

A.R. Radcliffe-Brown (1924-1949)

Structure et fonction
dans la
société primitive

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

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

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

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

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie à partir de :

A. R. Radcliffe-Brown (1924-1949),

Structure et fonction dans la société primitive.

Traduction de Françoise et Louis Martin
Présentation et notes de Louis Martin

Paris : Éditions de Minuit, 1972, 317 pages. Collection : Points
Sciences humaines, n° 37.

Traduction française : Les Éditions de Minuit, 1968.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

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

Table des matières

Présentation par Louis Marin

1. [La structure comme besoin.](#)
2. [La structure comme relation d'opposition.](#)
3. [Modèle et structure.](#)
4. [La science-modèle](#)
5. [L'analogie biologique.](#)
6. [La notion de fonction.](#)
7. [Le système des différences.](#)
8. [Nature et culture.](#)
9. [La prohibition de l'inceste.](#)

Introduction

1. [Histoire et Théorie.](#)
2. [Processus social.](#)
3. [Culture.](#)
4. [Système social.](#)
5. [Statique et dynamique.](#)
6. [Évolution sociale.](#)
7. [Adaptation.](#)
8. [Structure sociale.](#)
9. [Fonction sociale.](#)

- Chapitre 1. “ [Le frère de la mère en Afrique du Sud](#) ” (1924)
Chapitre 2. “ [Succession patrilinéaire et matrilinéaire](#) ” (1935)
Chapitre 3. “ [Étude des systèmes de parenté](#) ” (1941)
Chapitre 4. “ [La parenté à plaisanteries](#) ” (1940)
Chapitre 5. “ [Note conjointe sur les parentés à plaisanteries](#) ” (1949)
Chapitre 6. “ [Théorie sociologique du totémisme](#) ” (1929)
Chapitre 7. “ [Tabou](#) ” (1939)
Chapitre 8. “ [Religion et société](#) ” (1945)
Chapitre 9. “ [Le concept de fonction dans les sciences sociales](#) ” (1935)
Chapitre 10. “ [Sur la structure sociale](#) ” (1940)
Chapitre 11. “ [Les sanctions sociales](#) ” (1933)
Chapitre 12. “ [Le droit primitif](#) ” (1933)

Définitions

Structure et fonction dans la société primitive.

Écrites entre 1924 et 1952, les études qui composent cet ouvrage présentent la constitution d'une théorie de l'anthropologie sociale, théorie qui ne se précise toutefois qu'au contact de faits et dans la recherche sur le terrain.

Du tabou au système, de parenté, du totémisme à la mythologie, du concept de fonction à celui de structure sociale, les questions fondamentales de l'anthropologie sociale sont ici abordées selon une problématique qui constitue un apport capital aux sciences de l'homme, parce que toujours à la rencontre de la structure théorique et de la réalité concrète.

A.R. Radcliffe-Brown.

Né en 1881. Étudie à Cambridge l'économie, la psychologie et l'anthropologie sociale. Prend contact avec l'école sociologique française tout en enseignant à l'université du Cap, à Londres, Chicago puis Oxford. Nombreux voyages, de l'Australie à l'Afrique du Sud et au Brésil. Meurt en 1955.

Présentation

[Retour à la table des matières](#)

« Observateur, analyste et classificateur incomparable, Radcliffe-Brown déçoit souvent lorsqu'il se veut théoricien », écrit Lévi-Strauss dans *Anthropologie structurale*¹, et cette déclaration est significative des liens qui attachent, au fondateur du structuralisme, son successeur et critique le plus éminent. Il semble, à la lecture des textes consacrés par Lévi-Strauss à Radcliffe-Brown, qui s'échelonnent sur près de vingt années, que s'établissent entre les deux maîtres de l'anthropologie une de ces parentés à plaisanterie² semblables à celles qui existent entre l'oncle maternel et le neveu³ et qui conjuguent, dans une même relation, distance et familiarité, critique et amitié, hostilité et bienveillance, comme si le devoir de critique était aussi nécessaire que celui de gratitude à l'équilibre structural de l'anthropologie sociale.

Reconnaître la complexité des attitudes du neveu à l'égard de sa « mère masculine » risque d'appauvrir, dans le schématisme d'une opposition de contraires, la richesse d'une opposition de complémentaires, qui n'est pas seulement un des objets d'étude de l'anthropologie, mais une tension de son champ épistémologique. C'est ce qui est arrivé - de son aveu même - à E. R. Leach dans le texte quelque peu polémique de *Rethinking Anthropology*⁴. Opposer Radcliffe-Brown à Lévi-Strauss, comme la comparaison à la généralisation, la structure réaliste au modèle mathématique, la tautologie à l'induction, etc., clarifie certes une situation théorique, mais suscite dans le même moment, l'exigence d'un retour aux textes eux-mêmes et l'espoir que, dans leurs difficultés et leurs obscurités, dans leurs accents propres, doivent se profiler plus sûrement les problèmes fondamentaux du structuralisme que dans la netteté des simples oppositions.

« ... Radcliffe-Brown déçoit souvent lorsqu'il se veut théoricien », ce qui signifie en clair qu'il ne déçoit pas toujours et que si décevoir veut dire abuser par quelque

¹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 336.

² Radcliffe-Brown, *Structure et fonction*, chap. IV et V, pp. 158, 175.

³ Radcliffe-Brown, *op. cit.*, chap. 1, pp. 74 et sq.

⁴ E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, The Athlone Press, Londres, 1961, pp. 1-27.

apparence, ces apparences, pour abuser, doivent avoir avec la réalité, une étroite ressemblance : la déception naît de l'ambiguïté...

