevons l'agrégation lorsque des personnes morales ou des groupes élémentaires (ou minimaux) s'assemblent en un ensemble plus vaste, agissant comme un seul groupe ou personne morale sous la tutelle du ou des nouveaux représentants du groupe agrégé dans le contexte d'une activité spécifique (pour les groupes) ou de biens circonscrits sur le plan juridique (pour les personnes morales). Mais attention ; tout d'abord, cette union de groupes en collectivités plus englobantes ne signifie pas qu'un groupe de groupes n'est ultimement qu'un groupe, et que nous retombons dans le piège corporatiste. L'idée de représentation unique du groupe agrégé et de son unité dans l'exécution d'une activité ne dément pas plus l'idée d'agrégation que l'idée de molécule ne nie celle d'atome, parce qu'elle ne suppose nulle part que les composantes y perdent leur identité. De plus, si l'agrégation amène nécessairement la représentation unique (par un individu ou un groupe d'individus), la proposition inverse est fausse. On peut trouver une représentation unique sans qu'il y ait agrégation.

Un petit scénario illustrera. Imaginons des syndicats autonomes, menacés par une conjoncture défavorable et soucieux de présenter un front uni au gouvernement, et qui enverraient une délégation collec-

tive négocier en leur nom. Dans certaines circonstances, il n'est pas impossible d'imaginer que cette délégation se réduise à un seul représentant, ou à quelques-uns seulement, sans supposer un instant que les syndicats ainsi ligüés ne se transmutent en méga-syndicat, un Syndicat Uni au sein duquel les syndicats autrefois souverains auraient perdu leur autonomie. On parlerait plutôt de coalition, d'alliance politique, comme on le fait communément dans le cas de l'OTAN ou du Marché Commun. Pour extraire l'agrégation de l'alliance, ou vice versa, il faut élucider ce que cette unité suppose.

Revenons à Aboutia pour la mieux saisir. Nous avons déjà décrit ces groupes élémentaires (*les fhomewo*) qu'une descendance agnatique amalgamait d'abord en lignages (*les agbanuwo*), et puis en clans (*les sâmewo*). Groupes de descendance que ces clans, avions-nous dit, et que la territorialité assemble en un village, un groupe territorial, le du. Mais au-delà du village individuel, de ce groupe territorial dans l'ordre du politique, quel parti prendre ? Tous les ethnographes, missionnaires ou administrateurs du pays éwé parlaient d'une ethnie divisée en groupes de villages assemblés sous la tutelle d'un Chef Suprême (Paramount *Chief*, ou *fiagâ* en langue éwé). Les documents s'entendaient à y voir une organisation politique supra villageoise absorbant bourgs et hameaux dans une structure centralisée chapeautée par le *fiagâ*. La même territorialité qui agrège les clans en villages aurait agrégé les villages en une seule organisation politique représentée par le *fiagâ*. L'ensemble des trois villages aboutia formerait un groupe territorial en matière politique. Était-ce juste ?

Chaque clan aboutia a son représentant (le *sâmefia*) ; chaque village a également le sien (le *dufia*), qui se trouve être le chef du clan qui a toujours donné à ce village son chef. La chaîne des automatismes ne s'arrête pourtant pas là puisque tout Aboutia a toujours reconnu comme son « chef » (*fiagâ*) le chef du même village, Teti. Un peu comme si le gouvernement fédéral canadien recrutait toujours les dix premiers ministres provinciaux, et que le premier ministre d'une certaine province occupait toujours, ex officio, le poste de Premier Ministre canadien. Allions-nous, comme tous nos prédécesseurs, dépeindre Aboutia comme un groupe de villages agrégés par le truchement de la territorialité (ce que ces observateurs désignaient par le nom de « chefferie ») ? La tentation était forte. Tant d'éléments conver-

geaient : la représentation unique et permanente, toute la symbolique faisant d'Aboutia une entité, un ensemble solidaire et cohésif, dépassant l'identité locale pour se fixer, à travers le *fiagâ* son représentant, à un niveau *supralocal* se contrastant aux ensembles villageois avoisinants : Sokode, Adaklu, Ho, Anlo. Un fait allait trancher la question : y avait-il à Aboutia une seule activité exigeant le regroupement de tous les villages en une entité supra locale et où le *fiagâ*, en tant que représentant de cet ensemble supra villageois, avait le pouvoir d'accomplir seul l'activité, ou du moins de sommer une assemblée de la réaliser ? Les procès de sorcellerie semblaient seuls réunir toutes ces conditions. Ils rassemblaient automatiquement les trois villages aboutia, et le *fiagâ* y présidait. Mais un fait s'obstinait. Lors de ces procès, le *fiagâ* n'a ni le pouvoir d'arbitrer par lui-même, ni celui de convoquer une assemblée de notables pour en délibérer et passer sentence. C'est au contraire le chef du village où s'est perpétré le délit qui convie les notables de son village et des autres villages aboutia, appelant par politesse le *fiagâ* à présider aux débats. Invité comme Premier Citoyen sans doute, et prié de surcroît de présider en cette même qualité, le *fiagâ* voyait là s'arrêter ses prérogatives. Fait en apparence banal, mais qui ne trompait pas. Les trois villages aboutia n'étaient pas agrégés en une entité supra villageoise, mais formaient une alliance complexe.

L'unité suppose donc plus qu'une activité ; elle suppose également que celui ou ceux qui agissent au nom du groupe agrégé soient habilité(s) à exécuter cette activité, ou à sommer un sous-ensemble du groupe de le faire. Par ricochet, la représentation unique qui accompagne l'agrégation s'assortit également : (1) de critères spécifiques (doublés d'une procédure clairement spécifiée s'il y a sélection, ou élection, ou les deux) fixant l'éligibilité au(x) rôle(s) de représentant(s) du groupe ou de la personne morale agrégé ; (2) dans le cas de groupe agrégé, d'un pouvoir d'exécution de la part du ou des représentants, en regard de l'activité sur laquelle le groupe agrégé a juridiction (activité rituelle, ou d'arbitrage, par exemple), ou du pouvoir de convoquer une assemblée au même effet. Dans le cas de personnes morales, le ou les représentants doivent être en mesure d'agir en ce qui a trait à la transmission des biens. Enfin, puisque les représentants de groupes ou personnes morales agrégés occupent leur poste pendant longtemps (on n'en choisit pas un nouveau à chaque nouvelle occasion qu'a le groupe

d'exercer sa fonction), les groupes et personnes morales agrégés oeuvrent ordinairement dans le contexte d'activités récurrentes, même si l'intervalle entre deux activités (des rites, par exemple) peut s'étirer sur plusieurs années ²⁰.

Par un effet de domino, la définition de l'agrégation déclenche un ensemble de réflexions sur la souveraineté politique et, bien entendu, la coalition ou l'alliance. Est souverain le groupe politique où cesse l'agrégation et débute l'alliance. Le village aboutia, dernier étage dans la pyramide des agrégations et premier dans celui des alliances, ne connaît donc que des égaux dans l'ordre du politique ; le village est par conséquent souverain et Aboutia n'est pas un groupe territorial, mais une ligue villageoise.

L'idée fut féconde en ce qu'elle permit d'expliquer les divergences profondes entre Aboutia et une autre association villageoise bien documentée par l'ethnographie, Anlo (Nukunya 1969). Les Anlo ont peuplé les rives du Golfe de Guinée, à l'extrémité sud du pays éwé. A leur propos, l'ethnographie ne laisse planer aucun doute : sous la direction spirituelle et politique d'une royauté quasi divine, les hameaux et les villages s'amalgamaient en une entité supra villageoise auquel le nom de royaume ne serait pas tout à fait infidèle. Aboutia et Anlo, autrefois confondus dans un même horizon ethnographique où tout apparaissait comme organisation politique centralisée, se détachent désormais l'un de l'autre, les Aboutia comme ligue de villages souverains et les Anlo comme ensemble territorial souverain où les villages ne jouissent pas de souveraineté politique. Cette distance nouvelle explique soudainement nombre d'écarts que les observateurs taisaient : la localisation du clan chez les Aboutia et sa dispersion chez les Anlo ; la croissance et la reproduction des groupes de descendance et des villages, infiniment lente et catastrophique chez les Aboutia, graduelle et continue chez les Anlo ; la polygynie, rare et refoulée chez les Aboutia, recherchée et fréquente chez les Anlo ; les mythes d'origine,

²⁰ Autrefois nous jugions que seuls des groupes pouvaient être agrégés. Nous pensons aujourd'hui autrement. Nous croyons maintenant que les personnes morales sont également sujettes à agrégation et que la descendance sert à agréger groupes et personnes morales. Pour une démonstration, voir plus bas notre réanalyse tallensi.

imbus d'une temporalité statique, quasi géographique chez les Aboutia, marqués de la temporalité d'une genèse chez les Anlo (Verdon 1981a, 1983).

En plus de la souveraineté, l'agrégation révélait l'alliance, son effarante multiplicité et le problème urgent qu'elle pose à l'ethnographie par ses variations qui nous promènent d'un extrême à l'autre. On connaît des alliances lâches et sans représentants, et qui ne durent qu'un moment ; on pressent des alliances si solides qu'elles mettent à l'épreuve la notion même d'agrégation comme chez les Aboutia ; on observe des coalitions politiques qui menacent la souveraineté des collectivités qui s'y sont attachées, comme cette Ligue Délienne qui débuta alliance militaire entre cités politiquement souveraines, et se termina instrument de l'hégémonie athénienne. De puissances inégales, ces liés militaires subiront quelquefois la brutalité contraignante de leurs alliés plus redoutables, et laisseront planer plus d'un doute sur l'à propos de la notion d'alliance. Si cette diversité de l'alliance intimide, si elle expose abruptement les béances inquiétantes qui trouent notre ethnographie, elle ne doit pas pour autant paralyser et nous inciter à rejeter un concept aussi essentiel, sans lequel nous retournons directement à la confusion des temps antérieurs ²¹.

Agrégation, alliance, appartenance, autant de perspectives appelées par l'ethnographie, réclamées par l'épistémologie, se définissant à travers un tissu de relations dictées par notre projet, s'arrachant ainsi à tout ce tuf d'expériences vécues qui alourdissent et retiennent l'imagination, suffoquant nos définitions dans l'immédiat de la vie sociale. Et si la science, et même les mathématiques, ne se raffinent et ne se transforment que lorsqu'elles se coupent de toute imagerie visuelle, lorsqu'elles sèvent leur rapport de dépendance à l'égard de l'expérience sensorielle immédiate, elles nous enseignent bien plus encore. Elles imposent la familiarité du paradoxe, d'une ontologie du multiple

²¹ Si l'agrégation varie peu, tel n'est pas le cas de l'alliance. Puisque le concept a été si souvent subsumé sous celui d'organisation lignagère, comme nous aurons l'occasion de le démontrer plus amplement avec les ethnographies *nuer* et *tiv*, il va de soi que tout reste à faire dans ce domaine. Nous nous bornons ici à écarter l'alliance de l'agrégation, fort conscient que la recherche ultérieure hérite d'une tâche gigantesque à accomplir dans l'étude des alliances politiques.

qui s'accepte comme condition de la connaissance. Elles tolèrent la coexistence, voire la complémentarité des contraires, en nous rappelant l'artifice de nos conceptualisations, de nos dichotomies. La science et les mathématiques nous forcent à vivre avec les absurdités de nos langages arbitraires. Elles apprivoisent l'onde et la corpuscule et conjuguent ces ennemis d'antan en un mariage indissoluble ; tantôt matière, tantôt énergie, la réalité de la nouvelle physique compose avec ces divers modes d'être. Elle n'« est » ni onde ni corpuscule ; elle se définit par les conditions de son intelligibilité. Dans le filet artificiel et arbitraire d'un langage opérationnaliste la réalité sociale connaîtra ces distorsions d'une double ontologie. Si ces plaques unidimensionnelles que sont les groupes, les personnes morales ou les catégories se chevauchent et se superposent pour recréer l'épaisseur des groupes vécus, elles recoupent également les groupes ou personnes morales agrégés. Expliquons-nous.

Sous certains rapports, et plus spécifiquement en référence à l'arbitrage de certains délits, le *fhome* aboutia appartient à ces groupes élémentaires qui s'agglomèrent en un *agbanu*, ou lignage, lorsque les délits opposent des membres de *fhomewo* différents mais d'un même *agbanu*. Sur le plan des activités judiciaires, *l'agbanu* se présente comme un groupe de descendance, un groupe agrégé dont les composantes minimales sont des lignages minimaux (*fhomewo*). Sous le rapport de la propriété foncière, *l'agbanu* vit une toute autre existence : c'est une personne morale. La même collectivité (*agbanu*) est ici groupe agrégé, là personne morale. Ses diverses manifestations ne nous deviennent intelligibles qu'à travers les concepts mutuellement exclusifs de personne morale et de groupe de descendance. A la fois onde et particule, ou, pour respecter nos analogies, à la fois atome et molécule pluriatomique.

L'agbanu, tout comme la notion de famille de notre propre langage, n'est en soi rien d'autre qu'une formule nébuleuse et délibérément vague conçue pour et par l'action sociale, un « raccourci cognitif », pour ainsi dire, qui permet de dire beaucoup sans avoir à s'expliquer, et qu'une explication contredirait. Du point de vue de l'analyse, *l'agbanu* aboutia est multiple, et non pas « un groupe doté de fonctions multiples » ; il se désarticule en plusieurs surfaces superposées qui se chevauchent, mais non complètement. Vu sous le rapport des

activités d'arbitrage, c'est un groupe de groupes, un composé de *fhomewo* où sont alors inclus certains affins ; vu sous le rapport de la propriété foncière, c'est une personne morale agnatique excluant les affins. Mais pour les agents sociaux qui vivent et agissent, un seul concept suffit. On parle *agbanu* comme on parle « famille » et on s'entend. Le contexte dit ce que le mot ne dit pas et que l'analyse divulgue. Pour que la dislocation des groupes et leur simultanée arrêtent de surprendre, il faudra que s'effectue ce déplacement, ce *Gestalt shift* nécessaire pour mesurer nos concepts non pas à l'étalon d'une subjectivité qui cherche à s'objectiver, mais à l'intérieur de l'artifice même du langage, du langage qui reconnaît son pouvoir d'invention, qui convient des règles du jeu.

Après avoir parlé de l'appartenance et de l'agrégation, il reste encore quelque chose à dire à propos de notre point de départ, les activités. Par activité nous entendons « type d'activité », ce que les ethnologues se sont toujours complus à décrire sous le nom de « fonction ». Mais comment décider où s'arrêter dans le mouvement classificatoire qui sépare et contraste les divers types d'activités, dans cette arborescence taxinomique où chaque fonction devrait trouver sa place ? Ici, le jugement et l'expérience ethnographique légifèrent. Dans une société, une seule notion de groupe de production suffira ; dans une autre, il s'avérera analytiquement utile de séparer le groupe de production agricole du groupe de production animale et, à l'intérieur de chacun d'eux, d'autres groupes peut-être. Il n'y a de règle autre que celle de tout opérationnalisme : si la distinction paie analytiquement, si elle illumine et simplifie, qu'on l'impose à l'analyse ; sinon, qu'on s'en dispense.

Le sens ethnographique a toutefois ses limites, qui sont celles de nos exigences conceptuelles. On ne décrète pas à loisir. On invente, soit. On distille, on épure, on cherche à enrichir la terminologie mais à l'intérieur des contraintes que construisent nos exigences épistémologiques. La résidence, par exemple, nous est apparue comme une activité alors qu'elle s'est toujours présentée auparavant comme règle d'appartenance ou principe d'organisation sociale et des considérations similaires nous imposent de voir également dans la « localité », que plus d'un siècle d'ethnologie a également traitée de critère d'apparte-

nance et de principe d'organisation sociale, une autre activité ²². La localité, c'est l'occupation d'une aire géographique destinée surtout à l'habitation et le groupe local, c'est le groupe qui exécute cette activité et se recrute selon des critères d'appartenance : le mariage, la filiation, la parenté, ou même l'appartenance à un groupe ou une personne morale. Localité et territorialité, que tant de textes ont confondues, se disloquent. Quant à la reproduction, elle pose des problèmes théoriques d'une telle ampleur que nous en reportons l'analyse en appendice (voir Appendice). Il nous suffira ici de savoir que le mariage surgit opérationnellement comme critère d'appartenance à un groupe, le groupe conjugal, et que la famille englobe ce groupe conjugal et l'ensemble des individus issus de sa reproduction, réelle ou fictive. Au terme de ce périple conceptuel, balisons une dernière fois notre piste opérationnelle avant de décoller vers de nouveaux cieux ethnographiques.

Qu'avons-nous accompli ? Nous avons chassé des groupes l'organisation du comportement, rendu la structure (en tant que division du travail) extrinsèque, postulé conceptuellement un groupe différent

²² Dans une perspective opérationnelle la résidence n'est pas un « principe d'organisation sociale » de groupes résidentiels mais tout simplement une activité qu'exécute un groupe, et les éléments (ou critères) activés pour fixer l'appartenance à ce groupe sont analytiquement quelque chose de différent, et ne s'assimilent pas non plus à la résidence. Par ailleurs, le fait même de résider de façon permanente dans une habitation située dans une localité ou dans un voisinage peut servir de critère d'appartenance à d'autres groupes, tels des groupes politiques ou religieux (en plus d'autres critères, ou en elle-même). Dans ce cas particulier, l'appartenance à un groupe résidentiel sert de critère d'appartenance à des groupes différents qui, par définition, ne sont pas des groupes résidentiels.

Imaginons par ailleurs un groupe de bergers en route lors des migrations saisonnières de leur troupeau. Dans ce cas particulier, la façon dont ils se regrouperont pour cuisiner, manger ou dormir dépendra directement de la composition du groupe formé en vue de l'activité prépondérante, la garde des moutons. Seul ce « groupe de garde des moutons » se donnera des critères spécifiques d'appartenance, tels la propriété, la filiation, l'âge, le sexe, et ainsi de suite, et la composition de leur groupe de cuisson, ou de consommation, découlera directement de celle du groupe de garde des moutons. On peut exprimer cet état de chose très simplement en affirmant que l'appartenance au groupe A est elle-même critère d'appartenance au groupe B, formulation qui a le mérite de conserver la distinction analytique entre groupes et activités tout en permettant d'exprimer leur interdépendance.

pour chaque type d'activité (une seule fonction par groupe), séparé les activités (faire) non seulement des codes de conduite ou règles de comportement (façons de faire) mais aussi de la propriété (avoir), et retenu seulement les critères (qui peuvent être multiples) pour définir groupes, catégories et personnes morales. Nous avons également détaché les groupes (élémentaires) des groupes de groupes (groupes composites), découvrant que des groupes composites peuvent être ou agrégés ou simplement alliés. Nous avons souligné le recoupement entre groupes, personnes morales et catégories, et entre l'une quelconque de ces collectivités et les groupes ou personnes morales composites, précisant que si les groupes, personnes morales ou catégories appellent des critères d'appartenance, les groupes ou personnes morales composites, eux, réclament des éléments d'agrégation ou d'alliance. Nous avons enfin fait passer la résidence et la localité du côté des activités, le mariage du côté des critères d'appartenance, et séparé la parenté de la filiation (Tableau 6, p. 213). Il ne reste plus qu'à démontrer comment ce nouveau langage recompose notre vision ethnographique. Puisque la majorité des concepts dont nous traitons se sont élaborés autour de l'ethnographie des soi-disant lignages segmentaires, c'est vers cette ethnographie que nous nous tournons, pour en réexaminer trois classiques : celle des Nuer, des Tallensi et des Tiv.

Deuxième partie : Parenté de discours
ou comment recomposer le social

Chapitre 6

Traduire l'ethnographie des sociétés segmentaires

[Retour à la table des matières](#)

L'anthropologie sociale britannique s'est pensée et réfléchiée dans et à travers l'analyse de sociétés à lignages segmentaires ; c'est là qu'elle a cherché et façonné ses concepts, et bâti sa cosmologie. Une traduction opérationnelle de ces grands classiques, et surtout de cette trinité sacrée de l'ethnographie de la segmentation - les ethnographies *nuer*, *tallensi* et *tiv* - aidera à démasquer cette ethnologie qui s'est voulue et qui s'est crue si transparente dans son empirisme. Ce travail de démaquillage, nous le débutons là où s'est célébré le plus allègrement le mariage de la théorie et de l'ethnographie : chez les Nuer, ces Nuer dont nous brossions sommairement au chapitre premier l'organisation sociale selon le maître anglais ²³.

²³ Les relectures qui suivent orbitent autour d'un thème, la segmentation, et ne prétendent en rien à l'exhaustivité. Il s'agit donc très spécialement de réinterprétations d'un aspect spécifique de certaines ethnographies, la dimension qu'on a appelée lignagère et segmentaire. Notre problématique imposait cette sélection.

Traduire l'ethnographie nuer

Le modèle segmentaire d'Evans-Pritchard ²⁴

[Retour à la table des matières](#)

L'ethnographie d'Evans-Pritchard, rappelons-le, est contemporaine d'une anthropologie sociale qui s'acharne à extirper les groupes des rapports interpersonnels. De l'organisation sociale nuer, Evans-Pritchard laissera deux descriptions célèbres, *Les Nuer* (1940) et *Kinship and Marriage among the Nuer* (1951), dont le contenu s'enroule respectivement autour de ces deux axes analytiques, le politique et le domestique. Dans le premier ouvrage, Evans-Pritchard entame l'étude des groupements politiques, l'examen des rapports entre segments territoriaux. A l'intérieur des groupes, à l'intérieur du village, de la maisonnée et des réseaux variés que les hasards du mariage et de la consanguinité tracent entre individus, nous pénétrons l'univers domestique, le monde des rapports interpersonnels dont se préoccupe la monographie de 1951.

À cette distinction d'autres font écho. Le premier volume parle écologie, territoire, rapports lignagers, dans le langage indigène des *thok dwiel* et des *buth*. La deuxième monographie parle troupeaux, prix de la fiancée, dans le langage indigène du *mar*. Le *mar* serait au *thok dwiel* et au *buth* ce que la parenté et les rapports interpersonnels sont à la descendance et aux rapports entre segments lignagers. A cette série d'oppositions - politique et domestique, rapports entre groupes et rapports entre individus, descendance et parenté, territoire

²⁴ Lorsque des dates sont mentionnées sans noms d'auteur, il s'agira automatiquement d'ouvrages d'Evans-Pritchard. Nous nous sommes uniquement inspiré de sa monographie *Les Nuer* pour cette présentation « classique » de la segmentation nuer.

et troupeau correspondrait le contraste indigène entre *thok dwiel* et *mar*.

Les Nuer s'ouvre sur le bétail, ses dimensions économiques et sentimentales dans la vie nuer, quoique le bétail tant chéri des Nuer sorte de scène dès que Evans-Pritchard passe à l'étude du politique, soucieux de circonscrire ce qu'il entend par « tribu ». Cette tribu nuer, Evans-Pritchard l'habillera d'un nom distinct, d'un sentiment spécifique, d'un territoire commun et délimité, d'une obligation morale des membres de s'unir dans la guerre, de régler entre eux vendettas et autres démêlés (1940, p. 122). Ne décelant d'unité politique qu'au sein de la tribu, Evans-Pritchard en fera l'entité politique souveraine.

Unité, peut-être, mais dans et par la pluralité puisque la tribu est aussi une structure fragmentée en sections qui s'opposent et auxquelles correspondent des segments lignagers d'un clan dominant, segments eux aussi en opposition mais qui s'emboîtent également jusqu'aux frontières sociales de la tribu (p. 122). La tribu est une organisation territoriale soutenue par une organisation lignagère, mais une organisation territoriale segmentaire où l'élément participe des caractères du tout, où chaque section tribale s'arroe les signes mêmes qui caractérisent la tribu - un nom, un sentiment, un territoire -, s'opposant aux sections de même ordre et se greffant à un segment lignager du clan dominant de la tribu. Cette opposition est réelle, excitée par des conflits armés endémiques que l'arbitrage parvient néanmoins à étouffer.

À la fois substance et relation, identité réelle et virtuelle, la section territoriale nuer vit inconfortablement la dualité de son être :

« Il doit donc toujours y avoir quelque chose d'arbitraire dans la définition formelle de la tribu par les caractères que nous avons énumérés plus haut... parce qu'en fait l'opposition entre segments de la plus petite section nous semble du même caractère structurel que l'opposition entre une tribu et ses voisins *dinka* [un groupe ethnique voisin, que les Nuer harcèlent à coups de razzias]. » (p. 148)

Inutile de chercher tes signes diacritiques qui permettraient mécaniquement et avec précision de déterminer où commence et où s'arrête

une section de quelque ordre que ce soit. Tout est matière de contextes (1940, p. 149), comme en témoignent les vendettas (mauvaise traduction, mais seule disponible, de l'anglais feud). Par la feud, jamais terminée, toujours ranimée, les sections affirmeraient leur identité distincte. Mais la vendetta doit être contrôlée, soumise à l'arbitrage pour juguler la guerre civile, enrayer le schisme tribal. La vendetta appelle l'arbitrage et l'arbitrage délimite les frontières de l'espace tribal. À l'ethnographe romanesque, par le langage de la force, la vendetta révèle le fondement du droit nuer : le recours à la violence physique. Le Nuer ne trouvera justice que s'il sait l'imposer, s'il sait qu'il en tient ultimement à lui de voir à ce que ses droits soient respectés.

Face à cet individualisme farouche où l'individu s'affiche comme son propre juge et arbitre, où la violence engendre la violence larvée et latente de ces feuds qui explosent sporadiquement, comment parler d'une société politique ? Comment organiser l'anarchie ? - Par le système lignager. La description est désormais classique : « Un clan est un système de lignages et un lignage, un segment généalogique d'un clan [... et] le mot le plus commun en langue nuer pour désigner le lignage est *thok dwiel* » (p. 192). De plus, « la parenté agnatique entre lignages s'appelle *buth*. *Buth* est toujours un rapport agnatique entre groupes de personnes [...] » (p. 193) et *buth*, en tant que rapports agnatiques « entre segments collatéraux » s'oppose à *mar* en tant que rapports cognatiques « entre personnes » (p. 193).

Nous retrouvons dans le système lignager la segmentation du système territorial. Cependant, un savoir généalogique précis n'infuse pas tous les échelons lignagers ; il s'arrête au lignage minimal et quelquefois mineur, sans aller plus loin. Au-delà, les Nuer parlent le langage des lignages, de la position relative des groupements plutôt que l'idiome plus permanent de positions généalogiques précises. De plus, « dans l'usage quotidien les Nuer parlent du *cieng* là où nous nous attendrions à les entendre parler du *thok dwiel* (1940, p. 195) », ce *cieng* qui désigne en fait un hameau, un village ; qui dénote, en un mot, le groupe local et non pas des segments lignagers. Ces soi-disant rapports entre segments lignagers, Evans-Pritchard le confesse, les Nuer se les représentent comme des rapports entre groupes de parents associés à des communautés locales (1940, p. 202), à telle enseigne que « à part certaines situations rituelles, les Nuer pensent leurs clans et

leurs lignages en termes de leurs rapports locaux » (1940, p. 203, traduction libre).

La frontière entre lignages et groupes locaux s'estompe à mesure que progresse l'analyse, ouvrant toute grandes les portes à la confusion. Les lignages nuer perdent lentement tout caractère corporate se déliant même de toute attache locale. Evans-Pritchard isolera bien un noyau d'agnats auquel s'identifie le village et qui forme le segment lignager minimal, pour ajouter que

« Dans la vie sociale en général ils [les lignages] fonctionnent à l'intérieur de communautés locales de toutes tailles, du village jusqu'à la tribu, et en tant que parties de ces communautés locales. Un Nuer parle rarement de son lignage comme de quelque chose de distinct de sa communauté locale, et en contraste aux autres lignages qui en font partie, en dehors d'un contexte cérémoniel... » (1940, p 203, traduction libre)

Lentement mais sûrement le lignage nuer se dépouille de tous les insignes de son identité, même relative, perd toute pertinence, sauf cérémonielle, laissant aux « valeurs communautaires » le soin de dicter le comportement dans la plus grande partie des situations, dont les situations politiques. En dernière analyse les « valeurs lignagères » domineraient le champ du religieux, et les valeurs locales, celui du politique (1940, p. 211). Malgré tous ces détours, ces accrocs et ces démentis cinglants, Evans-Pritchard ne renie pas sa thèse originale : c'est le système lignager qui forme l'armature sur laquelle viennent se greffer les rapports politiques (1940, p. 240), même si un lignage « n'a que de *vagues* rapports cérémoniels avec d'autres lignages, et que ces rapports ne s'expriment jamais par une action corporate. » (1940, p. 245, traduction libre, nos italiques). Voilà brièvement esquissée la toile de fond sur laquelle se profile le modèle segmentaire nuer, voilà ses contradictions et le corset théorique qui le sangle.

Une lecture opérationnelle

[Retour à la table des matières](#)

Les Nuer ont fait l'objet de multiples réinterprétations qui toutes, sauf une, ont laissé aux lignages segmentaires la place qu'ils occupaient. En 1979, toutefois, Holy faisait passer les lignages du côté des « modèles représentationnels » tout en conservant l'idée de lignage segmentaire. Mais s'agit-il vraiment de lignages ?

Evans-Pritchard décrit une structure étagée (*nesting*) d'ensembles territoriaux (*cieng*) allant du groupe local (hameau) à la tribu, et un ensemble correspondant de lignages (*thok dwiel*) allant du lignage minimal au clan. Pour clarifier les choses demandons-nous d'abord si les hameaux sont agrégés en villages, les villages en sections tertiaires, les sections tertiaires en sections secondaires, et ainsi de suite jusqu'à la tribu, et, ensuite, si le *thok dwiel* et son *buth* (rappelons que le *buth* n'est ni plus ni moins qu'un lignage collatéral du lignage d'Ego - 1940a, p. 194 ; 1950a, pp. 366-67) sont agrégés en des segments progressivement plus inclusifs (appelés aussi chacun *thok dwiel*), le tout étant agrégé dans un clan. Bref, les sections territoriales d'une part, et leurs contreparties lignagères, d'autre part, forment-elles des groupes agrégés ?

Voyons en premier lieu l'organisation territoriale. Pendant la saison des pluies les Nuer occupent des emplacements permanents qu'ils quittent pendant la saison sèche pour mener leurs troupeaux près de points d'eau où ils campent pour la saison. La taille des emplacements permanents, ou localités (Nuer : *cieng*) varie selon les conditions écologiques (1950a, p. 362). Quelques-uns sont petits et homogènes, d'autres plus peuplés et plus étendus, longs rubans collés aux crêtes qui dépassent les eaux, divisés en hameaux qui, selon Holy, constituent les véritables foyers de l'activité politique nuer et dont la composition n'a rien d'agnatique (Holy 1979b). Tout au contraire, les agnats du clan dominant briguent pour la plupart le leadership politique et les plus ambitieux, s'ils possèdent quelque richesse, assez de charisme et

suffisamment de générosité calculée, se séparent pour fonder leur propre hameau en attirant toute une clientèle de cognats et d'affins (Evans-Pritchard 1950a, p. 379 ; 1950b, p. 40 ; 1951, p. 143 ; 1933, p. 48-49 ; Holy 1979a). Ces leaders, ou « taureaux » (tut) acquièrent prestige et influence en donnant du bétail aux plus pauvres de leurs parents et de leurs voisins, ou même à des Dinka dépossédés (les Dinka sont membres d'une ethnie voisine), ou en renonçant à leurs droits sur le prix de la fiancée de leurs filles en échange de l'allégeance politique de leurs gendres et de leurs débiteurs (1933, p. 49 ; 1947, p. 185 ; 1950a, p. 376). Les hameaux se recrutent donc principalement sur la base de la parenté cognatique et de l'affinité, et dès qu'un nouveau-venu a construit son parc à bétail (*cattle-byre*) il jouit du plein titre de membre du hameau (1945, p. 62 ; 1940a, p. 218) ; les hameaux ne comptent que des citoyens à part entière.

L'organisation politique que nous dessine Evans-Pritchard est dénuée de tout appareil législatif, exécutif ou administratif, les seuls groupes dits politiques ne surgissant que dans le contexte d'activités judiciaires et militaires. Inspiré des écrits de missionnaires et de voyageurs, Evans-Pritchard semble avoir perpétué ce qu'un historien dénonce comme le mythe du Nuer agressif et farouche dont le seul recours judiciaire réside dans sa propre force physique (Evans-Pritchard 1940a, p. 151, 162 ; Johnson 1981). La vérité est plus prosaïque. Les Nuer savaient régler leurs différends collectivement, quoique Evans-Pritchard demeure cruellement silencieux sur la composition de ces groupes judiciaires. Les quelques faits qu'il nous sert parcimonieusement nous apprennent que le hameau permanent de la saison des pluies, ainsi que le camp de saison sèche, prennent en main leurs affaires judiciaires. Qu'une dispute éclate à l'intérieur de l'un de ces hameaux, ou de l'un de ces camps, et les aînés présents s'empresseront de régler le conflit (Evans-Pritchard 1933, p. 16 ; 1934, pp. 38, 40-42 ; 1935, pp. 38-39 ; 1940a, p. 178), quoique aucun « taureau » (tut) (qu'il y en ait eu un ou plusieurs présents) n'interviendra comme représentant d'un hameau.

Entre groupes locaux voisins, de petites escarmouches rassemblaient rapidement les aînés qui, avec ou sans la médiation du chef à peau de léopard, arbitraient le différend (1933, p. 16). Des mécanismes très spécifiques - l'existence d'un groupe d'aînés à l'intérieur du

système de groupes d'âge, l'expertise rituelle ou l'existence de chefs à peau de léopard -entraient en opération pour assurer le maintien de la loi et de l'ordre, comme Evans-Pritchard le soulignait dans ses premiers écrits (1934, pp. 38-40 ; 1937, p. 210), mais on ne trouve nulle part preuve d'agrégation des hameaux en villages ou des villages en unités territoriales plus vastes, ni amalgamation des camps de saison sèche. Pourrait-on d'ailleurs parler d'agrégation de groupes locaux là où on ne trouve aucune trace de l'existence d'un représentant de hameau ou de village et, a fortiori, personne pour représenter une association plus vaste sur le plan territorial ? Le mode d'association lors d'activités militaires pourrait par ailleurs donner une impression d'agrégation. Nous y reviendrons plus tard.

En somme, peut-on s'étonner de l'absence d'agrégation territoriale si, selon Evans-Pritchard, les *cieng* s'amalgament en collectivités progressivement plus inclusives sur la base d'une opposition segmentaire enracinée dans la segmentation des lignages agnatiques (*thok dwiel*) du clan dominant d'une tribu (c'est-à-dire, le clan dont les ancêtres furent les premiers à s'installer dans le territoire tribal) ; cette superposition des organisations territoriale et lignagère suppose que si agrégation il y a, elle habite le système lignager et non pas l'organisation tribale. Cependant, tout dément cette interprétation lignagère de l'organisation politique nuer. Evans-Pritchard affirme et répète à maintes reprises que l'organisation politique nuer relie des localités, que les Nuer perçoivent eux-mêmes cette organisation en termes géographiques et qu'ils expriment même leurs rapports de descendance dans le langage de la localité (1940a, pp. 195, 203, 204, 235, 238, 242-244 ; 1950a, p. 364). De plus, les lignages n'auraient de pertinence que rituelle (1940a, pp. 193, 203, 211, 228, 210, 227, 245), et même « vaguement », de surcroît. Pour évaluer l'interprétation du *thok dwiel* comme lignage ou segment lignager et, par extension, tout l'édifice lignager nuer englobant les *thok dwiel* et leurs *buth* collatéraux, il faut donc s'orienter du côté des activités rituelles.

Le sacrifice domine l'horizon rituel nuer, des sacrifices d'une part personnels, - communication de l'individu à ses esprits ancestraux ou à la Divinité -, et sacrifices d'autre part collectifs, relation cérémonielle entre deux individus et leurs groupes respectifs (Evans-Pritchard 1956, p. 198), et qui exigent la participation d'un « maître de

cérémonie », le *gwan buthni*, qui entame les invocations cérémonielles en proférant le « nom de lance » de son clan (1956, pp. 287-88). Maître (*gwan*) du *buth* (*buthni*), le *gwan buthni* représente évidemment le *buth* et ne peut en aucune circonstance être *mar* de ceux qui organisent le sacrifice (nous parlerons du *mar* plus en détail plus bas ; contentons-nous pour le moment d'accepter la définition d'Evans-Pritchard qui en fait un réseau de cognats reliés jusqu'à la cinquième génération ascendante par rapport à Ego) mais il doit appartenir au même clan qu'eux (c'est-à-dire, au même groupe exogame identifié par un « nom de lance »). Ces faits incitent Evans-Pritchard à affirmer que le *buth* doit être un segment lignager collatéral du *thok dwiel*. Ces sacrifices collectifs rassembleraient un segment lignager (*thok dwiel*) et ses segments collatéraux (*buth*), ces derniers représentés par le *gwan buthni* qui agirait en tant que « mandataire rituel » (les Anglo-Saxons parlent de ritual *attorney*) vis-à-vis des organisateurs du sacrifice. Cette collaboration rituelle d'un segment lignager et de ses segments collatéraux les montrait à l'illustre ethnographe amalgamés en un segment plus vaste, agrégés en quelque sorte. Des segments lignagers collatéraux paraissaient ainsi s'agréger en segments lignagers plus inclusifs, et ainsi de suite jusqu'au niveau du clan.

Mais si l'association rituelle d'un *thok dwiel* et de son *buth* constituait un cas authentique d'agrégation, le groupe agrégé devrait jouir d'une représentation unique. De plus, si un lignage X se divise en deux segments A et B et si A se compose lui-même des deux segments C et D alors que B se scinde en deux segments E et F, un représentant rituel devrait officier au nom de A lorsque C et D sacrifient ensemble, un mandataire différent devrait célébrer le sacrifice au nom de B lorsque E et F collaborent rituellement, et l'un de ces deux fondés de pouvoir rituel (ou peut-être même un autre) devrait diriger le culte au nom de tout le lignage X quand les descendants de A et B immolent ensemble. De cette dynamique d'agrégation on ne décèle la moindre empreinte en contrée nuer. Le *gwan buthni* n'officie pas en tant que procureur d'un segment supérieur englobant le *thok dwiel* et son ou ses *buth*, mais comme représentant d'une « catégorie » (voir démonstration plus bas). Il n'intervient pas comme prêtre d'un culte, mais comme ambassadeur tout à fait profane (1956, p. 289). De plus, différentes familles du même *thok dwiel* font appel à différents *gwan buthni* alors qu'une même famille peut avoir recours aux services de plu-

sieurs (1950a, p. 368 ; 1956, p. 288), autant de faits qui s'inscrivent en faux contre l'hypothèse d'agrégation, contre l'interprétation lignagère.