Or les articles présentés dans ce volume ont tous pour caractéristique d'être simultanément des documents de travail et de recherche anthropologiques, et des éléments d'une théorie de l'anthropologie. Aussi est-il, sans doute, essentiel de saisir et d'interpréter la pensée théorique de Radcliffe-Brown dans son fonctionnement même, au cœur des descriptions, et d'en apercevoir le caractère systématique, moins dans la formulation que Radcliffe-Brown en donne que comme un horizon des indications qu'il apporte. A ce point de vue, l'introduction du présent ouvrage est significative : écrite après coup, pour présenter un recueil d'articles fort disparate, elle consiste en une série de définitions de termes dont le plus important, à mon sens, est celui de théorie qui en constitue l'ouverture et la clôture. Schéma d'interprétation, la théorie, qui ne prétend pas à l'universalité, s'explique dans trois concepts fondamentaux, ceux de processus, de structure et de fonction ¹. Elle n'a de sens et n'est saisissable que dans son application à une classe déterminée de phénomènes dont elle doit livrer la compréhension. Son sens s'épuise dans sa référence. Si donc processus, structure et fonction sont des concepts théoriques, cela signifie qu'ils jouent à la fois à deux niveaux, celui de la connaissance et celui de l'objet, qu'ils articulent tout le champ épistémologique de l'interprétation entre le sujet observant et l'objet observé. La structure sociale est un concept théorique, déclare l'Introduction, mais la structure sociale ne peut être observée qu'en fonctionnement, complète le chapitre sur « la fonction dans les sciences sociales » ².

Produit du travail d'observation et d'analyse qui en garantit l'efficacité, cette ambiguïté peut devenir équivoque sur le plan du commentaire de l'œuvre dont le seul lieu possible est une certaine abstraction. Dans *Social Structure* (New York, 1952) ³, Lévi-Strauss se livre à une critique très significative de la conception que Radcliffe-Brown se fait de la notion de structure. Fondamentalement empiriste, fidèle à l'inspiration naturaliste de l'école anglaise ⁴, Radcliffe-Brown n'aurait pas aperçu l'opposition essentielle du modèle et de la réalité. Pour lui, la structure est une réalité observable, alors que le principe fondamental de l'analyse structurale est que la notion de structure sociale ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci ⁵. Pour Radcliffe-Brown, la structure serait un arrangement ou une organisation réelle d'éléments réels, alors que, pour Lévi-Strauss, la vérité épistémologique du concept ne peut être trouvée que dans le modèle construit par le savant et grâce auquel il expérimente sur la réalité ⁶.

Mais, quelques années plus tard, Lévi-Strauss ⁷ décèle dans la Huxley Memorial Lecture de 1951 ⁸ que Radcliffe-Brown consacre à *La Méthode comparative en an-*

¹ Radcliffe-Brown, *Structure et fonction*, Introduction, p. 72.

² Radcliffe-Brown, *Structure et fonction*, chap. IX, p. 260. Il y aurait même une troisième dimension d'ambiguïté, le caractère pratique de l'anthropologie sociale. Voir à ce sujet la note 5, p. 6.

³ Étude reprise dans *Anthropologie structurale*, 1958, p. 303 et suivantes.

⁴ Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 334.

⁵ Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 305.

⁶ Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 305.

⁷ Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962, pp. 119-131.

⁸ Conférence reprise dans *Method in Social Anthropology*, Chicago, Chicago University Press, 1958-1966, p. 108 sq.

thropologie sociale une révolution dans sa pensée concernant le totémisme¹. Malgré une certaine continuité sur le plan méthodologique, « Radcliffe-Brown a compris qu'en matière d'analyse structurale, il est impossible de dissocier la forme du contenu. La forme n'est pas au-dehors, mais au-dedans. Pour percevoir la raison des dénominations animales, il faut les envisager concrètement »². On peut, dès lors, se demander si la différence des points de vue que Lévi-Strauss prend à dix ans d'intervalle sur l'œuvre de Radcliffe-Brown révèle une véritable évolution dans la pensée de ce dernier - Lévi-Strauss lui-même en doute³ - ou seulement le déploiement de cette pensée à deux niveaux différents : un niveau théorique d'expression où les concepts sont livrés dans leur plus grande extension et détachés de ce qui leur donne sens et existence, et le niveau pratique de leur mise en œuvre, fondement de leur intelligibilité.

Dès lors, l'empirisme de Radcliffe -Brown, son naturalisme, qui marque son usage de la notion de structure renverrait moins à des présupposés philosophiques ou idéologiques sous-jacents et implicites, hérités d'une tradition, qu'à l'approche difficile et hésitante d'une conception heuristique de la structure, pour laquelle celle-ci apparaît comme enfouie dans les phénomènes qu'elle permet d'expliquer⁴. On peut, en conséquence, se demander si la théorie « réaliste » de la structure qui, selon Lévi-Strauss, est celle de Radcliffe-Brown, n'est pas la mise en œuvre systématique de cette inséparabilité de la forme et de son contenu qui, pour Lévi-Strauss encore, paraît constituer l'essence même du structuralisme⁵. S'il en est ainsi, l'opposition initialement formulée entre la structure comme modèle opératoire et la structure comme arrangement réel d'éléments réels se dissout ou, plus exactement, se déplace. Il ne s'agit pas d'opposer une structure qui est fonction du sujet connaissant à une structure qui est organisation objective de l'objet connu, selon les perspectives opposées de l'idéalisme et de l'empirisme. Si la structure n'est pas une pure forme ou une catégorie « détachée » du savant, qui lui permet d'organiser l'objet divers offert à son obser-

¹ Lévi-Strauss, op. cit., p. 119.

² Lévi-Strauss, op. cit., p. 130.

³ Lévi-Strauss, op. cit., pp. 128-129.

⁴ Il est un thème fréquent dans l'œuvre de Radcliffe-Brown qui révélerait à une lecture superficielle une « pesée » idéologique semblable à celles d'empirisme ou de naturalisme dont on lui a fait grief : l'idée de l'utilité de l'anthropologie sociale. Il est vrai que l'anthropologie sociale, science fondamentale et appliquée, doit orienter et guider l'action pratique. Mais pour cela, il faut qu'elle se constitue comme science, c'est-à-dire qu'elle ne se borne pas au seul examen des faits, mais qu'elle généralise à partir des faits. L'expérience des faits particuliers ne peut être utile que si apparaissent des répétitions, des constances, des récurrences, ensemble de relations auxquelles Radcliffe-Brown donne le nom de lois. Seul le caractère théorique d'une science peut fonder une pratique qui en soit issue. Seul le caractère théorique de l'anthropologie sociale peut donner à l'action de l'anthropologue dans la société et la culture de son époque une rationalité, une certitude et une efficacité équivalentes à celles que manifestent les sciences de la nature dans leur maîtrise des forces naturelles.

⁵ On trouverait cette même idée énoncée dans l'article posthume de Cassirer (« Structuralism in Modern Linguistics », *Word*, 1, 1945, p 99 sq.) consacré au structuralisme dans la linguistique moderne. Cassirer note en effet que « dans le domaine du langage, il n'y a pas d'opposition entre le « formel » et le « factuel » ou encore que « le langage n'est ni un mécanisme, ni un organisme, ni une chose morte, ni une chose vivante. Ce n'est pas une chose... mais une activité ». La linguistique structuraliste est bien une *geisteswissenschaft*, mais pour laquelle le terme *geist* ne désigne pas une entité métaphysique opposée à une autre entité appelée « matrice ». « Le terme *geist* doit être compris dans un sens fonctionnel dont la compréhension accueille toutes les fonctions qui constituent le monde humain de la culture. » Ces définitions débordent le cadre linguistique et s'appliquent à toute méthode structuraliste.

vation, si elle n'est pas non plus ce que l'objet, déjà et d'emblée organisé, fournit à une connaissance qui se bornerait à un pur et simple enregistrement objectif ; si la structure n'est ni une loi particulière d'opération formelle, ni un schéma pré-constitué de l'objet, peut-être faut-il rechercher alors au niveau du travail concret de l'anthropologue la manière dont une structure s'effectue, c'est-à-dire s'organise dans le champ d'investigation, par l'acte propre de la connaissance anthropologique. Et il est vrai que, pour cerner cette rencontre de l'anthropologue et de son objet, par-delà les oppositions philosophiques de l'idéalisme et de l'empirisme, la conférence de 1951 est significative.

La structure comme besoin.

[Retour à la table des matières](#)

Sans nous arrêter, pour l'instant, sur les considérations théoriques qui l'introduisent, examinons directement l'exemple que propose Radcliffe-Brown et que Lévi-Strauss a parfaitement résumé dans le Totémisme aujourd'hui¹. Les tribus australiennes de la rivière de Darling en Nouvelle-Galles du Sud ont une division en deux moitiés exogamiques et matrilineaires appelées respectivement Faucon (Eaglehawk) et Corneille (Crow). Radcliffe-Brown constate qu'en Colombie Britannique, les Haida des îles de la Reine Charlotte sont divisés en moitiés matrilineaires exogamiques appelées respectivement Aigle (Eagle) et Corbeau (Raven). Deux mythes, l'un australien, l'autre américain, ont, de plus, un contenu très voisin. Dans le premier, le faucon, dans le second, l'aigle, sont les gardiens de l'eau du monde qu'ils tiennent enfermée dans un trou ou dans un panier. La corneille chez les Australiens, le corbeau chez les Américains volent l'eau et la répandent, provoquant la naissance des diverses espèces dont les hommes se nourrissent, les cabillauds de la rivière Murray pour les Australiens, les saumons pour les Haida².

Ces premiers couples d'oppositions symétriques ne sont qu'un exemple choisi parmi un très grand nombre d'autres cas, en Australie notamment. Ainsi, en Victoria, s'opposent le cacatoès blanc et le cacatoès noir, dans l'ouest de l'Australie la corneille et le cacatoès, en Nouvelle-Irlande l'aigle de mer et le faucon-pêcheur, au point que l'on peut se demander pourquoi les divisions sociales par moitiés exogames patri- ou matrilineaires sont désignées par deux espèces opposées d'oiseaux³.

Une autre division sociale - celle que constitue le sexe - est justiciable des mêmes oppositions. Dans l'est de l'Australie, les hommes se réclament de leur « frère » la chauve-souris, et les femmes, de leur « sœur » la chouette ou l'engoulevent; dans le nord de la Nouvelle-Galles du Sud, la chauve-souris est le totem masculin, et le grimpereau, le totem féminin.

Enfin, la division par générations alternées ou par moitiés endogames, lorsqu'elles sont désignées par des noms, renvoie, elle aussi, à des oppositions d'espèces d'oiseaux, le martin-pêcheur s'opposant à l'oiseau-guêpier, un oiseau rouge à un oiseau noir, etc. En outre, d'autres types d'organisations dualistes sont désignés par d'autres

¹ Lévi-Strauss, Le Totémisme aujourd'hui, p. 120 sq.

² Radcliffe-Brown, Method in Social Anthropology, p. 111.

³ Radcliffe-Brown, op. cit., pp. 112-113.

espèces animales, en Australie, par exemple, par deux espèces de kangourous ou deux espèces d'abeilles, en Californie par la coyote et par le chat sauvage.

Aussi, pour rendre compte de ces parallélismes, Radcliffe-Brown est conduit à reposer la question générale qu'il avait déjà posée en 1929 : « Comment comprendre la coutume par laquelle les groupes et les divisions sociaux se distinguent par leur association à des espèces naturelles ? » Question elle-même subordonnée à deux autres problèmes : comment une société particulière se représente-t-elle la relation de ses membres à une espèce naturelle ? Comment s'effectue l'identification des divers groupes sociaux à un emblème, à un symbole ou à un objet à valeur symbolique ou emblématique ?¹.

Mais ce jeu de questions doit se préciser dans un dernier problème : « En admettant que l'on ait rendu compte de cette identification des divisions sociales aux espèces naturelles, quel est le principe du choix des paires opposées, faucon/corneille, aigle/corbeau, coyote/chat sauvage, pour représenter les moitiés dans l'organisation sociale dualiste ? Au lieu de nous demander pourquoi tous ces oiseaux, nous devons alors nous demander : « Pourquoi plus spécialement le faucon et la corneille et toutes les autres paires ? »². Découvrir le principe de choix de cette représentation devrait permettre, pense Radcliffe-Brown, de pénétrer à l'intérieur même de la représentation particulière que les indigènes se font de la division dualiste comme élément de leur structure sociale.