En somme, rien ne témoigne d'une agrégation du *thok dwiel* et du *buth* dans les activités rituelles ou politiques (laissons temporairement de côté les activités militaires que nous analyserons bientôt). Les Nuer ont certes des groupes judiciaires et des groupes rituels dont la composition ne nous est jamais clairement révélée, des groupes sans représentation permanente qui ne sont jamais agrégés. Puisque des lignages ou des clans se construisent par agrégation, les Nuer ne connaissent par conséquent ni lignages ni clans, bref, aucun groupe de descendance et, *a fortiori*, aucun lignage segmentaire. Comment alors se représenter leur organisation sociale ? Evans-Pritchard l'annonçait au début des « Nuer » pour l'ignorer par la suite. Burton le répète aujourd'hui : qui veut comprendre les Nuer doit chercher la vache (Burton 1978) !

Cherchons la vache là où Evans-Pritchard l'a exilée, dans le *mar*, ce *mar* que le maître anglais oppose au *buth* comme la parenté cognatique à la parenté agnatique, ou comme la parenté à la descendance, ou encore comme les rapports interpersonnels aux rapports entre groupes (1940a, pp. 193-94 ; 1950a, pp. 365-66 ; 1951, p. 6 ; 1956, p. 288), interprétation que les faits, encore une fois, démentent. Le *mar* serait-il parenté cognatique ? - Non, puisque des conjoints s'assimilent réciproquement à leurs *mar* respectifs après qu'ils ont eu deux enfants ou plus (1951, pp. 6, 12, 96, 100-101, 104), fait pour nous probant mais qui n'inquiète pas outre mesure Evans-Pritchard, qui y voit une preuve additionnelle de l'opération d'un « principe de descendance unilinéaire » puisque des relations matrimoniales se transformeraient en rapports de parenté par la progéniture commune du couple, puisque la filiation transmueraient l'affinité en consanguinité !

Par ailleurs, on sait que les Nuer décrivent le *mar* en termes de droits sur le bétail du prix de la fiancée. Sont *mar* de Ego tous ceux qui revendiquent des droits sur le bétail transmis au mariage de ses soeurs et de ses filles, ainsi que ceux qui reconnaissent les droits d'Ego sur le bétail transmis au mariage de leurs soeurs et de leurs filles (1934, p. 29 ; 1950a, p. 366). Ces liens au bétail expliquent l'ex-

tension des règles d'inceste et d'exogamie, et même les prohibitions matrimoniales en général (1933, p. 40 ; 1934, pp. 7, 8-13 ; 1937, p. 211 ; 1951, pp. 32-33, 40). Contre Evans-Pritchard, nous avancerons que des époux deviennent *mar* de leurs affins parce qu'ils héritent mutuellement de leurs droits au bétail à travers leurs enfants. Un mari peut réclamer le bétail dû à sa défunte femme si elle a laissé deux enfants, spécialement des fils, et les femmes jouissent de la prérogative réciproque (1951, p. 33 ; Howell 1954, p. 123). Il est sans doute possible que le concept *mar* en soit venu à désigner une vague catégorie de « parents consanguins » mais, comme Evans-Pritchard l'affirme maintes fois, le sens original du terme émane de ces transactions matrimoniales.

La distribution des droits sur le bétail du prix de la fiancée (pour détails, voir 1945, pp. 24-26 ; 1951, pp. 74-86) démarque ainsi un ensemble de cognats issus de figures ancestrales en $G + 4/G + 5$ (1950a, pp. 365-366) ou même $G+6/G+7$ (Howell 1954, p. 110), ainsi que leurs conjoints, tous individus qui sont réciproquement *mar* les uns des autres ²⁵. Avec le passage du temps, par ailleurs, la conscience d'être *mar* s'évanouit à mesure que s'éteignent les droits sur le bétail et le fait que mes parents ou grands-parents aient été *mar* des parents ou grands-parents de certains individus, désormais vague souvenance d'une antique appartenance de générations passées à une même catégorie, deviendrait *buth* avec le temps (1950a, pp. 365-66). Mais puisque ceux qui se reconnaissent réciproquement *buth* partagent un même nom de lance qui se transmet censément par les hommes uniquement, comment *mar* (ensemble cognatique incluant des affins im-

²⁵ Dans le reste de ce texte, les générations ascendantes se définissent de deux façons. Si le point de référence est Ego, ou l'individu, on désignera par G^0 la génération de Ego ; $G+1$ représentera alors la première génération ascendante, soit la génération des parents d'Ego, et nous mentionnerons alors qu'il s'agit d'une génération ascendante définie par rapport à Ego. Si le point de référence est un groupe (habituellement un lignage minimal tel que nous définirons ce terme plus tard), alors G^0 représente « la plus vieille génération vivante », même si cette génération ne compte plus qu'un seul représentant et $G+1$, par extension, représentera la première génération ascendante, C'est-à-dire, du point de vue du groupe, la première génération défunte, ou ancestrale. Lorsque nous désignons une génération ascendante sans autre mention, c'est de générations définies par rapport au groupe qu'il s'agit.

médiats) peut-il devenir *buth* (un ensemble agnatique) ? Question qui demeure sans réponse si l'on n'élucide pas d'abord l'énigme du *buth*.

Signalons d'abord que des femmes deviennent *buth* de leurs maris et de leurs affins par le bétail que l'on a payé pour elles au mariage (1934, p. 15), ce qui réfute l'interprétation agnatique du *buth*. *Buth* ne signifie pas parenté agnatique plus qu'il ne se réduit aux droits à la viande sacrificielle, comme Evans-Pritchard le suggère parfois (1950, p. 366 ; 1956, p. 288), puisque tous ceux qui participent à un sacrifice, qu'ils soient *buth* ou non, jouissent par définition de ce privilège. Du peu que nous livre l'ethnographie, il semble que ceux qui participent à un sacrifice collectif se divisent en trois catégories : (a) ceux qui ont droit à la viande du sacrifice (bétail mort) ainsi qu'au bétail vivant (du prix de la fiancée) des responsables du sacrifice et qui sont *mar* de ces derniers ; (b) ceux qui peuvent réclamer une partie de la chair du bétail immolé et ne possèdent aucun droit aux bêtes vivantes ; ce sont les *buth* des sacrificateurs ; finalement, (c) les femmes des immolateurs, directement *buth* de leur mari et indirectement *mar* par leurs enfants (par procuration, pour ainsi dire). On peut se demander ce qui confère aux *buth* ce droit à une partie de la viande du sacrifice ? Serait-ce le fait que leurs propres ancêtres étaient *mar* des ancêtres de ceux qui sacrifient ? Vraisemblablement non, puisque les *buth* ne représentent que la fraction agnatique de tous ceux dont les aïeux étaient *mar* des ancêtres des organisateurs du sacrifice, la fraction non-agnatique ayant été victime d'amnésie généalogique. Une grande proportion des rapports *mar* s'estomperait donc avec le passage des générations et un fragment réduit, celui des rapports plus spécifiquement agnatiques, se métamorphoserait en *buth*, sans oublier que le *buth* englobe également les épouses vivantes. La clé de l'énigme ne se trouve pas du côté du rituel ; plutôt que de la chercher du côté du bétail immolé nous la chercherons du côté du bétail en général.

Evans-Pritchard rapporte ailleurs qu'une femme « tombe sous la protection des esprits du lignage [de son mari] et de ses esprits ancestraux » (1951, p. 104) lorsqu'elle a été épousée moyennant le bétail de ces aïeux. Il est plausible que ce soit ce fait qui donne à la femme un titre sur la viande sacrificielle et la consacre *buth* et que, par extension, sont *buth* ceux qui sont encore protégés par les esprits ancestraux des sacrificateurs, mais qui ont perdu tout droit à leurs bêtes vivantes,

qui sont exclus du réseau des *mar*. Puisque la protection ancestrale que transmet le bétail passe des hommes à leurs enfants et à leurs épouses (alors que les femmes ne peuvent le transmettre qu'aux enfants de leur mari), elle trace à l'intérieur du *mar* une lignée agnatique à laquelle viennent s'ajouter les épouses vivantes. Lorsque la relation *mar* s'estompe ce lien agnatique sous-jacent se perpétue en tant que *buth*. Bref, les *buth* ne sont en aucune façon des lignages collatéraux. Ce sont des « catégories » sociocentriques, réunissant les hommes qui bénéficient de la protection ancestrale associée au bétail qui a servi à les marier, en y ajoutant leurs épouses. En plus de son épouse, le *buth* de Ego inclut ceux qui partagent son nom de lance, qui ne font pas partie de son *mar* mais dont les aïeux étaient *mar* de son père ou de ses aïeux. Le *gwan buthni* représente cette catégorie ²⁶.

Si le *buth* n'est pas un segment lignager collatéral et le *thok dwiel* n'est pas un lignage, qu'est-ce donc que ce *thok dwiel* ? La question semble nous diriger encore une fois du côté du bétail, et de sa transmission après la mort des propriétaires. Transmission qui suit des canaux bien étroits puisqu'elle est linéaire et exclut les femmes ²⁷. Les droits sur le bétail passent toujours aux fils, s'il y en a (1950b, p. 38 ; 1951, pp. 77, 85, 128), sinon aux frères, (1951, p. 88) qui n'héritent pas vraiment mais reçoivent le bétail en tant que procureurs de leur germain décédé puisqu'ils doivent se servir du bétail qui leur échoit

²⁶ Evans-Pritchard n'explique pas comment certains individus en viennent à être choisis comme *gwan buthni* d'une ou de plusieurs familles mais nous savons d'autre part que les *gwan buthni* ne participent qu'à un type particulier de rituel, ces rituels dans lesquels les protagonistes doivent d'abord être séparés pour être ensuite réunis (comme dans la cérémonie nuptiale, lorsqu'il faut rompre des liens *mar* pour permettre l'union matrimoniale, lorsqu'il faut construire un nouveau parc à bétail, à la fin d'une initiation, etc. ; 1934, p. 34 ; 1956, p. 199, 217, 288). Une personne qui est à la fois extérieure (au *mar*) mais intérieure (au « clan » et dont les aïeux participaient autrefois du même *mar* que les aïeux de ceux qui les convient à officier) telle que le *gwan buthni* concentre donc, sur un plan symbolique, tous les attributs nécessaires pour célébrer des rituels que ni un pur outsider ni un pur insider ne pourrait exécuter.

²⁷ Les femmes n'héritent jamais du bétail des hommes. Elles peuvent en acquérir par leur propre labeur, ou transmettre à leurs fils des droits acquis de leurs maris ou de leurs consanguins, mais elles n'héritent jamais en leur propre nom du bétail appartenant aux hommes - 1945, p. 28 ; 1951, p. 85 ; Howell 1954, p. 190).

pour marier une femme à l'esprit de leur frère défunt. Puisque les femmes ne peuvent ni organiser de sacrifices (1956, p. 236) ni posséder de bétail en leur propre nom à moins qu'elles ne l'aient littéralement gagné à la sueur de leur front (et surtout par leurs talents de divination - 1950b, pp. 23-24 ; 1954, p. 31 ; 1951, p. 128), il s'établit entre les hommes et le bétail un rapport privilégié, à la fois économique et spirituel, qui incite les Nuer à postuler :

« ... l'unité du lignage et de son bétail, de ce bétail qui a nourri le lignage de son lait (la vache a donné son lait à l'ancêtre), qui par sa reproduction continue leur procure des épouses par le prix de la fiancée, des épouses qui leur donnent des fils qui perpétuent le lignage ; ce bétail enfin qui leur permet de maintenir la communication avec la Divinité et les esprits. » (1956, p. 259, traduction libre)

Cette conscience d'une continuité agnatique pourrait peut-être se trouver également à la source de ce *thok dwiel si* fuyant.

Evans-Pritchard postulait la complémentarité du *thok dwiel* et du *buth*, supposant que les responsables d'un sacrifice collectif formaient un *thok dwiel*. Selon son interprétation le *thok dwiel*, le *buth* et une partie du *mar* se retrouvent présents au sacrifice. À l'intérieur du *mar*, la transmission du bétail, la protection spirituelle des aïeux et les noms de lance délimitent un sous-ensemble agnatique qu'on pourrait imaginer responsable de certaines phases du rituel et ce sous-ensemble, un « groupe rituel agnatique », pourrait être nul autre que le *thok dwiel*. Ce serait parmi le *mar* d'aujourd'hui les ancêtres du *buth* de demain. Mais l'ethnographie se tait sur la division du travail rituel et cette interprétation se heurte à certaines difficultés puisque le *thok dwiel*, selon Evans-Pritchard, désigne des agnats qui se reconnaissent une ascendance commune jusqu'à G + 4/G + 5 (1933, pp. 28, 32 ; 1940a, p. 192 ; 1951, pp. 6-7). Est-il vraisemblable de penser qu'un individu invite à un sacrifice collectif des agnats auxquels il ne serait lié qu'à la cinquième génération ascendante ? Il est permis d'en douter et il semble plus prudent de chercher ailleurs des indices plus plausibles.

Evans-Pritchard note ailleurs qu'on « peut supposer qu'un lignage [donc selon nous un *thok dwiel*] ne persiste en tant que lignée de descendance distincte que lorsqu'il a une portée politique » (1940a, p.

246, traduction libre, caractères italiques ajoutés). De plus, ces soi-disant lignages ont une plus grande probabilité de survivre dans la mémoire collective dans les tribus de plus grande taille (1940a, p. 245), qui se trouvent presque exclusivement dans l'est du pays, où l'infiltration nuer a donné à la région les caractéristiques d'une zone de peuplement pionnier et semble avoir exacerbé l'importance du leadership personnel (1933, p. 7). Si nous comparons le village oriental de Konye au village occidental de Nuyeny par exemple, on ne peut qu'être frappé du fait que le premier, d'implantation récente, orbite complètement autour de son « taureau » (le *tut*, ou leader) alors que le second ne compte aucune personnalité politique que l'on serait même tenté de désigner du nom de « taureau » (1950, pp. 370-371 ; 1945, pp. 31-38, 55-61). Les variations écologiques entre l'est et l'ouest du pays nuer renforcent également ce schéma (1940a, pp. 118-119 ; 1940b, pp. 275-76 ; Glickman 1972b). Les villages de l'ouest sont autonomes et stables à cause de la plus grande disponibilité de points d'eau, à l'encontre des villages de l'est où, par contre, la terre est beaucoup plus abondante. Or le leadership des « taureaux » ne peut s'exercer que sur des terres vacantes où les *diel* mécontents (les *diel* sont les descendants des premiers occupants d'un endroit) peuvent émigrer avec leur clientèle politique pour fonder leur propre localité. Comme on peut logiquement s'y attendre, le statut même de *diel* est aussi beaucoup plus prononcé dans l'est du pays nuer (1940a, p. 215).

Il est très séduisant d'associer le *thok dwiel* à l'existence d'un leadership fort et de supposer qu'ils sont plus en évidence dans l'est que dans l'ouest du pays nuer. Howell, administrateur et ethnographe, compare le *thok dwiel* à la « maison » hamitique ou sémitique qui réunit les descendants et les clients politiques d'un sheikh important (telle la « maison de David », de notoriété biblique - Howell 1954, p. 21). Pourquoi ne pas voir dans les premiers leaders ou « taureaux » s'implantant dans une nouvelle région les fondateurs d'une « Maison », soucieux de transmettre leur prééminence politique à leurs fils (1934, p. 41) ? Après quelques générations de succès reproductif et politique, on désignerait cette « Maison » du nom de son fondateur, surtout si ce dernier avait eu l'heur de perpétuer son leadership à travers une lignée agnatique de descendants mâles. Cette Maison inclurait des *gaat nyiet* (enfants de soeurs) et, en somme, on en parlerait comme du *cieng* Un Tel (*cieng suivi* du nom du *tut*, ou « taureau »

fondateur) parce que le *tut* aurait d'abord et avant tout fondé une communauté locale. Mais il est également possible que dans les localités où le pouvoir politique s'est conservé dans la lignée agnatique du fondateur éponyme, les descendants agnatiques du leader originel soient conscients de leur identité distincte et se perçoivent comme le *thok dwiel* du fondateur, quoique la ligne qui sépare *cieng* de *thok dwiel* soit des plus ténues :

« Par lignage mineur je veux dire l'ancêtre auquel les Nuer font référence lorsqu'ils répondent à la question 'quel est ton *thok dwiel* ?', c'est-à-dire le premier aïeul dans leur généalogie commune auquel un grand nombre de familles font référence comme leur ancêtre commun et dont le nom sert à nommer leur village ou leur district. Ainsi un grand nombre de familles de la tribu Lou vous diront, si vous leur demandez le nom de leur *thok dwiel*, qu'ils sont membres du *cieng* PUAL [...]. » (1933, p. 32, traduction libre)

À une question portant sur l'appartenance au *thok dwiel*, les Nuer nomment leur *cieng*. Il se peut, mais l'ethnographe nous le cache, que ces familles de la tribu Lou soient éparpillées sur le territoire *lou* et appellent leur *thok dwiel* un *cieng* où ils ne résident même pas. Certains des descendants agnatiques du fondateur éponyme auront quitté son groupe local mais se considéreront néanmoins membres de sa Maison, ce qui expliquerait comment les Nuer peuvent si facilement substituer l'un à l'autre *cieng* et *thok dwiel*. Le *thok dwiel* ne comprendrait que la lignée agnatique d'une Maison, même dispersée sur plusieurs localités, alors que la Maison se représenterait normalement comme *cieng*. Quant à savoir si ce sous-ensemble agnatique à l'intérieur d'une Maison accomplit certains rites spécifiques lors de cérémonies sacrificielles, impossible d'y répondre, puisque l'ethnographie est là-dessus encore une fois muette. Si le *thok dwiel* joue un tel rôle ce serait bien la seule occasion où il apparaîtrait comme groupe ; sinon, il s'agit tout simplement d'une catégorie agnatique, dont l'existence est si floue qu'on comprend qu'Evans-Pritchard l'ait prise pour un lignage et qu'il ait fini par parler de sa « vague pertinence en matières rituelles ».

Mar, *buth* et *thok dwiel* ne sont donc pas des groupes agrégés sur la base de la descendance mais de simples catégories sociocentriques (à l'exception possible du *thok dwiel*, qui représente peut-être un groupe rituel quoique nous n'en sachions rien). Les unes suivent la transmis-

sion du bétail, ou bien entre-vifs, par le prix de la fiancée (*mar*), ou à la mort, par l'héritage (*buth*) ; les autres glissent le long de la mémoire d'un lien agnatique au fondateur éponyme d'une Maison politiquement importante (le *thok dwiel*). Tous les faits se rapportant à l'arbitrage, aux rituels et à la transmission du bétail appuient cette thèse mais n'oublions pas que c'est en matières militaires qu'Evans-Pritchard décelait une organisation segmentaire. Qu'en est-il exactement de la milice nuer ? Selon Evans-Pritchard toute cette dynamique de fusion et d'opposition de *cieng* n'entraîne en action que dans les vendettas ou dans la défense du territoire ; elle n'était possible, cependant, que parce que greffée sur une arborescence de lignages dominants soutenant l'organisation territoriale et censément agrégés en un emboîtement de segments s'échelonnant jusqu'au niveau du clan. Or, nous soutenons que les Nuer ne connaissaient à l'époque d'Evans-Pritchard ni lignages, ni clans, ni groupes de descendance, et qu'aucune organisation lignagère ne pouvait servir d'échafaudage à cette organisation segmentaire territoriale.

Il semble néanmoins que les villages ou les localités formant une même « section tertiaire » s'unissaient pour combattre une section tertiaire qui les menaçait, que des sections tertiaires pouvaient se conjuguer en une « section secondaire » pour affronter une section secondaire qui les attaquait, et ainsi de suite jusqu'au niveau tribal. Soulignons cependant que lors d'échauffourées ou même d'expéditions militaires aucun hameau, aucun village, aucune section ou tribu n'avait, pour utiliser le langage d'Evans-Pritchard lui-même, de *leadership* « institutionnalisé et permanent » (1940b, p. 294) ; ils ne connaissent que des chefs du moment, des leaders temporaires au charisme circonstanciel mais point de représentant, point de fondé de pouvoir ou de mandataire viager de sorte que, malgré leur allure de milice locale, les villages nuer n'étaient pas agrégés en sections. Ignorants de toute agrégation, les villages nuer n'en formaient pas moins une « alliance » militaire dans laquelle se manifestait leur segmentarité. Un petit scénario aidera à comprendre.

Imaginons une Europe sans l'OTAN et une guerre civile en Italie. Que l'Espagne choisisse ce moment pour s'abattre sur l'Italie et on peut s'imaginer (nous disons bien imaginer, parce que d'autres scénarios sont évidemment possibles...) que les factions italiennes rivales

s'uniraient pour repousser l'agresseur. Que la France profite de l'occasion pour envahir ses voisins méridionaux et on peut aussi supposer que les Méditerranéens oublieraient temporairement leurs combats fratricides pour repousser l'envahisseur mais qu'ils n'hésiteraient peut-être pas à se rallier à cette France impérialiste si une alliance méphistophélique entre l'Angleterre et l'Allemagne menaçait tout l'Ouest et le Sud de l'Europe. Combinaisons historiquement improbables, mais théoriquement possibles et qui feraient découvrir à l'historien ou au politologue une jolie dynamique d' « alliances » et d'oppositions « segmentaires » entre ces nations-états sans pour cela présumer qu'il y ait eu agrégation entre les pays ligués ²⁸.

L'ironie de tout ceci est qu'Evans-Pritchard lui-même reconnaissait une distinction semblable dans son altercation avec Monsieur Coriat qui l'accusait d'isoler arbitrairement la tribu comme unité politique maximale (ou souveraine) alors que l'on connaît plusieurs cas de tribus nuer qui se sont unies pour défendre leurs territoires ou même attaquer les habitants d'un autre territoire. A quoi Evans-Pritchard répondit :

« J'étais conscient de ces combinaisons, mais j'ai préféré les considérer comme des cas d'alliances entre deux unités politiques (caractères italiques ajoutés). De la même façon les nations d'Europe, les unités politiques les plus englobantes de notre culture, s'associent dans la guerre mais n'en perdent pas pour autant leur autonomie politique. » (1933, p. 12, traduction libre)

Conscient de la différence, Evans-Pritchard ne réussit pas à l'exploiter et il s'obstine aveuglément à voir dans les tribus nuer l'agrégation qui organise nos états européens. En dissociant clairement agrégation d'alliance, l'illustre segmentation nuer change de physionomie et répond à des exigences différentes. Elle ne surgit plus de la famille polygyne, mais des contraintes politiques. Son équilibre segmentaire cesse de flotter dans la géométrie abstraite des représentations généalogiques pour se poser sur le sol réel de rapports de force qui se mesurent par le nombre.

²⁸ Ce scénario imaginaire trouve dans l'analyse que fit Polanyi de « l'équilibre du pouvoir » dans l'Europe du dix-neuvième siècle une étrange ressemblance (Polanyi 1944).

En effet, la localité minimale nuer, que ce soit un hameau d'un village de forte taille ou un petit village homogène, forme essentiellement un groupe responsable des soins du bétail (un *cattle-herding group*) dont la survie nécessite une coopération générale entre hommes et femmes, entre adultes et enfants, autant pour les soins des animaux (1937, p. 211) que pour la culture du sol (1940b, p. 273 ; Jackson 1923, p. 136) et à l'intérieur duquel les conflits doivent à tout prix se régler à l'amiable. Groupes politiques minimaux, ces localités représentent à la fois le premier et le dernier palier des groupements politiques puisque aucune agrégation ne vient les amalgamer en ensembles plus vastes. Ils sont donc également groupes politiques maximaux, ou souverains, mais leurs tailles variables imposent qu'ils soient en mesure, pour défendre leur souveraineté, d'opposer une force égale à la force qui les affronte lorsqu'ils sont menacés de l'extérieur, ce qu'ils ne peuvent accomplir qu'en tissant un réseau complexe d'alliances. Ces alliances, il va de soi, ne partagent pas toutes la même solidité (il faut bien avouer que si des groupes ou groupes de groupes ne peuvent varier en intensité, des alliances le peuvent). Des hameaux ou villages avoisinants, ou des hameaux qui se retrouvent dans les mêmes campements pendant la saison sèche, ont un intérêt immédiat et évident à étouffer tout conflit qui menacerait leur étroite collaboration, et leurs alliances en seront d'autant plus inébranlables. Cette solidité leur donnera, un peu comme chez les Aboutia, l'allure de groupes agrégés. Mais plus la collaboration et la dépendance économiques s'affaiblissent, au point même de disparaître, plus les liens de parenté et d'affinité se raréfient, plus grande se fait la distance géographique et plus grands les obstacles écologiques, plus rares se font les conflits mais aussi plus difficile leur arbitrage (Evans-Pritchard va même jusqu'à écrire que cette dépendance économique réciproque est l'essence même de la parenté en pays nuer - 1937, p. 211).

Il y a bien une organisation segmentaire nuer mais elle est faite d'alliances militaires, équilibrées de façon telle que les parties opposées dans un conflit peuvent appeler à leur aide une force égale à celle qui les oppose. Le légendaire « équilibre des segments » de la théorie segmentaire est tout à fait étranger à la soi-disant segmentation lignagère puisqu'il s'agit en fait d'un équilibre dans les masses en présence, d'un équilibre démographique entre groupes potentiellement rivaux,

égalité des nombres sans laquelle la souveraineté du hameau ou du village serait pure utopie. Et malgré son effort gigantesque d'enfermer l'organisation sociale nuer dans une interprétation généalogique, Evans-Pritchard n'avait pas pu ne pas noter la pertinence de la taille des groupes (1935, pp. 39, 73, 79 ; 1940a, p. 145).

Ces alliances ne sont pas créées de rien ; elles suivent le cours des liens généalogiques. Les *diel* qui émigrent et fondent de nouveaux hameaux garderont la mémoire des liens qui les rattachent au village-mère et la ressouvenance du *buth* servira admirablement cette fin puisque le *buth* perpétue la mémoire d'une association étroite sans imposer un savoir généalogique onéreux. La généalogie fournit la matière première à partir de laquelle les Nuer construisent leurs réseaux d'alliances mais les amitiés qu'un leader nourrit au cours de son existence politique engendrent aussi des alliances et tous ces types de liens, liens de généalogie, d'amitié, ou de collaboration politique se verront traduits dans le même langage de la parenté agnatique parce que c'est commode mais aussi parce que le bétail et le leadership politique voyagent de père en fils lorsque c'est possible. Cette « grille agnatique » ²⁹ remplit une fonction mnémotechnique pour soutenir un réseau d'alliances militaires segmentaires entre groupes locaux mais la dynamique de reproduction des groupes locaux n'est pas généalogique ; elle est écologique. Les villages se scindent parce que le troupeau exige un remaniement fréquent des rapports à la terre (1937, p. 210) et le tissu d'alliances qui va du hameau jusqu'à la tribu n'est pas une simple affaire de généalogie ; il est également façonné par les exigences des soins au bétail dans l'environnement particulier du pays nuer ³⁰. Bref, les Nuer n'ont pas plus de groupes de descendance dans

²⁹ On devrait plus exactement dire que cette grille n'est agnatique que de façon prépondérante puisque plusieurs liens généalogiques passent par des femmes.

³⁰ Chez les Dinka, ce rapport est encore plus patent. Lienhardt a en effet élucidé la façon dont les différents niveaux d'alliances territoriales *dinka* découlent directement d'une adaptation à l'environnement (Lienhardt 1958). Les camps de la saison des pluies délimitent les sous-tribus et les camps de saison sèche démarquent les tribus. Il n'y a aucune raison de penser que les Nuer agissent de façon foncièrement différente. En effet, les plus gros villages nuer correspondent à des sections tertiaires, et des villages avoisinants se rassemblent en camps de saison sèche qui coïncident plus ou moins avec les sections secondaires. Les cartes qui accompagnent la description ethnographique dans

leurs activités militaires que dans leurs activités politiques, économiques ou rituelles. Que seraient alors les clans nuer ? Ce ne sont pas des groupes agrégés, mais des catégories exogamiques qui se recrutent par la patrification et, pour les femmes, par le mariage également.

Holy faisait sauter l'interprétation agnatique du village nuer mais conservait le lignage segmentaire au niveau des modèles représentatifs. En faisant complètement disparaître les lignages on obtient une interprétation qui colle mieux à la dynamique politique et locale qu'il décrit et qui adhère également mieux à la dynamique résidentielle que Holy a malheureusement négligée. Si le « noyau agnatique » au cœur de la localité nuer relève du mythe, ainsi en est-il de la soi-disant « famille étendue agnatique » qui aurait été la leur. Regardons de près la résidence à Nuyeny (1945, pp. 29-39) ; parmi 26 concessions, on y découvre 11 qui ont à leur tête des femmes sans mari ni amant et, des 15 groupes résidentiels dirigés par un homme, un seul est composé d'un père et de son fils marié (famille étendue agnatique). Quelques frères célibataires résident ensemble dans une même

« Les Nuer » suggèrent que cette association se poursuit au-delà des sections secondaires. Les campements de la saison des pluies se sont noyautés, pour ainsi dire, et ce noyau de hameaux et de villages entouré de ses pâtures de saison sèche, enferme la plus grande association territoriale, la « tribu ». Par ailleurs, des frontières naturelles, telles des rivières, fragmentent le territoire de la tribu et y découpent les sections primaires (Evans-Pritchard 1941a, p. 112). Glickman a déjà argué que la pénurie de points d'eau dans l'est du pays oblige les Nuer à utiliser de grandes étendues de terre pour les besoins de leurs troupeaux, ce qui affaiblit l'autonomie de la localité nuer et oblige à des alliances plus vastes des villages à la tribu, en passant par les sections primaires, secondaires et tertiaires (Glickman 1972b). Ces alliances complexes suscitent à leur tour l'usage d'une « grille agnatique » et la distinction conséquente entre *diel* (« aristocrate » selon Evans-Pritchard, mais plus précisément quelqu'un d'établi depuis longtemps dans une localité, et qui peut tracer des liens agnatiques au fondateur) et *rul* (« étranger » selon Evans-Pritchard). En contrée *dinka* la plus grande disponibilité de points d'eau donne aux villages une plus grande autonomie et réduit conséquemment le besoin d'entretenir de vastes alliances supra-locales, éliminant la nécessité d'une grille agnatique pour englober ce réseau de liens entre localités, effaçant la distinction entre *diel* et *rul* (Glickman 1972b). Puisque les conditions dans l'ouest du pays nuer répètent à peu de choses près celles du pays dinka, on peut s'attendre à ce que les traits classiques de la société nuer que décrit Evans-Pritchard soient plutôt caractéristiques de l'est que de l'ouest.

concession, mais point de frères mariés ; de plus, des frères mariés ne cherchent même pas à habiter des concessions voisines. On les retrouve dispersés à travers différents hameaux et villages, alors que frères et soeurs sont souvent voisins. Et la résidence nous ramène elle aussi au bétail.

La grande mobilité géographique des adultes nuer, hommes ou femmes, explique en partie la composition de leurs groupes résidentiels et de leurs groupes locaux, et l'abondance de terre ainsi que les critères relativement ouverts d'appartenance aux groupes locaux facilitent cette mobilité. Les *cieng* ouvrent leurs rangs au premier cognat ou affiné venu, dont la présence augmente la taille de la localité, grossissant aussi celle du troupeau. Ces conditions favorisent certes l'émigration mais pourquoi un individu en particulier, homme ou femme, décide-t-il d'émigrer d'une localité à une autre ? Encore une fois, à cause de circonstances reliées au bétail : l'érosion du sol que causent un bétail trop nombreux ou des cultures trop intensives (1938, p. 44 Howell 1954, p. 14), la taille décroissante du troupeau (1938, p. 44 ; 1940a, p. 210), des rapports de voisinage tendus, habituellement provoqués par des dettes de bétail (1940a, p. 210 ; 1945, p. 47). Ou alors à cause de certaines singularités des pratiques matrimoniales nuer, tels la liberté des veuves (1951, p. 113), l'exogamie locale (1951, p. 35) et le tiraillement de l'homme entre son géniteur et son pater, ou père social, suscité par la pratique du mariage aux esprits des morts, du mariage entre femmes, du mariage léviratique et du concubinage (1945, pp. 43-44, 49, 60), autant de singularités qui s'expliquent également par le bétail ³¹.

³¹ À Nuyeny 15 femmes mariées sur 33 étaient veuves et de ces 15, neuf n'avaient même pas d'amant. De plus, 10 de ces 33 femmes vivaient « en concubinage » (1945, p. 38). Ces concubines, soit des veuves ou simplement des femmes qui ont quitté leur mari, ainsi que les femmes qui sont mariées à un mort (9% des femmes à Nuyeny) ou à d'autres femmes (15% à Nuyeny mais Burton rapporte 30% de mariages à un mort dans une génération donnée chez les Atuot - Burton 1978, p. 403) donnent naissance à des enfants dont le géniteur n'est pas le père social et qui désireront retourner à la localité de leur père social à leur majorité s'ils croient y trouver plus de bétail à acquérir. C'est là un des principaux facteurs de cette immense mobilité géographique nuer.

Prenons le lévirat, par exemple. Un homme ou une femme adulte nuer « vaut » un certain prix, que l'on exprime en nombre de têtes de bétail, prix que l'on paiera en compensation pour un homicide ou pour épouser une femme, prix qui ne peut jamais être payé deux fois pour la même personne sans que le bétail déjà payé ne soit retourné. Qu'est-ce que cela veut dire, sur le plan matrimonial ? Qu'une femme qui désire divorcer et se remarier doit convaincre son père de rendre au mari qu'elle veut répudier le bétail payé à son mariage (si elle n'a pas encore mis au monde deux enfants), pour que son nouveau prétendant puisse repayer au père l'équivalent de la somme restituée au mari divorcé. Cette notion d'un prix qu'on ne peut payer deux fois veut aussi dire que la mort d'un mari ne libère pas la femme d'un mariage parce qu'on a déjà versé son « prix » en têtes de bétail, lequel bétail provenait d'un troupeau paternel auquel les frères et demi-frères paternels du mari avaient des droits égaux. Pour pouvoir épouser la veuve de son frère défunt un homme devrait d'abord la divorcer de son mari décédé puisque la mort d'un homme ne termine pas son mariage. Le geste serait absurde puisque le frère du défunt, pour libérer sa belle-soeur du lien matrimonial à son mari disparu, devrait d'abord réclamer du père de cette femme le bétail qu'il a reçu au mariage de sa fille, pour redonner ce même bétail au même individu duquel il le réclame ! C'est pourquoi tous les proches agnats dont le sort matrimonial dépend du troupeau paternel dont une partie a servi à marier l'un d'eux ne peuvent jamais épouser la femme de leur agnat défunt (1954, p. 15) ; ils ne peuvent qu'accéder au titre de lévir.

Les pratiques encore plus curieuses du mariage à l'esprit d'un mort ou du mariage entre femmes naissent de nécessités différentes mais également reliées au bétail. La distribution des droits au prix de la fiancée nuer présuppose en fait la polygynie (ou au moins la bigamie) en ce que le bétail que reçoit la mère de la mariée servira à marier les fils de cette femme (donc, les frères de la mariée) alors que le bétail que perçoit le père dotera les fils qu'il a d'une autre femme (une femme qui, par définition, n'est pas la mère de la mariée - 1951, p. 79). Paradoxalement, la taille exorbitante du prix de la fiancée (voir Turton 1980), l'interdiction d'épouser des soeurs ainsi que le fait que tous les frères doivent avoir été mariés à partir du troupeau paternel avant que l'un d'eux puisse chercher une deuxième épouse, concourent tous à entraver la pratique de la polygynie. Les mariages polygynes

sont par conséquent rares (1951, p. 140) et on voit quelquefois des hommes marier une femme à leur frère défunt pour s'assurer que ce dernier ait été marié deux fois et puisse ainsi créer une branche collatérale (Howell 1954, pp. 75, 78). Mais dans la plupart des cas on marie une femme à l'esprit d'un frère mort sans femmes ni enfants tout simplement pour lui procurer une lignée d'héritiers mâles (1945, p. 11 ; 1956, p. 163), condition fréquente d'un régime démographique où les hommes se marient tard (Burton 1978, p. 44), où ils réussissent rarement à épouser plus d'une femme, et où ils meurent relativement jeunes (Howell 1954, p. 75), souvent sans avoir laissé d'héritier. Or, une femme nuer ne peut hériter du bétail d'un homme qu'en fidéicommiss, jamais en son propre nom (1950b, p. 24) et si un homme n'a que des filles, ce sera leur devoir de marier une femme au nom de leur père. Elles le feront aussi pour un frère défunt, ce qui explique le mariage entre femmes (Burton 1978, p. 402). Enfin, si la transmission du cheptel est linéaire, les bêtes et les droits aux bovins ne devraient pas circuler d'un homme à l'un de ses frères (1951, p. 85), de sorte que les proches agnats d'un homme qui meurt sans enfants (ses frères ou proches cousins) n'hériteront eux aussi qu'en fidéicommiss, avec l'obligation de marier une femme à son esprit (1945, p. 10).

Un détail confirme cette thèse. On ne peut unir une femme qu'à l'esprit d'un mort qui a subi les rites initiatiques ou, comme le disent les Nuer eux-mêmes, d'un jeune homme « qui a connu le bétail » (1945, p. 6), parce que les rites d'initiation confèrent à un homme les droits complets sur le bétail de son *mar* et que, s'il meurt, ces droits ainsi que les bêtes déjà en sa possession devront passer à ses héritiers. On mariera donc une femme à son esprit pour assurer la transmission linéaire³², pratique qui ne peut que diminuer l'incidence de la polygynie chez les vivants. Plusieurs hommes qui marient une femme à l'esprit d'un agnat défunt meurent eux-mêmes sans épouse propre et le

³² Évidemment, la contrainte de marier une femme à un frère ou un proche agnat défunt varie selon le nombre de têtes de bétail et de droits au bétail reçus en fidéicommiss. S'ils pouvaient s'y soustraire sans pénalité il n'y a pas à douter que la majorité des Nuer garderaient le bétail de leurs frères ou proches agnats décédés et épouseraient une femme avec ces animaux, mais les vivants craignent souvent la vengeance des morts. Dès que le malheur frappe un devin rappellera au fidéicommissaire qu'il n'a pas rempli ses devoirs envers le défunt, précipitant ainsi un mariage avec le mort (1945, p. 11).

tout fait boule de neige à telle enseigne qu'à Nuyeny, seules 3 femmes mariées sur 33 tombaient sous la rubrique de ce qu'Evans-Pritchard appelait un « simple mariage légal » (c'est-à-dire, un mariage qui n'est ni lévirat, ni mariage à un esprit défunt, ni mariage entre femmes, ni concubinage - 1945, p. 38). Le simple mariage à un vivant passe au rang de catégorie résiduelle.