Analyser le passage des trois premières questions à la quatrième ou, mieux encore, essayer de faire apparaître la cohérence des quatre questions comme schéma d'une problématique unitaire pourrait peut-être conduire à la conception que Radcliffe-Brown se fait de la notion de structure comme synthèse du modèle opératoire et de l'organisation de fait, au titre de structuration du champ épistémologique par l'élimination et la mise à jour des structures de l'objet.

Le chapitre VI de *Structure et fonction* fait apercevoir comment Radcliffe-Brown répond à la première question posée, en développant une théorie durkheimienne du totémisme : **la fonction de la relation rituelle du groupe à son totem est une expression et une sauvegarde de la solidarité du groupe**. Mais elle donne aussi la raison du choix des espèces naturelles, comme emblèmes ou représentants des groupes sociaux. Elle pose, en effet, à titre de loi, que tout objet ou tout événement qui a des effets importants sur le bien-être matériel ou spirituel d'une société ou toute chose qui peut tenir lieu ou représenter un tel objet ou un tel événement tend à devenir l'objet d'une attitude rituelle. Mais cette loi elle-même ne fait qu'exprimer un aspect encore plus général de la pensée primitive que Radcliffe-Brown atteint en inversant la position de Durkheim.

Pour Durkheim, le sacré n'est tel que par la société qui le fonde et le détermine. Les espèces naturelles deviennent sacrées parce qu'elles ont été choisies pour représenter les groupes sociaux. Le sacré est, dans les choses et dans les êtres, une forme de la représentation que la société se donne d'elle-même. Pour Radcliffe-Brown, au contraire, c'est la représentation sociale qui prend sa source dans le sacré ou, pour

¹ Radcliffe-Brown Structure et fonction, chap. VI, p. 196 et sq.

² Radcliffe-Brown: Method in Social Anthropology, p. 114.

employer son langage, dans la ritualisation des attitudes des hommes par rapport à la nature : les espèces naturelles ne sont choisies pour représenter les groupes sociaux que parce qu'elles sont déjà sacrées, que parce qu'elles sont déjà objets d'une attitude rituelle, c'est-à-dire parce qu'elles expriment un ensemble de valeurs que cette société investit sur elles.

Cette polarisation est le signe le plus apparent de la socialisation de la nature par l'homme. Il ne s'agit nullement d'une projection fantastique des besoins et des exigences de l'homme sur la nature. Il est, en effet, tout un domaine réel d'interférence entre l'ordre naturel et l'ordre social, domaine qui, pour l'adulte blanc « civilisé » est masqué et dérobé par la civilisation industrielle dont les techniques, soumettent et transforment les phénomènes naturels : ce domaine est celui des besoins immédiats de l'homme et du groupe dans lequel il vit ; si la nature est d'abord ce qui détermine les formes de la vie humaine et offre au besoin humain ses objets, la nature ne peut être dès lors qu'une part essentielle de la vie sociale, de l'ordre social. Comme le dit Radcliffe-Brown, ce n'est pas le « primitif », mais l'Européen qui se fait une conception naturaliste de la nature, par la distinction tranchée qu'il introduit entre la nature et la société humaine. L'homme « primitif », au contraire, intègre la nature à la société : « L'univers est, pour lui, une totalité réglée par un ordre moral ou social, par des lois rituelles ou religieuses, et non par des lois naturelles » ¹.

Ce processus d'intégration de la nature dans la société, caractéristique de la ritualisation des attitudes, prend une forme structurale. Dès 1929, Radcliffe-Brown l'explique en toute clarté : « En Australie [...] les indigènes ont édifié entre eux et la nature, ses phénomènes, un système de relations qui est essentiellement semblable à celui qui constitue la structure de la société, ensemble de relations entre chaque être humain » ². Non seulement la nature est conçue comme une société de personnes, mais la classification des espèces naturelles est déterminée par leur appartenance à tel segment du groupe social, et chacune d'entre elles occupe une position spécifique dans la structure sociale. Aussi pourrait-on définir chez Radcliffe-Brown, dès 1929, trois niveaux dans sa théorie du « totémisme » : tout d'abord celui où la notion de totémisme se dissout, comme Lévi-Strauss l'a souligné, dans le concept de rituel; ensuite, le niveau structural dans lequel un système d'homologie organise les relations entre le groupe social et la nature selon trois dimensions : d'une part, la dimension de la structure sociale constituée par l'ensemble relativement stable des relations entre individus du groupe ; d'autre part, la dimension de la structure naturelle constituée, grâce au processus de personnification, par un ordre social ou moral déterminé; enfin, la dimension de la structure d'intégration de la nature dans la société, constituée par l'ensemble des relations rituelles et classificatoires entre les deux structures précédentes, et il n'est pas sans intérêt de souligner, sur ce point, que pour Radcliffe-Brown, le rituel est classification, que l'organisation des attitudes et des comportements obligatoires envers les espèces naturelles constitue une taxinomie primaire du monde naturel. Il existe enfin un troisième niveau, celui des raisons de cette homologie, que Radcliffe-Brown découvre dans la dialectique immédiate du besoin humain : fonder l'homologie structurale sur cette dialectique ne revient nullement à naturaliser la structure ³. Au niveau du processus lui-même, c'est plutôt de l'inverse qu'il s'agit. C'est seulement reconnaître le fondement réel de l'ensemble des systèmes

¹ Radcliffe-Brown, *Structure et fonction*, chap. VI, p. 203.

² Radcliffe-Brown, *op. cit.*, p. 203.

³ C'est une des critiques que formule Lévi-Strauss à l'égard de Radcliffe-Brown, il est vrai, à propos de la pensée de Durkheim (Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 89).

de relations qui lient l'homme à la nature et qui organise la représentation que l'homme se fait de la nature ; le premier substrat « métaphysique » que l'homme donne à son action réelle sur la nature est de la représenter comme une société, en l'intégrant à la société humaine par le rituel : première forme « mythique » d'une transformation de la nature par l'homme et qui restera à l'état mythique dans tout système religieux.

La structure comme relation d'opposition.

[Retour à la table des matières](#)

Mais il n'en reste pas moins que l'explication doit simultanément s'approfondir et se particulariser. En 1929, Radcliffe-Brown évoquait la nécessité d'examiner dans le détail les points d'application des lois générales définies plus haut ¹. Le problème de la conférence de 1951 est donc bien nouveau, mais il doit être compris dans la perspective unitaire de la pensée théorique de Radcliffe Brown.

Reprenons pour préciser ce point, l'analyse de Radcliffe-Brown, dans l'étude sur la méthode comparative en anthropologie sociale : le point de départ était -on s'en souvient - la question suivante : « Pourquoi spécialement le faucon et la corneille ? », question qui, dans sa particularité, est complémentaire de la question générale posée en 1929 ². Il faut considérer simultanément, explique Radcliffe-Brown, l'intégration d'une caractéristique sociale dans son contexte, dans sa relation aux autres caractéristiques du système social particulier où elle est trouvée, et situer le système social particulier et le trait caractéristique de ce système dans le contexte plus large des sociétés humaines en général. La question « Pourquoi le faucon et la corneille ? » est complémentaire de la question : « Pourquoi tous ces oiseaux, pourquoi ces relations des hommes et des espèces naturelles ? ». En la particularisant, elle l'approfondit, mais elle ne s'y oppose Pas.

Le but est d'atteindre le cœur de la représentation que les indigènes se font de la division dualiste de leur société, donc de pénétrer plus avant dans le système d'images et de pensées qu'une collectivité déterminée se fait d'elle-même, de surmonter l'altérité de la position de l'anthropologue, l'extériorité de sa description - dont Radcliffe-Brown donne un exemple dans la suite de sa conférence - pour penser à l'intérieur même de la société qu'il étudie ³. Il ne s'agit donc pas d'abord d'un problème de méthode, ni d'une théorie méthodologique de la connaissance de la société en question. Radcliffe-Brown ne fait pas l'épistémologie de l'anthropologie. Il la pratique, et son but est ici de découvrir un univers mental collectif. La question posée doit permettre d'en faire apparaître l'organisation, la structure, à savoir la conscience propre que les

¹ Radcliffe-Brown, Structure et fonction, p. 205.

² La combinaison des deux est la seule satisfaisante pour Radcliffe Brown comme le montre le début de la conférence de 1951 où Radcliffe Brown unit Frazer, l'anthropologue « de bibliothèque », et Haddon, l'anthropologue « de terrain », le premier s'efforçant de comparer pour dégager des lois générales, le second poussant des études intensives de sociétés particulières.

³ Voir note 2, p. 234, où ce problème est abordé à partir de la notion de signification dans un texte de 1931 sur « l'état présent de la recherche en anthropologie », repris dans Method in Social Anthropology, p. 42 sq. et spécialement pp. 67-73.

indigènes en ont, « the way in which the natives themselves think about the dual division as a part of their social structures... » ¹.

Le couple du faucon et de la corneille, des oiseaux adversaires, renvoie à un autre couple d'adversaires dans les tribus humaines : de même que, dans la légende, le faucon est le frère de la mère de la corneille, et donc, de par les règles du mariage, son beau-père potentiel, de même Ego dans la tribu de l'Australie occidentale épousant la fille du frère de la mère se trouve dans la position de la corneille, puisqu'il doit, en particulier, fournir de la nourriture à son oncle maternel et beau-père. Et la légende montre que telle était bien - dans le temps primordial - l'obligation de la corneille ². Ainsi apparaît, dans la légende, un nouveau jeu de correspondances structurales : outre celle (déjà signalée) qui a pour thème général le besoin immédiat et qui se particularise dans la relation des deux oiseaux mangeurs de viande avec les australiens qui se pensent eux-mêmes comme mangeurs de viande, se développe celle qui lie un couple de la nature à un couple de la parenté et qui se noue étroitement avec la précédente, puisque l'oiseau-chasseur (le faucon) est dans la même relation avec l'oiseau-voleur (la corneille) que l'homme-chasseur l'est avec l'homme, au camp, se préparant à manger la nourriture cuite par les femmes ³. On sait comment Radcliffe-Brown rend compte de ces légendes qui ont, toutes, un seul thème : « Les ressemblances et les différences des espèces animales sont traduites en amitiés et en conflits, en solidarités et oppositions. En d'autres termes, le monde de la vie animale est représenté par des relations sociales semblables à celles qui ont cours dans la société humaine » ⁴.

Radcliffe-Brown dégage en deux remarques les caractéristiques de ce phénomène absolument général :

1) les mythes interprètent les ressemblances et les différences des espèces animales comme des relations sociales d'amitié et d'antagonisme semblables à celles que les sociétés humaines connaissent ;

¹ Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology*, p. 114.

² Toutefois, ayant tué un wallaby pour le faucon, la corneille le mangea tout en disant qu'elle n'avait rien tué. Mais devinant la vérité à son ventre rebondi, le faucon chatouilla la corneille jusqu'à ce qu'elle eût vomit le wallaby qu'elle avait mangé. Et en punition de son mensonge et de son acte coupable, le faucon jeta la corneille dans le feu, d'où sa couleur noire et charbonneuse, et son cri de souffrance. Le faucon prononça alors le jugement qui devait, depuis, avoir force de loi : « Tu ne seras plus jamais un chasseur, mais un voleur. »

³ Radcliffe-Brown cite, encore, une autre légende qui met aux prises le kangourou et le phascolome (autre marsupial terricole). Ce dernier entreprit de faire une maison, ce dont le kangourou se moqua. Mais quand la pluie commença à tomber, le phascolome, qui jusqu'ici était l'ami du kangourou, lui refusa l'entrée de sa maison. Furieux, le kangourou lui aplatis le crâne d'un coup de pierre et le phascolome riposta en lui plantant une lance dans l'arrière-train. Et c'est ainsi que le phascolome eut depuis ce jour le crâne aplati et que le kangourou eut une queue; c'est ainsi que le premier vécut dans un terrier, le second en plein air ; c'est ainsi qu'ils furent ennemis.