Plutôt que de suivre Evans-Pritchard et de voir dans le lévirat, dans le mariage entre femmes et dans le mariage à l'esprit d'un défunt l'expression d'une « équivalence des germains » produite par l'opération mystérieuse d'un soi-disant principe de descendance agnatique qui semble par ailleurs nié dans toutes les autres sphères de la vie sociale, il semble plus cohérent et moins paradoxal d'écouter son conseil et de « chercher la vache » pour expliquer les pratiques matrimoniales, la composition résidentielle et locale, ainsi que les ramifications énigmatiques du mar et du *buth*.

Revus sous un éclairage opérationnel les Nuer présentent un profil complètement transformé. Ils perdent leurs groupes de descendance et leurs personnes morales puisque le bétail est propriété individuelle et que la terre appartient à tous. Le bétail, relégué par Evans-Pritchard au plan des rapports interpersonnels, passe au premier plan dans une analyse opérationnelle des groupes et des pratiques matrimoniales nuer, supplantant le territoire, déplaçant le centre de gravité. La mécanique segmentaire, dorénavant fait d'alliance et non d'agrégation, en est repoussée à la périphérie. D'anciennes interrogations disparaissent, de nouvelles surgissent : pourquoi par exemple cette transmission linéaire du bétail, pourquoi ces prestations matrimoniales si astronomiques, pourquoi cet idéal de polygynie, pourquoi ces alliances segmentaires ? Certaines questions trouvent une réponse immédiate dans l'ethnographie nuer, d'autres appellent une analyse comparative détaillée. Aux premières nous pouvons répondre sans tarder alors qu'aux secondes nous ne pourrions répondre qu'au terme de comparaisons minutieuses et lentes qui à la longue suggéreront des modèles ethnologiques précis et réfutables.

Parmi ces questions que l'analyse ethnographique peut satisfaire, trois s'imposent d'emblée : pourquoi donc cette transmission linéaire du bétail, pourquoi ce prix de la fiancée si élevé, pourquoi cette biga-

mie implicite dans les prestations matrimoniales ? Pourquoi la distribution du prix de la fiancée présuppose-t-elle la polygynie quand l'incidence de cette pratique est en fait très faible ? Pour le comprendre, imaginons un instant le scénario contraire, c'est-à-dire la monogamie nuer. La monogamie éliminerait l'utilité de distinguer entre le bétail de la mère (de la mariée) et celui du père (puisque l'on ne dissocie les deux que pour transmettre le bétail à des enfants de même père mais de mères différentes). Le père recevrait la totalité du prix de la fiancée et les femmes deviendraient superflues dans la transmission de la propriété. Puisque l'oncle utérin ne revendique une fraction du prix de la fiancée de sa nièce utérine que parce qu'il a hérité ce droit de sa propre mère (donc, la grand-mère maternelle de la nièce utérine), comment transmettre le bétail aux parents matrilatéraux si les femmes perdaient leur rôle d'intermédiaires dans la transmission des droits au cheptel ? En somme, le fait de faire circuler le bétail par les femmes au mariage, la distribution du prix de la fiancée aux parents matrilatéraux et l'idéal polygyne sont autant de stratégies qui s'arc-boutent les unes aux autres. En nier une équivaut à les nier toutes, et appeler de nouvelles stratégies.

De ces trois stratégies deux semblent découler de la troisième, soit la distribution du bétail du prix de la fiancée aux parents maternels. Or, pourquoi reconnaître aux parents maternels un droit sur les bovins ? La réponse, ou certes une partie importante de la réponse, se trouve du côté des facteurs écologiques et économiques qu'ont élucidés Glickman et Turton (Glickman 1971 ; Turton 1980). En premier lieu, le bétail nuer est souvent proie à des épizooties qui peuvent décimer tout un troupeau en quelques semaines. Pour réduire ces risques il est préférable qu'un propriétaire disperse ses animaux sur le plus grand territoire possible par le biais d'un système compliqué de droits et de dettes entre cognats et affins (Glickman 1971). De plus, les parents maternels ne peuvent recevoir une part du bétail du prix de la fiancée que si ce prix est suffisamment élevé. Et pourquoi les Nuer, relativement pauvres en bétail versent-ils un prix aussi astronomique ³³ ? Turton donne une réponse fort vraisemblable. Quoiqu'on en

³³ Les Masai, qui ont quatorze fois plus de bovins par habitant que les Nuer ne déboursent qu'un cinquième à un huitième du prix de la fiancée que paient les Nuer - Turton 1980, p. 76.

dise, les Nuer vivent surtout de l'agriculture, sans arriver à produire suffisamment pour éviter les disettes meurtrières, de sorte que le bétail les protège de la famine. Puisqu'ils ont relativement peu d'animaux ils ne peuvent en permettre ni l'accumulation entre les mains d'une minorité d'individus ou de familles, ni la concentration dans quelques localités, et doivent par conséquent les disséminer le plus également possible sur la plus grande étendue de territoire possible, ce que permet un prix de la fiancée excessif lorsqu'il est distribué à travers un labyrinthe complexe de revendications de la part de cognats et d'affins. Lorsque des épizooties ont réduit la taille des troupeaux, on diminue le nombre de têtes de bétail à payer au mariage sans rien changer au réseau de distribution. Les père et mère de la mariée se dessaisissent de leur part les premiers, alors que les parents les plus distants, et surtout les parents matrilatéraux, ne s'en désistent jamais (Evans-Pritchard 1947, pp. 181, 184, 186 ; 1951, pp. 83, 84, 89 ; Howell 1954, p. 110).

Bref, des prestations matrimoniales élevées rendent possible une grande dispersion des droits sur le bétail pour contrer les menaces écologiques, dispersion que l'on accomplit en affirmant la polygynie et en faisant circuler ces droits entre hommes, mais à travers les femmes, détachant ainsi les uns des autres les groupes de demi-frères paternels et excitant une certaine concurrence entre eux, puisque les Nuer les voient comme des « taureaux » luttant pour posséder les mêmes ressources (Evans-Pritchard 1951, pp. 156-157). Cette rivalité entre demi-frères paternels inhibe la transmission collatérale du bétail à la mort, circulation collatérale qui ne pourrait que créer une insécurité insoutenable et exacerber intolérablement ces jalousies fraternelles parce que la faible fréquence de la polygynie, le mariage tardif des hommes et leur haut taux de mortalité en laissent plusieurs sans enfants, ou du moins sans héritiers mâles. Si les Nuer savaient que leur bétail dévierait du côté de leurs demi-frères ou de leurs cousins agnatiques - situation très fréquente si on pratiquait la transmission collatérale dans de telles conditions démographiques - ils tenteraient désespérément d'épouser plusieurs femmes de leur vivant pour accroître leur succès reproductif, ce qu'ils ne pourraient réaliser qu'en réduisant de façon draconienne le montant du prix de la fiancée. Ce faisant, ils amplifieraient une menace écologique déjà sérieuse. Un prix de la fiancée colossal et une haute incidence de la polygynie ne peuvent pas

coexister en pays nuer. Puisqu'une transmission collatérale du bétail stimulerait la polygynie il est plus judicieux d'en conserver la transmission linéaire.

Enfin, seuls les fils héritent pleinement du bétail des hommes (nous ne savons rien à propos du bétail des femmes), les femmes n'en recevant qu'à titre de fidéicommissaires. Si elles héritaient de plein droit du bétail des hommes, l'organisation même du prix de la fiancée en serait perturbée puisqu'une fois en possession du bétail les femmes pourraient divorcer à leur guise en restituant à leur père le prix de la fiancée. Quelques femmes possèdent du bétail (la majorité des devins, il semble) et, comme on peut s'y attendre, ces femmes font le choix du célibat, d'un célibat séculier qui n'a rien à voir avec leur vocation religieuse et tout à voir avec leur condition économique.

Telles sont quelques-unes des questions immédiates auxquelles l'ethnographie nuer permet de répondre. Mais en fin de compte, comment expliquer la souveraineté des localités nuer, ou ces alliances segmentaires que leurs voisins *dinka* ne connaissent pas ? Seule la comparaison patiente et approfondie le révélera et, si telle est notre visée à moyen et à long terme, tel n'est pas notre but dans cet ouvrage épistémologique. Avant de se lancer vers la comparaison et les modèles ethnologiques qu'elle devrait susciter il faudra préalablement traduire l'ethnographie dans un langage opérationnel pour identifier et isoler les sociétés qui partagent des pratiques semblables, pour reconstruire les catégories de notre discours. C'est ce que nous nous proposons dans ce texte et c'est ce que nous poursuivons avec la deuxième ethnographie classique des lignages segmentaires, celle de Fortes sur les Tallensi.

Traduire l'ethnographie tallensi

Le modèle segmentaire de Fortes ³⁴

[Retour à la table des matières](#)

Sur le plan théorique l'ethnographie de Fortes répète les dichotomies de celle de Evans-Pritchard. Deux monographies principales, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi* (1945) et *The Web of Kinship among the Tallensi* (1945) réitèrent les oppositions classiques : la première est à la seconde ce que les rapports entre groupes sont aux rapports entre individus, ce que le politique est au domestique, la descendance à la parenté, l'agnatique au cognatique, la filiation au mariage, et ainsi de suite (voir Verdon 1984). Pour l'analyse de l'organisation segmentaire tallensi, la première ethnographie est la seule vraiment pertinente.

Société dite acéphale mais enserrée par les grands royaumes Mossi, dagomba et mamprusi, les Tallensi occupent une espèce de *no man's land* dans l'interstice de ces grands ensembles étatiques. Pays de savane, le pays tallensi est peuplé d'agriculteurs qui se sont implantés au sommet et sur les flancs des monts Tong, au nord du Ghana. Sur les plans culturel et politique, les Tallensi se distinguent mal de leurs voisins Kusaasi, Namnam et Gorunsi puisque aucune frontière linguistique, culturelle, politique ou structurelle ne les sépare. Seul un « principe segmentaire » définirait des « rapports segmentaires » selon lesquels les « groupes sociaux s'identifient les uns par rapport aux autres selon une technique de contraposition » (1945, p. 17). Fortes amorce ainsi, par le haut, pour ainsi dire, par cette totalité difficilement discernable qu'est la société tallensi, son analyse de l'organisation segmentaire.

³⁴ Lorsque des dates sont mentionnées sans nom d'auteur, il s'agira d'ouvrages de Fortes. La présentation « classique » de l'organisation segmentaire tallensi est tirée uniquement de *Dynamics of Clanship among the Tallensi*.

De l'extérieur, pour un Gorunsi par exemple, les Tallensi forment une entité ; unité illusoire, toutefois, puisque l'unité de l'implantation au sol voile une division profonde : seuls les gens de la montagne se disent les « vrais Tali ». Les autres, ceux qui habitent la plaine autour de la montagne, avec leur capitale Tongo dont l'administration britannique avait fait la capitale du pays tallensi, ceux-là ne sont pas de vrais Tali. Ce sont des immigrants, les Namoo.

Entre Namoo et Tali oeuvre une puissante segmentation culturelle qui, dans le vêtement, dans les cérémonies mortuaires ou autres rituels, partage le pays tallensi en deux moitiés. Les Tali sont les gens de la terre, ceux qui en ont rituellement la garde ; les Namoo sont ceux de la chefferie, les immigrants d'origine mamprusi qui ont apporté avec eux les insignes d'un pouvoir politique détaché du contact avec la terre. Les mythes parlent d'un grand pacte entre le premier prêtre de la terre, et Mosuor, le premier immigré namoo à venir s'établir en pays tali. Dualité culturelle irréductible, doublée d'hostilités sporadiques mais répétées, qui parviennent néanmoins à se transcender par une collaboration politico-rituelle.

Malgré cette polarisation culturelle les Tallensi (cette unité sociale que constituent les Tali et les Namoo) soulignent la stabilité et la continuité de leur société, qui reposeraient sur leur organisation lignagère « et sa contrepartie religieuse, un culte des ancêtres très élaboré » (p. 26). De ce système lignager, de cette ossature de toute l'organisation sociale tallensi, Fortes livre immédiatement le paradigme classique. Ces lignages varient en profondeur, selon l'ancêtre de référence. Le plus petit, ou lignage minimal, rassemble les enfants d'un même père alors que le plus grand, ou lignage maximal, englobe tous ceux qui tracent une ascendance commune et linéaire à l'ancêtre le plus éloigné dans la généalogie, l'ancêtre éponyme, soit Mosuor chez les Namoo.

Les Tallensi verraient la source de la segmentation lignagère dans le lignage minimal où chaque adulte mâle se distingue potentiellement comme fondateur d'un nouveau segment lignager, mais où chacun est uni au père par une descendance commune. Cette conception indigène expliquerait que l'on parle des liens lignagers comme de liens de sun-

zop, ou liens de germanité. Par voie de conséquence la famille tallensi, patrilocale et polygyne, est la matrice de toute différenciation lignagère puisque les fils d'une femme se distinguent des enfants de sa co-épouse tout en se reconnaissant les enfants d'un même père. Par extension, un lignage maximal est un segment qui ne trace aucun lien de *sunzop* avec d'autres segments. À strictement parler, ce n'est plus un segment lignager, c'est le lignage global, ou maximal.

Très tôt dans l'analyse le paradigme fortésien du lignage segmentaire se heurte brutalement à l'organisation des clans namoo. Se réclamant tous enfants de Mosuor, les Namoo se sont dispersés pour former quatre localités différentes que Fortes désigne sous le nom de « sous-clans ». À l'intérieur de chacune de ces localités namoo des lignages « accessoires » (issus d'une soeur de l'un des ancêtres) et des lignages assimilés (issus, croit-on, d'esclaves) viennent se greffer à des lignages « authentiques », c'est-à-dire, strictement patrilinéaires. Le mariage est interdit entre les lignages authentiques des quatre sous-clans namoo, ainsi qu'entre lignages authentiques et lignages assimilés. Unis dans leur opposition aux non-Namoo, les quatre sous-clans namoo sont voués à des rapports réciproques paisibles.

En réalité, ces quatre divisions de la postérité de Mosuor composent un lignage maximal dispersé, le seul de son genre en pays tallensi. Mosuor s'était établi à Tongo, y est mort et enterré, et une partie de ses descendants s'y est fixée. Chacune des quatre localités namoo a son autel ancestral (*le boxhar*), lieu d'inhumation de son propre ancêtre-fondateur (lui-même descendant de Mosuor), auquel chaque sous-clan sacrifie séparément. Quoique Mosuor soit l'ancêtre commun des quatre sous-clans, la responsabilité de son culte incombe exclusivement à ceux de ses descendants demeurés à Tongo, même si on y sacrifie occasionnellement au nom de tous les descendants de Mosuor.

Les Namoo sont aussi les seuls à posséder ce que, faute de mieux, nous appellerons comme Fortes la « chefferie » (*na'am*), chaque sous-clan namoo étant représenté par son propre « chef » (*na'ab*), et reconnaissant une certaine prééminence au *Na'ab* de Tongo, sans que cela introduise quelque hiérarchie que ce soit entre les quatre chefferies. Les quatre sous-clans namoo sont « structurellement » égaux, chacun se comportant comme segment majeur d'un lignage maximal. Dans

toute situation qui les rassemble, ils agissent selon le principe de l'équilibre de parties aliquotes.

Avec le clan namoo, nous retrouvons quelque chose du dilemme d'Evans-Pritchard car, comme les Nuer, les descendants de Mosuor n'ont aucun terme pour désigner cette réalité que Fortes identifie comme un clan. Ils se disent tout simplement les enfants de Mosuor lorsque le contexte l'exige. Mais le problème ne s'arrête pas à la nomenclature ; contrairement à l'idée même d'un groupe de descendance, les clans namoo ne sont pas exclusifs. Selon le modèle classique un segment lignager a des frontières et ne peut appartenir qu'à un seul segment de niveau immédiatement supérieur ; par extension, si le clan associe des lignages dans le langage de la descendance patrilinéaire, un lignage ne peut être issu que d'un seul ancêtre éponyme, et ne peut appartenir qu'à un clan. Or, un lignage namoo peut se déployer sur divers ensembles claniques selon qu'il se reconnaît avec d'autres lignages, (a) une ascendance patrilinéaire reconnue ; (b) une ascendance patrilinéaire supposée ou (c) un lien cognatique (par les soeurs). Le clan namoo n'est pas une entité close ; ses frontières sont perméables, à telle enseigne que « tous les liens sociaux entre unités corporate en pays tallensi, que ces liens s'enracinent dans une mémoire généalogique réelle ou simplement supposée, dans la contiguïté locale, dans la collaboration ou l'interdépendance rituelles, ou encore dans des rapports politiques, ont tendance à être assimilés à des liens claniques » (p. 59) !

Le clan namoo se réordonne alors comme « une unité locale, occupant une localité spécifique de laquelle il tire son nom » (p. 62). Malgré cette variabilité et ces contradictions du clan namoo, Fortes n'en démord pas : le noyau du clan, c'est encore et toujours un lignage maximal (p. 62). Toutes les anomalies ne seraient que déviations mineures provoquées par les aléas de la démographie, des migrations, de l'implantation au sol.

Si le lacs inextricable des réseaux claniques étonne, c'est tout simplement que la structure sociale tallensi serait flexible dans l'extension de ses principes ! Elle permet de traduire des liens rituels, ou encore tout simplement des liens de voisinage en liens de *sunzop*, ces liens de germanité qui définissaient tout à l'heure le lignage, et définissent dé-

sormais le clan. Elle injecte de la parenté (ou une idéologie de germanité) partout où les rapports sociaux sont d'une qualité telle qu'on peut les assimiler à des rapports de consanguinité. Mais ce qui est vrai des Namoo l'est-il des Tati ? À peu de choses près, affirme Fortes.

Zubiung, une localité tali des plaines (et non pas de la montagne, notons-le bien), apparaît également comme un clan composé de trois lignages maximaux. Cette fois, par contre, les lignages maximaux ne se connaissent aucun lien de germanité ou de parenté, et racontent ouvertement leurs origines diverses. Chacun défend jalousement son autonomie vis-à-vis des deux autres, chacun fièrement représenté par un *tendaana* (Maître ou Gardien de la Terre) qui est également aîné (*kpeem*) du lignage. Les Tali, rappelons-le, ont la responsabilité exclusive des autels de la terre (*lestongbana*), vivant une dualité spirituelle ignorée des Namoo, écartelés qu'ils sont entre le *boxhar*, autel de l'ancêtre lignager et le *tongbana*, autel de la terre, quoique chaque lignage possède son autel ancestral lignager (le *dugni boxhar*) ainsi que son autel de la terre particulier, et que ces autels ne sont que des manifestations particulières, pour ainsi dire, d'une réalité transcendante. En effet ces *dugni boxhar*, autels ancestraux spécifiques à chaque lignage maximal tali, font partie du grand *Boxhar Extérieur*, autel de la « collectivité ancestrale », tout comme chaque autel de la terre attaché à un lignage particulier se rattache au grand autel de la Terre, où s'est implantée la localité. Et le *tendaana*, prêtre de la terre, sacrifie également aux ancêtres collectifs. Dans l'ancêtre et la terre les Tali inscrivent leurs identités lignagère et clanique tout en laissant à leurs clans la perméabilité que l'on décelait chez les Namoo, à une différence quantitative près, puisque leurs clans s'interpénètrent et se chevauchent à un point tel que Fortes préfère désormais parler de « champs claniques » qui ressemblent à des cottes de mailles (1945, p. 87, voir Figure 2) !

La réalité des liens claniques s'exprime le plus immédiatement dans les rituels sacrificiels. Chez les Namoo les sacrifices à l'ancêtre fondateur détachent les lignages authentiques des lignages accessoires. Quand les Namoo immolent à l'ancêtre fondateur du sous-clan tous les représentants de ses lignages authentiques doivent y assister. Les Namoo ne connaissent pas le *Boxhar Extérieur* des Tali. Chaque *boxhar* d'un sous-clan namoo est un *dugni boxhar*, un *boxhar* inté-

rieur, pour ainsi dire, comme le boxhar d'un lignage maximal tali. Il est intérieur parce qu'on le conserve dans la concession de l'aîné du segment lignager qui en a la responsabilité cultuelle.

Figure 2.
Localités closes des Namoo et localités ouvertes des Tali
(d'après Fortes 1945 : 63, 86)

[Retour à la table des matières](#)

Chevauchements claniques dans une localité namoo

Chevauchements claniques chez les Tali des Plaines

Revenons au cas de Zubiung (Tali des Plaines), dont l'unité clanique se forge dans le culte collectif au *Boxhar* Extérieur. Extérieur, ce *boxhar* l'est parce que situé en dehors de toute enceinte domestique mais aussi en ce qu'il n'est rattaché à aucun des ancêtres fondateurs des trois lignages maximaux de Zubiung. Chaque lignage maximal a également son *dugni boxhar*, la contrepartie domestique et intérieure, pour ainsi dire, du *Boxhar* Extérieur, et qui représente les ancêtres exclusifs au lignage maximal, dont on place les autels dans la concession de l'aîné du lignage.

Entre clans, les liens claniques n'opèrent plus ; la collaboration rituelle doit s'y substituer et, dans le rituel, Namoo et Tali parviennent à oublier leurs divisions internes ainsi que leur rivalité ethnique. Divisés par leurs cultes particuliers aux ancêtres et à la terre, les Tali sont unis dans la vénération du Grand *Boxhar* Extérieur et de la Terre. L'entrecroisement des liens rituels tali copie l'enchevêtrement de leurs liens claniques. On y décèle le même foisonnement, le même chevauchement confus et emmêlé. À travers cette luxuriance de liens claniques et rituels, de liens claniques que l'on dit rituels et de liens rituels que l'on dit claniques, les Namoo et Tali, segmentés de l'intérieur et oppo-

sés entre eux, n'en forment pas moins une seule et même unité politique. Unité segmentaire, acéphale, ou serait-ce polycéphale ? mais unité tout de même.

Lorsqu'on descend dans cette hiérarchie segmentaire pour examiner à l'intérieur du clan la mécanique du lignage, c'est sur le sol même que la localité et le système lignager se rencontrent et se mêlent, s'épaulant l'un l'autre, s'arc-boutant pour monter pièce par pièce l'architecture segmentaire de la société tallensi. Quoique stable et permanente, la localité (*teng*) est sans frontière physique, et son intelligibilité est impénétrable pour qui n'a pas su déchiffrer la grammaire et la syntaxe lignagères qui l'articulent. Continues dans leur occupation de l'espace, les localités se fondent physiquement les unes dans les autres. Leurs frontières sont sociales, non pas géographiques, mais ces démarcations sociales elles-mêmes sont incertaines. En dernière analyse le *teng* se révèle configuration touffue de liens fondés sur la proximité géographique, de liens lignagers, de liens mystiques à la terre, de coutumes distinctes et d'offices politico-rituels spécifiques (p. 166).

Malgré cette réalité plutôt fumeuse du clan, Fortes persiste à voir dans le lignage le véritable squelette du *teng* tallensi, terminant son analyse du politique par celle du lignage. Il en avait déjà présenté le paradigme en début d'ouvrage, et il clôt son étude par un examen minutieux d'un lignage particulier (*Lebhtiis yidem* – 191-220). Sur le plan de l'action, le lignage minimal que Fortes décrivait dans son paradigme n'aurait de réalité que morphologique. Le premier groupe *corporate* en matières économiques et rituelles serait le « lignage minimal effectif » qui regroupe les descendants d'un aïeul en $G + 1$. Et Fortes de conclure : « Nous avons ainsi une hiérarchie de segments lignagers : le lignage ou segment minimal effectif, le lignage ou segment nucléaire, le lignage ou segment interne, le lignage ou segment médial, la section ou segment majeur, le lignage maximal » (1945, p. 205, traduction libre). Les localités s'envelopperaient autour de ces lignages et de leurs segments lignagers, qui sont censés organiser leurs rapports. La segmentation lignagère actionnerait toute cette mécanique de fission et de fusion, de division et d'union qui permet l'unité de la société tallensi dans son infinie diversité.

Les Tallensi : une lecture opérationnelle

[Retour à la table des matières](#)

Le langage de la segmentarité, de l'équilibre de parties aliquotes au sein d'une totalité englobante, incita Fortes à souligner l'unité de la société tallensi, offrant une description de ce qui est essentiellement l'organisation lignagère namoo comme paradigme de la société tallensi. En dissociant l'aspect namoo de l'aspect tali, nous allons vérifier cette affirmation.

1. L'organisation sociale namoo

La première monographie (1945) démontre à maintes reprises que des groupes minimaux, en matières rituelles et judiciaires, s'agglomèrent en segments ou groupes supérieurs par le truchement de la descendance agnatique. Ces groupes minimaux, tout comme les groupes amalgamés qui les englobent, ont leur représentant, le *kpeem*, dont la position satisfait toutes les conditions de l'agrégation. Les Namoo ont donc des groupes de descendance agnatiques, des lignages en d'autres termes, et nous n'alourdirons pas l'analyse à répéter ce qui est obvie. C'est plutôt le détail de cette organisation lignagère qui attirera notre attention.

Fortes décrit cette agrégation lignagère en termes de segmentation, segmentation qui va du lignage minimal effectif jusqu'au lignage maximal ³⁵ en passant par plusieurs échelons intermédiaires, comme nous venons de le voir. Plusieurs ethnologues ont déjà douté de cette hiérarchie particulière (Firth 1951b, p. 158 ; Worsley 1956, p. 67 ; Barnes 1971, pp. 226-237 ; Calhoun 1975, pp. 26-63) mais sans vraiment dépasser Fortes parce que, comme lui, ils ont traité les lignages comme des unités multifonctionnelles. Pour aller plus loin, il faudra

³⁵ Par définition, un lignage maximal est un lignage. Lorsqu'il s'agit de niveaux inférieurs au lignage (maximal) nous le spécifierons : lignage minimal, intermédiaire, etc.

séparer la propriété foncière des activités rituelles (et plus particulièrement, de la transmission des autels ancestraux), et isoler ces deux activités des tâches judiciaires. Soulignons cependant que cette ethnographie tallensi, si riche par certains aspects, souffre d'une indigence inexplicable sur ces sujets et que nous devons nous contenter de bribes d'information pour construire des scénarios hypothétiques.

Fortes décrit le « lignage minimal effectif » comme le « noyau agnatique » d'un groupe résidentiel, la concession (1949a, pp. 64-65). Or aucune activité ne rassemble uniquement et exclusivement cet ensemble d'agnats qui, pour cette raison, ne forment pas un groupe. Par ailleurs, les lignages (ou segments) « nucléaires » dans lesquels sont censés se fondre les lignages minimaux effectifs semblent jouer un rôle important dans la propriété et la transmission de la terre. À notre avis, le lignage minimal effectif est une fiction de l'ethnographie fortésienne, et certains agnats d'une même concession, ceux que Fortes identifie comme le « lignage nucléaire », forment une personne légale en matière de propriété foncière. Puisque seuls les hommes ont droit d'hériter de la terre et la reçoivent de leurs agnats mâles, ces personnes morales se recrutent par la parenté agnatique et le sexe mâle.

Au-delà du lignage nucléaire Fortes aperçoit des segments internes et médiaux. Puisqu'il a ailleurs confondu ces deux paliers, ses exégètes ont proclamé l'existence d'un seul niveau (Firth 1951, p. 158 ; Calhoun 1975, pp. 44-52). Si le lignage nucléaire est en fait une personne civile en matière de propriété foncière, comme nous le prétendons, il semble approprié de suivre hypothétiquement la transmission de la terre au fil de quelques générations (ce scénario se fonde sur l'information plutôt éparse que donne Fortes au sujet de la propriété foncière ; il a fallu omettre la propriété du bétail dont Fortes ne dit mot) ³⁶. Débutons avec une parcelle imaginaire de terre et son propriétaire également imaginaire (voir Figure 3 p. 275). Le premier an-

³⁶ La réalité serait encore plus labyrinthique si les Namoo se regroupaient en personnes morales dans la propriété de leurs autels, mais l'ethnographie ne nous permet pas de trancher. Quelques autels, les boxha (sing. boxhar) lignagers, sont la propriété exclusive de certains groupes qui en nomment le gardien, ou prêtre, constituant ainsi une personne légale, mais il y a plusieurs autres types d'autels à propos desquels nous ne savons presque rien.

cêtre, « 1 », prend possession du terrain « A » qu'il transmet indivis à son fils aîné, le numéro 2. Ce dernier divise la terre de façon égale entre ses frères et lui-même mais, à sa mort, ces différentes portions sont réassemblées et léguées au numéro 3 (tout ceci est déduit des règles d'héritage ; Fortes 1949, pp. 158, 259). En tant que dernier survivant de sa génération, « 3 » découpe de cette terre patrimoniale un fragment qu'il donne à son fils, pour qui elle devient propriété personnelle (de telles lopins s'appellent *senseyar* ³⁷ - 1949, p. 205 ; à propos de ces découpages et donations, voir 1949a, p. 158). Une génération plus tard ce lotissement, que nous appellerons « B », devient la propriété patrimoniale des descendants agnatiques du numéro 6. Le reste (fraction C) passe au numéro 4. Si les numéros 5 et 6 meurent avant lui, « 4 » aura le droit d'amputer deux autres lots *senseyar* de la terre patrimoniale sous sa juridiction (les nouvelles parcelles D et E) pour ses fils « 7 » et « 8 ». Quand « 4 » meurt la terre patrimoniale originale, désormais réduite à la portion F, passe au numéro 7, son fils aîné.

Attardons-nous maintenant sur le sort du nouveau patrimoine foncier B. Nous verrons le numéro 10 en hériter de façon indivise et le léguer à son frère, le numéro 11. Dernier de sa génération, « 11 » arrachera deux nouvelles parcelles (G et H) qu'il donnera à ses enfants, les numéros 12 et 13, et cette terre deviendra propriété d'une personne morale formée par les descendants agnatiques de « 12 » et « 13 » une génération plus tard. Une personne légale différente regroupera les descendants agnatiques du numéro 6 autour de ce qui reste du patrimoine originel (initialement B, désormais 1) et une autre personne morale réunira les descendants agnatiques du numéro 1 (donc, un groupe de plus grande profondeur généalogique, et de collatéralité plus étendue) autour de ce qui reste de la terre patrimoniale du début (A au début, désormais F). Les héritiers de ces lopins de terre seront ipso facto représentants de ces personnes morales.

La démographie et l'écologie sont certes imaginaires. En réalité, des groupes entiers disparaissent et leurs terres sont absorbées par des branches collatérales ; d'aucuns laissent de nombreux fils derrière eux, d'autres s'emparent de nouvelles terres par le défrichement, lors que

³⁷ Nous avons ici francisé l'orthographe tali.

d'autres encore vont s'établir aux confins du pays tallensi en attendant d'hériter, ou meurent bien avant. Même imaginaire, ce scénario fait ressortir une dimension importante de l'organisation sociale namoo puisqu'il permet d'illustrer comment des personnes morales d'une profondeur généalogique de plus en plus grande se dessinent autour de la propriété de ces diverses parcelles de terres patrimoniales. Les conditions initiales de la propriété et de la démographie varient bien sûr pour chaque personne morale, et leur profondeur généalogique ainsi que leur articulation réciproque varieront de concert, mais nous pouvons néanmoins nous attendre à ce que cette profondeur dépasse rarement G+5. En somme, tout porte à croire que nous sommes en présence de personnes morales agnatiques minimales (dont les femmes sont exclues) agrégées en personnes morales plus inclusives par l'entremise de la descendance agnatique. Par exemple, les individus « 12 », « 13 » et « 14 » appartiennent à une personne morale propriétaire de la parcelle « 1 » en vertu de leur parenté agnatique avec l'individu numéro 6 (situé en G+2), tout en appartenant à une personne morale plus inclusive, possédant le lopin F, en vertu de leur connexion agnatique avec l'ancêtre « 1 » (en G+4). Dans ce scénario, des personnes légales minimales (le lignage nucléaire de Fortes, défini en G + 1) se fusionnent en ce que l'on pourrait appeler une « personne morale agrégée ». Certaines conditions démographiques pourraient susciter l'apparition d'un niveau intermédiaire d'agrégation entre la personne morale minimale et la personne morale maximale, mais nous doutons que de telles circonstances soient fréquentes.

Figure 3
Scénario hypothétique de la transmission foncière
chez les Namoo

[Retour à la table des matières](#)

A

Légende: () terre héritée [] terre concédée

FIGURE 3 Scénario hypothétique de la transmission foncière chez les Namoo

Légende : () terre héritée [] terre concédée

Cette idée d'une « personne morale agrégée » se complique dès que l'on tient compte du type de propriété. Dans le cas de la terre il est vraisemblable que le représentant de la personne morale exerce également certains pouvoirs judiciaires dans les cas de litiges et qu'il soit responsable de l'allocation et de la gestion des lotissements, quoique Fortes n'en dise rien (il reste silencieux sur tout le processus d'arbitrage). Chez les Namoo, celui qui hérite du lopin de terre recevra peut-être également l'autel de l'ancêtre associé à cette parcelle, responsabilité religieuse qui sanctionne peut-être ses pouvoirs judiciaires en matière de propriété foncière. À ce propos, Fortes est aussi muet et il ne nous livre également aucun détail sur la transmission des autels des ancêtres au cours des générations. Il nous est donc impossible de penser l'articulation entre la transmission de la terre (et donc, la formation de personnes morales en matière de propriété foncière) ainsi que l'arbitrage de litiges fonciers, d'une part, et la transmission des autels d'autre part (et, par conséquent, la formation des personnes morales en matière de propriété religieuse, ainsi que celle des groupes culturels). Ce silence de l'ethnographie entrave sérieusement un travail d'opérationnalisation mais la seule distinction entre propriété foncière et propriété religieuse d'une part, et entre propriété religieuse et activités culturelles, d'autre part, permet de repenser fraîchement cette hiérarchie intermédiaire de segments lignagers qui a médusé, et pour cause, les commentateurs de Fortes. Car, au-dessus du lignage nucléaire, Fortes détachait le lignage interne du lignage médial, pour ensuite ajouter qu'« un lignage qui fonctionne comme lignage interne dans une situation peut être traité de lignage médial dans une autre » (1949a, p. 10). Firth concluait sans hésitation que si « par leurs fonctions et leurs formes les différents paliers de segments lignagers tendent à se brouiller, il serait mieux d'abandonner une telle terminologie » (Firth 1951b, p. 158). Calhoun exprimait le même malaise (1975, pp. 44-45) tout en remarquant que cette zone critique où l'amnésie généalogique et le télescopage des générations réarrangent les segments (1945, pp. 32, 35 ; 1944, p. 367) se situe précisément au niveau de ce segment à la fois interne et médial (Calhoun 1975, p. 367). Ne serait-il pas plus simple, de dire Calhoun, d'abolir cette distinction entre segment (ou lignage) interne et segment médial pour la remplacer par une catégorie plus vague et générale de « segment intermédiaire » ?

Si seulement le problème se réduisait à une question de nomenclature lignagère ! Le malaise est celui de toute ethnographie, il découle de cette incapacité première et originelle d'extraire, de démêler et de dégager les divers types de groupements imbriqués les uns dans les autres, se compénétrant pour donner l'illusion d'un segment multifonctionnel. Pour voir plus clair dans le brouillard des segments internes et médiaux, retournons à l'ethnographie elle-même. Le lignage interne, c'est ce que Fortes nomme le « *dug* étroit » dans la première monographie (1945, p. 203) et le *dug* tout court dans la deuxième (1949). Qu'est-ce donc que ce *dug* ? En parlant de la concession (*homestead*), le *dug* désigne les appartements de l'épouse. Sur le plan lignager, par ailleurs, le *dug* se manifeste comme le premier niveau de groupement auquel est associé ce que Fortes nomme un « *boxhar* lignager » (1949, p. 111 - voir aussi note 37). S'il est possible d'élucider les événements qui précipitent la création d'un nouveau *boxhar*, et qui donc déclenchent la création d'un nouveau *dug*, nous serons en mesure de mieux saisir la dynamique de sa formation.

Puisque le *dug* est relié aux autels ancestraux, les autels Yin suggèrent une analogie qui nous guidera dans l'examen des *boxhar* (sur les autels Yin, voir 1949a, pp. 154, 227-230 ; 1959, pp. 36, 41-52). Chaque Tallensi mâle naît sous la protection spirituelle d'une Bonne Destinée (Yin) qui doit s'assurer que son protégé atteindra l'âge mûr et survivra même jusqu'à la vieillesse, qui en fera un aîné. Le jeune garçon apprend tôt l'identité de sa Bonne Destinée sans toutefois lui ériger un autel avant qu'elle n'ait manifesté sa bienveillance. Il lui construira son premier autel dans les appartements de sa femme (le *dug* de son épouse) et, plus tard, il l'en retirera pour le placer à un autre endroit, toujours à l'intérieur de sa concession (*yir*). Ce n'est qu'après sa mort que son fils transportera cet autel hors de la concession de son père, à l'entrée plus précisément. Ces divers emplacements reflètent le progrès de l'homme à travers son cycle de vie, du statut de fils marié sans enfants à celui de père et, finalement, à celui de grand-père qui a vu naître des petits-enfants. En d'autres termes, l'itinéraire que suit le Yin dans la concession décrit l'itinéraire démographique de l'individu dans sa quête pour la reproduction physique et sociale. Le Yin du Tallensi, pour l'observateur profane, n'est rien d'autre que sa Bonne Destinée Démographique (ou son Succès Reproductif...).

Ce qui vaut pour les vivants a également force de loi pour les morts. Tout Namoo n'aspire-t-il pas à devenir non seulement aïeul mais ancêtre, c'est-à-dire une véritable personnalité spirituelle dont se réclament des générations de descendants féconds qui garantissent en retour son immortalité ? Il y aurait donc un « cycle de mort »..., allant du défunt à l'aïeul et culminant dans la quasi-immortalité de l'ancêtre (seulement « quasi » puisque, démographiquement parlant, l'immortalité n'est jamais un fait accompli). Nous osons croire que lorsqu'un défunt a donné la preuve de sa Bonne Destinée Démographique en grimpant l'échelle des générations toujours suivi d'une progéniture nombreuse, ses descendants précipitent son accession au statut d'ancêtre, la réclament en revendiquant le droit de lui ériger un autel *boxhar* - l'équivalent sur le plan lignager de l'autel Yin de l'individu vivant. À partir des textes de Fortes, de quatre à six générations de succès reproductif sembleraient nécessaires pour qu'un aïeul passe l'épreuve de quasi-immortalité qui cautionne son droit à un *boxhar* ³⁸, son droit de devenir pleinement ancêtre. Plus nombreux seront ses descendants, plus lourdement ils feront sentir leur poids dans les affaires lignagères et plus grande sera l'urgence avec laquelle les autres devront reconnaître cette influence politique croissante (1949a, p. 329). Mais les facteurs démographiques ne sont pas les seuls à l'oeuvre ; des facteurs économiques et écologiques remuent et s'y ajoutent, nous ramenant directement à la question de la propriété foncière.

La propriété foncière qui descend le long des générations se divise et se subdivise quelquefois à tel point que rien, ou presque rien, ne reste de la terre patrimoniale originelle autour de laquelle se dessinaient les personnes morales les plus inclusives (celles qui se nouent autour d'ancêtres situés en G+5 ou tout au plus en G+6). C'est le sort inéluctable des propriétaires qui se multiplient et laissent derrière eux de nombreuses générations d'héritiers. La personne morale qui au cours des générations augmente en nombre voit sa terre patrimoniale se rétrécir proportionnellement et, à ce point de convergence entre l'écologie et la démographie, à cette croisée où la multitude des survi-

³⁸ Quoique Fortes affirme que les lignages internes ne se reproduisent qu'à toutes les trois ou quatre générations (1949, p. 330), ses propres généalogies appuient plutôt notre thèse puisque tous les lignages internes décrits sont issus d'un ancêtre éponyme placé en G+5 ou G+6 (1945, p. 206 ; 1949, p. 152).

vants annonce la disparition du patrimoine originel, la « personne morale maximale », pour ainsi dire, perd sa raison d'être. C'est à ce moment, croyons-nous, qu'une personne légale perdant le support de la propriété réaffirme son identité d'une autre façon, par la création d'un *boxhar* qui continue son existence et proclame sur le plan de la propriété rituelle son identité distincte.

N'allons surtout pas croire que les événements qui culminent dans la décision de fonder un *boxhar* s'expliquent tout bêtement en termes de propriété de la terre. C'est un événement qui vraisemblablement se produira après qu'il ne reste plus, ou presque plus de terre patrimoniale à posséder et donc à transmettre, c'est un événement démographique et politique (le nombre appuyant l'influence et les revendications) et c'est également un événement intimement mêlé aux activités rituelles et à la propriété des autels. Encore une fois, le silence de Fortes nous confine à des généralités.

Les aïeux namoo protègent et viennent en aide à tous leurs descendants cognatiques qui en retour leur vouent certains cultes « domestiques ». Quoique leurs autels se transmettent de père en fils n'importe quel descendant cognatique peut se joindre à la congrégation présente au sacrifice lors de ces rites domestiques. Or ce sont ces mêmes ancêtres, dont le champ d'influence spirituelle se déploie et se ramifie à travers toutes les filières cognatiques de leur postérité, qui servent par ailleurs à agréger des groupes rituels agnatiques par l'action de la descendance agnatique lorsqu'ils sont « ancestralisés », pour ainsi dire, et que l'autel ordinaire consacré à leur culte est promu au titre de *boxhar*. Dès ce moment ils se dédoublent sur le plan spirituel et leur autel, toujours lieu de cultes domestiques ouverts à toute leur postérité cognatique, devient soudainement le site de rites ésotériques limités à leurs descendants agnatiques (Fortes n'utilise aucune terminologie spécifique pour désigner ces cultes exclusifs ; s'ils ne sont pas domestiques, on s'inspirera de Fortes lui-même, et on les dira « politiques ») (1949a, pp. 302, 321).

Cet entrelacement de cultes domestiques et politiques dessine une organisation des plus complexes de groupes rituels agnatiques et de personnes morales propriétaires de biens religieux et également agnatiques, les deux agrégés sur la base de la descendance agnatique dans

le cadre des cultes ésotériques. Dans l'ordre des cultes domestiques, par contre, des « catégories spirituelles » cognatiques (délimitées par le champ d'influence spirituelle de l'ancêtre) et des « groupes rituels » cognatiques (ceux qui s'assemblent autour des sacrifices domestiques à l'ancêtre) sont paradoxalement agrégés sur la base d'une descendance agnatique. Examinons de plus près cette apparente anomalie.

Imaginons en $G + 2$ un ancêtre assez important pour que se rallient autour de son autel domestique des groupes cultuels composés de cognats. Par ailleurs un ancêtre placé en $G+4$ regroupera autour de son autel domestique des groupes cultuels également cognatiques mais plus inclusifs cette fois puisque étalés sur un plus grand nombre de générations, et englobant par définition une plus grande postérité. Mais notons qu'il ne s'agit pas de n'importe quel ancêtre en $G + 4$; on parle très précisément du grand-père agnatique de l'aïeul en $G+2$. Nous nous trouvons donc en présence de groupes cultuels cognatiques mais agrégés par l'opération d'une descendance agnatique, paradoxe que n'a pu cerner Keesing et qui l'a poussé à apercevoir de la descendance cognatique chez les Tallensi parce qu'il mêlait « composition » et « agrégation » du groupe (Keesing 1971). En réalité la seule descendance à l'oeuvre chez les Tallensi est une descendance agnatique ; elle opère sur des groupes cultuels agnatiques dans le contexte de sacrifices aux *boxhar* mais agrège également des groupes cultuels cognatiques lors de sacrifices domestiques.

À notre avis la transformation d'un simple autel domestique en un *boxhar* peut s'interpréter comme la revendication d'un succès reproductif (et donc social et politique) ; or le *dug* (qui, rappelons-le, apparaît dans les textes ultérieurs de Fortes comme le premier niveau de groupement qui s'agglutine autour d'un *boxhar*) représente précisément le niveau de groupement qui réclame le contrôle sur sa propre reproduction :

« Les fonctions du *kpeem* [le représentant du *dug*] sont plus visibles par rapport aux femmes et aux enfants du lignage, puisqu'elles représentent le plus grand intérêt commun du lignage. Ce sont les pouvoirs reproducteurs (caractères italiques ajoutés) des femmes et l'existence des enfants qui garantissent la perpétuation du lignage et l'immortalité des ancêtres. » (1945, p. 29, traduction libre)

En se reconnaissant unité distincte qui doit son existence à la Bonne Destinée Démographique de l'aïeul, les individus dont les groupes rituels s'agrègent en un même *dug* réclament le contrôle de leur destin démographique, le contrôle sur l'entrée et la sortie de leurs membres. Les Tallensi prétendent même que « l'on ne se reproduit pas au-delà des frontières du lignage [intermédiaire] » (1949a, p. 147), façon explicite de déclarer que le *dug* (nous en parlerons désormais comme du « lignage intermédiaire », selon l'expression de Calhoun) est en matière de reproduction le plus grand groupe autonome. C'est à l'intérieur de ce lignage intermédiaire que les rapports sexuels avec des « soeurs » tombent sous le coup de l'inceste (au-delà, ils échappent à cette prohibition), que l'adultère avec des femmes d'agnats est un crime haineux, et que le remariage des veuves est pratiquement obligatoire si la veuve est encore féconde (1949a, pp. 111- 116, 123, 124, 153, 275-276). C'est le même lignage intermédiaire qui est responsable du mariage (1945, pp. 229-30 ; 1949a, pp. 208-209) et des funérailles de ses membres (1949a, p. 279) ³⁹. Si le *dug* est un lignage intermédiaire associé aux cultes ancestraux, quatre organisations au moins s'entortillent l'une autour de l'autre : une première, proprement lignagère, se développe autour de groupes cultuels. Une deuxième, pour laquelle nous ne connaissons pas d'appellation, agrège des groupes cultuels cognatiques par le biais de la descendance agnatique. Les deux autres, enfin, organisations de « personnes morales », minimales et agrégées, se greffent sur la propriété foncière et la propriété religieuse.

La terre et les ancêtres se faisant écho, il n'est pas étonnant de découvrir un tel recoupement entre la propriété foncière, la propriété des autels et les groupes rituels. Les mêmes individus qu'encadrent les personnes morales minimales ou agrégées en matière foncière se re-

³⁹ Si le lignage interne (*dug*) revendique le contrôle de sa propre reproduction, pourquoi l'aîné du *dug* ne joue-t-il qu'un rôle purement nominal (un rôle rituel) dans les transactions matrimoniales ? Tout simplement parce que les Tallensi se marient avec le bétail, qui est ici aussi propriété individuelle. C'est donc l'individu responsable des paiements du prix de la fiancée qui prend le plus d'initiative dans les transactions matrimoniales et les décisions qui y sont rattachées. L'aîné ne débourse rien, et ne contente d'une intervention rituelle. Comme ailleurs, parle qui paie !...

trouveront vraisemblablement membres des personnes légales qui se sont circonscrites autour de la propriété religieuse et se retrouveront également dans les lignages intermédiaires formés autour des *boxhar*. De plus, le même aîné qui dans l'ordre de la propriété foncière ou religieuse représente les personnes morales, minimales ou agrégées, représentera possiblement le groupe rituel minimal ou agrégé (le lignage à proprement parler) ce qui, encore une fois, explique la confusion d'une ethnographie pour laquelle les groupes sont multifonctionnels.

Mais les sources de confusion ne s'arrêtent pas là. Un même titulaire peut être fondé de pouvoir dans les quatre organisations (représentant d'une personne morale en matières de propriété foncière et religieuse et prêtre d'un autel ancestral), mais il peut l'être par rapport à des ancêtres différents. Expliquons-nous. Nous croyons que ce n'est qu'après qu'une personne morale « maximale » a perdu toute raison d'être en tant que personne morale (n'ayant plus de terre patrimoniale à posséder) et serait donc sur le point de se fragmenter, que les *personnes* civiles qui la composent se réunissent autour d'un *boxhar* qu'elles consacrent à leur ancêtre commun, créant ainsi un groupe culturel politique. Dans certaines conditions démographiques, la personne qui a hérité de l'autel du père de l'individu numéro 1 de notre diagramme précédent (voir Figure 3 p. 275) et qui deviendrait ipso *facto* prêtre de son *boxhar*, pourrait également se trouver à la tête d'une personne morale formée autour d'une terre originellement acquise par le fils de l'individu 1. En conclusion, un seul et même aîné pourrait agir au nom d'une personne morale agrégée par rapport à un ancêtre en $G + 3$ et officier par ailleurs lors d'activités rituelles au nom d'un groupe de descendance agnatique agrégé en $G+5$, et provoquer précisément le genre de situation qui a confondu Fortes et inquiété ses exégètes lorsqu'il affirmait qu'un « lignage qui fonctionne comme lignage interne dans une situation peut être traité de lignage médial dans une autre » (1949a, p. 10). Les multiples confusions et contradictions de l'ethnographie fortésienne s'évanouissent dès que l'on démêle analytiquement les multiples facettes de la pratique namoo (propriété et transmission de la terre, propriété et transmission des autels, ainsi que les activités rituelles relatives aux autels).

Cette traduction opérationnelle rend également compte du fait que de nouveaux lignages intermédiaires (les *duget*, *sing*, *dug*) ne se créent

pas à partir du bas, pour ainsi dire, comme si de nouveaux segments bifurquaient sans cesse au fil des générations, comme le voudrait Fortes (1945, pp. 198-206), mais plutôt à partir du haut, comme le suggère Calhoun, parce que la consécration d'un nouveau boxhar ne peut pas être un événement spontané, automatique. Nous le pressentons plutôt un long et lent processus dans lequel les individus et les collectivités réévaluent vraisemblablement leurs rapports aux branches collatérales et réinterprètent éventuellement leurs connexions généalogiques dans les générations supérieures où les manipulations et les déformations sont les plus faciles à accomplir. Il ne peut en être autrement, car les individus qui visent à transformer l'autel de leur aïeul en un boxhar se trouvent déjà à l'intérieur d'un groupe de descendance noué autour d'un boxhar qui existe déjà. Ils doivent donc réinterpréter la position généalogique de l'aïeul qu'ils veulent introniser vis-à-vis de l'ancêtre dont ils ont jusque-là vénéré le boxhar. Cette réinterprétation appelle des manipulations, des déformations généalogiques qui expliquent peut-être pourquoi entre les groupes minimaux et le lignage maximal se glisse une zone intermédiaire de confusion. Confusion qui ne se confine pas au lignage intermédiaire, malheureusement, puisqu'en plus des quatre organisations que nous avons déjà détachées et qui s'enroulent si intimement l'une sur l'autre, s'en ajoute une cinquième qui recoupe les deux premières et s'affirme dans le contexte de certaines activités judiciaires que l'ethnographie n'a pas su broser dans le détail.

Négligence encore une fois excusable lorsqu'on songe que certains litiges reliés à la propriété foncière tombaient probablement sous la juridiction des représentants de personnes morales possédant la terre, que certains différends appelaient par contre un arbitrage rituel, alors que d'autres encore devaient vraisemblablement faire appel à une justice ni foncière ni rituelle. Lorsqu'on songe que ces conflits, que l'on pourrait appeler résiduels, et leur arbitrage suscitent une cinquième organisation, lorsqu'on pense que les mêmes *kpeem* placés à la tête des personnes morales minimales ou agrégées et des groupes rituels minimaux ou agrégés se retrouvent également à la tête de ces groupes judiciaires, et qu'enfin la plupart des individus qui devaient en appeler à leur justice « résiduelle » tombaient également sous leur pouvoir en matières rituelles et de propriété foncière, la confusion était inévitable, et de cette confusion et de cette cinquième organisation nous trouvons

une preuve irrécusable lorsque Fortes discute les échelons supérieurs de ce qu'il appelle la hiérarchie lignagère namoo (1945, pp. 192-98) et plus spécifiquement lorsqu'il parle de *Lebhtiis yidem* comme d'un lignage médial, c'est-à-dire un *dug* de Puhug.

Puhug est un quartier, ou section de Tongo (le *yizug* dont il a été fait mention plus haut) de ce Tongo qui, à l'époque de Fortes était le bourg le plus peuplé, capitale administrative du pays tallensi et siège de la chefferie namoo prééminente. Fortes décrit Puhug comme *dug* de Tongo (1945, p. 203), ce qui le mène à proclamer que des lignages médiaux (tel *Lebhtiis yidem*) se fusionnent en sections (telle Puhug ; 1945, p. 205) et que des sections s'amalgament en un lignage maximal (tous les descendants de Mosuor domiciliés à Tongo). Ici, Fortes ignore ses propres définitions. Les sections de Tongo, selon toute évidence, sont des quartiers qui rallient des affins (les épouses et consanguins des épouses), des cognats et des individus qui ne sont ni cognats ni affins ; ce ne sont pas des groupes qui se recrutent sur la base de la descendance agnatique (définition fortésienne du lignage), donc ce ne peuvent être, dans le cadre conceptuel de Fortes lui-même, des lignages. Une nouvelle dissection s'impose à propos de ces sections (*yizuget*, *sing. yizug*) ; que sont-elles exactement ? Fortes confesse que dans un « clan composé » (les clans composés vont réapparaître bientôt...) les mâles d'un même lignage maximal auraient tendance à résider dans un même quartier, ou section (*yizug*) d'une localité (*teng*) (1945, pp. 166, 205). Ces sections nous propulsent dans un type d'organisation différente, qu'il faut à tout prix dégager des organisations foncière et rituelle que nous venons d'esquisser.

Ce ne sont ni la propriété ni le rituel qui aimantent les groupes de cette cinquième organisation (les *yizuget* et les *tes - sing. teng* ; c'est-à-dire, quartiers et localités), et ce n'est pas la descendance qui les agrège. Ce sont des activités spécifiquement judiciaires qui occasionnent leur formation et, dans l'exercice de cette justice, la concession (*yir*) se manifeste comme le groupe minimal puisque son représentant, le chef de la concession, semble détenir un pouvoir d'arbitrage dans le cas de litiges déclarés internes. Rattray le dit explicitement à propos des Gurunsi, voisins ethniques si immédiats des Tallensi qu'on les confond aisément, au dire même de Fortes, et qui ont une organisation politique presque identique à celle des Tallensi (Rattray 1932, p. 261).

Groupes judiciaires minimaux, ce sont les concessions, et non pas les segments lignagers, qui sont agrégées en sections sous la direction d'un représentant, le yizug *kpeem* (1945, p. 212), dans le contexte de cette justice résiduelle. A l'instar du chef de concession, le yizug *kpeem* accède à son poste selon des critères d'éligibilité spécifiques (ces critères sont les mêmes qui dictent l'accession au titre de représentant des groupes et des personnes morales agrégés) et il a le pouvoir d'arbitrer au nom du groupe qu'il représente.

Les sections namoo sont ensuite agrégées en un niveau supérieur, le *teng* ⁴⁰, représenté par son chef, le *Na'ab*, également nommé selon des critères spécifiques et muni d'un pouvoir d'intervention judiciaire. Nous parlons donc ici d'« agrégation » des concessions en sections, et des sections en un *teng* non plus par l'entremise d'une descendance agnatique, mais par l'action de la territorialité. Nous discernons clairement chez les Namoo ce que nous appelons une organisation territoriale, c'est-à-dire un ensemble de groupes minimaux agrégés en groupes plus inclusifs par le truchement de la territorialité, organisation qui chevauche partiellement les organisations lignagère et de personnes morales sans les recouvrir complètement parce qu'elle inclut des affins, des consanguins qui ne sont ni affins ni agnats, ainsi que des individus qui, liés ni par le sang ni par l'alliance, sont simplement domiciliés dans une concession. De plus, quoique les aînés de lignages (*kpeem*) et représentants de personnes morales soient simultanément chefs de concessions et de sections, il y a une exception majeure : le « chef » (*na'ab*), représentant du groupe territorial recouvrant la localité dans ce cadre judiciaire, se place en dehors de toute organisation lignagère, de toute référence généalogique et de toute propriété foncière. Il doit son titre à ses talents politiques ; le *na'ab*, c'est l'individu politiquement le plus habile, celui qui parvient à convaincre les autres de le choisir comme leader et qui reçoit la sanction ultime de son titre du Chef Suprême de Mampurugu, capitale du royaume mamprusi situé au sud du pays tallensi. Incapable de détecter une agrégation au-delà du *teng* namoo nous en induisons que c'est le groupe politique souverain.

⁴⁰ Du point de vue de l'occupation de l'espace le *teng* est un groupe local mais du point de vue de ces activités judiciaires c'est un groupe territorial. À la fois atome et molécule...

Tableau 7

[Retour à la table des matières](#)

Légende : Les entités suivies d'un point d'interrogation sont celles que l'ethnographie ne nous permet pas de déceler clairement mais qui, en toute logique, pourraient exister.

Les lignes continues représentent les « traductions » dont nous sommes relativement certain et les lignes pointillées, les traductions que, encore une fois, l'ethnographie ne nous permet pas d'établir clairement.

En dégageant la propriété de certaines activités (ici, le rituel et l'arbitrage), nous voyons l'organisation sociale namoo sous un jour sérieusement différent (voir Tableau 7). Là où Fortes découvrait une longue hiérarchie de segments lignagers agençant les rapports entre groupes locaux, nous pressentons l'enroulement d'au moins cinq organisations différentes, quatre utilisant la descendance agnatique pour agréger soit des groupes soit des personnes morales, et la cinquième se servant de la territorialité comme élément d'agrégation. Et là où il aperçoit une segmentation, nous n'en conservons plus rien. Nous reviendrons bientôt là-dessus pour souligner que les notions de lignage et de segmentation sont incompatibles.

Evans-Pritchard ne proposa son interprétation lignagère des Nuer que tardivement ; chez Fortes, cette image d'une longue hiérarchie de segments lignagers n'est pas non plus contemporaine des premières publications. Ses premiers écrits ne relatent pas cet étagement multiple de segments lignagers mais seulement des « clans » (qu'il appellera plus tard *clan settlements*, ou « localités claniques » - 1970, p. 147), des lignages (*yir* ; ces lignages deviendront les « lignages maximaux » de son ethnographie ultérieure) et des « sous-lignages » (les fameux *duget*, sing. *dug*) (1936, pp. 239-240). En 1936, le *dug* et le *yir* se dressaient comme les deux seuls étages de ce qui allait plus tard devenir une « segmentation » lignagère ⁴¹.

⁴¹ Dans un texte sur les Nankansi (Gourounsi), proches voisins des Tallensi dans les plans de la géographie et de l'organisation sociale, Rattray lisait également trois niveaux dans l'organisation des localités : le *yizuo* (*yizug* en langue talne), le *deo* (*dug* en langue talne) et les bisi de Un-Tel (*biis* en langue talne) (Rattray 1932, pp. 243-246).

De plus, il ne nous semble pas tout à fait fortuit qu'à chaque niveau d'agrégation nous trouvions un terme différent. Les lignages minimaux s'agrègent en lignages intermédiaires (*dug*) et les lignages intermédiaires en lignages maximaux (*yir*) chez les Namoo. Dans un autre contexte les concessions (*yir*) s'agrègent en sections (*yizug*) et les sections en un *teng*. Or Fortes est le premier à noter qu'aucun concept indigène ne correspond à ce qu'il appelle le clan. Lu Tallensi en parlent en termes de liens de germanité entre lignages maximaux, ou liens de collaboration rituelle, ou simple liens émanant de la proximité géographique, mais l'entité qui en résulte ne se voit jamais identifiée par un concept spécifique. En soi, ce fait nous semble digne d'attention

Enfin, Fortes vécut la plus grande partie de son terrain à Tongo même et son témoignage ethnographique raconte l'organisation sociale de cette capitale namoo. Était-elle représentative du pays namoo ? Malgré les singularités de ce gros bourg, nous croyons Fortes lorsqu'il l'affirme mais nous protestons avec véhémence lorsqu'il se sert de l'organisation sociale namoo comme paradigme pour cerner l'organisation sociale tali.

2. L'organisation sociale tali

[Retour à la table des matières](#)

Les lignages namoo qui encadrent les activités rituelles se déploient sur trois « étages », ou paliers, et présupposent une mémoire généalogique linéaire s'échelonnant sur plusieurs générations passées. Un culte des ancêtres particulier sous-tend cette mémoire. Les Namoo enterrent leurs morts près de leurs concessions, construisent des autels qui leur rappellent la location exacte des tombeaux, et conservent le souvenir des noms mêmes de leurs aïeux et ancêtres agnatiques sur plusieurs générations (1945, p. 184). Les lignages namoo et leurs trois étages s'appuient sur le culte d'ancêtres individuels et nommés ⁴². Les Tali, au contraire, enterrent leurs morts dans des cimetières collectifs et ne préservent pas à travers autant de générations la mémoire des

puisque, selon nous, il n'y a pas d'agrégation en un clan chez les Namoo ou les Tali.

Un autre fait nous semble digne d'attention, quoique sujet de recherche plutôt que démonstration. Il s'avère que là où nous trouvons une agrégation réelle, elle ne s'échelonne pas sur plusieurs paliers, comme les ethnographes du lignage segmentaire nous le laissent croire. Les lignages complexes des Namoo, les plus étagés que nous ayons à date, ne sont que tripartites. À l'analyse, il apparaîtra peut-être que des groupes ne peuvent s'agréger sur plusieurs niveaux et qu'une agrégation tripartite (lignage minimal, intermédiaire et maximal) soit parmi les plus complexes. Encore une fois, tout est à faire en ce domaine.

⁴² Les Namoo vénèrent aussi des ancêtres collectifs, mais ils forment la catégorie résiduelle des aïeux qui n'ont pas réussi leur « cycle de mort » et ont raté le titre d'ancêtre (1945, pp. 208-209, 215).

noms de leurs aïeux (1945, p. 184). Si les lignages s'étirent avec la mémoire généalogique, ils se contractent en son absence. En toute logique, si les Tali ont peine à se rappeler les noms de leurs bisaïeux, leurs lignages ne devraient pas s'étager sur plusieurs paliers. À partir de cette hypothèse nous nions que l'organisation lignagère namoo puisse servir de point de départ pour pénétrer les lignages tali. Malheureusement l'ethnographie de Fortes nous aide peu dans cette tâche puisqu'elle postule une similarité fondamentale entre Namoo et Tali, de sorte que nous devons accumuler en faveur de notre thèse des preuves indirectes qui néanmoins pointent toutes dans la même direction.

En somme, si un lignage intermédiaire vient s'intercaler entre le lignage minimal et le lignage maximal namoo, créant ainsi cet emboîtement tripartite (ou double agrégation) des lignages namoo, et si nous doutons qu'il en soit ainsi chez les Tali, nous devrions trouver chez ces derniers des lignages sans niveau intermédiaire, des groupes (ou lignages) minimaux agrégés en un groupe plus inclusif, mais sans que l'agrégation se poursuive au-delà. Bref, les lignages tali ne devraient arborer que deux étages (lignages minimaux agrégés directement en lignages maximaux) et un seul niveau d'agrégation, de sorte qu'un lignage maximal tali devrait correspondre à un lignage intermédiaire namoo (*dug*). Comment le démontrer ? Relevons quelques faits à l'appui de cette thèse :

1) Chez les Namoo, il arrive quelquefois que le lignage intermédiaire (le *dug*) possède un résidu de terres patrimoniales, soit que des branches collatérales à l'intérieur du *dug* aient disparu, soit que la terre originelle n'ait pas été complètement anéantie par le processus de subdivisions progressives (1945, p. 178). Retraduit dans nos termes cela revient à dire que certains prêtres de *boxhar* agiraient également au nom d'une personne morale en matière de propriété foncière, personne légale englobant la postérité agnatique mâle de l'ancêtre titularisé par le *boxhar*. Quant au lignage maximal namoo il n'est jamais propriétaire foncier. Chez les Tali, en revanche, certains lopins de terre sont assez souvent attachés au titre de *tendaana*, prêtre de la terre et aîné du lignage maximal (1949a, p. 159), fait qui suggère fortement qu'un lignage maximal tali soit l'équivalent d'un lignage intermédiaire namoo. D'autres témoignages vont dans le même sens.

2) Chez les Namoo, c'est l'aîné du lignage intermédiaire qui reçoit les dons de conciliation qui amorcent les transactions matrimoniales (1949a, pp. 208-209). En parlant des liens spéciaux entre Gundaat et Tambok, deux localités tali, Fortes observe par ailleurs : « Lorsque l'une de ces unités envoie les dons coutumiers de conciliation pour la mariée, on présente toujours à l'aîné de l'autre unité le coq qui fait nécessairement partie de ces prestations. Ces privilèges réciproques se confinent habituellement aux lignages qui composent un même clan » (1945, p. 96). Or « des lignages qui composent un même clan » sont par définition des lignages maximaux, selon Fortes lui-même, de sorte que les aînés des lignages maximaux tali perçoivent les dons qui s'adressent à l'aîné d'un lignage intermédiaire namoo. Les lignages maximaux tali agissent donc comme les *duget* (lignages intermédiaires) namoo en matières de transmission de la propriété foncière et de mariage.

3) La taille des segments lignagers tali renforce cette impression. A Gundaat, Fortes raconte que « ... le lignage maximal... n'est pas subdivisé en segments majeurs différenciés, en matières rituelles et juridiques » (1945, p. 202), énoncé absurde si on suppose ce lignage maximal de Gundaat (donc tali) supérieur à un « lignage nucléaire » namoo, parce qu'il n'y a rien de comparable dans l'ethnographie namoo. À Soog (autre *teng* tali), « un des lignages maximaux qui composent le clan comprend deux segments majeurs qui fonctionnent comme des lignages médiaux dans les affaires d'intérêt commun... Quand Sebeg, l'aîné de l'un de ces segments, mourut, le membre aîné de ce segment qui lui survivait était son fils de dix-huit ans... » (1949a, p. 150). Si ce segment constituait un lignage intermédiaire, comme le prétend Fortes, il ne compterait que quelques enfants alors que chez les Namoo « Nodegher yir [un lignage intermédiaire] est exceptionnellement petit, puisqu'il n'a que onze membres mâles. Les autres segments ont entre vingt et trente membres mâles chacun, les enfants inclus » (1945, p. 197). Si par ailleurs on traite ce segment de Soog comme un « lignage nucléaire », sa petite taille n'a rien d'exceptionnel. De façon générale, il n'est jamais question de groupes de très petite taille parmi les Namoo auxquels sont en réalité dédiées les deux monographies. En revanche, parmi les rares fragments épars et lacunaires traitant de l'organisation lignagère tali deux exemples mentionnent des lignages

maximaux ou des segments lignagers extrêmement petits. Serait-ce un aléa de l'échantillonnage ? On peut se permettre d'en douter. Il est plus plausible de voir dans cette taille inférieure une preuve que les lignages maximaux tali ne s'échelonnent pas sur trois paliers. Si les lignages namoo peuvent apparaître complexes (à étages multiples), les lignages tali sont simples (un seul niveau d'agrégation ; les lignages minimaux tali sont agrégés directement en un lignage maximal sans lignages intermédiaires) et, par voie de conséquence, de petite taille, ce qui se réfléchit dans la taille des localités. La plus petite des quatre sections de Tongo ne compte pas moins de 400 habitants. Fortes ne parle pas de la taille des localités tali mais, à partir de la carte qu'il présente (1945, p. 109 - où Tenzugu à lui seul ne compte pas moins de six localités - 1945, pp. 166-167), on dénombre au moins dix localités pour une population de 2,000 habitants (1949, p. 185), ce qui donne une moyenne de 200 habitants par localité, soit une taille équivalente à la moitié de la plus petite localité namoo.

Le réseau des soi-disant liens claniques appuie également notre hypothèse. Aux yeux de Fortes les arrangements claniques namoo apparaissaient un « système ouvert » (1945, p. 55) mais si on entend par clan « un niveau d'agrégation au-delà du lignage maximal s'effectuant sur la base d'une descendance qu'on croit réelle ou même simplement supposée », comme nous le dicte la distinction entre agrégation et alliance, les Namoo n'ont alors aucun clan puisque aucune descendance n'opère pour amalgamer leurs lignages maximaux en une unité supérieure. Les lignages maximaux namoo ont pu paraître agrégés à cause de leur localisation partielle dans la section et de l'« agrégation territoriale » des sections en un seul *teng*. Erreur cependant, illusion d'une ethnographie qui ne dénoue pas l'organisation lignagère de l'organisation territoriale et Fortes, revenant pour la millièème fois sur ses définitions, avoue que « le clan [...] est une unité locale, occupant une localité spécifiée, de laquelle il tire son nom. » (1945, p. 62) À y regarder de plus près, les « clans » tallensi se réduisent à des réseaux d'alliances entre lignages maximaux (alliances décrites en termes de liens de *sunzop*, ou liens de germanité - 1945, p. 84) et les différences cinglantes entre les réseaux namoo et tali consolident notre hypothèse.

4) Signalons d'abord que les localités namoo se composent de lignages maximaux « authentiques » auxquels se rattachent des ligna-

ges dits accessoires. Les membres mâles des groupes minimaux fusionnés en lignages authentiques résident en grande majorité dans une section (*yizug*) agrégée en un *teng* par l'opération de la territorialité, et sous la représentation du *na'ab*. Abstraction faite des lignages accessoires et des liens entre les quatre branches des enfants de Mosuor, les lignages authentiques *namoo* n'activent presque aucun lien de *sunzop* en dehors de leur *teng*. Quoi qu'en dise Fortes, les *tes namoo* (*sing. teng*) se replient fortement sur eux-mêmes et leurs lignages authentiques ont formé très peu d'alliances autres que celles qui les attachent aux lignages accessoires. Les localités *tali* de la Montagne, à l'inverse (celles que jusqu'ici nous avons appelée *tali tout court*) sont complètement ouvertes. Fortes n'a pas cru bon d'esquisser le noeud touffu d'alliances qui lient les *Tali* de la Montagne mais il nous a laissé un croquis de cet enchevêtrement translocal chez les *Tali* des Plaines (voir Figure 2 p. 269), entrelacement qui s'intensifie chez leurs voisins de la montagne et révèle de façon frappante un puissant contraste entre les localités presque closes des *Namoo* et les localités presque complètement ouvertes des *Tali* de la Montagne.

Cette différence d'ouverture locale entre les deux groupes ethniques révélerait une divergence plus profonde entre les deux types de localités. Rien ne nous porte à croire que les sections *tali* soient agrégées en *unteng* par le truchement de la territorialité et rien ne prouve une agrégation de la concession en une section. Il se pourrait qu'il n'y ait aucune organisation territoriale chez les *Tali* ; à ce moment, les lignages maximaux surgiraient comme les groupes souverains chez les *Tali*, et non pas les localités, comme chez les *Namoo*. Au-delà des lignages maximaux *tali* l'agrégation cesse et les alliances commencent, des alliances rituelles si denses, si luxuriantes et complexes qu'elles embrassent toute la montagne, les plaines et ses environs.

5) Autre fait remarquable, les lignages accessoires pullulent chez les *Namoo* et disparaissent pratiquement chez les *Tali* de la Montagne (à ne pas confondre ici avec les *Tali* de la Plaine, parmi lesquels les lignages accessoires sont nombreux), dissemblance que le culte des ancêtres peut expliquer. Si les lignages complexes *namoo* s'appuient sur un culte d'ancêtres individuels dont les noms se conservent pendant plusieurs générations, et si les lignages simples *tali* ignorent ce culte, l'assimilation des immigrants s'en ressentira. Un immigrant en

pays tallensi reçoit une terre. Les descendants de ces immigrants, s'ils décident de s'établir là où leurs parents ou leurs aïeux ont élu domicile, feront face à trois situations possibles : ou bien leur nombre et une situation politique favorable leur permettra de s'agréger en un lignage maximal indépendant. Ou bien un des lignages maximaux autochtones les absorbera complètement. Ou bien, encore, ils demeureront clients d'un des lignages autochtones, en tant que lignage accessoire, pour reprendre la terminologie de Fortes.

Or, il semble que le type de mémoire généalogique, ainsi que l'usage social de cette mémoire déterminera en grande partie le scénario le plus probable. Si on vénère des ancêtres individuels dont on se souvient comme autant de personnalités distinctes pendant plusieurs générations, on assimilera très difficilement les descendants d'un immigrant, qui conserveront un statut « accessoire ». Si par contre toute mémoire généalogique se perd après deux ou trois générations et que l'on fusionne les ancêtres dans une collectivité anonyme comme le font les Tali de la Montagne, les descendants d'immigrants perdront vite leur statut accessoire et se verront rapidement ou assimilés, ou reconnus comme lignage indépendant, selon les circonstances démographiques, écologiques et politiques ; d'où la rareté de lignages accessoires sur la montagne.

Pour les mêmes raisons, les émigrants namoo conserveraient et leur mémoire et leurs liens généalogiques beaucoup plus longtemps, pour sauvegarder leur connexion avec le royaume mamprusi et préserver leur identité culturelle vis-à-vis des Tali (Fortes, communication personnelle), comme en témoigne l'existence de Mosuor *biis*, ce mégalignage des « enfants de Mosuor ». Les quatre localités namoo ne se reconnaissent-elles pas toutes issues de Mosuor, que l'on place en G+10 ? Les arrière-petits-enfants d'un émigrant tali, par contre, auraient complètement perdu la mémoire des rapports généalogiques qui liaient leurs aïeux à la localité-mère et compenseraient cette amnésie généalogique en multipliant les alliances rituelles, les liens *sunzot* avec la localité-mère. Les Namoo expriment donc leurs alliances par la généalogie, par l'addition d'immigrants en rapport accessoire ainsi que par la mémoire d'une ascendance commune entre les lignages authentiques et même les localités, alors que les Tali, insoucieux de

cultiver une mémoire généalogique profonde, traduisent leurs alliances par le rituel.

En somme, le type de généalogie et la façon dont on s'en sert semblent imprimer aux alliances une certaine configuration parce que, en dernière analyse, ils modifient la façon dont les lignages s'organisent et se reproduisent. Les longues généalogies namoo et leur pertinence politique et rituelle entravent la scission et la reproduction des lignages maximaux qui doivent par conséquent se « segmenter » de l'intérieur (c'est-à-dire qu'ils doivent remanier leurs rapports internes et créer de nouveaux lignages intermédiaires, ou *duget*, comme nous l'avons analysé précédemment), donnant ainsi naissance à des lignages complexes, dotés d'un palier intermédiaire d'agrégation. Ces lignages complexes peuvent sans trop de difficultés s'attacher des groupes d'immigrants en tant que lignages accessoires mais ils n'arrivent à les absorber qu'avec la plus extrême résistance et trouvent extrêmement difficile de leur reconnaître le statut de lignage maximal authentique. Si les groupes d'immigrants en pays namoo sont ultimement assimilés ou promus au rang de lignages authentiques, si cela est possible, ce ne peut être qu'au terme de plusieurs générations. Il en ressort ultimement que les lignages authentiques namoo sont complexes, et de très grande taille, à l'image de leurs localités, qui sont beaucoup plus auto-suffisantes, plus repliées sur elles-mêmes que ne le sont les localités tali, en ce qu'elles se contentent d'étendre leurs alliances généalogiques.

À l'intérieur de lignages maximaux tali en revanche, aucun lignage intermédiaire (*dug*) ne se crée. Les lignages maximaux tali, selon nous, n'arrivent pas à se « segmenter » de l'intérieur et lorsque l'un de leurs lignages minimaux se reproduit à un rythme beaucoup plus accéléré que ses lignages collatéraux, nous croyons qu'il s'en détache. La coupure ne serait pas instantanée, bien sûr, elle serait relativement lente mais elle se ferait à un rythme considérablement plus rapide que la scission de lignages maximaux namoo, si cette dernière est même possible ⁴³. Sans niveau intermédiaire d'agrégation, les lignages sim-

⁴³ La citation suivante fait indirectement allusion au processus de formation de lignages maximaux chez les Talis de la Montagne : « À Soog, un des lignages maximaux qui composent le clan englobe deux segments qui fonctionnent

ples tali sont de taille considérablement inférieure à celle des lignages complexes namoo, et leurs localités remarquablement moins peuplées que celles de leurs ennemis héréditaires. Cette dynamique de reproduction lignagère expliquerait enfin que les lignages simples tali ne s'attachent pas facilement des groupes immigrants en tant que branches accessoires ; ils les absorbent ou leur confèrent rapidement leur indépendance.