⁴ Mais d'autres légendes traduisent, sinon les ressemblances et les différences existant entre les espèces animales, du moins la différence générale qui sépare le monde humain et le monde animal: ainsi ce mythe de la Nouvelle-Galles du Sud qui raconte comment la chauve-souris, meurtrière de ses deux femmes, fut rendue responsable de l'introduction de la mort dans le monde. Ses beau-frères désirant la punir appelèrent tous les animaux à un grand règlement de compte. Saisissant le coupable à l'improviste, ils le jetèrent dans le feu : ce qui provoqua une lutte générale à coups de brandons, dont les animaux portent encore les cicatrices. Et depuis lors, à la différence de la société humaine, les espèces animales ne forment plus une société harmonieuse et amicale.

2) les espèces naturelles se rangent en paires d'êtres opposés. Mais elles ne pourront être ainsi classées que si, sous un autre point de vue, elles se ressemblent. Ainsi le faucon et la corneille, en tant que carnivores, se ressemblent, mais s'opposent comme le chasseur au voleur. De même, la chauve-souris, comme totem des hommes, s'oppose à la chouette, à l'engoulevent et au grimpereau qui sont les totems des femmes ; mais ils se ressemblent en ce que tous ces oiseaux ¹ nichent dans les trous des arbres. C'est, dans ce cas, la caractéristique sociale de l'habitat qui les rapproche. De même, c'est la caractéristique, sociale également, de la nourriture qui constitue le trait commun au faucon, à la corneille, au chat sauvage ou au dingo. D'où la conclusion : le faucon et la corneille sont choisis parce qu'ils représentent et sont pensés comme représentant un certain type de relation d'opposition. Radcliffe-Brown montre que cette relation d'opposition est une application particulière d'un trait universel de la pensée humaine, à savoir que nous pensons par paires des contraires, « logique élémentaire qui est comme le plus petit commun dénominateur de toute pensée [...], logique originelle, expression directe de la structure de l'esprit ². Mais les Australiens combinent, dans la relation d'opposition, la relation de contrariété avec celle d'adversité : les contraires sont des adversaires, ce qui signifie que leur exclusion réciproque n'est pas absolue, mais admet une action réciproque, une communauté d'action.

Nous voici, dès lors, installés, avec Radcliffe-Brown, au cœur de la représentation collective primitive de la structure sociale appelée organisation dualiste : toutes les fois qu'existe une structure sociale faite de moitiés exogames, les indigènes pensent que ces moitiés sont liées par une relation d'opposition, sont des contraires en état d'action réciproque, opposition qu'exprime tout un système d'attitudes conventionnelles, ritualisées, tout un ensemble de comportements fixés, dont les parentés à plaisanteries sont un bel exemple que Radcliffe-Brown a lui-même analysé dans *Andaman Islanders* (1913) et dans les deux articles parus dans *Africa* en 1940 et 1949 et repris dans *Structure et fonction* (cbap. IV), comme un cas particulier de la loi de l'unité dans la dualité que l'on peut retrouver chez Héraclite ou dans la pensée chinoise. Mais il est de nombreux autres exemples : les jeux compétitifs entre deux moitiés, qui les opposent comme adversaires en les liant comme complémentaires, et également le mariage exogamique lui-même, dans lequel le déséquilibre qu'introduit dans la société le passage d'une femme d'une moitié à une autre se trouve compensé par l'institution et le rite ³.

Dès la conférence de 1929, Radcliffe-Brown montre qu'un principe structural est en action dans la pensée primitive et dans ses représentations : il consiste à mettre en relation le monde naturel et le monde social par des homologues de structure. Le monde naturel est conçu comme un monde social, primordialement social, et le monde social répète ou reproduit le monde naturel, autrement dit, ce dernier est intégré à la société, il est socialisé et c'est cette socialisation initiale qu'expriment les relations rituelles.

¹ La chauve-souris est un oiseau pour les Australiens.

² Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 130.

³ Comme chez les habitants des îles Marquises où la parentèle de la fiancée attaque celle du fiancé et lui dérobe les cadeaux qu'elle lui apportait, la compensation de ce délit (principe de l'utu polynésien) consistant à infliger un dommage à la famille de la fiancée justement en lui enlevant cette dernière. « Ceux avec lesquels nous nous marions sont ceux avec lesquels nous nous battons », dit un proverbe des Gusii de l'Afrique Orientale, cité par Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology*, p. 121.

Mais ces relations rituelles sont des relations classificatoires : elles constituent une taxinomie élémentaire du monde naturel. C'est cette logique que la conférence de 1951 développe, sans pour autant renier aucune des positions ou des acquisitions anciennes. Il est vrai que le faucon et la corneille forment une paire d'adversaires, parce qu'ils sont carnivores, parce qu'ils représentent le besoin immédiat de l'indigène qui se pense comme carnivore et qui perçoit le faucon et la corneille, dans le monde de la rareté où il vit, comme des concurrents immédiats ¹.

Et il est non moins vrai que ce qui fait du faucon et de la corneille une paire d'adversaires, c'est l'opposition du neveu et de l'oncle maternel, dans la mesure où le neveu (corneille) vole la fille de l'oncle maternel (faucon) ; c'est l'opposition de deux moitiés exogamiques. Mais ce déséquilibre compensé que le mariage, l'alliance introduit dans toute société et que traduit, sous sa forme la plus générale, cette dualité dans l'unité, ce « polémos » héraclitéen que Radcliffe-Brown retrouve dans le yin et le yang chinois ou dans la structure de la gémellité dogon, ce déséquilibre compensé n'est-il pas la figure culturelle que prend un autre besoin fondamental de l'homme, celui de perpétuer la race, la famille ?

Ce qui est essentiel pour notre propos, c'est que le principe structural qui est ici à l'œuvre, simultanément représentation du besoin et besoin de représentation, est pensé par l'anthropologue comme principe de la pensée primitive elle-même : le schéma d'interprétation théorique n'est pas extérieur à l'interprété; il est le principe d'interprétation que l'interprété se donne lui-même pou., s'interpréter. Comme l'écrit Lévi-Strauss, en parlant de Radcliffe-Brown : « La forme n'est pas au-dehors, mais au-dedans [...], l'intégration méthodologique du fond et de la forme reflète à sa manière une intégration plus essentielle, celle de la méthode et de la réalité. » ² Les conséquences en sont importantes, sur le plan théorique et pour les relations de la pensée de Radcliffe-Brown et de Lévi-Strauss.