Trop de dissimilarités séparent les organisations sociales namoo et tali (voir Tableau 8 p. 297) pour pouvoir accepter les conclusions de Fortes. L'organisation sociale namoo ne peut pas s'ériger en paradigme pour déchiffrer l'organisation sociale tali. Nous sommes en présence de sociétés dissemblables, ce que notait déjà un ethnologue qui a travaillé chez les Tallensi depuis Fortes :

« La division entre les Namoo (avec leurs groupes de descendance unitaires, vastes et en expansion) et les 'vrais' Tallensi [les Tali de la Montagne] (avec leurs petits lignages maximaux de profondeur générationnelle raccourcie) n'entre presque jamais dans l'analyse [de Fortes]... On devrait se rappeler, toutefois, que l'essentiel de l'ethnographie de Fortes se rapporte à la période coloniale et aux Namoo de Tongo chez lesquels il fit presque tout son terrain... » (Hart 1974, pp. 12-13, traduction libre)

comme lignages médiaux dans les affaires publiques. Chacun de ces segments est représenté par son propre aîné aux cérémonies du Boxhar Extérieur de Soog » (1949, p. 150).

Nous avons déjà suggéré que ces soi-disant segments majeurs ne sont présumément que des groupes rituels minimaux et possiblement de simples personnes morales (quoiqu'il soit absolument impossible de démêler la question de la propriété religieuse de la propriété foncière chez les Tali de la Montagne à partir des faits connus). Si cette supposition est vraie, en devrait n'attendre à ce que des lignages minimaux qui se multiplient plus rapidement commencent à affirmer leur identité distincte, non pas en créant un nouveau lignage intermédiaire (*dug*) à l'intérieur du lignage maximal, mais en sortant presque du lignage maximal dans lequel ils sont agrégés pour participer directement aux cultes d'initiation les plus importants en tant que groupes quasi-autonomes, représentés par leur propre aîné. Logiquement, l'étape suivante devrait être marquée par la création d'un nouveau titre *detendaana* et d'un *dugni boxhar* séparé. Malheureusement, la durée habituelle d'un terrain n'a pas permis au Professeur Fortes d'observer ce phénomène.

En réalité, les choses sont encore bien plus complexes que nous ne les avons présentées puisque entre les Namoo et les Tali de la Montagne s'intercalent les Tali de la Plaine qui, géographiquement à mi-chemin entre les Namoo et les Tali de la Montagne, représentent une formule organisationnelle mitoyenne. Ils partagent les coutumes funéraires de leurs cousins tali mais enterrent leurs morts près de leurs concessions, comme les Namoo (1945, p. 220). Ils ont des lignages accessoires qui fonctionnent néanmoins comme des lignages maximaux indépendants (pour Zubiung, voir 1945, pp. 84-85 ; pour Baari, voir 1945, pp. 88-89). La plupart ne pratiquent pas le culte du *Boxhar* Extérieur (1970, p. 157) mais vénère *Ba'at Da'a*, un autel de la terre des plus puissants. Plus important encore, ce sont les véritables autochtones ! Tous les titres les plus vétustes reliés à la terre, à l'exception d'un, sont associés à des localités tali des plaines (1945, pp. 22-23) et les Tali de la Montagne se disent eux-mêmes immigrants !

Si tant de divergences séparent les Namoo des Tali de la Montagne, à quoi cela tient-il ? Presque tous les éléments d'une réponse nous éludent, mais Fortes fournit néanmoins un indice majeur :

« Dans les clans qui possèdent la chefferie.... les Tallensi expliquent que la chose la plus importante pour un individu est d'être capable de démontrer avec exactitude comment il est lié par la descendance aux titulaires précédents de la chefferie ; alors que dans les *tendaanatib* [localités de *tendaana*], c'est sans importance puisque tous les membres du clan ont les mêmes liens rituels avec la Terre. » (1945, p. 184)

Ce serait donc la chefferie, et le désir namoo de conserver des liens avec le royaume mamprusi qui seraient à l'origine de ce culte élaboré d'ancêtres individuels et nommés, et des lignages complexes qui y sont associés. Sans chefferie, les Tali de la Montagne se contentent de moins d'ancêtres, et d'ancêtres collectifs. Réfugiés montagnards, les Tali de la Montagne doivent rester ouverts à l'immigration et à l'absorption facile de nouveaux réfugiés, mais se resserrent suffisamment pour faire front commun contre leurs ennemis, les Namoo (et vraisemblablement les populations engagées dans le commerce des esclaves). Cette ouverture au réfugié et cette unité dans la défense, ils les

ont accomplies par un réseau entortillé d'alliances rituelles, par leur culte d'ancêtres collectifs, le *Boxhar* Extérieur, qui facilitait admirablement l'intégration de nouveaux immigrants tout en définissant une identité tali par ses rites d'initiation.

**Tableau 8. Différences entre les organisations sociales
namoo et tali de la montagne**

[Retour à la table des matières](#)

Organisation sociale Namoo

CHEFFERIE

↓
Agrégation de la section
dans la localité (*teng*)

↓
Localité est souveraine

ANCETRES INDIVIDUELS

(*Mémoire généalogique
profonde*)

↓
Liens généalogiques
entre lignages maximaux ← Scission difficile des groupes qui
se reproduisent plus lentement

↓
Alliances généalogiques

↓
Localités fermées

↓
Reproduction des groupes à l'in-
térieur des lignages maximaux et
agrégation double

↓
Lignages intermédiaires

↘
Fusion difficile
des descendants d'immigrants

↓
Plusieurs lignages accessoires

ORGANISATION SOCIALE DES TALI DE LA MONTAGNE

Réflexions sur la segmentarité

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons suivi Evans-Pritchard et Fortes le long de leurs incohérences, nous les avons vus s'empêtrer, l'un parmi des lignages qui n'existent pas, l'autre parmi des clans dénués de réalité, l'un et l'autre parmi des localités en équilibre sur une généalogie segmentaire. Par l'opérationnalisation du langage ethnographique les lignages nuer disparaissent, les lignages tallensi se dédoublent, se démêlant de la localité autour de laquelle Fortes les avait enveloppés, échappant aux contradictions certaines auxquelles l'analyse les vouait. Les conséquences s'amenuisent, plusieurs s'évanouissent et avec elles l'idée centrale derrière toute l'ethnographie, derrière la théorie même, celle de Lignage Segmentaire.

Comment a-t-on refusé de voir pendant si longtemps ce fait inéluctable que la catégorie même de lignage segmentaire est une contradiction dans les termes. Evans-Pritchard faisait apparaître des segments territoriaux à la fois égalitaires et anarchiques, sans réalité ni permanence autres que celles que l'opposition à des segments de même ordre leur infusait. Fortes lisait la même segmentarité dans les lignages tallensi, dans des segments en réalité permanents et identifiables à tout moment, en dehors de toute opposition. Comme les chimistes du XVIII^e siècle avec le *phlogiston*, ou les physiciens du XIX^e avec l'éther, les ethnographes du XX^e notèrent la contradiction sans pouvoir se passer de la théorie. Elle était nécessaire. Il fallait conserver les lignages segmentaires à tout prix, au prix de la cohérence et du vraisemblable. Et la solution se présenta d'elle-même. On postula que les segments lignagers ne s'identifient que dans l'opposition complémentaire tout en convenant par ailleurs que d'autres conditions s'immiscent, qui donnent à certains de ces segments une allure corporate, engendrant des lignages du type tallensi. D'autres circonstances agissent en sens contraire, privant le segment de toute *corporateness* comme chez les Nuer. Voilà sauvés la chèvre et le chou ! Les Tallensi et les Nuer peuvent conserver leur cousinage, cet air de famille segmentaire

que tous semblent leur reconnaître. Tout se réduirait, après tout, à une affaire de *corporateness*.

Mais y avait-il un feu derrière cette fumée ? Qu'était-ce donc que la *corporateness* ? C'est cette qualité de permanence, de perpétuité qui fait que les groupes perdurent au-delà de l'existence individuelle de leurs membres, et qui se traduit par certains signes, par certains attributs tels un nom, un territoire, des mythes communs, un représentant, ou des insignes culturels tels le vêtement, les scarifications. Permanence qui exige du groupe des règles d'appartenance, des frontières, qui suppose une « substance », un sentiment du Même qui précède le rapport à l'Autre, une identité qui précède l'opposition. Dans ce cas, si segmentation veut dire opposition complémentaire, si elle signifie relativité structurelle qui injecte au groupe une identité dans l'altérité, alors *corporateness* et segmentation se contredisent tout bêtement. Si des segments lignagers naissant de la fusion d'autres segments ne connaissaient d'identité que relative, s'ils ne tiraient leur substance que de l'opposition complémentaire ils seraient par définition dépourvus de *corporateness*. Selon les termes mêmes de la théorie corporatiste, ou bien les lignages ne peuvent être corporate à cause de leur relativité structurelle, ou ils ne peuvent être segmentaires à cause de leur *corporateness*. On peut soutenir l'une ou l'autre proposition, mais non les deux à la fois. Et c'est pourtant ce que l'on a fait, avec persistance, avec système, pour sauvegarder ce nouveau patrimoine ethnologique qu'était la catégorie des sociétés à lignages segmentaires, en y entassant pêle-mêle des sociétés sans lignages et des sociétés à lignages, des sociétés à lignages simples et des sociétés à lignages complexes, en y mêlant confusément la segmentation en tant qu'opposition complémentaire, la segmentation en tant qu'emboîtement de groupes de divers niveaux d'inclusion, et la segmentation en tant que création de nouveaux segments (Barnes 1954), et en justifiant ce pot-pourri par le fait que toutes ces entités ne différaient que par leur degré de *corporateness*.

Que faire désormais de cette segmentation, brutalement arrachée aux lignages ? Serait-ce emboîtement (*nesting*) ? - Non, parce que les lignages simples tout comme les lignages complexes, les groupes territoriaux tout autant que les lignages, les personnes morales composites tout autant que les groupes agrégés, sont emboîtés. Serait-ce la

prolifération incessante de nouveaux segments, avec la reproduction normale de la famille polygyne, comme Evans-Pritchard et Fortes le laissent entendre ? - Non plus, parce qu'une réanalyse opérationnelle, et même la réinterprétation de Calhoun, révèle que la reproduction des lignages namoo se fait au niveau intermédiaire, là où se déforme facilement la mémoire généalogique. Les nouveaux segments se créent par le haut, aux étages intermédiaires, et non pas par le bas, comme la théorie le suppose. Cette segmentation en tant que « création de nouveaux segments », c'est ce que modestement nous pouvons dénommer « reproduction du groupe », si toutefois l'on prend soin de spécifier le niveau de groupement où cette reproduction s'opère (si ce sont les groupes minimaux, ou les groupes agrégés de niveau intermédiaire, ou maximal, qui se reproduisent ; pour une démonstration, voir notre ethnographie des Aboutia - Verdon 1983). Bref, il ne reste de la segmentation que ce sens que l'examen des Nuer conserve, celui de cette soi-disant « opposition et fusion complémentaires » qui décrit, non pas une organisation lignagère, mais une forme spéciale d'alliance politique. C'est le sens spécifique que nous lui réserverons.

Incapable d'arracher l'alliance à l'agrégation et la segmentation au lignage, l'ethnologie classique n'y voyait que lignages, et des lignages segmentaires en sus. Quelques voix se sont élevées en protestation, sans arriver à endiguer une marée qui emportait tout. Pourquoi ? Parce que, peut-être, le lignage segmentaire s'inscrivait si confortablement dans notre cosmologie, parce qu'un certain esprit romanesque avait besoin de voir les Nuer ou les Tallensi égalitaires, anarchiques, farouchement démocratiques. Parce qu'il fallait ensuite concilier l'ordre et le désordre, l'un et le multiple, l'organisation et l'anarchie. C'est cela que le lignage segmentaire permettait de faire ; il permettait de conserver la fière indépendance du Nuer et son existence sociale, son individualisme indomptable et sa sociabilité. Parce que le lignage segmentaire sauvait et Hobbes et Rousseau. Est-il étonnant qu'une cosmologie foncièrement hobbesienne l'ait reconnu pour sienne ? Et qu'on le retrouve, pendant deux décennies après *Les Nuer*, à chaque tournant, comme dans cette ethnographie *tiv* également si riche et qui, superbement accolée à celle des Nuer et des Tallensi, assurait l'hégémonie des lignages segmentaires ?

Traduire l'ethnographie *tiv*

Le modèle segmentaire des Bohannan ⁴⁴

[Retour à la table des matières](#)

Originaires des provinces septentrionales du Nigéria les Tiv se disent tous issus de Tiv, l'ancêtre éponyme dont ils portent fièrement le nom. Presque tous agriculteurs, âprement indépendants et égalitaires comme les Nuer et, comme ces derniers, en expansion territoriale continue dans ce pays de savane dont la partie méridionale est encore assez boisée, et qui comptait vers la fin des années 40 environ 800,000 habitants. Une société politiquement acéphale, en équilibre selon le même plan segmentaire nuer ou tallensi.

Comme les Tallensi, les Tiv habitent des concessions (ya, pluriel uya), enceintes domestiques où la résidence après le mariage se veut patri-virilocale. La patri-virilocalité en ferait idéalement des « familles étendues » regroupant sous le même toit un homme, ses femmes, tous ses enfants célibataires ainsi que ses fils mariés avec leurs femmes et leurs enfants. En réalité, approximativement 80% des membres d'une même concession sont des agnats.

L'aîné de la concession, le *or u ya*, la dirige et la gère. Maître des pouvoirs spirituels qui régissent l'univers, le chef de concession cumule des responsabilités rituelles, judiciaires et économiques à l'intérieur de cette enceinte résidentielle. Responsable des dettes et du prix de la fiancée de ses cadets il jouit par contre de certains privilèges économiques et judiciaires dont il ne peut toutefois abuser parce que tout adulte peut quitter une concession dont il n'apprécie pas la gestion ou la compagnie et se joindre à une concession de son choix. Concrètement, les canaux d'émigration sont restreints par les liens de consan-

⁴⁴ Cette présentation du modèle classique *tiv* est tirée de l'ouvrage de Paul et Laura Bohannan uniquement (Bohannan, Paul and Laura 1951).

guinité, d'affinité et d'amitié de l'émigrant. Les concessions changent donc assez souvent de composition, quoique les mécontents cherchent malgré tout à se rapprocher physiquement de leurs agnats. L'*or u ya*, le chef de concession lui-même, appartient généralement au lignage patrilinéaire sur le territoire duquel la concession s'est implantée, mais l'on désigne une concession par le nom de son chef et non pas celui d'aïeux-fondateurs.

Le paysage social tiv rappelle le pays tallensi. Éparpillées ici et là, sans ordre apparent, les habitations se distribuent sur le sol de façon relativement uniforme. Rien dans leur disposition qui ne laisse deviner des divisions territoriales, des regroupements territoriaux supralocaux qui parlent le langage de la parenté agnatique, et qui s'emboîtent sur le modèle segmentaire nuer ou tallensi. Comme chez les Nuer, la distance générationnelle mesure la distance sociale et les maisonnées unies par un même ancêtre en $G + 1$ et $G + 2$ sont géographiquement les plus rapprochées, soudées en un bloc territorial plus ou moins compact et exclusif à l'intérieur duquel les terres des différentes concessions s'entrelacent, quoique se mêlant également à celles de blocs voisins. En remontant l'échelle généalogique on atteint en $G+4$ ou $G+5$ un ancêtre dont toute la postérité agnatique occupe une aire géographique bien circonscrite cette fois, dont ni les concessions ni les terres ne s'entremêlent avec celles de territoires voisins. Ces unités territoriales distinctes et discrètes, ce sont les *utar* (*sing. tar*), vocable qui désigne chaque palier de l'emboîtement territorial, de ce premier bloc territorial distinct et discontinu que les Bohannan appellent le *tar* minimal, jusqu'aux confins du pays *tiv* (*tar Tiv*).

Au *tar* minimal correspond le plus petit groupe agnatique que l'on peut traiter de segment (*ipaven*, pluriel *uipaven*) et un même nom désigne à la fois le *tar* minimal et l'*ipaven* qui y fait pendant. On dira de l'un comme de l'autre qu'ils sont *Mba-X*, « ceux de X », « X » dénotant un ancêtre éponyme placé en $G + 4$ ou $G + 5$. Les Tiv affirment que le segment territorial (*tar*) et le segment lignager (*ipaven*) minimaux sont une seule et même chose quoiqu'il en soit tout autrement en deçà de ce niveau minimal. Le *tar* minimal se subdivise en concessions alors que l'*ipaven* minimal se compartimente en sous-unités généalogiques, les « segments-au-sein-de-la-case », qui ne sont pas à proprement parler des segments lignagers. Intimement conjugués, le

tar et *l'ipaven* surgissent donc comme deux faces du même système segmentaire, des *utar* voisins s'agglutinant en un *tar* supérieur et représentant généalogiquement leur fusion en termes de segments lignagers issus d'un même ancêtre. Comme chez les Nuer ou les Tallensi l'architecture lignagère soutient l'organisation territoriale, la position relative dans l'espace s'exprimant en termes de *utar* (segments territoriaux) dont la distance sociale s'exprime dans le langage de la distance généalogique, organisation lignagère qui dicte la grammaire et la syntaxe des rapports territoriaux.

Les Bohannan reprennent la distinction classique. D'une part, lignage et territoire encadrent des groupes corporate au sein desquels l'individu doit définir l'espace de ses rapports sociaux. À la dimension socio-centrique du *tar* et de *l'ipaven* répond la dimension Ego-centrique de nouveaux ensembles, les *nongo* et les *ityo*. Pour découvrir l'identité sociale d'un inconnu le Tiv lui demandera quel est son *nongo*, à quoi l'interrogé répondra en mentionnant les personnalités politiques saillantes de son entourage, ou de son segment territorial. *Nongo* désignerait ainsi la collatéralité, l'empan du lignage (*lineage span*) puisqu'il situe l'individu parmi les représentants vivants, et non pas les aïeux, du lignage, puisque son cadre de référence est horizontal, pour ainsi dire. Le *nongo* révélerait la latéralité des rapports ; l'*ityo*, par contre, dirait la linéarité que trace une descendance commune. *Ityo* se définit également par rapport à Ego, qu'il situe habituellement dans une lignée agnatique dont la profondeur varie selon la situation. Dans d'autres contextes *ityo* se contraste à *igba*, l'un servant à cerner l'autre. *L'igba*, c'est *l'ityo* d'une aïeule, c'est une branche collatérale et matrilatérale qui veille à me défendre contre mon propre *ityo*.

Le contexte fixe la référence généalogique de *l'ityo*. Lorsqu'on en parle comme d'une entité en soi et non pas en contraste, *ityo* désigne n'importe lequel ensemble agnatique auquel appartient mon pater ; lorsqu'opposé à *igba*, par contre, son extension généalogique est limitée par le mariage de mes parents. Quel que soit le contexte, *l'igba* doit toujours exclure mon père et sa profondeur généalogique s'arrête une génération avant l'ancêtre qui relie mes parents (une seule généalogie, rappelons-nous, rattache tous les Tiv), délimitant par ricochet l'extension de *l'ityo* perçu dans un sens relationnel. Si mes parents par-

tagent un ancêtre commun en G+6 mon *ityo* conçu en opposition à mon *igba* ne pourra s'étendre au-delà du segment paternel issu d'un fils de cet ancêtre en G + 5, et mon *igba* ne pourra se déployer au-delà du segment collatéral.

Au cours de mon existence mon *igba* et mon *ityo* interviennent à des titres différents. Mon *ityo* me donne une épouse, l'accès à la terre et des alliés dans la guerre, m'assurant également un droit inaliénable de vivre dans le tar. Sécurité première, le même *ityo* est aussi menace ultime car la sorcellerie tue à l'intérieur de ses frontières, et de ses frontières seulement. *L'ityo* distribue droits et devoirs ; *l'igba* tresse des rapports émotionnels et moraux. *L'igba* est un refuge inconditionnel, toujours ouvert, vers lequel on s'empresse d'accourir lorsqu'on se sent menacé par les pouvoirs obscurs de l'*ityo*. L'*ityo* menace, *l'igba* protège et, plus grande est la taille de *l'igba*, meilleur est son secours. C'est pourquoi Ego cherche à épouser qui lui est socialement éloigné pour élargir proportionnellement les dimensions de *l'igba* de ses enfants.

La proximité généalogique traduit la distance sociale entre segments territoriaux. Deux *utar* voisins qui se voient segments lignagers issus d'un même ancêtre affirmeront leur amitié, se liguèrent dans la défense comme dans l'attaque alors que deux *utar* contigus qui se perçoivent comme des cousins plus éloignés se harcèleront plus facilement. La guerre peut éclater entre segments éloignés de huit à dix générations mais le système segmentaire, selon lequel seules des unités de même niveau peuvent s'opposer, tendra à étouffer une conflagration générale. Comme chez les Nuer, deux segments opposés s'uniront pour combattre un segment supérieur collatéral qui les attaque.

Les Tiv se sont également illustrés par leur pratique précoloniale du mariage par échange. Les enfants d'un même père, ou quelquefois un groupe qui pouvait aller jusqu'à englober tous les agnats issus d'un même arrière-arrière-grand-père, selon la démographie, constituaient un « groupe d'échange matrimonial » (*ingol*), groupe gardien de ses soeurs et de ses filles, de ces pupilles matrimoniales qu'ils échangeaient pour obtenir leurs femmes. Sur le plan religieux, les Tiv vénéraient certains emblèmes rituels et fétiches (les *akombo*) dont les cultes regroupaient les initiés, rattachés à divers segments, groupes

cultuels qui exerçaient un certain pouvoir judiciaire sur les causes relevant de la religion. Dans les causes plus séculières les aînés, les *mbatsav*, c'est-à-dire ceux qui ont du *tsav*, ou pouvoir surnaturel sur la vie et la mort, interviennent sans que jamais de tels rassemblements ne mobilisent plus que les aînés d'un segment lignager minimal (*ipaven* minimal).

Bref, les Tiv se complaisent dans le relatif. Relative est la composition du groupe *akombo biam*, de *l'ityo*, de *l'igba*, des groupes exogamiques, des groupes d'échange matrimonial, quoiqu'à l'intérieur du relatif agisse une constante qui, selon le contexte, détermine l'étendue latérale et la profondeur générationnelle des segments lignagers. Cette constante, c'est le principe segmentaire, le principe de l'opposition de segments équivalents. Il y a un ordre *tiv* et c'est celui qu'impose, même vaguement, la classification segmentaire.

À travers ce labyrinthe de lignages segmentaires, et comme pour le nier, se faufile simultanément un système de leadership qui vit la relativité de toute organisation *tiv*. On ne saurait le rattacher à ce segment-ci plutôt qu'à celui-là, et il agace l'ethnographe professionnel parce qu'il fait fi de toute l'idéologie égalitaire qui infuse la culture et la société *tiv*. Se hisser au-dessus des autres, c'est monter au détriment des autres. Et puisque le principe segmentaire postule qu'un segment ne se particularise qu'en opposition à un segment de même ordre, il décrète par voie de conséquence qu'un segment ne peut avoir d'unité interne. Le leadership n'est pas simplement relatif ; il doit également être contextuel, selon les groupes en présence. Le leader doit constamment prendre garde de ne pas trop chatouiller des sensibilités égalitaires et segmentaires.

Sont leaders ou les aînés, ou les hommes riches et prestigieux, ou ceux qui combinent ces deux éléments et deviennent des hommes politiquement importants. Être aîné, par ailleurs, n'est pas simplement atteindre un âge respectable. L'aîné est plus qu'un homme âgé, c'est quelqu'un qui est parvenu à maîtriser les rituels de plusieurs *akombo* qui servent à maintenir la paix et la prospérité du *tar*, c'est quelqu'un à qui des talents oratoires apportent prestige et autorité dans les conseils, à qui le savoir généalogique donne la supériorité dans l'argumentation. Enfin, un aîné doit avoir du *tsav*, un pouvoir surnaturel

qui permet d'ensorceler et de déjouer l'ensorcellement. Quoique seuls les mieux nantis pourront se payer plusieurs rites d'initiation *akombo*, les aînés détiennent leur prééminence sociale et politique par les pouvoirs mystiques liés au *tsav* et aux *akombo*. En somme, le leader tiv devra avoir su combiner prestance et charisme, richesse, prestige et aînesse.

Les Tiv : une lecture opérationnelle

[Retour à la table des matières](#)

Nous retrouvons chez les Tiv la même imagerie qui domine les ethnographies nuer et tallensi : des segments territoriaux se fusionnant en segments supérieurs, ces derniers se fondant à leur tour en segments plus englobants, vaste symphonie segmentaire que conduit une organisation lignagère. Mais, encore une fois, est-il question de lignages ?

La concession *tiv* brise la monotonie du paysage de savane. Sur cet univers microlocal règne le chef de concession, le *or u ya*, administrateur domestique et juge de causes internes (Bohannan, P. et L. 1954, p. 18 ; Bohannan, P. 1954, pp. 3-4). Dans un paysage social vide de groupes exécutifs ou législatifs la concession surgit comme le groupe judiciaire minimal, voire le groupe politique minimal. Mais ces concessions étaient-elles agrégées en matière judiciaire ? Il semble que non ; Paul Bohannan raconte que les chefs de concessions constituaient les plus hautes instances politiques traditionnelles (Bohannan, P. 1957, p. 8). Certains *or u ya* jouissent certes d'un prestige et d'une influence supérieurs. On les invitera à venir délibérer dans les conseils de médiation entre concessions en litige sans que ces hommes d'influence aient l'autorité de convoquer un conseil au-delà de leur propre groupe résidentiel. Un *or u ya* ne se mêlera des affaires de concessions voisines que s'il y est sollicité et, même convié, il ne peut qu'essayer de convaincre en conseil. Il ne dicte pas et on verra souvent la partie plaignante rallier derrière elle son *igba* pour imposer un règlement équitable, quelles que soient les personnalités politiques présentes. Abstraction faite des activités militaires, sur lesquelles nous re-

viendrons, aucun mécanisme ne vient donc agréger les concessions en matière politique. La concession *tiv* est l'Etat *tiv* et il serait erroné de les voir agrégées en un même *tar* minimal. Par ailleurs, si le *tar* est la projection territoriale de *l'ipaven* (1953, p. 20), et si le *tar* minimal n'est pas un groupe agrégé, que dire des *uipaven* minimaux ? Formaient-ils, eux, une véritable hiérarchie lignagère ?

D'après les Bohannan, les *uipaven* minimaux émergent dans le contexte de la propriété foncière. La loi *tiv* reconnaît à chacun un droit axiomatique de cultiver la terre du *tar* minimal auquel son *ipaven* minimal proclame un accès exclusif et tout Tiv appartient à un *ipaven* minimal en vertu d'une parenté agnatique. En tant que société d'agnats réclamant apparemment la propriété exclusive d'une parcelle de territoire, *l'ipaven* minimal semblerait réunir presque tous les attributs d'une personne morale en matière de propriété foncière. Illusion cependant, car les droits à la terre ne découlent pas de l'appartenance à *l'ipaven* minimal, et ne sont qu'indirectement rattachés aux concessions (Bohannan, P. 1954, pp. 34-36). En réalité, chaque adulte *tiv* a droit à toute la terre nécessaire pour satisfaire ses besoins de subsistance et ceux des gens à sa charge et, par conséquent, tout chef de concession peut revendiquer autant de terre dont il a besoin pour lui-même et les personnes à sa charge, n'ayant par définition aucune permission à demander avant de défricher de nouvelles terres, dans la mesure où il respecte les droits des autres sur la terre qu'ils ont labourée et qu'il tient compte de l'existence d'*uipaven* avoisinants.

Le travail d'une femme donne à son fils ou à son mari des droits sur la terre qu'elle a cultivée. Les Tiv délimitent clairement le périmètre des fermes et des lopins de terre portant le témoignage d'un labour antérieur, parcelles de terre sur lesquelles seul un fils ou un mari a droit d'usufruit en vertu du travail d'une mère ou d'une épouse. Ces droits s'évanouissent lorsqu'on laisse une parcelle en jachère assez longtemps pour que la nature efface toute trace de culture. En conclusion, un chef de concession ne s'appropriera que des terres sans propriétaire et évitera de se colleter à des membres du même *ipaven* minimal dans sa quête de terres disponibles, ou de terres dont il pense s'emparer. Si son *tar* minimal souffre d'une pénurie de terres il empiètera plutôt sur les terres d'*utar* contigus mais généalogiquement plus distants (dans un calcul généalogique segment-par-segment et non en

termes de véritable distance généalogique ; pour comprendre la différence, voir Bohannan, L. 1958). Malgré ce que les Bohannan laissent entendre à certains endroits, les fermes *d'utar* minimaux voisins s'entremêlent dans une certaine mesure et le territoire occupé par un *ipaven* minimal n'est circonscrit ni en fait ni en droit (Bohannan, P. 1954, pp. 34-36), ce dont les Tiv sont éminemment conscients et qu'ils essaient de perpétuer malgré les tentatives gouvernementales d'imposer des frontières légales à leurs terres (ou leurs *utar*). S'il n'y a pas de biens fonciers formellement délimités qui soient explicitement possession de *l'ipaven* minimal, si les droits à la terre sont en fait individuels et si aucun aîné ne représente *l'ipaven* en matière de propriété, *l'ipaven* minimal ne peut pas être une personne morale en matière de propriété foncière. L'ethnographie *tiv* soulève alors une question intéressante mais épineuse : comment concilier le fait que *l'ipaven* minimal soit une collectivité qui se reconnaît un rapport privilégié à une aire géographique donnée tout en se niant le statut réel d'une personne légale ?

Nous pensons pouvoir répondre à cette question à partir de ce que nous jugeons l'axiome de base de la constitution *tiv*, soit la souveraineté politique de la concession. D'une part, on pourrait s'attendre à ce qu'une concession souveraine s'entoure d'un territoire circonscrit et interprète comme sédition toute tentative de la part de ses membres de la quitter pour créer une nouvelle concession, c'est-à-dire fonder un nouveau groupe politique souverain (voir Verdon 1980c). Que ce séparatisme ne soulève pas plus de protestations, voilà selon nous qui témoigne d'un paradoxe dans l'idée même de la souveraineté politique de la concession, c'est-à-dire d'un groupe résidentiel. Pour établir un nouveau groupe résidentiel il faut être marié, avoir des personnes à sa charge et vraisemblablement être aîné ou en voie de le devenir mais sans espoir d'y arriver pleinement à l'intérieur d'un groupe politique déjà existant. Un chef de concession qui entraverait cet effort d'indépendance inciterait vraisemblablement à la rébellion ou simplement à la désertion et, pour sauvegarder l'intégrité politique de son Etat il doit savoir concéder une certaine mesure d'autonomie aux hommes à sa charge, savoir les garder avec lui en leur reconnaissant le privilège de partir. D'autre part, ce souverain *tiv* doit aussi savoir affirmer l'autonomie de son groupe « contre le reste de l'univers ». De petite taille, les concessions *tiv* sont extrêmement sensibles aux variations de la

fécondité et de la composition par sexe de sorte que certaines de ces collectivités résidentielles, avantagées par une démographie favorable, croîtront beaucoup plus vite, menaçant par leur nombre leurs voisins numériquement plus faibles. Économiquement responsable des personnes à sa charge, *l'or u ya* doit savoir répondre à leurs besoins en terres tout en se protégeant contre des voisins quelquefois plus puissants qui cherchent à satisfaire les mêmes besoins. Cette double exigence, selon nous, prescrit une solution que les Tiv ont trouvée d'une part dans leur organisation segmentaire et, d'autre part, en définissant des *uipaven* minimaux qui exhibent presque tous les traits de la personne morale mais échappent à ses cadres rigides. En effet, *l'or u ya* ne protégera l'autonomie de son groupe que par le biais de la coalition politique et la coalition la plus naturelle, dans un sens, est celle qui, née de la patrification, mobilise des agnats. Cette confédération agnatique c'est, en un mot, ce que nous paraît être *l'ipaven* minimal.

Les Tiv vivent leurs premières années dans la concession de leur père, avec leurs frères et très souvent leurs cousins agnatiques. Lorsqu'à l'âge mûr ou au seuil de la vieillesse ils prennent la direction d'une concession, leurs frères et cousins aînés encore vivants administreront des concessions avoisinantes et, tous ensemble formeront une catégorie d'individus qui se savent, plutôt qu'ils ne se croient, des liens généalogiques communs. Ces liens généalogiques sont sus, ou « réels » dans la mesure où ils découlent d'une expérience directe et immédiate. Ce savoir, l'individu le tient pour réel parce qu'il sait avec toute la certitude humainement possible qui était son père et vraisemblablement qui étaient les frères de son père, parce qu'il aura connu intimement des proches parents qui ont personnellement connu le père de son père ainsi que les frères de ce grand-père paternel. Du point de vue d'un aîné situé en G° les descendants d'aïeux agnatiques de G+2 à G+4 se sauront reliés généalogiquement, quel que soit le statut ontologique de ce savoir. Au-delà, ils supposeront l'existence de liens généalogiques. Or *l'ipaven* minimal ne pousse pas ses racines ancestrales au-delà de G+2/G+3 (Bohannon, p. 1954, pp. 8-14).

On peut ainsi repérer une catégorie sociale *tiv*, nulle autre que *l'ipaven* minimal, catégorie sociocentrique se recrutant par la parenté agnatique, plafonnée généalogiquement en G+2/G+3 et cherchant à assurer à ses membres l'accès à la terre ainsi que la souveraineté de

leurs concessions, chose qu'elle ne peut accomplir si ses recrues entremêlent leurs terres avec celles d'autres *uipaven*. De l'extérieur, les *uipaven* donnent l'impression d'occuper une aire géographique bien délimitée, découpant un territoire compact mais, en réalité, ceux qui vivent à la périphérie du *tar* minimal entrelacent leurs terres avec celles des membres d'*uipaven minimaux* avoisinants et les frontières apparentes du *tar* changent d'année en année. Or une personne légale ne peut s'épingler à des frontières floues ; en tant que catégorie agnatique attachée à une propriété sans frontières précises, *l'ipaven* minimal est ce que l'on pourrait nommer une « quasi-personne morale ». Quant au *tar* minimal, il désigne à la fois l'aire que les terres de *l'ipaven* minimal cernent sans précision - le « pays » qu'elles enserrent, en quelque sorte - et les gens qui habitent ce pays. En tant que catégorie sociale le *tar* minimal inclut des affins ou des parents utérins (des épouses ou des neveux utérins qui vivent dans le *tar*) que *l'ipaven* exclut. Membres d'un même *ipaven* minimal, d'une même coalition politique aux allures de quasi-personne morale, les chefs de concession domiciliés dans un même *tar* minimal cherchent manifestement à décourager toute belligérance, travaillant adroitement au maintien de la paix interne.

En résumé, des concessions souveraines ne pourraient tolérer que des *uipaven* minimaux soient de véritables personnes morales en matière de propriété foncière parce que, dans ce cas, les *or u ya* d'un même *ipaven* minimal unis dans une seule personne morale possédant un territoire aux bornes exactes (le *tar* minimal) ne pourraient freiner leur agrégation au sein de ce *tar*. La personne morale se donnerait bientôt un représentant qui ultimement agirait en administrateur des biens fonciers, occasionnellement juge de disputes sur la propriété. Autorisé à arbitrer ou à convoquer une assemblée responsable de certaines décisions judiciaires, le représentant du *tar* déploierait bientôt son influence à l'échelle du judiciaire et les concessions ainsi agrégées en perdraient automatiquement leur souveraineté. Par ailleurs, si les concessions se prétendaient personnes civiles en matière de propriété foncière elles ne se reproduiraient qu'avec extrême difficulté et leur coalition se verrait minée par les tiraillements qu'occasionnerait ce régime foncier. Pour une association politique ferme et stable entre chefs de concessions souveraines une quasi-personne morale comme *l'ipaven* minimal semble la solution la meilleure.

L'institution des *mbatsav* illustre ce paradoxe intrinsèque de la souveraineté de groupes locaux aux allures domestiques. Lors d'agressions par des agents surnaturels les chefs de concessions convient à une assemblée délibérante les aînés de leur *tar* minimal qui ont droit au titre de *mbatsav*, c'est-à-dire, « ceux qui ont du *tsav* ». Le *tsav* est une substance mystique qui croît à l'intérieur de l'organisme humain et donne à celui qui le possède le pouvoir de donner ou d'enlever la vie ; c'est la source surnaturelle de tout pouvoir (Bohannan, P. et L. 1953, pp. 84-85 ; Downes 1933, pp. 39-43 ; East 1939, p. 238 ; Abraham 1940, pp. 14, 40) mais à cause de l'usage maléfique que l'on peut en faire le *tsav* est un attribut gênant que personne ne désire réclamer pour soi-même. Le *tsav* est analogue au charisme, quoique de façon négative ; il n'existe pas parce que je le déclare, mais parce que les autres me le reconnaissent. Ceux qui se pressentent les victimes du *tsav* d'un autre leur imputent la possession de *tsav*, contribuant ainsi à leur réputation de *mbatsav*.

On parle des *mbatsav* comme d'un groupe, mais à tort. Il n'y a pas de collectivité se recrutant sur la base d'une caractéristique identifiable qu'on appellerait *tsav*. Le *tsav* est toujours quelque chose qu'on attribue aux autres, et qui ne se découvre objectivement qu'après la mort, par une autopsie. Que la maladie ou les malheurs prennent des proportions épidémiques et le chef de concession invitera les *mbatsav* qui pourraient être la cause de ses épreuves. Les *mbatsav* ne forment pas un groupe qui se rassemblerait de son propre chef lorsque convoqué par son représentant parce que les *mbatsav* n'ont pas de représentants, étant toujours mandés par une victime présumée ou par un aîné de cette victime. Les *mbatsav* qui se réuniraient la nuit pour manger de la chair humaine (Bohannan p. 1957, pp. 2-3) sont une chimère inventée de toutes pièces par ceux qui se croient victimes du *tsav* des autres (Abraham 1940, pp. 51-57 ; East 1939, pp. 242-245), tout comme le sabbat des sorcières de notre propre imaginaire collectif (sur la complète irréalité de ces sabbats, voir Cohn 1976). On se fourvoierait bêtement en déclarant les *mbatsav* porte-paroles d'un *tar* minimal agrégé en matières religieuses.

Ni les *utar* ni les *uipaven* minimaux ne peuvent prétendre au titre de personne civile ou de groupe agrégé en matières politiques, rituel-

les ou autres ; et pourtant, on les décrit comme les segments minimaux d'une imposante architecture segmentaire militaire. Comment concilier ces faits ? En démêlant encore une fois agrégation d'alliance. Souveraines, les concessions le sont dans la guerre comme dans la paix. À l'intérieur du *tar* minimal elles tressent un réseau d'alliances non-segmentaires très dense, aux allures d'agrégation. Au-delà, elles actionnent la dynamique classique des alliances militaires segmentaires de type nuer.

Le *tar* minimal, c'est le pays où cette « coalition naturelle » que forme *l'ipaven* minimal peut vivre en paix ⁴⁵. C'est aussi le territoire

⁴⁵ En réalité, l'agression mystique est chose courante à l'intérieur du *tar* minimal, où la violence physique est plus ou moins étouffée. Les Tiv cherchent à augmenter leur pouvoir politique au-delà de leur enceinte résidentielle, lequel accroissement de pouvoir s'interprète toujours en termes surnaturels, comme acquisition et croissance de *tsav*, ce *tsav* qui à nos yeux exprime admirablement le paradoxe d'une formation sociale fondée sur la souveraineté de la concession. Un Tiv n'acquerra pas de *tsav* en intimidant ou malmenant les autres, ou en s'enrichissant démesurément. Il n'y arrivera qu'en maîtrisant son comportement, en agissant avec sagesse et sagacité, et en se joignant à autant de groupes *akombo* que possible.

Autrement dit, la compétition atteint son paroxysme sur le plan surnaturel parmi ceux à qui l'on interdit l'agression physique, c'est-à-dire les membres d'un même *tar/ipaven* minimal et les Tiv contrent cette menace mystique en cherchant appui et soutien dans un autre type d'alliance. C'est, à notre avis, ce qui explique les rapports entre *igba* et *ityo*. Dans *Justice and Judgment among the tiv* Paul Bohannan apporte suffisamment de faits pour démontrer que *l'ityo* peut se définir comme l'ensemble d'agnats vivants dont Ego craint le *tsav* (donc, ceux dont le *tsav* peut atteindre Ego). Cet ensemble se singularise par le fait (a) qu'il se définit par rapport à Ego et, (b) qu'il est donc essentiellement relatif. En tant qu'ensemble d'individus à qui Ego attribue un *tsav* qui peut lui être fatal, *l'ityo* recoupera des ensembles d'une étendue différente d'un individu à l'autre quoiqu'il y ait toujours une certaine mesure d'unanimité de l'opinion publique à propos de ceux qui ont du *tsav*.

Plus important encore est le fait que *l'ityo* doit aussi varier en profondeur généalogique à mesure que l'individu vieillit. Sur le plan surnaturel, un jeune homme est potentiellement victime d'un grand nombre d'agnats qui, par contre, se regroupent plus ou moins autour de la concession où vit ce jeune homme et n'en sont pas généalogiquement très éloignés. À mesure qu'un homme vieillit, par ailleurs, il étend son réseau de connaissances à des concessions de plus en plus éloignées. Les gens dont il craint les pouvoirs mystiques diminuent en nombre à mesure que son propre pouvoir s'accroît, mais ces

où *l'ipaven* cherche à garantir à ses membres l'accès à la terre, ce qu'il ne peut faire si les terres sont trop rares. Lorsque l'espace se fait exigü, *l'ipaven minimal* doit être prêt à s'emparer de la terre *d'utar* voisins. De tailles très variables, les *utar* minimaux ne s'attaqueront à des *utar* avoisinants (ou n'arriveront à défendre leur propre *tar* minimal) que si, à une force qui les confronte, ils peuvent opposer une force égale. C'est ce mécanisme, le même que nous trouvons chez les Nuer, qui dessine cette illustre configuration d' « alliances et d'oppositions segmentaires ». Comme chez les Nuer, le soi-disant équilibre du système n'est pas un équilibre de segments lignagers ou de parties aliquotes, mais un équilibre numérique, un système de coalitions dans lequel des groupes de tailles approximativement comparables s'allient et s'opposent, sans quoi la souveraineté des concessions et la distribution équitable des terres entre *uipaven* relèveraient de la plus pure utopie.

Dans une étude célèbre sur les généalogies *tiv* Laura Bohannan soulignait la distinction que les Tiv introduisent entre une construction généalogique « segment--par-segment » et une construction « père-par-père » pour illustrer la distinction entre groupes et réseaux, descendance et parenté, rapports entre personnes civiles et rapports entre individus (Bohannan, L. 1958, pp. 42-44). Pour nous, ces deux types

agresseurs potentiels sont disséminés sur une aire de plus en plus vaste, composant un ensemble généalogique de plus en plus profond. Nous croyons donc que *l'ityo*, en tant que catégorie axée sur Ego, varie dans son extension linéaire et latérale ainsi que dans son étendue géographique, à mesure qu'Ego vieillit et devient lui-même de plus en plus puissant. Cette relativité de *l'ityo* expliquerait celle de *l'igba*.

Igba a deux sens principaux. Tout d'abord, sont *igba* de Ego tous ceux qui appartiennent à *l'ipaven* (et possiblement *tar*) de sa mère. Dans un autre contexte, par contre, les *igba* sont ceux à qui Ego s'allie dans sa lutte contre l'agression mystique de son *ityo*. Quand on convoque un « conseil de délibération » la profondeur et la latéralité de *l'igba* convié doivent égaler la profondeur et l'empan de *l'ityo* accusé (Bohannan, P. 1957). La victime ou l'aîné qui la représente appellera à son aide un *igba* (toujours tracé par la mère) de latéralité et de profondeur générationnelle égales à celles de *l'ityo* inculpé, de façon à opposer une force égale à celle de l'agresseur. Seul un tel équilibre des forces peut forcer un règlement. Le système d'alliances segmentaires opère donc tant au niveau de l'agression physique que de la violence mystique, mais le réseau est tracé différemment dans les deux cas : à travers le père dans le cas d'attaque physique, à travers la mère en cas d'attaque surnaturelle.

de constructions généalogiques éclairent une réalité bien différente. Si les deux arithmétiques généalogiques ne coïncident pas, c'est parce que l'une (père-par-père) opère sur des liens généalogiques que les Tiv croient réels, qui relient véritablement des individus alors que l'autre (segment-par-segment) n'est qu'un calcul politique alliant des groupes de tailles inégales en coalitions de tailles vaguement comparables. Les deux comptabilités reflètent la dissociation entre généalogie et taille démographique, et le texte de Laura Bohannan dit bien que certains *uipaven* reliés par la généalogie n'en sont pas moins séparés dans l'ordre de la « segmentation » à cause de leurs tailles différentes ⁴⁶, sans oser en tirer les conséquences obviees.

Comme chez les Nuer, les alliances déjà scellées prescrivent d'avance la direction des actes d'agression, un *tar* minimal s'attaquant aux *utar* avoisinants qui lui sont le moins rapprochés en termes d'alliance (et donc, en termes d'une addition segment-par-segment). La parenté qu'on reconnaît « réelle » impose une orientation aux alliances, sans la fixer complètement. Des *utar* et *uipaven minimaux* qui se scindent se souviendront de leur unité antérieure et, vraisemblablement, se sentiront plus fortement alliés de ceux dont ils se sont séparés dans un passé récent que de ceux dont ils ont entendu dire qu'ils appartenaient au même *tar* que leurs aïeux, dans un passé vague et lointain. En pays *tiv* comme en contrée nuer, on se sert de la parenté pour construire des alliances, mais d'autres alliances se créent au fil des amitiés, des intérêts politiques, qui se verront elles aussi traduites dans le langage de la parenté agnatique (Bohannan, L. 1952). Bref, nous retrouvons dans ces *utar* et ces *uipaven minimaux* qui s'amalgament en *utar* et *uipaven progressivement* plus vastes selon les groupes qu'ils affrontent, les alliances segmentaires du pays nuer. Pas plus que les Nuer, les Tiv n'ont de lignages ou de groupes de descendance.

⁴⁶ L'idée d'une égalité numérique, d'un équilibre démographique est si profondément ancrée dans la pensée *tiv* qu'elle s'exprimait également dans leurs pratiques matrimoniales. En effet, les Tiv obtenaient autrefois leurs femmes par échange de soeurs et s'assuraient d'une parité démographique en stipulant qu'ils n'échangeaient pas des personnes, mais leur fécondité. Si les soeurs échangées ne donnaient pas naissance à un nombre égal d'enfants, on égalisait ce déséquilibre en donnant au mari défavorisé de nouveaux droits sur l'une des filles de la soeur la plus féconde.

Le cas tiv présente une signification épistémologique particulière à cause de l'interprétation historique qu'il suggère. Avant le terrain des Bohannan (fin des années 40 et début des années 50) les Tiv avaient déjà subi une longue expérience coloniale et on ne saurait prétendre à une solide intuition historique sans une masse d'informations historiques et ethnographiques qui n'existent tout simplement pas. Dorward, un historien des Tiv, a déjà fait des pas de géant en disséquant les rapports complexes entre les Tiv et leurs administrateurs coloniaux (Dorward 1974) et, malgré cet effort louable une histoire sociale détaillée des Tiv reste encore à faire, que nous n'avons pas la compétence d'accomplir. Néanmoins, le travail minutieux et colossal de reconstruction historique ne devrait pas paralyser les ethnologues qui devraient se risquer, même timidement, sur la voie de l'histoire sociale lorsque les documents anthropologiques se prêtent à des réinterprétations historiques. Les administrateurs et missionnaires qui ont décrit la société tiv avant les Bohannan, par exemple, soulignaient le rôle politique des groupes culturels, rôle que néglige presque entièrement l'ethnographie des Bohannan, autrement si riche. Que des documents ethnographiques divergent tant peut s'interpréter de plusieurs façons : préjugés personnels, intérêts théoriques de l'époque, manque de formation professionnelle, sans pour autant exclure la possibilité que ces témoignages révèlent des transformations historiques. C'est la voie que nous explorons.

Downes, East et Abraham, tous trois sans formation ethnologique mais tous trois riches d'une longue expérience en pays *tiv*, parlent d'un groupe d'arbitrage dans les disputes opposant des chefs de concession (Downes 1933, pp. 74-76 ; East 1939, p. 131 ; Abraham 1940, p. 17). Ce groupe, un des administrateurs l'identifie plus précisément comme *l'ipaven* minimal, qu'il dépeint également comme propriétaire des *imborivungu ancestraux* (Abraham 1940, pp. 36, 41). L'*imborivungu* est un objet du culte, le fémur d'un ancêtre du *tar* minimal qui, décoré et placé dans son crâne, est déposé dans un autel spécial, le *poor*, centre spirituel du *tar* minimal (Downes 1971, p. 56). Les *imborivungu*, signalons-le, appartenaient à ces innombrables *akombo biam* (les « fétiches » du vocabulaire missionnaire) que Downes distribue en deux grandes catégories,

« ..les grands *akombo*... ; ceux que l'on appelle les *akombo sorun tar* (les *akombo biam* qui ont le pouvoir de restaurer les choses à leur ordre naturel dans le *tar*) et qui travaillent au bien-être de la famille (*ityo*), du groupe social. Les autres, les *akombo a kiriki* (les petits *akombo biam*)... oeuvrent à des fins particulières... » (Downes 1971, p. 76, traduction libre)

De ces deux types *d'akombo* on recense plusieurs variétés et autour de chaque type se dessine un groupe cultuel indépendant dont on devient membre au terme d'un rituel d'initiation.

De tous les cultes voués aux grands *akombo* aux *akombo* collectifs, *l'akombo biam* ou culte des *imborivungu* ancestraux, surpassait tous les autres. Il ne recrutait que les « véritables fils de mariages par échange » (Downes 1971, p. 61) qui, par définition, descendaient en ligne directe des ancêtres dont les crânes garnissaient le *poor*, mais qui devaient subir l'initiation avant de pouvoir s'y joindre. C'est l'*ingol*, on s'en souviendra, qui mariait ses membres par échange et c'est *l'ingol* qu'on retrouve associé à *l'akombo biam* et quelques autres groupes culturels. Le prix d'une initiation à *l'akombo biam* était plutôt prohibitif (Downes 1971, p. 61), et seuls des hommes d'âge mûr pouvaient en défrayer le coût. Les initiés d'un *akombo biam* se joignaient à d'autres cultes *akombo* et, au fil des années, certains d'entre eux accumulaient un savoir rituel et religieux qui en faisait des leaders du culte, de sorte qu'un même individu pouvait cumuler le leadership spirituel de plusieurs cultes. Dans la génération aînée, un des leaders des cultes les plus importants, homme dont le *tsav* dépassait démesurément la quotité du commun des mortels, conquérait le leadership du culte *akombo biam* et la responsabilité des rites aux *imborivungu* ancestraux pour « réparer le *tar* » (East 1939, pp. 213-14 ; Abraham 1940, p. 155 ; Downes 1971, pp. 31, 59), s'improvisant ainsi porte-parole du *tar* lors de ces rituels de médiation.

Ces mêmes témoignages ethnographiques font des chefs de concession d'un même *tar* minimal les membres d'un seul et même *ipaven* minimal qui aurait ipso facto constitué un seul et même groupe cultuel dans la vénération des *imborivungu*. Le maître de *l'akombo biam* aurait piloté le *tar* par son leadership et son charisme spirituel, aurait reçu les honneurs funéraires réservés aux « leaders du *tar* » et ses ossements (son fémur et son crâne), consacrés *imborivungu*, se-

raient venus s'ajouter à ceux des leaders précédents dans le *poor* ancestral du *tar* (Downes 1971, p. 59). Le lien entre la politique du *tar* minimal et les cultes *akombo biam* était si intime que les Tiv parlaient de la scission d'un *tar* minimal et de la création d'un nouveau *tar* en termes de la fission et de la création de nouveaux groupes culturels *akombo biam* (East 1939, pp. 107-108).

Avant 1927, date à laquelle le gouvernement colonial abolissait le mariage par échange, la plupart des chefs de concession étaient également placés à la tête d'un ingol et communiaient dans le même culte *akombo biam*. En matières religieuses, ils appartenaient à une personne morale et un groupe rituel dont le représentant (le *or kombo biam*) remplissait également la fonction religieuse d'*or sorun tar*, ou responsable de la « réparation du tar ». Adhérents du même culte, ces chefs de concession ne pouvaient se permettre de laisser leurs querelles sans conciliation, par peur de « souiller la terre » et ils conviaient leurs coreligionnaires *akombo biam* à se porter médiateurs. À la lumière de ces témoignages, devrions-nous parler d'une agrégation des concessions en un *tar* minimal, avant la domination coloniale ? - Non, parce que les chefs de concession ne reconnaissaient au *or sorun tar* aucune autorité pour convoquer un conseil judiciaire ou une assemblée législative, et encore moins pour juger ou légiférer par lui-même. Par analogie, on peut imaginer des chefs d'Etat membres d'une même loge masonique, engagés à faire régner la paix entre leurs nations sans avoir à invoquer une agrégation supranationale.

Si cette reconstitution historique est vraisemblable - et à ce propos, nous le répétons, seule une recherche historique circonstanciée pourra statuer - elle dévoile des transformations profondes dans la société tiv entre la fin des années 20 (période dont traitent les administrateurs) et la période du terrain des Bohannan. Avant 1927, les plus fortunés parvenaient à se marier par échange et, fils eux-mêmes de ce mariage préférentiel, pouvaient rêver d'une initiation à l'*akombo biam* (East 1919, pp. 13-132, 191-194). On se mariait aussi plus tard (East 1939, pp. 106, 123, 141) et seuls quelques hommes pouvaient espérer remplir les conditions nécessaires pour créer de nouvelles concessions, de sorte que les concessions se reproduisaient probablement à de plus longs intervalles et atteignaient une plus grande taille. Fidèles du culte à l'*akombo biam du inbovivungi*, ces chefs de concession « régnaient »

sur le *tar* minimal. En 1927, les autorités coloniales proscrivent le mariage par échange, préconisant le mariage avec le prix de la fiancée. Ils libèrent du coup les jeunes hommes du contrôle de leurs aînés. Le jeune Tiv peut désormais aller travailler à salaire et amasser rapidement la somme nécessaire pour se marier. Il se marie plus tôt que ne le faisaient ses aînés et l'akombo biam, par le fait même, perd une grande partie, sinon toute, sa pertinence, surtout que la Pax Britannica rend plus facile de créer de nouvelles concessions. L'incidence de la polygynie, traditionnellement faible, augmente (East 1939, p. 313) ; la population explose (East 1939, p. 131). Bref, tout concourt à dessiner le même scénario ; l'abolition du mariage par échange favorise les générations plus jeunes (East 1939, pp. 162-168), soustrayant les cadets au contrôle traditionnel de leurs aînés, et exacerbe la compétition et l'individualisme latents dans la société tiv au point d'éveiller ces conditions quasi anarchiques que constatèrent les Bohannan et qui incitèrent Sahlins, dans son traité sur la tribu, à brosser le tableau hobbesien de la « guerre de tous contre tous » (Sahlins 1968).

Réflexions additionnelles sur la segmentarité

[Retour à la table des matières](#)

Dans sa grande synthèse de 1968, Sahlins réinvente Hobbes. La « tribu », cette catégorie fondamentale d'une écologie culturelle dont Sahlins se réclame avant les années 70, devient synonyme d'organisation segmentaire ; et l'organisation segmentaire, synonyme de la guerre de tous contre tous. Sahlins reconnaît Hobbes parce que, derrière toute cette anthropologie politique, veillait toujours l'ombre du philosophe anglais. Le Hobbes qui se révèle subitement à l'exégète de la tribu, c'est le Hobbes que l'ethnologie avait déjà placé dans la sourde profondeur du social. Nulle surprise que nous le retrouvions au bout du chemin.

À cause de Hobbes, à cause de l'orientation qu'il infligea à la réflexion sociologique et anthropologique, nous découvrons trois siècles plus tard que la catégorie fondamentale de l'anthropologie sociale dans l'étude des sociétés dites primitives est une contradiction dans les

termes. Par voie de conséquence, tout édifice conceptuel qui s'y appuie s'écroule. Mais démanteler la segmentarité, c'est également proposer une alternative, offrir de nouveaux outils pour appréhender les concordances secrètes qu'une antique classification voilait.

Avant d'étendre à l'idée même de tribu celle d'organisation segmentaire, Sahlins avait proposé des lignages segmentaires une théorie générale : le lignage segmentaire aurait été l'instrument de sociétés en expansion, de sociétés acéphales mais impérialistes, égalitaires mais prédatrices. Or, fait étrange, les Tallensi, ou les Lugbara, pour n'en nommer que quelques-uns, échappaient au filet de Sahlins. Ailleurs, Fortes voyait un lien presque nécessaire entre le lignage segmentaire et le culte des ancêtres. Or, fait tout aussi énigmatique, ses cogitations se moulaient bien aux cas *tallensi* et *lugbara* mais laissaient les Nuer et les Tiv pour compte. Curieux divorce qui semble séparer à jamais les Tallensi et les Lugbara (et bien d'autres) d'une part et les Nuer et les Tiv (et encore bien d'autres) de l'autre. Singulier déchirement ontologique que la théorie ethnologique ne parvient jamais à transcender, mais qu'elle se refuse à reconnaître en compressant les uns et les autres dans la même catégorie, en leur imposant une identité qui réduit toute disparité à la présence ou à l'absence de *corporateness*. Cette vénérable antinomie, cette impuissance théorique disparaît au regard opérationnel, comme une simple erreur lexicale.

Rien de surprenant, en effet, à ce que Sahlins ou Fortes aient failli dans leur effort de généralisation puisque les Tallensi (et les Lugbara, une traduction opérationnelle le démontrerait) se distinguent des Nuer et des Tiv comme une société à lignages d'une société sans lignages et que, par conséquent, aucune théorie du lignage ne peut les renfermer toutes. Et si l'on croit que ce culte des ancêtres individuels et nommés des Tallensi soutient l'agrégation complexe de leurs lignages, il en découle naturellement qu'en l'absence de lignages, comme chez les Nuer ou les Tiv, de tels cultes n'ont aucune raison d'être. Des lignages simples (et peut-être même complexes) peuvent exister sans culte des ancêtres, et certaines formes de cultes ancestraux se propageront dans les sociétés sans lignages, mais on peut provisoirement reconnaître qu'un culte des ancêtres du type tallensi s'accompagne d'une organisation lignagère. Et si l'on croit d'autre part que l'impérialisme *nuer* ou *tiv* à quelque chose à faire avec la configuration militaire qu'on leur

reconnaît, il en découle tout naturellement que cette configuration dite segmentaire est incompatible avec une organisation lignagère et qu'elle exclut les sociétés à lignages mais englobe les sociétés sans lignages à alliances segmentaires. Des intuitions solides, comme celles de Sahlins ou de Fortes, mais que la virulence des exceptions avaient défigurées, prennent nouvelle allure après une chirurgie opérationnelle.

Si elle fait disparaître de faux problèmes et ravive des théories qu'on croyait mortes, une opérationnalisation donne de nouvelles assises à des intuitions encore vacillantes, et en suggère de nouvelles. Tournons-nous encore une fois vers l'Afrique, mais l'Afrique du Sud bantou cette fois.

Exaspéré par les contradictions de l'ethnographie bantou en matière de clans et de lignages Kuper concluait récemment que si l'on n'arrivait pas à s'entendre sur ce qui constitue les lignages et les clans bantou, c'est tout simplement que rien de tel n'existe (Kuper 1983). Cependant, l'ethnographe classique pourrait lui répliquer que cette diversité que l'on a nommée lignages et clans, malgré son allure disparate, regroupe toujours des collectivités d'agnats. Selon les définitions reconnues, ce sont tous des groupes dont les membres partagent une ascendance commune et un sentiment de solidarité (une *corporateness*). Bref, ce seraient des groupes de descendance, qu'on les appelle lignages, clans, sibs ou je ne sais quoi. À cette réplique Kuper n'aurait rien de convaincant à répondre parce qu'il déduit négativement l'absence de lignages et de clans par un processus d'élimination, pour ainsi dire, alors que sa thèse appelle une démonstration positive, fondée sur une vision nouvelle, et plus solide, du groupe de descendance. Dans l'état actuel des choses Kuper et ses détracteurs ont également raison. Dans une optique opérationnelle, seul Kuper a raison. Les Bantou du Sud ont des groupes qui se recrutent partiellement par la parenté agnatique (partiellement, en ce que d'autres critères entrent ici et là en opération) mais nulle part observe-t-on ces groupes agrégés sur la base de la descendance. Certains le sont sur la base de la territorialité, soit, mais aucun sur la base de la descendance. Les Bantou du Sud ne connaissent aucun groupe de descendance et donc, à plus forte raison, ni lignages ni clans.

Les conséquences en sont potentiellement très fécondes, et nous nous bornerons à ce stade à en souligner quelques-unes dans leurs grandes lignes. S'inspirant de l'ethnographie africaine, Eisenstadt soutenait par exemple que les groupes d'âge apparaissent là où les groupes de descendance sont trop faibles pour remplir des fonctions politiques et militaires importantes (Eisenstadt 1956). Sur la base d'un échantillonnage plus vaste Ritter le réfute, jugeant plutôt que les groupes d'âge « opèrent en plus des groupes de descendance, plutôt que comme alternative. » (1980, p. 97). Pour mesurer l'impact possible de l'opérationnalisation suggérée, limitons-nous pour l'instant à l'échantillon africain de Eisenstadt.

Un bref survol de cet échantillon nous révèle deux types de sociétés, des sociétés « à lignages segmentaires » et des soi-disant « chefferies ». À notre avis, toutes les sociétés que Eisenstadt inscrit au rang des sociétés à lignages segmentaires sont, comme les Nuer, sans lignages, certaines étant dotées d'alliances segmentaires et d'autres non (les Dinka, par exemple, n'ont ni lignages ni alliances segmentaires). De plus, l'analyse de Kuper nous porte à croire que toutes les « chefferies » que mentionne Eisenstadt ignorent également les groupes de descendance. Des réanalyses en cours nous permettront bientôt de démontrer que ces chefferies, en dernière analyse, ne sont que des alliances hiérarchisées. Si notre intuition est vraie - et c'est une hypothèse sur laquelle nous travaillons présentement -, il s'en dégagerait que les groupes d'âge africains apparaissent là où les groupes de descendance n'existent pas. L'hypothèse lancée, une vérification s'impose, vérification qui ne pourra s'accomplir qu'à moyen terme et qui, si elle se révélait positive, appellerait alors une explication. Supposons la thèse vérifiée. On pourrait en partie l'expliquer par les circonstances démographiques de ces sociétés. En effet, plus petit est le nombre d'individus sur lequel la reproduction d'un groupe donné dépend (maisonnée, localité), plus grande est la probabilité que le hasard lui donne une taille qui varie abondamment. La taille de lignages minimaux, par exemple, peut fluctuer fortement mais leur agrégation vient neutraliser cette variabilité dans une certaine mesure puisque la taille des lignages maximaux manifeste moins de variation que celle des lignages minimaux (voir Verdon 1983). En l'absence de groupes de descendance les familles, les groupes résidentiels ou les groupes locaux peuvent être de tailles fortement différentes, écarts que des groupes d'âge vien-

draient aussi neutraliser sinon égaliser puisqu'en ajustant la période de recrutement d'un groupe d'âge on peut fixer sa taille. Les conclusions de Ritter rejoignent cette thèse lorsqu'elle écrit que :

« ... les groupes d'âge se développent, ou sont empruntée de sociétés voisines dans les sociétés souvent engagées dans la guerre où la taille et la composition du groupe local fluctuent à travers l'année, ou là où un grand nombre d'hommes vivent à une certaine distance de localités permanentes. » (Ritter 1981, p. 98)

Force nous est de souligner le caractère provisoire de ces intuitions et de signaler également qu'elles ne deviennent possibles que dans un vocabulaire opérationnalisé qui rende explicite ce qu'est par exemple un groupe de descendance. À court terme il est urgent de présenter les nouvelles physionomies ethnographiques que dessine une intervention opérationnelle, de faire éclater nos catégories anciennes et caduques. En éclatant, ces classifications conventionnelles nous permettront de penser de nouveaux assemblages qui, à leur tour, suggéreront de nouvelles théorisations qui se voudront réfutables.

Nos catégories sont des instruments d'analyse. Les sociétés, elles, changent, se transforment et le travail ethnologique, en recomposant les catégories, doit respecter cette mouvance. Une ethnologie opérationnelle ne cherche plus à expliquer la permanence, mais le changement. Nos catégories ne représentent pas des états, mais des résultats. Etudier la polygynie ou la monogamie comme l'a fait si admirablement Goody, étudier la matrilinearité, les alliances segmentaires et l'existence de lignages simples ou complexes, c'est étudier l'ensemble des conditions qui ont favorisé l'émergence de ces pratiques, le passage d'un état à un autre, c'est analyser comment certaines circonstances ont fait de cette pratique une option assez rationnelle pour être retenue. Qu'elle demeure une fois adoptée va de soi puisqu'il est plus simple de conserver que de changer. Mais de quelles façons des circonstances nouvelles rendent une pratique irrationnelle, en appellent une nouvelle, comment cette gestation se fait, voilà notre tâche.

Contre la culture.
Fondements d'une anthropologie sociale opérationnelle (1991)

Conclusion

Un syllogisme cosmologique

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons vu défiler devant nous un cortège de théories qui toutes parlaient parenté et, à travers la parenté nous avons suivi la décomposition théorique du social, son effritement, pour comprendre en dernière analyse que cette déliquescence était inévitable, que les structuralismes contenaient en germe les développements transactionnaliste et culturaliste parce qu'ils plaçaient l'organisation du comportement interpersonnel au coeur de la notion de groupe, au coeur de l'organisation sociale. Nous décelions là cette cosmologie unique, souterraine et universelle qui sous-tend tous les discours sur le social ; c'est elle que nous incriminons, c'est elle que nous accusons d'inhiber le discours comparatif rigoureux sur les groupes.

À travers cet itinéraire, l'article si profond de Schneider remonte toujours à la surface, précurseur du thème des transactionnalismes qui allaient suivre et de la démarche de Schneider lui-même (Schneider, 1965). Ce thème, c'est celui de la « dislocation », point de convergence des transactionnalismes et du culturalisme de Schneider. L'entreprise de Keesing ou de Goodenough en particulier, celle de Holy ou de Schneider lui-même en portent toutes la marque indélébile. Ils attaquent tous, implicitement ou explicitement ces segments monolithiques, ces segments multifonctionnels qui enserrant complètement

leurs membres. Pour s'en défaire, ils ont cherché à disloquer le groupe dans la multiplicité des modèles (Holy), dans la multiplicité des identités qui se recombinent dans un statut (Goodenough, Keesing), ou la multiplicité des contextes et des valeurs, ces opérateurs culturels qui donnent aux contextes leur relief culturel (Schneider). Il fallait certes broyer ce monolithisme du groupe, cela Schneider l'a vu mieux que quiconque, mais il aurait fallu le faire en respectant le groupe plutôt que de le dégrader aux niveaux de l'interaction ou de la représentation. Les efforts titanesques de dislocation qui ont suivi l'exhortation de Schneider ont fait exploser les structuralismes mais n'en ont laissé que des miettes qu'il est impossible de reconfigurer en une organisation sociale.

La parenté entre notre opérationnalisme et ces assauts iconoclastes de Schneider, de Scheffler, de Keesing, de Goodenough ou Holy, saute aux yeux. Comme eux, nous cherchons à désarticuler ces groupes monolithiques que sont les personnes morales ou les classes du structuralisme cognitif ou du marxisme mais, contre eux, nous voulons disloquer les groupes en les conservant et, pour ce faire, nous nous plaçons complètement hors de la cosmologie qui anime toutes ces théories.

Là gît le paradoxe d'une entreprise opérationnaliste qui continue l'effort de dislocation des transactionnalismes et de Schneider tout en supposant que leurs tentatives ont échoué parce qu'elles s'inscrivent à leur insu dans la même cosmologie qui enferme les structuralismes. L'opérationnalisme s'échappe de la cosmologie sociale qui nous étreint parce que cette cosmologie, malgré ses prétentions, ne laisse aucune place au groupe. Paradoxalement, c'est en créant une cosmologie qui prodigue au groupe un statut ontologique plein que la désarticulation s'opère d'elle-même. Conçus opérationnellement, à la mesure de notre projet, les groupes se disloquent d'eux-mêmes parce qu'ils doivent exister sur le mode unifonctionnel, parce qu'ils doivent se débarrasser du comportement interpersonnel et de sa régulation pour vivre la réalité pleine de l'être. Étrange ironie que le programme prophétique de Schneider puisse se réaliser contre Schneider, que dis-je ?, ne puisse se réaliser que contre Schneider ; curieux paradoxe que dans ces groupes unifonctionnels aux multiples critères d'appartenance, que dans la distinction entre groupe, personne morale et caté-

gorie ainsi que dans la distinction entre groupes simples et groupes composés (agrégés ou alliés) l'opérationnalisme retrouve tous ces contextes et leurs sens multiples que Schneider ou les transactionnalistes essaient de réinjecter dans l'analyse, mais au détriment du groupe. Singulier dénouement que l'opérationnalisme recouvre toute la flexibilité qu'ils ont voulu apporter à l'organisation sociale, mais en renforçant la notion de groupe, en arrachant les groupes aux interactions et aux représentations plutôt que de les faire éclater dans la manipulation des modèles, des identités, ou de la pluralité des significations culturelles. L'opérationnalisme disloque les groupes pour pouvoir mieux les recombinaison ensuite, là où les transactionnalismes et le culturalisme de Schneider les ont, non pas désarticulés, mais émiettés, proscrivant à jamais toute recombinaison, taisant à jamais toute comparaison rigoureuse.

Bref, nous prétendons réaliser le programme de Schneider, celui de définir avec rigueur ces éléments que sont la descendance, la filiation, le mariage, et ainsi de suite, « en tant que catégories analytiques, pour les combiner et les recombinaison ensuite en diverses combinaisons et permutations, en différentes tailles, formes, configurations » (Schneider 1965 :78), non pas en isolant des identités sociales ou des découpages culturels pertinents mais en chassant des groupes les comportements et la culture, pour redonner aux groupes leur épaisseur ontologique et ce, en les rendant unidimensionnels ! Durkheim croyait accorder d'autant plus de substance aux groupes qu'il leur infusait une interaction dense et soutenue, ainsi que des activités multiples ; réalisme naïf qui ne réussit qu'à leur nier toute indépendance, toute autonomie, en les réduisant concrètement à une organisation du comportement interpersonnel. Or c'est en épurant le groupe, c'est en lui arrachant cette interaction touffue et luxuriante, en lui extirpant ses fonctions multiples que nous lui rendons son être, paradoxe que Bachelard avait encore une fois brillamment saisi dans la science contemporaine (Bachelard 1934). Cet être ethnologique qu'est le groupe opérationnel, défini dans et pour la comparaison rigoureuse, a plus de réalité, plus de profondeur ontologique que cet être phénoménologique qu'était le groupe durkheimien, tout comme ces êtres scientifiques, ces créations opératoires d'un rationalisme appliqué, jouissent d'une plénitude ontologique supérieure aux êtres de notre réalité vécue, appréhendés dans l'immédiat de notre expérience sensorielle. Le mouvement chez New-

ton, ce mouvement d'un point dans un temps intemporel placé dans un espace archimédéen, comme le notait Koyré (Koyré 1966b), a plus de réalité que le mouvement aristotélicien, ce mouvement soi-disant simple de l'expérience physique individuelle, vécue. La soi-disant notion simple du groupe durkheimien se recompose désormais à partir de l'idée simple du groupe opérationnel. C'est le concept opératoire qui, dans la complexité d'un rationalisme appliqué, devient simple. L'anti-que idée simple, l'évidence cartésienne passe au rang des « composés » que l'on reconstruit à partir du concept opératoire (Bachelard 1934).

Nos réflexions nous ramènent invinciblement à Aristote et à la science contemporaine (ou du moins post-galiléenne). Peut-il en être autrement ? Derrière la cosmologie universelle qui hante nos discours nous avons retrouvé Durkheim et derrière Durkheim, Hobbes, c'est-à-dire une cosmologie qui postule la sociabilité comme problématique et doit l'expliquer, qui stipule l'être humain résistant à l'état social et doit invoquer le pouvoir d'une raison ou de représentations qui puissent surmonter cette résistance pour expliquer l'état de société. Cette cosmologie, nous l'avons vue implanter la rupture entre idéal et observé, entre pensée et action, nous l'avons vue rendre les groupes ontologiquement sensibles à leurs principes d'organisation, donc onto-logiquement variables, entravant ainsi toute velléité de comparaison rigoureuse. Derrière Hobbes, et paradoxalement derrière un Hobbes qui cherchait à supplanter Aristote en s'inspirant de la « Science Nouvelle » nous avons vu resurgir Aristote, non pas Aristote philosophe politique, mais Aristote physicien. Notre cosmologie sociale, cette cosmologie directement durkheimienne et indirectement hobbesienne rappelle étrangement la cosmologie physique d'Aristote. Poussons donc le syllogisme à sa limite. Si seule une cosmologie galiléenne a pu supplanter le joug étouffant de l'aristotélisme, seule une cosmologie de type galiléen pourra renverser l'emprise suffocante du « durkheimisme » ce qui, naturellement, soulève la question, « l'opérationnalisme remplit-il les conditions épistémologiques nécessaires à l'avènement d'une cosmologie galiléenne dans l'étude des groupes ? » Nous sommes, bien entendu, tenté de répondre par l'affirmative ! Voyons brièvement pourquoi.

De Copernic, et plus spécialement de Galilée à Newton, la cosmologie aristotélicienne fut complètement bouleversée (Koyré 1966a), son Cosmos fini et hiérarchisé transmué en un espace infini, neutre et sans frontières où une matière corpuscularisée s'anime dans un vide que la Nature aristotélicienne abhorrait, la matière n'ayant plus aucune raison de se diriger vers un endroit plutôt qu'un autre. Dans un univers sans « places naturelles » où se réfugier, la Nature ne pouvait retenir son association première au mouvement, ce mouvement qu'Aristote réduisait à un effort de la matière d'actualiser sa nature en atteignant sa place naturelle et en y demeurant. La nouvelle physique se représenta le mouvement comme une réalité en soi, mesurable et, lui accordant le statut ontologique plein d'une Idée platonicienne, Galilée en conclut que la matière était ontologiquement indifférente au mouvement puisque le mouvement, comme le repos, constituaient des états de la matière. En postulant le repos comme un mouvement infinitésimalement petit, il s'en dégageait que la matière est intrinsèquement mobile et que son mouvement ne requiert pas d'explication. Seuls des changements de mouvement, ou de vélocité, c'est-à-dire des cas d'accélération ou de décélération, demandaient à être expliqués (Koyré 1966a). Ces deux ruptures fondamentales, d'une part l'intronisation du mouvement au statut plein de l'Etre et l'insensibilisation ontologique de la matière au mouvement qui en découlait permirent aux nouveaux physiciens d'extraire les phénomènes dynamiques des phénomènes biologiques et chimiques et de fonder une véritable science du mouvement. Maintenant, en quoi l'opérationnalisme remplit-il les conditions épistémologiques nécessaires pour instaurer une cosmologie galiléenne ?