Modèle et structure.

[Retour à la table des matières](#)

Si la pensée de Radcliffe-Brown ne paraît pas avoir subi une véritable révolution entre 1929 et 1952, en revanche, entre l'article « Social Structure » de 1952 et le Totémisme aujourd'hui de 1962, la vision que Lévi-Strauss prend de Radcliffe-Brown semble s'être modifiée et approfondie. Qu'en est-il au juste ? Quelles critiques Lévi-Strauss formule-t-il, dans l'article de 1952, sur la théorie de la structure, selon Radcliffe-Brown ?

¹ En poussant l'analyse, n'est-il pas possible de mettre en relation le faucon chasseur avec le comportement de l'homme chasseur, lors des chasses par incendies, puisque les uns et les autres chassent en même temps, et la corneille voleur avec le comportement de la femme qui ne chasse pas à proprement parler mais se borne à déterrer les paramètres qui ont échappé à l'incendie ?

² Lévi-Strauss, Le Totémisme aujourd'hui, pp. 130-131.

Pour Lévi-Strauss, la notion de structure est partie intégrante d'un processus de formalisation : « Sans doute ces problèmes diffèrent-ils quant au contenu (à savoir les problèmes traités par d'autres disciplines que l'ethnologie), mais nous avons, à tort ou à raison, le sentiment que nos problèmes pourraient en être rapprochés à condition d'adopter le même type de formalisation »¹. Ce qui signifie, comme Lévi-Strauss le précise un peu plus loin, que les autres sciences peuvent fournir à l'anthropologie sociale des modèles et des méthodes de solution².

Déterminée dès l'origine à partir des trois notions de formalisation, de modèle et de méthode, la signification de la notion de structure peut dès lors s'abstraire du contenu propre de l'anthropologie sociale, de ses observations, ses descriptions et ses comparaisons : « Le principe fondamental est que la notion de structure ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci »³. D'où la distinction que fait Lévi-Strauss entre relations sociales et structure sociale. Les relations sociales constituent « la matière première employée pour la construction des modèles qui rendent manifeste la structure sociale elle-même »⁴. Et c'est pourquoi la structure sociale n'est pas un fait observable, mais une méthode de connaissance. Elle se distingue également du modèle, puisque la construction des modèles rend manifeste la structure sociale elle-même. Plus exactement, le modèle devient structure lorsqu'il satisfait à quatre conditions : avoir un caractère systématique : appartenir à un groupe de transformations ; permettre la prévision et l'anticipation ; rendre compte de tous les faits observés. Dans un autre langage, le modèle se définit en quelque sorte, comme l'hypothèse de travail et ne devient une structure que lorsque l'hypothèse passe au plan de la théorie, une théorie bien faite devant être complète, capable d'accueillir les faits nouveaux, d'en rendre compte, d'être cohérente, etc.

Toutefois, si le modèle et la structure signifient hypothèse et théorie, arrangement abstrait et général des faits observés et des autres faits observables possibles, ils restent sur le versant épistémologique de l'anthropologie, comme les instruments du savant dans son étude d'une société particulière. Mais Lévi-Strauss, par une nouvelle précision extrêmement importante, inverse ce point de vue : « Les modèles peuvent être conscients ou inconscients, selon le niveau où ils fonctionnent. Boas, continue-t-il, à qui revient le mérite de cette distinction, a montré qu'un groupe de phénomènes se prête d'autant mieux à l'analyse structurale que la société ne dispose pas d'un modèle conscient pour l'interpréter ou la justifier »⁵. Les modèles conscients se définissent comme les normes ou les schèmes d'interprétation ou de représentation qu'une société se fait d'elle-même et qui, simultanément, signalent et cachent « les structures superficiellement enfouies dans l'inconscient qui constituent comme les ressorts des croyances et des usages que les modèles conscients ont pour fin de perpétuer »⁶.

Dès lors, une nouvelle distinction se superpose à celle du modèle-hypothèse et de la structure-théorie : le modèle conscient, représentation collective et signe obnubi-

¹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 304.

² C'est ce que Cassirer, dans l'article cité ci-dessus, appelle la réévaluation de la valeur logique du langage et qu'il rapproche d'une transformation épistémologique semblable en biologie, « les analogies formelles ou logiques ne prouvant pas une similitude matérielle ou ontologique ».

³ Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 305.

⁴ *Ibid.*

⁵ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 308.

⁶ *Ibid.*

lant, s'oppose à la structure inconsciente qui le produit et qu'il cache. Mais alors qu'au niveau de la conscience anthropologique, se nouait, entre l'hypothèse et la théorie, la relation épistémologique du système englobant et généralisant, entre le modèle-représentation, donc présent à la conscience collective, et la structure cachée, donc absente de la conscience, s'établit une relation qui n'est plus d'ordre épistémologique : la représentation est ici le représentant d'un représenté absent, le modèle joue le rôle du signifiant et la structure, du signifié, du sens. « Il faut respecter, dit Lévi-Strauss, ces modèles faits à la maison »¹. D'abord, ils peuvent être bons ou tout au moins suggestifs. Ensuite, même si les modèles sont tendancieux ou inexacts, la tendance et le germe d'erreurs qu'ils recèlent font partie intégrante des faits étudiés ; et Lévi-Strauss, se souvenant de tous les déplacements, distorsions, dramatisations, etc. que l'analyste rencontre dans son interprétation, ajoute : « et peut-être comptent-ils parmi les plus significatifs »². Dès lors, les modèles indigènes, représentations conscientes, normes culturelles, ouvrent une voie d'accès aux structures, aux catégories (inconscientes) de la pensée indigène. Ce sont ces structures qui constituent la réalité inconsciente dont les modèles sont les signes objectivement distants, quoique structurellement liés³.

Ainsi donc, à la distinction épistémologique du modèle et de la structure qui recouvre celle de l'hypothèse et de la théorie, se surajoute une distinction réelle qui recouvre celle de la représentation consciente et de la signification inconsciente, la première étant signe révélateur et distant de la seconde.