Si la physique post-galiléenne dota le mouvement d'un statut ontologique indépendant, rendant par le fait même la matière ontologiquement insensible au mouvement, une approche opérationnelle postule de façon analogue les groupes comme ontologiquement indépendants, les insensibilisant du coup à leurs principes d'organisation sociale. Cette prémisse conduisit Galilée à stipuler que le mouvement est un état de la matière et à en déduire que l'existence (ou la « création ») de mouvement n'est pas à expliquer ; le mouvement est, tout simplement. À partir d'une intuition analogue l'opérationnalisme postule que la sociabilité est un état de l'individu, pour en déduire que la solidarité (dans le cas de l'étude des groupes, il va de soi), c'est-à-dire

l'existence ou la « création » du social, n'a pas besoin d'explication. Les groupes sont, tout simplement. Le nouveau postulat de la dynamique (que le mouvement est un état de la matière) incita les physiciens à déclarer le repos un mouvement infinitésimalement lent, tout comme des postulats opérationnels nous invitent à décréter que l'individu est le plus petit groupe (la démographie postule des maisonnées d'une seule personne et les mathématiques parlent d'ensembles qui ne contiennent qu'un seul élément, ou même aucun élément ; puisque des groupes présupposent l'exécution d'une activité, ils présupposent la présence d'au moins un individu).

En posant le mouvement un état de la matière et en déclarant l'espace infini, la physique post-galiléenne en infère une matière qui ne cherche pas par nature à occuper un endroit privilégié de l'espace, faisant du coup éclater la hiérarchie de l'espace et de la matière de la cosmologie aristotélicienne. L'opérationnalisme entraîne des conséquences analogues puisque la définition durkheimienne du groupe multifonctionnel posait nécessairement la question d'une « hiérarchie des fonctions ». Prenons un exemple des plus simples, soit une définition durkheimienne du « groupe domestique » comme ensemble d'individus unis dans les rapports sexuels, la reproduction, la corésidence, l'« entretien biologique » (biological maintenance, disent les Anglo-Saxons), la socialisation des enfants, la production et la distribution des produits. Devant une telle définition on peut, et même on doit se demander si les individus rassemblés dans ce groupe domestique ont commencé à avoir des rapports sexuels, à se reproduire et à élever des enfants simplement parce que, par hasard, ils occupaient la même maison, ou si, au contraire, ils vivent dans la même habitation, copulent, produisent et consomment ensemble parce qu'ils se sont unis au départ pour procréer.

Chaque « grande théorie », surtout de type structuraliste, présuppose ainsi une hiérarchie de fonctions et des « groupes de référence privilégiés » qui y correspondent. Les marxistes privilégieront la production et la reproduction et les groupes qui y sont associés, les fonctionnalistes favoriseront la reproduction sociale et la famille qui l'assure, les structuralistes cognitifs avantageront l'échange matrimonial et les groupes échangistes qui le soutiennent. En revanche, une ethnologie opérationnelle qui définit un groupe distinct pour chaque type

d'activités analytiquement pertinent, et qui décrète tous les types d'activité ontologiquement égaux, ne laisse aucune place à la hiérarchie des fonctions et à ses « groupes de référence privilégiés ».

Enfin, en déclarant la matière mobile Galilée démontrait que la dynamique n'a pas à rendre compte de la « création » et de la persistance du mouvement, mais qu'elle se doit d'expliquer des changements de vitesse. En déclarant l'individu social, une ethnologie opérationnelle en induit que nous n'avons pas à rendre compte de l'émergence et de la persistance du social (de la cohésion ou de la solidarité, c'est-à-dire de l'existence de groupes), mais que nous nous devons d'expliquer les changements dans l'organisation sociale ⁴⁷. Cette conclusion, qui terminait notre examen des ethnographies segmentaires, mérite qu'on s'y arrête. Nos « grandes théories », ne nous illusionnons pas, sont des théories de la permanence, des théories qui cherchent à expliquer comment les choses persistent dans leur état, comment les diverses parties du « système social » s'agencent de façon à ce que le système se perpétue ⁴⁸. Comme pour le mouvement en physique, nous supposons qu'un état donné de l'organisation sociale continue à moins que quelque chose ne vienne le changer. Nos grandes théories ont déjà expliqué, explicité, élucidé et réexpliqué la façon dont la culture ou l'idéologie travaille à conserver le status quo, comment les parties s'arc-boutent mutuellement, s'étreignent de façon à inhiber le changement. Nous avons depuis longtemps expliqué le comment de la permanence et nous n'avons pas à en éclairer le pourquoi. Au lieu de supposer une résistance au social, nous présumons chez l'être humain une

⁴⁷ Certains théoriciens déclarent l'individu social mais n'en débouchent pas moins sur une problématique qui repose le problème de la solidarité. Marx en est l'exemple le plus éloquent. Il postule l'individu social mais par sa théorie des classes doit réintégrer la question de la coexistence de segments antagonistes. Une fois soulevée, la question appelle toujours la même réponse. Pour rendre compte de la coexistence d'éléments adverses il doit évoquer l'idéologie, la puissance aliénante des productions mentales.

⁴⁸ D'aucuns pourraient rétorquer que le marxisme se veut également théorie du changement. Chez Marx et Engels peut-être mais le marxisme anthropologique déclare ouvertement et explicitement que le matérialisme dialectique veut rendre compte de la reproduction des rapports de production. Or toute théorie de la reproduction des conditions d'existence est par définition une théorie de la permanence.

résistance au changement. Lorsque nous étudions la monogamie, la matrilinearité ou les alliances segmentaires nous ne songeons pas à illustrer comment ces états de fait demeurent, mais bien plutôt à cerner les conditions qui en ont favorisé l'émergence, à saisir comment des pratiques qui sont apparues comme stratégies relativement viables dans certaines circonstances changent lorsque les circonstances se transforment de façon profonde et durable. Si l'ethnologie veut atteindre à la théorie authentique, aux explications vérifiables, réfutables ou rectifiables, la théorie ethnographique devra se penser comme théorie des conditions qui favorisent l'émergence de pratiques généralisées. Implicitement, une théorie ethnologique fondée sur la comparaison rigoureuse est une théorie du changement, c'est-à-dire, une explication des circonstances qui déclenchent l'éclosion de pratiques nouvelles (Tableau 9).

Théories de la permanence et de la continuité, nos théories actuelles sont nécessairement holistes parce que, en voulant élucider la permanence, elles font ressortir l'agencement entre les parties du tout, leur interdépendance, la façon dont toutes les pièces de l'architecture s'appuient réciproquement pour que l'édifice se maintienne. Ce holisme, nous l'avons vu, est tributaire de notre cosmologie où comportements, groupes et représentations s'emmêlent et se compénètrent, de ce Cosmos qui bannit toute velléité de dialogue expérimental avec la nature et nous enchaîne à l'esprit scolastique, à ce que Claude Bernard appelait l'esprit de système. Qu'est-ce qu'un « système » ? C'est l'oeuvre d'une pensée qui pontifie plutôt qu'elle n'interroge, qui part d'une idée plus ou moins fondée sur l'observation, qu'elle considère comme une vérité absolue et à partir de laquelle elle raisonne logiquement et sans expérimenter (Bernard 1966, p. 70). Dans le raisonnement scolastique ou systématique, « la seule condition est que le point de départ restera immuable et ne variera pas selon les expériences et les observations, mais qu'au contraire, les faits seront interprétés pour s'y adapter. » (1966, p. 84) En conclusion, théorie n'est pas système : « Quand l'hypothèse est soumise à la méthode expérimentale, elle devient une théorie ; tandis que, si elle est soumise à la logique seule, elle devient un système. Le système est donc une hypothèse à laquelle on a ramené logiquement les faits du raisonnement, mais sans une vérification critique expérimentale » (1966, p. 305).

Pour qu'il y ait ce dialogue entre l'observateur et l'observé, entre l'esprit qui propose un modèle explicatif et la réalité qui se profile à son contact, il faut qu'il y ait dialogue expérimental, c'est-à-dire théorie au sens de Bernard. Or, quand nous constatons l'amoncellement ou l'agglutination théoriques de l'ethnologie, à quoi exactement faisons-nous référence ? Au fait que le structuralisme s'ajoute au fonctionnalisme sans le dépasser, que le marxisme s'agglutine à l'un et à l'autre sans les surplomber, que le transactionnalisme vient se coller aux autres mais sans les déborder. Fonctionnalisme, structuralisme, marxisme ou transactionnalisme sont certes des tentatives d'explication des faits connus, mais ils n'en sont pas pour autant théories dans la perspective expérimentale de Bernard. Nos « grandes théories » ethnologiques ne sont donc que les « systèmes » contre lesquels s'indignait l'expérimentateur de génie et, après son réquisitoire si brillant, si puissant, faut-il encore démontrer que les systèmes constituent « un des plus grands obstacles qui se rencontrent dans cette marche générale et libre des connaissances humaines » (1966, p. 309). L'ethnologie du social connaîtra peut-être la précision et la rigueur autrefois désirées lorsqu'elle aura abandonné les Systèmes et, empruntant encore une fois les termes mêmes du grand physiologue, on pourra affirmer qu'une ethnologie opérationnelle n'est pas un Système ethnologique nouveau, mais, au contraire, la négation de tous les Systèmes ⁴⁹. Et comme par définition les Systèmes veulent tout expliquer, prétendant englober tout le social, ils sont globaux, c'est-à-dire holistes. Nier les Systèmes, cela signifiera récuser tout holisme, cet axiome intouchable des Systèmes ethnologiques, de la pensée anthropologique elle-même. En retrouvant les groupes, en quittant l'ordre des Systèmes, nous retrouverons une pluralité ontologique qui ne se situe pas dans l'ordre des objets constitués, mais dans l'ordre des prises de vue sur le réel, comme disait Bergson, dans l'ordre des plans, ou des dimensions de la réalité.

⁴⁹ La citation originale se lit comme suit : « Nous avons dit que la médecine expérimentale n'est pas un système nouveau de médecine, mais, au contraire, la négation de tous les systèmes » (Bernard 1966, p. 303)

Tableau 9
Les racines galiléennes d'une cosmologie opérationnelle

[Retour à la table des matières](#)

Dynamique galiléenne	Ethnologie opérationnelle
Le mouvement est doté d'un statut ontologique indépendant.	Les groupes sont dotés d'un statut ontologique indépendant.
La matière est ontologiquement insensible au mouvement.	Les groupes sont ontologiquement insensibles à leurs principes d'organisation sociale.
Le mouvement est un état de la matière ; la matière est mobile.	La sociabilité est un état de l'individu ; l'individu est social.
Le repos est un mouvement infinitésimalement lent.	L'individu est le plus petit groupe.
Donc, le mouvement de la matière n'exige aucune explication.	Donc, la solidarité (ou l'existence de la société) n'exige aucune explication.
Seuls des changements de mouvement (accélération ou décélération à partir d'un mouvement uniforme) exigent une explication.	Seuls des changements de l'organisation sociale (variabilité) appellent une explication.
Toute hiérarchisation de la matière et de l'espace disparaît.	Toute hiérarchie des fonctions disparaît.
Les phénomènes de la dynamique se séparent des autres niveaux de la réalité.	Les groupes se détachent des autres plans de la réalité.
Une science de la dynamique devient possible et établit un ensemble d'axiomes et de propositions qui lui sont spécifiques.	Une étude comparative rigoureuse des groupes devient possible, conduisant ultimement à un ensemble d'axiomes et de propositions qui lui seront spécifiques.
Passage des Systèmes à la théorie.	Passage des Systèmes à la théorie.

Contre la culture.
Fondements d'une anthropologie sociale opérationnelle (1991)

Appendice

Une définition opérationnelle du mariage

[Retour à la table des matières](#)

Nous faisons face à un problème conceptuel de beaucoup plus grande envergure lorsqu'il s'agit de parler reproduction. Là encore, l'interrogation émane des faits aboutia. Jusque vers les années 50, les Aboutia célébraient une cérémonie au terme de laquelle deux individus se considéraient « mariés ». Cette cérémonie est désormais tombée en désuétude et les individus s'accouplent et se désaccouplent au fil des rencontres. On pourrait proclamer que les Aboutia ignorent désormais le mariage sauf que certains de ces couples ont des enfants et se perçoivent dans un rapport stable. Que l'on décide de décréter la disparition ou simplement la transformation du mariage aboutia, nous ne pourrions le faire que dans le cadre de définitions cohérentes et rigoureuses (encore une fois, toute cette analyse date déjà ; voir Verdon, 1991b et 1983) et les définitions classiques ne nous permettent pas de trancher. Encore une fois, l'ethnographie appelait une définition opérationnelle.

Dans une perspective opérationnelle le mariage doit s'appréhender dans le cadre de la formation de groupes, ce qui présuppose d'emblée que nous puissions identifier une activité à laquelle participent sans ambiguïté les « couples mariés ». Plusieurs ethnologues ont vu dans

les rapports sexuels cette activité quoique, dans l'activité sexuelle, les critères d'appartenance sont loin d'être évidents. On discernera certes des critères négatifs qui aident à différencier ceux avec lesquels le sexe est permis, et même désirable, de ceux avec lesquels il est pros- crit, mais ces critères ne font que circonscrire des catégories et ne ser- vent en aucune façon à définir l'appartenance à un groupe engagé dans des rapports sexuels. En dernière analyse, il semble que l'activité sexuelle jouisse d'un statut relativement unique, en ce que le critère principal d'appartenance au groupe est l'exécution de l'activité elle-même (C.C. Harris est arrivé à une position analogue - Harris, 1969). Bref, un groupe se forme autour de rapports sexuels si d'une part les partenaires appartiennent réciproquement à une catégorie permise et si, d'autre part, ils utilisent le fait même d'avoir des rap- ports sexuels pour se distinguer comme groupe. On pourrait désigner un tel groupe par le terme de « groupe d'accouplement » (*mating group*). Si des individus jouissant de rapports sexuels entre eux n'utili- sent pas le fait de leur rapport pour se percevoir comme groupe dis- tinct, pour exclure comme pour inclure, ils ne forment tout simple- ment pas de groupe d'accouplement ; tel est le cas, par exemple, des rapports de prostitution, d'expériences de sexe collectif, ou de promis- cuité pure et simple. Il s'ensuit de cette définition que si l'un des membres du groupe d'accouplement a des rapports sexuels avec un individu hors du groupe, la frontière du groupe en est brouillée et le groupe risque de se défaire si ces rapports en viennent à être connus de l'autre membre (sauf si ce rapport est avec une autre épouse ; mais nous verrons que le rapport conjugal n'est pas seulement un rapport sexuel). Des rapports sexuels hors du groupe d'accouplement mena- cent donc son existence puisqu'ils contredisent son critère d'apparte- nance.

Il s'ensuit également de cette définition qu'un groupe d'accouple- ment ne peut lier que deux individus et qu'on devrait plus spécifique- ment parler d'une « dyade d'accouplement ». Sur le plan empirique, il va sans dire que des groupes d'accouplement ne se démembrant pas dès qu'il y a « infidélité » mais cette anomalie s'explique en termes de la psychologie des personnes impliquées ; elle n'affecte en rien le pos- tulat analytique. Le rapport triangulaire qui résulterait d'une infidélité tolérée devrait alors être décrit, sur un plan analytique, en termes de recouplement. On dira que deux groupes d'accouplement se recoupent

partiellement plutôt que de postuler un groupe d'accouplement de trois personnes, ce qui nierait les prémisses de la définition. Le recoupe-ment serait purement circonstanciel et, donc, à expliquer.

Signalons que des individus regroupés autour de leurs rapports sexuels n'en forment pas pour autant une unité conjugale, car des activités sexuelles seules ne nous permettent pas de cerner des unités conjugales. Il y a de multiples raisons, que les ethnologues ont invoquées depuis longtemps, pour dissocier le sexe du mariage sur les plans conceptuel et analytique, puisqu'il y a des unités conjugales qui ne connaissent pas de rapports sexuels (mariage avec un mort, mariages entre femmes) et il y a manifestement des couples qui jouissent d'une grande intimité sexuelle sans vivre un rapport conjugal (tels les cas célèbres de sigisbéisme du Plateau nigérian). Par contre, un groupe d'accouplement sans rapport sexuel est une contradiction dans les termes.

L'unité conjugale (différente du groupe d'accouplement) semble en fait s'enrouler autour de deux activités, notamment le sexe et la reproduction, cette dernière étant prépondérante. Cependant, la reproduction est une activité naturelle (une activité qu'exécute l'organisme humain, et non pas les individus en tant qu'agents doués de volition ; seule la copulation est le fait d'agents intentionnés) qui se déroule à l'intérieur de la femme et il serait par conséquent absurde de se représenter des individus formant des groupes dans l'activité de reproduction, tout simplement parce qu'ils n'y sont pas des agents. La reproduction est quelque chose qui a lieu sans leur intervention directe, et seulement comme résultat d'une action en soi différente (le rapport sexuel). On peut parler d'individus s'assemblant en groupes dans la copulation, dans les soins dispensés aux enfants, dans les rituels qui entourent la grossesse mais non dans l'activité de reproduction elle-même. Entre le moment où le spermatozoïde fertilise l'oeuf et que l'enfant naît, la reproduction s'est faite d'elle-même. C'est une activité naturelle et interne à l'organisme ⁵⁰. Il y a toutefois une connexion

⁵⁰ D'aucuns pourraient prétendre que la reproduction est également extérieure aux femmes en ce que certains croient qu'ils peuvent l'influencer à l'aide d'une alimentation spéciale, de massages spéciaux ou de rituels spécifiques. Cette thèse est malheureusement sans fondement. La croissance d'une plante, par

universelle entre l'activité sexuelle et la reproduction, que cette connexion soit fondée sur des postulats physiques ou spirituels. En effet, toute société reconnaît des géniteurs (Scheffler, 1974).

Ce lien entre les deux activités ne peut se nouer que dans la femme elle-même puisque la reproduction lui est interne. Il nous apparaît donc que des « unités conjugales » se forment autour des activités sexuelles de la femme, dans la mesure où ces activités sexuelles sont reliées à la reproduction ; le « mariage » surgirait alors comme critère d'appartenance à une unité conjugale, ce qui nous conduit à la définition suivante.

En premier lieu, on parlera d' « unité conjugale » (et non pas de groupe parce que, par définition, un groupe présuppose une activité exécutée par des agents intentionnés, et non par la nature) lorsqu'une association se forge entre une ou plusieurs personnes de n'importe quel sexe d'une part, et une femme, d'autre part (appelons-la « femme-repère ») autour des activités sexuelles de cette femme, dans la mesure où ces activités sont liées à la reproduction. Ayant cerné une activité, il faut trouver à cette unité des critères d'appartenance et l'on postulera que deux conditions doivent être remplies pour que cet assemblage d'individus ait droit au titre d'unité conjugale. D'abord, si la femme-repère a un enfant dans les délais normaux qui suivent la formation de l'unité conjugale, la naissance de cet enfant ne transformera ni ne détruira l'association conjugale. De plus, cet enfant devra appartenir aux groupes religieux et politiques principaux de sa mère, ou de la (ou des) personne(s) qui forment une unité conjugale avec leur mère. Il s'en dégage donc que tout « fait », ou série de faits, - que ce soit une cérémonie, des visites secrètes rendues publiques, la simple cohabitation (voir Goodenough, 1970 pour une position quelque

exemple, est une autre activité naturelle interne à l'environnement naturel. Des gens peuvent n'associer en groupes pour semer, arracher les mauvaises herbes, récolter, ou même célébrer des rituels pour influencer la fertilité du sol. Ils se rassembleront ainsi en groupes de production ou en groupes rituels pour aider la croissance des plantes mais ne formeront pas de groupes dans le processus de croissance lui-même parce qu'il n'y sont pas des agents directs. De plus, il n'y a aucune valeur scientifique à tenter de confondre groupes ou activités. Sinon, on finit par appeler un groupe de production le groupe d'individus qui s'assemblent dans le cadre d'un rituel !

peu convergente) - qui peut ou peuvent servir à la formation d'unités qui satisfont ces deux conditions (donc, des unités conjugales) constituera par définition le critère d'appartenance à l'unité conjugale, et constituera ce que nous appelons le « mariage » ⁵¹.

Dans plusieurs sociétés (dont les Aboutia), l'affiliation sociale d'un enfant n'est jamais touchée par le statut civil de sa mère, qu'elle soit mariée ou non à son géniteur, et il est par conséquent faux de supposer que le mariage sert à légitimer les enfants, ou aider au placement social. Néanmoins, même si le rapport sexuel entre un homme et une femme n'est ni perturbé ni rompu par la naissance d'un enfant, ils ne constituent une unité conjugale que si cet enfant adhère aux principaux groupes de sa société à travers son géniteur ou sa génitrice. Sinon, même si l'enfant est membre à plein titre de sa société, ses parents n'en composent pas pour cela une unité conjugale ⁵². Enfin, il ressort de nos définitions que si un couple hétérosexuel vit une intimité sexuelle sans s'afficher comme unité conjugale, un enfant né de leur union transformera ce couple. On pourra les forcer à se marier, tuer l'enfant, le placer en adoption sans consulter la mère ; on pourra tuer la mère ou les amants ou les contraindre à ne plus jamais se voir, on les punira peut-être sévèrement ou on demandera le paiement d'une amende. D'un point de vue analytique nous concluons qu'un groupe a droit au titre d'unité conjugale si, après la naissance d'un enfant résultant des activités sexuelles de la femme-repère, le groupe n'est en rien transformé et que l'enfant peut utiliser la filiation à sa mère ou à son géniteur pour s'affilier socialement. On considérera ensuite le fait qui confère à ce groupe ces deux propriétés comme un mariage.

⁵¹ Ce « fait » que nous appelons mariage peut en lui-même comprendre tout un ensemble d'activités, telle une noce ou une cérémonie de mariage, lors desquelles de nouveaux groupes peuvent se former.

⁵² Parmi plusieurs populations du Soudan, de l'Ethiopie ou du Plateau nigérian, pour ne nommer que quelques-unes que nous connaissons, le premier mariage d'une femme ne peut jamais se terminer de son vivant. Plusieurs de ces femmes quitteront leur premier mari pour établir des rapports stables et de longue durée avec d'autres hommes dont elles auront des enfants. Selon nos définitions ces nouveaux couples ne sont pas mariés puisque leurs enfants ne peuvent revendiquer l'appartenance aux principaux groupes ou personnes morales politiques et religieux de leur société par leur géniteur ou leur génitrice, mais seulement par le premier mari de leur mère.

En écartant toute référence au « faisceau de droits et de devoirs » dont parlait Leach, notre définition englobe un plus grand nombre de cas puisqu'elle inclut facilement le mariage entre femmes, le mariage léviratique, le mariage antillais, le mariage *nayar*, et même le mariage entre morts que pratiquent les Chinois de Singapour, à une exception près. Notre définition exclut les rapports homosexuels. Si des homosexuels « mariés » ont le droit d'adopter des enfants en tant qu'unité conjugale et créer ainsi une fiction de reproduction, nous pouvons par extension en parler comme d'une unité conjugale mais lorsque ce droit ne leur est pas reconnu, nous ne pouvons pas les traiter analytiquement comme des unités conjugales, quel que soit le discours que les acteurs eux-mêmes portent sur leurs actions ⁵³.

Nous inversons donc le raisonnement classique (téléologique) et, au lieu d'asseoir nos définitions sur les visées (reproductrices) de l'individu et sur la façon dont la société sanctionne ces visées, nous parlons de couples ou d'unités déjà constitués pour étudier, non pas des causes, mais des effets, plus spécialement ce que la naissance d'un enfant entraîne pour ceux qui en sont responsables. Si la naissance transforme ou perturbe le couple (pour des raisons extrinsèques au couple), on conclura qu'ils n'étaient pas mariés ; si non, on jugera que cette unité s'était forgée autour de la reproduction potentielle de la femme et que l'unité ainsi constituée était conjugale. Nous affirmons ensuite que les éléments qui ont servi à la formation de cette unité (ses critères d'appartenance, en d'autres termes) ont cet effet de rendre la naissance d'un enfant normale au sein de cette unité ; si l'enfant s'affilie aux principaux groupes politiques et religieux de sa génitrice ou de

⁵³ Ceci soulève le problème épineux de la définition indigène, ou « émique » du mariage. Quoiqu'on « marie » des homosexuels dans certaines sociétés, il ne s'ensuit pas logiquement qu'il faille considérer ces unions comme des mariages sur un plan analytique. Des religieuses peuvent se dire mariées à Jésus mais personne ne songera sérieusement à déclarer un couvent une famille polygyne ! Si une population donnée se complaît à dire de ses hommes qu'ils sont mariés aux vaches, cela n'est pas en soi suffisant pour déclarer l'alliance homme-vache un ensemble conjugal, même si les rapports sexuels sont présents... Si une définition du mariage se fondait sur les expressions symboliques que les cultures nous prodiguent, elle devrait inclure le cas kwakiutl où, selon Boas, les chefs épousaient leur propre jambe !...

son géniteur, nous présumerons que cet élément ou ces éléments composaient un « mariage ». Voilà une tentative de définition non-téléologique du mariage.

Que faire des cas de « mariages » de femmes qui ont passé l'âge de la reproduction ? D'un point de vue ethnographique le problème n'est pas aussi compliqué qu'il n'en a l'air et la réponse, il va de soi, dépendra de la société en question. Certaines sociétés ont conservé un rituel qui démarque clairement le moment de la création d'une unité conjugale, ce qui permet à l'observateur de savoir automatiquement si un couple est marié ou non. Ailleurs, les couples se forment un peu au hasard des rencontres et lorsque se termine la période de reproduction, on peut hypothétiquement se demander si un couple survivrait à la naissance d'un enfant si la femme était encore féconde. La définition téléologique du mariage pose exactement les mêmes problèmes, et plus encore.

Enfin, une même population peut employer différents éléments pour assembler des unités conjugales (on dira qu'il y a différents types de mariages), différences que l'on associe habituellement à certains autres écarts dans ce qu'on a appelé le statut de la femme et celui de ses enfants. Ceci découle du fait que le mariage (ou, plus précisément, l'appartenance à une unité conjugale) peut également agir comme critère d'appartenance à d'autres groupes ou personnes morales. Lorsque divers éléments concourent à former des unités conjugales dans une même société (là où se pratiquent plusieurs types de mariages), on découvre que ces divers types d'unités conjugales diffèrent également par les groupes ou personnes morales auxquels elles donnent accès, ce qui est une façon de traduire opérationnellement ce que Leach concevait comme un « faisceau de droits et devoirs » ⁵⁴.

⁵⁴ Autrement dit, des ensembles conjugaux peuvent recouper d'autres groupes ou personnes morales de plusieurs façons. Lorsque la dyade conjugale coïncide entièrement avec le « groupe d'accouplement », par exemple (lorsque le sexe est impossible hors du mariage), l'homme ne peut avoir de rapports sexuels extra-maritaux sans le consentement de son épouse, ou sans le risque de détruire le couple s'il est découvert.

Si le mariage est un critère d'appartenance à des unités conjugales formées autour des activités sexuelles de la femme en tant que liées à la reproduction, que faire de la famille ? La famille se compose d'une unité conjugale et des enfants qui lui appartiennent par la naissance ou l'adoption. À notre connaissance, aucune activité ne rassemble intrinsèquement cet ensemble d'individus. Prenons une à une les activités qui ont été associées à la famille. Le rapport sexuel, d'abord, n'engage que les parents. Les soins à l'enfant et la socialisation sont souvent le fait de la mère uniquement, ou de la mère et d'individus autres que son partenaire conjugal. Les membres d'une même famille peuvent occuper divers groupes résidentiels et appartenir à divers groupes de production, de transformation, de distribution et de consommation des produits. Si la reproduction semble en dernière analyse apparaître l'activité qu'exécute la famille, nous sommes encore une fois dans l'erreur. Nous l'avons déjà mentionné, la reproduction est interne à la femme et s'arrête à la naissance. Après la naissance on peut parler comme les Anglo-Saxons d'« entretien biologique » (*biological maintenance*), de soins à l'enfant, de socialisation mais non pas de reproduction. La famille regroupe donc un ensemble d'individus autour d'une activité qui est interne à l'un d'eux mais dans laquelle personne ne participe au titre d'agent intentionné. D'un point de vue analytique, la famille n'exécute en fait aucune activité (Bender avait déjà conclu que la famille n'avait aucune fonction - Bender, 1967) et, par conséquent, ne peut constituer un groupe.

Par conséquent, l'ensemble d'individus que circonscrit la reproduction d'un groupe d'accouplement composera une « unité biologique » ou « unité de reproduction » (pour les mêmes raisons que nous parlons d'unités conjugales et non de groupes conjugaux) et nous appellerons « famille » l'ensemble d'individus rassemblés autour de la reproduction d'une unité conjugale. Il s'en dégage logiquement que la famille n'a ni structure ni fonction puisque, d'une part, ses membres ne s'engagent collectivement dans aucune activité (la famille n'a donc aucune « fonction définitionnelle », ou tautologique, voir note 14) et, sans activité, elle ne peut connaître de division du travail, c'est-à-dire de structure ! Au niveau de l'expérience quotidienne nous percevons une « structure » familiale parce que la famille recouvre partiellement d'autres groupes - groupes de résidence, groupes de production, groupes de socialisation, groupes de distribution des produits, de transfor-

mation des aliments, de consommation, et ainsi de suite -qui, eux, sont la plupart du temps structurés. Lorsqu'on isole la famille sur le plan analytique, par ailleurs, elle ne peut logiquement être structurée, dans le cadre de nos définitions.

Contre la culture.
Fondements d'une anthropologie sociale opérationnelle (1991)

Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

ABRAHAM, R. C. (1940). *The Tiv People*. Nigeria : Crown Agents for the Colonies, 2nd edition.

ADAMS, RICHARD N. (1953). « An inquiry into the nature of the family ». *Selected Studies in Marriage and the Family*. Robert F. Winch et Louis W. Goodman éd. Rinehart and Winston, New York.

ANGLIN, ANDREW (1979). « Analytical models and folk models : the Tallensi case ». *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*. Ladislav Holy éd. The Queen's University Papers in Social Anthropology 4, pp. 49-68, Belfast.

APPELL, GEORGE N. (1973). « (The distinction between ethnography and ethnology and other issues in cognitive structuralism ». *Bijdragen tot de TaalLand- en Volkenkunde* 129, pp. 1-56.

AUGÉ, MARC (1975). *Les domaines de la parenté. Filiation, alliance, résidence*. Maspéro, Paris.

AUGÉ, MARC (1979). *Symbole, fonction, histoire*. Hachette, Paris.

BACHELARD, GASTON (1934). *Le nouvel esprit scientifique*. P.U.F., Paris.

BACHELARD, GASTON (1938). *La formation de l'esprit scientifique*. Vrin, Paris.

BACHELARD, GASTON (1940). *La philosophie du non*. P.U.F., Paris.

BACHELARD, GASTON (1949). *Le rationalisme appliqué*. P.U.F., Paris.

BAILEY, F.G. (1969). *Stratagems and Spoils*. Blackwell, Oxford.

BARNES, JOHN ARUNDEL (1954). *Marriage in a Changing Society*. Manchester University Press, Manchester.

BARNES, JOHN ARUNDEL (1957). *Politics in a Changing Society*. Manchester University Press, Manchester.

BARNES, JOHN ARUNDEL (1960). « Marriage and residential continuity ». *American Anthropologist* 62, pp. 850-866.

BARNES, JOHN ARUNDEL (1961). « Physical and social kinship ». *Philosophy of Science* 28, pp. 296-99.

BARNES, JOHN ARUNDEL (1962). « African models in the New Guinea Highlands ». *Man* 62, pp. 5-9.

BARNES, JOHN ARUNDEL (1964). « Physical and social facts in anthropology ». *Philosophy of Science* 31, pp. 294-297.

BARNES, JOHN ARUNDEL (1967). « Agnation among the Enga ». *Oceania* 38, pp. 33-43.

BARNES, JOHN ARUNDEL (1971). *Three Styles in the Study of Kinship*. Tavistock, London.

BARNES, JOHN ARUNDEL (1974). « Kinship ». *Encyclopaedia Britannica*, 15ième édition.

BARNES, JOHN ARUNDEL (1973). « Genitor : Genitrix : : Nature : Culture ». *The Character of Kinship* : pp. 61-73. Jack Goody éd. Cambridge University Press, Cambridge.

BARTH, FREDRIK (1959). *Political Leadership among the Swat Pathans*. Bell, London.

BARTH, FREDRIK (1973). « Descent and marriage reconsidered ». *The Character of Kinship*. Jack Goody éd. Cambridge University Press, Cambridge.

BARTH, FREDRIK (1981). *Process and Form in Social Life*. Routledge and Kegan Paul, London.

BEATTIE, JOHN (1964a). *Other Cultures*. Cohen & West, London.

BEATTIE, JOHN (1964b). « Kinship and social anthropology ». *Man* 64, pp. 130.

BENDER, DONALD R. (1967). « A refinement of the concept of household : families, coresidence and domestic functions ». *American Anthropologist* 69, pp. 493-504.

BENEDICT, RUTH (1935). *Patterns of Culture*. George Routledge & Sons, Ltd. London [Texte disponible, en version française, dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

BERGSON, HENRI (1934). *La pensée et le mouvant*. P.U.F., Paris.

BERNARD, CLAUDE (1966). *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (original 1865) Garnier-Flammarion, Paris. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

BLOCH, MAURICE (1975). « Property and the end of affinity ». *Marxist Analyses and Social Anthropology*. M. Bloch éd. Tavistock, London.

BLOCH, MAURICE (1983). *Marxism and Anthropology*. Clarendon Press, Oxford.

BOHANNAN, LAURA (1949). « Dahomean marriage : a reevaluation ». *Africa* 19, pp. 273-287.

BOHANNAN, LAURA (1952). « A genealogical charter ». *Africa* 22, pp. 301-315.

BOHANNAN, LAURA (1958). Political aspects of Tiv social organization ». *Tribes Without Rulers* : pp. 33-66. J. Middleton et D. Tait éd. Routledge and Kegan Paul, London.

BOHANNAN, PAUL (1954). *Tiv Farm and Settlement*. Her Majesty's Stationery Office, London.

BOHANNAN, PAUL (1957). *Justice and Judgment among the Tiv*. Oxford University Press, London.

BOHANNAN, PAUL (1963). *Social Organization*. Holt, Rinehart and Winston, New York.

BOHANNAN, PAUL ET LAURA (1953). *The Tiv of Central Nigeria*. International African Institute, London.

BOURDIEU, PIERRE (1980). *Le sens pratique*. Les Editions de Minuit, Paris.

BROWN, PAULA (1962). « Non-agnates among the patrilineal Chimbu ». *Journal of the Polynesian Society* 71, pp. 57-69.

BUCHLER, IRA ET HENRY A. SELBY (1968). *Kinship and Social Organization*. The Macmillan Company, New York.

BURGESS, E.W., H.J. LOCKE ET M.M. THOMAS (1971). *The Family*. Van Nostrand Reinhold, New York.

BURLING, ROBBINS (1964a). « Cognitive anthropology and componential analysis : God's truth or hocus-pocus ? ». *American Anthropologist* 66, pp. 20-29.

BURLING, ROBBINS (1964b). « Rejoinder to Hymes and Frake ». *American Anthropologist* 65, pp. 132-134.

BURTON, JOHN W. (1978). « Ghost marriage and the cattle trade among the Atuot of Southern Soudan ». *Africa* 48, pp. 389-405.

BURTON, JOHN W. (1981). « Ethnicity on the hoof : on the economics of Nuer identity ». *Ethnology* 20, pp. 157-162.

CALHOUN, C. J. (1975). *The Authority of Ancestors among the Tallensi of Northern Ghana*. Thèse de maîtrise non publiée, Faculty of Economics and Social Sciences, The Victoria University of Manchester.

CARRASCO, PEDRO (1963). « The locality referent in residence terms » *American Anthropologist* 65, pp. 132-134.

CAWS, P. (1974). « Operational, Representational and Explanatory Models ». *American Anthropologist* 76, pp. 1-10.

COHN, NORMAN (1976). *Europe's Inner Demons*. Paladin, London. DAVENPORT, WILLIAM (1959). « Nonunilinear descent and descent groups ». *American Anthropologist* 61, pp. 557-572.

DE HEUSCH, Luc (1971). *Pourquoi l'épouser ?* Gallimard, Paris.

DE LEPERVANCHE, MARIE (1967-68). Descent, residence and leadership in the New Guinea Highlands » *Oceania* 38, pp. 134-58, pp. 163-189.

DORWARD, D.C. (1974). « Ethnography and administration : a study of Anglo-Tiv ' working misunderstanding ' *The Journal of African History* 15, pp. 457-477.

DOWNES R. M. (1933). *The Tiv Tribe*. Government Printer, Kaduna. DOWNES, R. M. (1971). *Tiv Religion*. Ibadan University Press, Ibadan. DUMONT, Louis (1953). « The Dravidian kinship terminology as an expression of marriage ». *Man* 54, pp. 34-39.

DUMONT, Louis (1966). *Homo hierarchicus*. Gallimard, Paris.

DUMONT, Louis (1971). *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Mouton, Paris.

DURKHEIM, EMILE (1898). Compte-rendus de livres sur la famille. *Année sociologique*, vol. 1.

EAST, RUPERT (1939). *Akiga's Story*. Oxford University Press, London. EDDINGTON, SIR A. (1958). *The Philosophy of Physical Science* (Original 1940). The University of Michigan Press, Ann Arbor Paperbacks, Ann Arbor.

EISENSTADT, S. N. (1956). *From Generation to Generation : Age Groups and Social Structure*. The Free Press, Glencoe, Illinois.

EMBER, MELVYN ET CAROL (1971). « The conditions favouring matrilineal versus patrilineal residence ». *American Anthropologist* 73, pp. 571-594.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1933). « The Nuer : tribe and clan ». *Sudan Notes and Records* 16, pp. 1-53.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1934). « The Nuer : tribe and clan ». *Sudan Notes and Records* 17, pp. 1-57.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1935). « The Nuer : tribe and clan ». *Sudan Notes and Records* 18, pp. 37-88.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1937). « Economic life of the Nuer : cattle ». *Sudan Notes and Records* 20, pp. 209-245.

EVANS-PPITCHARD, E. E. (1938). « Economic life of the Nuer cattle ». *Sudan Notes and Records* 21, pp. 31-77.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1940a). *The Nuer*. Oxford University Press, London.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1940b). « The Nuer of the Southern Sudan ». *African Political Systems* : pp. 272-296. M. Fortes et E. E. Evans-Pritchard, édés. Oxford University Press, London.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1945). *Some Aspects of Marriage and the Family among the Nuer*. Rhodes-Livingstone Papers, No. 11.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1947). « Bridewealth among the Nuer ». *African Studies* 6, pp. 181-188.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1950). « Kinship and the local community among the Nuer ». *African Systems of Kinship and Marriage*. A.R. Radcliffe-Brown et D. Forde., édés. Oxford University Press, London.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1951). *Kinship and Marriage among the Nuer*. Clarendon Press, Oxford.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1956). *Nuer Religion*. Clarendon Press, Oxford.

FALLERS, LLOYD A. (1957). « Some determinants of marriage stability in Busoga : a reformulation of Gluckman's hypothesis ». *Africa* 27, pp. 106-123.

FIELD, M. J. (1940). *Social Organization of the Ga People*. Crown Agents for the Colonies, London et Accra.

FIRTH, RAYMOND (1929). *Primitive Economics of the New Zealand Maori*. George Routledge & Sons, London.

FIRTH, RAYMOND (1939). *Primitive Polynesian Economics*. Routledge and Kegan Paul, London.

FIRTH, RAYMOND (1951a). *Elements of Social Organization*. Tavistock, London.

FIRTH, RAYMOND (1951b). Compte-rendu du livre de Fortes : « The Web of Kinship among the Tallensi ». *Africa* 21, pp. 155-159.

FIRTH, RAYMOND (1957). « A note on descent groups in Polynesia » *Man* 57, pp. 4-8.

FIRTH, RAYMOND (1963). « Bilateral descent groups : an operational viewpoint ». *Studies in Kinship and Marriage*. I. Schapera, éd. Royal Anthropological Institute, London.

FISCHER, H.T. (1952). « Polyandry ». *International Archives of Ethnography* 46, p. 1.

FISCHER, H.T. (1956). « For a new definition of marriage ». *Man* 56, p. 92.

FISCHER, J. L. (1958). « The classification of residence in censuses ». *American Anthropologist* 60, pp. 508-517.

FORTES, MEYER (1936). « Kinship, incest and exogamy in the Northern Territories of the Gold Coast ». *Custom is King* : pp. 239-258. L. H. Dudley, éd. Hutchinson's, London.

FORTES, MEYER (1940). « The political system of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast ». *African Political Systems* : pp. 239-271. M. Fortes et E. E. Evans-Pritchard, éd. Oxford University Press, London.

FORTES, MEYER (1944). « The significance of descent in Tale social structure ». *Africa* 14, pp. 362-85.

FORTES, MEYER (1945). *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Oxford University Press, London.

FORTES, MEYER (1949a). *The Web of Kinship among the Tallensi*. Oxford University Press, London.

FORTES, MEYER (1949b). « Time and social structure : an As-hanti case study ». *Time and Social Structure* : pp. 1-32 (republié en 1970). Athlone Press, London.

FORTES, MEYER (1953). « The structure of unilineal descent groups ». *American Anthropologist* 55, pp. 17-41.

FORTES, MEYER (1957). « Malinowski and the study of kinship ». *Man and Culture : an Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. Raymond Firth, éd. Routledge and Kegan Paul, London.

FORTES, MEYER (1959). *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge University Press, Cambridge.

FORTES, MEYER (1962). « Introduction ». *Marriage in Tribal Society* : pp. 1-13. Meyer Fortes, éd. Cambridge University Press, Cambridge. FORTES, MEYER (1969). *Kinship and the Social Order*. Aldine, Chicago.

FORTES, MEYER (1970). *Time and Social Structure and Other Essays*. Athlone Press, London.

FORTES, MEYER (1981). « Preface ». *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*. Ladislav Holy, éd. The Queen's University Papers in Social Anthropology, vol. 4, Belfast.

FOUCAULT, MICHEL (1966). *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris. Fox, ROBIN (1967). *Kinship and Marriage*. Penguin Books, Harmonds-worth.

FRAKE, CHARLES O. (1964). « Further discussion of Burling ». *American Anthropologist* 66, p. 119.

GEERTZ, CLIFFORD (1966). « Religion as a Cultural System ». *Anthropological Approaches to the Study of Religion* : pp. 1-46. Tavistock, London.

GLICKMAN, MAURICE (1971). « Kinship and credit among the Nuer ». *Africa* 41, pp. 306-319.

GLICKMAN, MAURICE (1972). The Nuer and the Dinka : a further note ». *Man* 7, pp. 586-94.

GOLDSCHMIDT, WALTER (1960). *Exploring the Ways of Mankind*. Holt, Rinehart and Winston, New York.

GLUCKMAN, MAX (1950). « Kinship and marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal ». *African Systems of Kinship and Marriage*. A.R. Radcliffe-Brown et D. Forde, éd. Oxford University Press, London.

GLUCKMAN, M., MITCHELL, J. C. ET BARNES, J. A. (1949). « The Village Headman in British Central Africa ». *Africa* 19, pp 89-106.

GOODENOUGH, W. H. (1955a). « A problem in Malayo-Polynesian social organization ». *American Anthropologist* 12, pp. 22-37.

GOODENOUGH, W. H. (1955b). « Residence rules ». *South-western Journal of Anthropology* 12, pp. 22-37.

GOODENOUGH, W. H. (1964). « Introduction ». *Explorations in Cultural Anthropology* : pp. 1-24. W. H. Goodenough, éd. McGraw-Hill Book Company, New York.

GOODENOUGH, W. H. (1965). « Rethinking 'status' and 'role' : toward a general model of the cultural organization of social relationships ». *The Relevance of Models for Social Anthropology*. M. Banton, éd. Tavistock, London.

GOODENOUGH, W. H. (1970). *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Aldine, Chicago.

GOODY, JACK (1958). « Ile fission of domestic groups among the LoDagaba ». *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. J. Goody, éd. Cambridge University Press, Cambridge.

GOODY, JACK (1972a). *Domestic Groups*. Addison Wesley Modules, Reading, Mass.

GOODY, JACK (1972b). « The evolution of the family ». *Household and Family in Past Time*. P. Laslett, éd. Cambridge University Press, Cambridge.

GOODY, JACK (1976). *Production and Reproduction*. C. U. P, Cambridge.

GOUGH, KATHLEEN (1959). « The Nayers and the definition of marriage ». *Marriage, Family and Residence*. Paul Bohannan et John Middleton éd. (1968). Natural History Press, New York.

HAMMEL, EUGENE A. (1964). « Further comments on componential analysis ». *American Anthropologist* 66, pp. 1167-1171.

HAMMEL, EUGENE A. (1965). « Introduction ». *Formal Semantic Analysis*. E. A. Hammel, éd. American Anthropologist Special Publication.

HARRIS, C. C. (1969). *The Family : an Introduction*. Allen & Unwin, London.

HARRIS, MARVIN (1979). *Cultural Materialism*. Vintage Books, New York.

HART, KEITH (1972). « Cashing in on kinship - a modern Tallensi case study ». Manuscrit miméographié, African Studies Library, Cambridge. HART, KEITH (1974). « The development of patrilineal institutions in an open economy : Tallensi 1900-1970 ». Communica-

tion présentée à la Conférence Internationale d'Anthropologie Economique à Florence.

HÉRITIER, FRANÇOISE (1981). *L'exercice de la parenté*. Gallimard, Paris.

HOLTON, GERALD (1973). *Thematic Origins of Scientific Thought*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

HOLY, LADISLAV (1979a). « The segmentary lineage and its existential status ». *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*. L. Holy, éd. The Queen's University Papers in Social Anthropology, vol. 4, Belfast.

HOLY, LADISLAV (1979b). « Nuer politics ». *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*. L. Holy, éd. The Queen's University Papers in Social Anthropology, vol. 4, Belfast.

HOLY, LADISLAV éd. (1979c). *Segmentary Lineage Systems Reconsidered*. The Queen's University Papers in Social Anthropology, vol. 4, Belfast.

HOLY, L. ET M. STUHLIK (1983). *Actions, Norms and Representations*. C.U.P, Cambridge.

HOWELL, P. P. (1954). *A Manual of Nuer Law*. Oxford University Press, London.

HYMES, DELL (1964). « Discussion of Burling's paper ». *American Anthropologist* 66, pp. 116-119.

JACKSON, H. C. (1923). « The Nuer of the Upper Nile Province » *Sudan Notes and Records* 6, pp. 50-107, pp. 123-189.

JOHNSON, D. (1981). K Ile fighting Nuer : primary sources and the origins of a stereotype ». *Africa* 51, pp. 508-527.

KEESING, ROGER M. (1968). « On descent and descent groups » *Current Anthropology* 9, pp. 453-454.

KEESING, ROGER M. (1970). « Shrines, ancestors and cognatic descent : the Kwaio and the Tallensi ». *American Anthropologist* 72, pp. 755-775. KEESING, ROGER M. (1971). « Descent, residence and cultural codes ». *Anthropology in Oceania*. L. Hiatt et C. Jayawardena, éds. Angus & Robertson, Sidney.

KEESING, ROGER M. (1975). *Kin Groups and Social Structure*. Holt, Rinehart and Winston, New York.

KORN, S.D.R. (1975). « Household composition in the Tonga Islands ». *Journal of Anthropological Research* 31, pp. 235-260.

KOYRÉ, ALEXANDRE (1965). *Newtonian Studies*. Chapman & Hall, London.

KOYRÉ, ALEXANDRE (1966a). *Etudes galiléennes*. Gallimard, Paris. KOYRÉ, ALEXANDRE (1966b). *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*. Hermann, Paris.

KRIGE, EILEEN (1974). « Woman-marriage, with special reference to the Lovedu - its significance for the definition of marriage ». *Africa* 44, pp. 11-37,

KROEBER, ALFRED (1917). « The Superorganic ». *The Nature of Culture* (réimpression, 1952). University of Chicago Press, Chicago.

KROEBER, ALFRED (1949). « The concept of culture in science ». *The Nature of Culture* (réimpression, 1952). University of Chicago Press, Chicago.

KUHN, THOMAS S. (1959). *The Copernican Revolution*. Harvard U.P., Cambridge, Mass.

KUHN, THOMAS S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. C.U.P., Chicago.

KUPER, ADAM (1982). *Wives for Cattle*. Routledge and Kegan Paul, London.

LAFONTAINE, JEAN (1973). « Descent in New Guinea : an Africanist view ». *The Character of Kinship*. J. Goody, éd. C. U. P., Cambridge. LANGHAM, IAN (1981). *The Building of British Social Anthropology*. D. Reidel, Dordrecht.

LANGNESS, L. (1964). « Some problems in the conceptualization of Highlands social structure ». *New Guinea*. American Anthropologist Special Publication.

LEACH, SIR EDMUND (1954). *Political Systems of Highland Burma*. Harvard U.P., Cambridge, Mass.

LEACH, SIR EDMUND (1956). « Polyandry, inheritance and the definition of marriage ». *Rethinking Anthropology* (réimpression, 1961). Athlone Press, London.

LEACH, SIR EDMUND (1960). « The Sinhalese of the dry zone of northern Ceylon ». *Social Structure in Southeast Asia*. G. Murdock, éd. Aldine, Chicago.

LEACH, SIR EDMUND (1961 a). « Aspects of bridewealth and marriage stability among the Kachin and Lakher ». *Rethinking Anthropology* (réimpression, 1961). Athlone Press, London.

LEACH, SIR EDMUND (1961b). *Pul Eliya, a Village in Ceylon*. C.U.P., Cambridge.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1945). « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie ». *Anthropologie structurale* : pp. 37-62. Plon, Paris.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. Presses Universitaires de France, Paris.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1953). « La notion de modèle en ethnologie ». *Anthropologie structurale*. Plon, Paris.

LEVY, M. ET L. A. FALLERS (1959). « The family : some comparative considerations ». *American Anthropologist* 61, pp. 647-651.

LEWIS, IOAN (1965). « Problems in the comparative study of unilineal descent ». *The Relevance of Models for Social Anthropology* : pp. 87-112. M. Banton, éd. Tavistock, London.

LIENHARDT, GODFREY (1958). « The Western Dinka ». *Tribes Without Rulers*. J. Middleton et D. Tait, éd. Routledge and Kegan Paul, London.

LOUNSBURY, F.G. (1964). « A formal account of the Crow and Omaha-type kinship terminologies ». *Explorations in Cultural Anthropology*. W. H. Goodenough, éd. McGraw-Hill Book Company, New York. MAINE, SIR HENRY S. (1861). *Ancient Law*. John Murray, London. MALINOWSKI, BRONISLAW (1913). *The Family among the Australian Aborigines*. University of London Press, London.

MALINOWSKI, BRONISLAW (1926). *Crime and Custom in Savage Society*. Routledge and Kegan Paul, London. [Texte disponible, en version française, dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

MALINOWSKI, BRONISLAW (1927). *Sex and Repression in Savage Society*. Kegan Paul, Trubner & Co., Ltd, London. [Texte disponible, en version française, dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

MALINOWSKI, BRONISLAW (1929). *The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia*. G. Routledge & Sons, London. [Texte disponible, en version française, dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

MALINOWSKI, BRONISLAW (1930). « Kinship ». *Man* 30, pp. 19-29. MALINOWSKI, BRONISLAW (1944). *A Scientific Theory of Culture*. University of North Carolina Press, Chapel Hill. [Texte disponible, en version française, dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

MARSHALL, GLORIA (1968). « Marriage. II. Comparative Analysis » *International Encyclopaedia of the Social Sciences* 10, pp. 9-18. D. Sills éd. Macmillan, New York.

MAUSS, MARCEL (1923). *Essai sur le don*. Presses Universitaires de France, Paris. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

MCLENNAN, JOHN (1865). *Primitive Marriage* (réimpression, 1970). University of Chicago Press, Chicago.

MEGGITT, M.G. (1965). *The Lineage System of the Mae Enga*. Barnes and Noble Inc., New York.

MEILLASSOUX, CLAUDE (1977). *Femmes, greniers et capitaux*. Maspéro, Paris.

MIDDLETON J. ET D. TAIT (1958) « Introduction ». *Tribes Without Rulers*. Routledge and Kegan Paul, London.

MITCHELL, J. C. (1961). « Social change and the stability of African marriage in northern Rhodesia ». *Change in Modern Africa*. A. Southall, éd. Oxford University Press, London.

MORGAN, DAVID (1975). *Social Theory and the Family*. Routledge and Kegan Paul, London.

MORGAN, LEWIS HENRY (1851). *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*. Sage and Brothers, Rochester.

MORGAN, LEWIS HENRY (1871). *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Smithsonian Contributions to Knowledge, No. 17. Smithsonian Institution, Washington, D.C.

MORGAN, LEWIS HENRY (1877). *Ancient Society*. Holt & Co, New York.

MURDOCK, GEORGE PETER (1948). « Anthropology in Micronesia » *Transactions of the New York Academy of Sciences* 2,1 : 9-16.

MURDOCK, GEORGE PETER (1949). *Social Structure*. The Macmillan Company, New York.

MURDOCK, GEORGE PETER (1957). « World ethnographic sample ». *American Anthropologist* 59, pp. 664-687.

MURDOCK, GEORGE PETER (1960). « Cognatic forms of social organization ». *Social Structure in Southeast Asia*. G.P. Murdock, éd., Aldine, Chicago.

MURPHY, ROBERT F. (1971). *The Dialectics of Social Life*. George Allen & Unwin, London.

NEEDHAM, RODNEY (1960). « Descent systems and ideal language » *Philosophy of Science* 27, pp. 96-101.

NEEDHAM, RODNEY (1962). *Structure and Sentiments*. University of Chicago Press, Chicago.

NUKUNYA, G. K. (1969). *Kinship and Marriage among the Anlo Ewe*. Tavistock, London.

OLIVER, DOUGLAS L. (1955). *A Solomon Island Society*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.

PETER, PRINCE OF GREECE AND DENMARK (1956). « For a new definition of marriage ». *Man* 65, p. 46.

PETERS, EMRYS (1960). « The proliferation of segments in the lineage of the Bedouin of Cyrenaica ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90, pp. 29-53.

PETERS, EMRYS (1967). . Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica ». *Africa* 37, pp. 261-282. POLANYI, KARL (1944). *The Great Transformation*. Rinehart & Co, New York.

POUWER, J. (1960). « Loosely-structured societies in Netherlands New Guinea ». *Bijdragen von Taal-Land-en Volkenkunde* 116, pp. 109-118. FRIGOGINE, I. ET I. STENGERS (1977). *La nouvelle alliance*. Gallimard, Paris.

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED REGINALD (1935). « Patrilineal and matrilineal succession ». *Structure and Function in Primitive Society* (réimpression, 1952). Free Press, Glencoe, Illinois.

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED REGINALD (1940). « Preface ». *African Political Systems*. M. Fortes et E. E. Evans-Pritchard, éd. Oxford U.P, London.

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED REGINALD (1950). « Introduction ». *African Systems of Kinship and Marriage*. A. R. Radcliffe-Brown et D. Forde, éd. Oxford U.P, London.

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED REGINALD (1952). *Structure and Function in Primitive Society*. Free Press, Glencoe, Illinois. [Texte disponible, en version française, dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

RATTRAY, R. S. (1932). *The Tribes of the Ashanti Hinterland : Volumes I et II*. Clarendon Press, Oxford.

RICHARDS, AUDREY (1950). « Some types of family structure among the Central Bantu ». *African Systems of Kinship and Marriage*. A.R. Radcliffe-Brown et D. Forde, éd. Oxford U.P, London.

RITTER, M.L. (1980). « The conditions favoring age-set organization » *Journal of Anthropological Research* 36, pp. 87-104.

RIVERS, W.H.R. (1915). « Marriage ». *Encyclopaedia of Religion and Ethics : Vol. 8*, pp. 423-431. James Hastings, éd. T. and T. Clark, Edinburgh.

RIVERS, W.H.R. (1924). *Social Organisation*. Kegan-Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, London.

SAHLINS, MARSHALL D. (1961). The segmentary lineage : an organization of predatory expansion ». *American Anthropologist* 63, pp 322-345.

SAHLINS, MARSHALL D. (1965). « On the ideology and composition of descent groups ». *Man* 65, pp. 104-107.

SAHLINS, MARSHALL D. (1968). *Tribesmen*. Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.

SALISBURY, R. F. (1956). « Unilineal descent groups in the New Guinea Highlands ». *Man* 56, pp. 2-7.

SCHEFFLER, HAROLD W. (1964). « Descent concepts and descent groups ». *Journal of the Polynesian Society* 73, pp. 126-133.

SCHEFFLER, HAROLD W. (1965). *Choiseul Island Social Structure*. University of California Press, Berkeley.

SCHEFFLER, HAROLD W. (1966). « Ancestor worship in anthropology : or observations on descent and descent groups ». *Current Anthropology* 7, pp. 541-551.

SCHEFFLER, HAROLD W. (1974). « Kinship, descent and alliance ». *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. J. J. Honigman, éd. Rand McNally, New York.

SCHEFFLER, HAROLD W. ET FLOYD G. LOUNSBURY (1971). *A Study in Structural Semantics*. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.

SCHNEIDER, DAVID (1953). « A note on bridewealth and the stability of marriage ». *Man* 53, pp. 55-57.

SCHNEIDER, DAVID (1961). « Introduction ». *Matrilineal Kinship*. D. M. Schneider et K. Gough, éd. University of California Press, Berkeley.

SCHNEIDER, DAVID (1965). « Some muddles in the models : or, how the system really works ». *The Relevance of Models for Social Anthropology* : pp. 25-85. M. Banton, éd. Tavistock, London.

SCHNEIDER, DAVID (1967). « Kinship and culture : descent and filiation as cultural constructs ». *Southwestern Journal of Anthropology* 23, pp. 65-73.

SCHNEIDER, DAVID (1968). *American Kinship*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

SCHNEIDER, DAVID (1972). « What is kinship all about ? » *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Priscilla Reining, éd. Anthropological Society of Washington, Washington, D.C.

SCHNEIDER, DAVID (1984). *A critique of the STUDY OF KINSHIP*. The University of Michigan Press, Ann Arbor, Mich.

SERVICE, ELMAN (1962). *Primitive Social Organization*. Random House, New York.

SHANIN, TEODOR éd. (1971). *Peasants and Peasant Societies*. Penguin Books, Harmondsworth.

SMITH, M.G. (1956). « On segmentary lineage systems ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 86, pp. 39-80.

SMITH, RAYMOND T. (1968). « Family. I. Comparative Structure ». *International Encyclopaedia of the Social Sciences* : 301-312. Vol. 10. D. Sills, éd. Macmillan, New York.

SOUTHALL, AIDEN (1956). *Alur Society*. Heffer, Cambridge.

SPERBER, DAN (1968). *Le structuralisme en anthropologie*. Editions du Seuil, Collection Points, Paris.

STERN, LILO (1973). « Inter-household movement in a Ladina village of southern Mexico ». *Man* 8, pp. 393-415.

STRATHERN, ANDREW (1969). « Descent and alliance in the New Guinea Highlands ». *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* 1968, pp. 37-52.

STRATHERN, ANDREW (1972). *The Rope of Moka*. Cambridge University Press, Cambridge.

TERRAY, EMMANUEL (1969). *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*. Maspéro, Paris.

TERRAY, EMMANUEL (1975). « Class and class consciousness in the Abron Kingdom of Gyaman ». *Marxist Analyses and Social Anthropology*. Maurice Bloch, éd. Tavistock, London.

TURNER, VICTOR W. (1967). *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester University Press, Manchester.

TURTON, DAVID (1980). « The economics of Mursi bride-wealth : a comparative perspective ». *The Meaning of Marriage Payments* : pp. 67-92. J. L. Comaroff, éd. Academic Press, New York.

ULLMO, JEAN (1969). *La pensée scientifique moderne*. Flammarion, Paris.

VAN GENNEP, ARNOLD (1906). *Mythes et légendes d'Australie*. Guilmoto, Paris.

VAN VELSEN, J. (1964). *The Politics of Kinship*. Manchester University Press, Manchester.

VAN VELSEN, J. (1967). « The extended-case method and situational analysis ». *The Craft of Social Anthropology* : 129-152. A. L. Epstein, éd. Tavistock, London.

VERDON, MICHEL (1980a). « Shaking off the domestic yoke, or the sociological significance of residence ». *Comparative Studies in Society and History* 22, pp. 109-132.

VERDON, MICHEL (1980b). « Descent : an operational view ». *Man* 15, pp. 129-150.

VERDON, MICHEL (1980c). « Redefining precolonial Ewe polities : the case of Abutia ». *Africa* 50, pp. 280-292.

VERDON, MICHEL (1981a). « Political sovereignty, village reproduction and legends of origin : a comparative hypothesis ». *Africa* 51, pp. 665-676.

VERDON, MICHEL (1981b). « Kinship, marriage and the family : an operational approach ». *American Journal of Sociology* 86, pp. 796-818. VERDON, MICHEL (1982). - « On the laws of physical and human nature : Hobbes's physical and social cosmologies ». *Journal of the History of Ideas* 43, pp. 653-663.

VERDON, MICHEL (1983). *The Abutia Ewe of West Africa*. Mouton, Berlin.

VERDON, MICHEL (1984). « Tallensi kinship, or the rationalism of British anthropology ». *Journal of Anthropological Research* 38, pp. 154-178.

VERDON, MICHEL (1988). « Sociobiologie et anthropologie : les obstacles à l'intégration ». *Anthropologie et Sociétés* 12, pp. 193-204. WAKE, CHARLES STANILAND (1889). *The Development of Marriage and the Family* (réimpression, 1967). University of Chicago Press, Chicago.

WEBER, MAX (1947). *The Theory of Social and Economic Organization*. Oxford University Press, Oxford.

WINCH, ROBERT F. (1968). « Marriage. I. Family formation ». *International Encyclopaedia of the Social Sciences Vol. 10*. D. Sills, éd. Macmillan, New York.

WORSLEY, PETER M. (1956). « The kinship system of the Tallensi : a reevaluation » *Journal of the Royal Anthropological Institute* 86, pp. 37-75.

Contre la culture.
Fondements d'une anthropologie sociale opérationnelle (1991)

Index thématique

[Retour à la table des matières](#)

A

Adhésion (Principe d'organisation sociale)

Agrégation :

- définition de Maine :
- définition opérationnelle
- effleurée par Fortes
- illustrée à partir d'Aboutia
- impossible de la concevoir dans une cosmologie corporatiste
- incomprise par McLennan
- incomprise par Radcliffe-Brown
- par la territorialité
- reprise par Morgan
- solution de l'énigme mélanésienne

Alliances rituelles (Tallensi)

Alliances segmentaires :

- nuer
- tiv

B

Bétail :

- explique la résidence nuer

- explique le lévirat
- explique le mariage nuer

C

Casse-tête matrilineaire : voir Matrilinearité

Catégorie sociale :

- définition opérationnelle
- ne sont pas des groupes (Schef-fler)

Clan :

- définition de Rivers
- réseau d'alliances chez les Tallensi

Classes :

- concept totalisant (Terry)
- définition relationnelle du marxisme anthropologique
- 'en soi' et 'pour soi' (Terry)

Collectivisme primitif :

- chez Maine
- chez McLennan
- chez Durkheim

- chez Marx

Combinatoire d'identités : voir

Grammaire du Comportement

Communauté domestique : voir

Meillassoux

Configurations de cultures :

- convergences avec Bourdieu

Confusion sémantique : voir Cosmologie corporatiste

Contiguïté locale :

- confondue avec localité par McLennan : voir McLennan

- élément d'agrégation chez Maine

Cosmologie opérationnelle :

- est galiléenne

- nie toute hiérarchie des fonctions

- préserve les groupes en les disloquant

- rend les groupes unifonctionnels

- rend les groupes ontologiquement invariables

Cosmologie corporatiste :

- description

- ne peut surmonter le problème de la différenciation

- ne permet pas de concevoir l'agrégation

- postule groupes multifonctionnels

- présuppose une régulation des comportements

- source de variabilité ontologique des groupes

- source de confusion sémantique

Cosmologie :

- aristotélicienne

- corporatiste : voir Cosmologie corporatiste

- définition

- galiléenne

- n'est pas théorie

- opérationnelle : voir Cosmologie opérationnelle

- unité cosmologique

Cousins croisés (Mariage entre) : 70-74

Culte des ancêtres :

- associé au système lignager (Fortes)

- comparaison entre Namoo et Tali

Critères d'appartenance :

- ne sont pas des règles d'appartenance

- plusieurs critères définissent un seul groupe

D

Descendance : (voir aussi Théorie de la descendance, Segmentation, Système lignager)

- à l'origine de la segmentation chez Fortes

- agrège des familles (Maine)

- comme catégorie culturelle : voir Scheffler et Keesing

- concept juridique chez Radcliffe-Brown

- concept politico-juridique chez Fortes

- définition opérationnelle

- détermination cosmologique
- détermination théorique
- fictive chez Maine
- idéologie chez Sahlins
- idéologie politique chez Evans-Pritchard
- parenté sélective et agrégation chez Morgan
- parenté unilinéaire chez Radcliffe-Brown
- prolifération sémantique
- règle d'appartenance chez Rivers
- règle culturelle facultative
- rendue substance par Fortes
- segmente (divise par la physiologie) chez McLennan
- simple conscience d'identité chez Schneider
- varie en intensité

Descent-constructs (Scheffler)

Descent-phrased rules (Scheffler)

Doctrines de l'Unité Généalogique de l'Humanité (Schneider)

Doctrines du Pouvoir Supérieur des Liens du Sang (Schneider)

Domestique :

- définition de Maine
- définition de Morgan
- définition de Rivers
- disparaît chez Radcliffe-Brown

Don :

- caractère paradoxal selon Mauss
- caractère synthétique selon Lévi-Strauss
- n'est qu'un aspect de l'échange (Lévi-Strauss)

Durkheim :

- cosmologie aristotélicienne

- inspire Radcliffe-Brown
- inspire Malinowski
- présupposés hobbesiens
- science du sens commun

E

Ethnosémantique : (voir aussi Analyse componentielle)

- critiquée par Bourdieu
- inspire distinctions de Keesing

Évolution du collectivisme à l'individualisme :

- chez Maine
- chez McLennan
- source d'antinomies

Exogamie :

- à la source du social
- contrepartie positive de la prohibition de l'inceste
- en tant que communication
- expression d'une règle de réciprocité

Exo-groupe

F

Famille :

- bilatérale et distincte du *gens* (Morgan)
- bilatérale et distincte du clan (Rivers)
- définition structuraliste
- définition fonctionnaliste
- définition opérationnelle
- est une personne morale (Maine)

Feuds : voir Nuer

Filiation complémentaire

Filiation :

- définition opérationnelle

Foule :

- définition opérationnelle

G

Grammaire du comportement : voir aussi Keesing

- en tant que grammaire culturelle
- thème du transactionnalisme américain

Groupe (Le) : (voir aussi Groupes définis opérationnellement)

- définition corporatiste
- définition de Rivers
- définition opérationnelle
- frontière et organisation
- invention analytique inutile (Schneider)
- multifonctionnel
- personne morale chez Radcliffe-Brown
- suppose action et décision (Schneider)

Groupes de descendance cognatique : voir Goodenough

Groupes d'âge :

- incompatibles avec groupes de descendance

Groupes Ego-centriques

Groupes définis opérationnellement :

- comme ensembles mathématiques
- comparés à la définition de Rivers
- définition
- échappent à toute hiérarchisation cosmologique
- ontologiquement invariables
- ses rapports à l'altérité

Groupes sociocentriques

H

Habitus (Bourdieu)

Holisme :

- à la racine du totalitarisme théorique
- tributaire de l'esprit de Système

Hordes (caractéristiques selon Meillassoux)

I

Individualisme primitif (Malinowski)

Institutions (Théorie des)

K

Kindred :

- confusion avant Goodenough
- Goodenough distingue de groupes de descendance cognatiques

L

Leadership :

- et choix
- et segmentation

Liens tribaux (McLennan)

Lignages segmentaires : (voir aussi
Segmentation et Système ligna-
ger)

- contradiction dans les termes
- interprétation hobbesienne (Sahlins)

Localité :

- base de l'organisation de la société archaïque (McLennan)
- définition opérationnelle

Loi :

- présuppose individualité (Malinowski)

M

Mariage :

- définition fonctionnaliste
- définition opérationnelle
- définition structuraliste

Marxisme : (voir aussi Classes)

- concordance avec fonctionnalisme structuraliste
- sa définition relationnelle de la classe

Matérialisme vulgaire

Matrilinéarité :

- casse-tête et sa solution par Richards
- n'est pas l'inverse de la patrilinearité
- première forme de la parenté selon McLennan

- raffinement de la solution de Richards par Schneider

Méthode componentielle : (voir aussi
Ethnosémantique)

Mode de production :

- absent chez Meillassoux
- confondu avec procès de production (Bloch)
- fondé sur rapports d'exploitation (Terry)

Modèles :

- 'comme si' : voir Leach
- en tant qu'ideologies
- opérationnels : voir Holy, et Holy et Stuchlik
- représentationnels : voir Holy, et Holy et Stuchlik

Monolithisme culturel

N

Network analysis

O

Objectivisme (Critique de Bourdieu)

Organisation sociale :

- définition de Rivers
- définition opérationnelle

Organisations dualistes

P

Parenté :

- à la fois superstructure et infrastructure (Terry)

- abordée par contenu culturel de ses symboles (Schneider)
- critique de l'étude de (Schneider)
- définition opérationnelle
- définition structuraliste
- détermination cosmologique du concept de
- détermination théorique du concept de
- infrastructure ou superstructure chez Bloch
- naît avec la communauté domestique (Meillassoux)
- nature sociale (Malinowski)
- ne correspond à aucune catégorie culturelle connue (Schneider)
- organise le groupe (Rivers)
- parenté pratique (Bourdieu)
- parenté officielle (Bourdieu)
- racines psychologiques (Malinowski)
- s'oppose à l'adhésion (Meillassoux)
- superstructure chez Meillassoux
- théorie politique (patrilégitime - Maine)
- théorie structuraliste

Parenté matrilinéaire : voir McLennan ou Matrilinéarité

Parentèle : voir *kindred*

Personne morale :

- assimilée au groupe chez Radcliffe-Brown
- définition opérationnelle
- dérivée de la transmission des statuts chez Radcliffe-Brown
- domestique chez Maine
- double dimension selon Schneider
- se définit par sa discontinuité
- segmentée chez Fortes

- ses caractéristiques selon Maine
- traduction adoptée de Dumont

Physique aristotélicienne : voir Aristote

Politique :

- définition de Morgan
- définition de Rivers
- inspiration radcliffe-brownienne chez Evans-Pritchard
- rapports entre familles (Maine)
- remplacé à l'intérieur de la personne morale (Schneider)
- tronqué chez Rivers

Principes d'organisation sociale :

- définition
- sont des normes déguisées

Prix de la fiancée

Prohibition de l'inceste :

- à la croisée de la nature et de la culture (Lévi-Strauss)
- contrepartie négative de l'exogamie (Lévi-Strauss)
- expression d'une règle de réciprocité (Lévi-Strauss)

Q

Quasi-personne morale :

- chez les Tiv
- définition opérationnelle

R

Rationalisme individualiste

- chez Malinowski

- et le transactionnalisme, britannique

Résidence :

- définition opérationnelle
- les approches traditionnelles
- n'est pas un principe d'organisation sociale :
- problèmes que soulevait l'ethnographie d>Aboutia : Segmentation : (voir aussi Aliances segmentaires)
- définition opérationnelle
- description chez les Nuer
- enracinée dans le système lignager
- et l'automatisme de la théorie de la descendance
- et le syndrome de l' « homme entier »
- ne peut être à la fois relativité et corporatenness
- polymorphe chez Fortes
- relativité structurelle selon Evans-Pritchard

S

Sibship (Rivers)

Situational analysis

Social :

- définition culturelle (Schneider)

Socialisation : voir Bourdieu

Société archaïque :

- à trouver chez les Romains (Maine)
- à trouver chez les ' primitifs ' (McLennan)
- domestique selon Maine
- n'est pas domestique

Sodalités : voir Service
Souveraineté politique :

- chez les Aboutia
- de la concession tiv
- définition opérationnelle
- du hameau nuer
- selon Radcliffe-Brown

Structuralisme cognitif :

- de Bourdieu
- de la théorie de l'alliance

Structure :

- définition opérationnelle

Structure sociale :

- définition (Radcliffe-Brown)
- modèle de (Radcliffe-Brown)

Subjectivisme (critique de Bourdieu)
Syndrome de l'« homme entier » (Schneider)

Système de parenté :

- en tant que réseau de relations sociales
- origine dans la famille (Fortes)
- se contraste au système lignager

Système lignager : (voir aussi Descendance et Théorie de la descendance)

- définition de Fortes et Evans-Pritchard
- interprétation corporatiste de Fortes
- se contraste au système de parenté
- sous-tend le système territorial nuer

Systèmes :	<ul style="list-style-type: none">- est un empirisme naïf- est substantialiste- ne découle pas d'une théorie de la personne morale- porte sur aspect normatif de la vie sociale
- définition	
- esprit de	
Système social :	<ul style="list-style-type: none">- priorité chronologique et polémique- se fonde sur une cosmologie aristotélicienne- son automatisme implicite
- définition (Radcliffe-Brown)	
T	
Terminologies classificatoires (Lévi-Strauss)	Totalitarisme théorique
Territorialité :	Tribu :
- confusion sémantique	<ul style="list-style-type: none">- forme originelle de la sociabilité (McLennan)- groupe souverain nuér- organisation segmentaire (Sahlins)
- définition opérationnelle	
Théorie de l'alliance :	
- est intellectualiste	V
- est relationnelle	
- porte sur l'aspect cognitif du social	Variabilité ontologique des groupes :
- perçue comme déductiviste	<ul style="list-style-type: none">- conséquence d'une cosmologie corporatiste- inséparable d'une représentation en termes de continuums- rend la comparaison rigoureuse impossible
- son aspect substantialiste	
Théorie de la descendance :	
- complétée par Fortes	

Contre la culture.
Fondements d'une anthropologie sociale opérationnelle (1991)

Index des auteurs cités dans le texte

[Retour à la table des matières](#)

A	Coriat	Glickman
Abraham		Gluckman
Appell	D	Goldsemidt
Aristote	Davenport	Goodenough
Augé	de Lepervanche	Goody
	de Heusch	Gorer
B	Dorward	H
Bachelard	Downes	Hammel
Bailey	Dumont	Harris, C.C.
Barnes	Durkheim	Harris, M.
Barth	E	Hart
Bender	East	Héritier
Benedict	Eddington	Hobbes
Bergson	Eisenstadt	Holton
Bernard	Engels	Holy et Stuchlik
Bloch	Evans-Pritchard	Holy
Boas		Howell
Bohannan, P. et L.	F	Hymes
Bohannan, P.	Fallers	J
Boharman, L.	Firth	Jackson
Bourdieu	Fortes	Johnson
Brown	Foucault	
Buchler et Selby	Fox	K
Burling	Frake	Keesing
Burton	Friedman	Korn
C	G	Koyré
Calhoun	Geertz	Kroeber
Caws	Gifford	Kuhn
Cohn		Kuper
Comte		

L	O	Stengers
Langham	Oliver	Stem
Leach		Steward
Lénine	P	Strathern
Lévi-Strauss	Peters	T
Lewis	Polanyi	Tait
Lienhardt	Prigogine	Terray
Lounsbury		Toulmin
M	R	Turner
Maine	Radcliffe-Brown	Turton
Malinowski	Rattray	U
Marx	Richards	Ullmo
Mauss	Ritter	V
McLennan	Rivers	van Gennep
Mead	Rousseau	van Velsen
Meggitt	S	Verdon
Meillassoux	Sahlins	W
Middleton	Salisbury	Weber
Mitchell	Scheffler	Westermarck
Morgan	Schneider	Whitehead
Murdock	Service	Worsley
Murphy	Shanin	
N	Smith	
Needham	Southall	
Nukunya	Sperber	

Contre la culture.
Fondements d'une anthropologie sociale opérationnelle (1991)

Index des groupes ethniques cités dans le texte

[Retour à la table des matières](#)

Aborigènes australiens	Kachin
Aboutia (Ewé)	Lozi
Anlo (Ewé)	Mérina
Bantou du Sud	Nuer
Bantou matrilineaires	Pathan (Swat)
Béarnais	Rome
Bédouins	Sociétés malayo-polynésiennes
Bemba	Sociétés mélanésiennes
Chefferies centrafricaines	Tallensi
Ewé : voir Anlo et Aboutia	Tiv
Iles Choiseul	Trobriandais
Iles Gilbert	Yap
Iroquois	Zafimanéry
Kabyles	Zoulou

Fin du texte