Cette double face des notions de modèles et de structure est-elle marquée d'ambiguïté ou est-il possible d'en décrire l'articulation rigoureuse ? Lévi-Strauss n'indique-t-il pas que « le structuralisme a pour tâche d'identifier et d'isoler les niveaux de réalité qui ont une valeur stratégique du point de vue où il se place, autrement dit, qui peuvent être représentés sous forme de modèles, quelle que soit la nature de ces derniers »⁴. Et dès lors ne semble-t-il pas que la face « réaliste » du modèle et de la structure doivent être subordonnées à la face « épistémologique » ? C'est l'anthropologue qui opère le passage du modèle conscient à la structure inconsciente ; c'est son point de vue qui définit le niveau de réalité où le modèle-hypothèse sera le plus efficace et qui, par là même, cerne les distorsions et les déplacements, fait sauter les masques du modèle-représentation et s'ouvre un accès vers la vérité inconsciente de la structure. Dans l'inconscience de la structure cachée se réconcilient la réalité et la vérité : la structure cachée est réelle, et elle est la vérité du modèle conscient ; elle constitue la théorie de l'anthropologue, rendant raison de ce que sont les représentations collectives comme désignation et voilement. Bref, l'inconscient réel de la société exotique coïncide avec le sujet de l'anthropologie connaissant en vérité : reprise paradoxale de la définition de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*, la res étant ici l'inconscient sauvage et l'*intellectus*, le sujet de la science, le penseur de la théorie⁵.

¹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 309.

² *Ibid.*

³ *Op. cit.*, p. 310. C'est nous qui soulignons. Mais alors on comprend mal qu'à propos de la critique de Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss reprenne l'opposition introduite par Fortes entre modèle et réalité, (*Anthropologie structurale*, p. 335).

⁴ *Ibid.*, p. 311.

⁵ On en trouverait un bel exemple dans la réhabilitation que propose Lévi-Strauss de l'ethnologue Cushing : « Les lacunes, les inexactitudes des relevés dans ses descriptions, le grief même qu'on a pu lui faire d'avoir « sur-interprété » ses observations, tout cela est ramené à de plus justes proportions quand on comprend que Cushing cherchait moins à décrire complètement la société

Tel semble être le point d'arrivée théorique de Lévi-Strauss à propos de la notion de structure dans l'article de 1952, et c'est à partir de cet ensemble de définitions et de présupposés qu'il développe la critique de la conception que Radcliffe-Brown se fait de la structure.

La science-modèle

[Retour à la table des matières](#)

Lévi-Strauss articule ses critiques autour de quelques points fondamentaux dont nous rechercherons la réfraction dans des analyses particulières. La première idée est que, pour Radcliffe-Brown, la notion de structure est un intermédiaire entre l'anthropologie et la biologie. Au lieu de faire de la linguistique le modèle des sciences sociales, comme Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown découvre ce modèle dans les sciences naturelles et, en particulier, la biologie ¹. De là découle une première confusion qui consiste à identifier la structure sociale et les relations sociales et à oublier la distinction fondamentale qui est à la base du structuralisme, celle du modèle et de la réalité, celle de la grammaire et de la syntaxe, d'une part, et de la langue parlée, d'autre part.

Quant à la seconde erreur, elle serait constituée par la dissociation de la structure sociale en une chaîne de relations dyadiques, alors que la relation de personne à personne n'est peut-être que le résultat d'une analyse de la structure existant préalablement à ce type de relations. Comme l'indique lui-même Lévi-Strauss, le point essentiel est la question de la science-modèle, la biologie dans un cas, la linguistique dans l'autre. C'est de là qu'il faut partir.

Certes, dans sa conférence de 1940 ², Radcliffe-Brown définit l'anthropologie sociale comme la science naturelle théorique de la société humaine et ses méthodes comme essentiellement semblables à celles qu'emploient les sciences physiques et biologiques : si, par malheur, il était impossible d'appliquer aux phénomènes sociaux les méthodes de connaissance de la science naturelle, alors on devrait conclure à la radicale impossibilité de constituer l'anthropologie sociale comme science. A ce propos, il semble pertinent ici de formuler trois questions : se demander d'abord ce qui, dans la biologie, est constitué comme modèle; s'interroger ensuite sur le fondement de l'analogie entre la biologie et l'anthropologie sociale. Si, enfin, certains concepts et certaines méthodes de la biologie sont déplacés dans l'anthropologie, quelle est la jus-

Zuñi qu'à élaborer un modèle (la célèbre division en sept parties) permettant d'expliquer la structure et le mécanisme de son fonctionnement... » La division en sept parties est donc la représentation consciente que se fait la société Zuñi de ses propres segmentations et de son organisation, mais c'est en même temps - et comme en filigrane - l'organisation structurale de son inconscient, organisation qui correspond, voire est identique, à l'organisation surconsciente de la théorie de l'ethnographe.

¹ Ce jeu des sciences modèles peut parfois revêtir un aspect paradoxal. Dans « Structuralism in Modern Linguistics » (1945), Cassirer montre longuement comment la biologie a constitué pour la nouvelle linguistique structuraliste un modèle précieux.

² Conférence reprise dans Structure et fonction, chap. X, p. 272.

tification théorique et épistémologique de cette métaphore ? D'où la troisième question : comment une science particulière peut-elle être le modèle d'une autre science ?

L'analogie biologique.

[Retour à la table des matières](#)

Radcliffe-Brown retient d'abord de la biologie un ensemble de règles méthodologiques et un jeu de concepts. Les règles méthodologiques qu'il s'est efforcé toute sa vie d'introduire en anthropologie sont celles de la méthode comparative dont les méthodes inductives des sciences naturelles et notamment de la biologie sont un exemple privilégié : classer systématiquement ; comprendre les traits propres à chaque système, soit en rattachant chaque trait à un ensemble organisé, soit en y reconnaissant un exemple particulier d'une classe de phénomènes déjà identifiés ; parvenir à des généralisations valables sur la nature des sociétés ; parvenir à des généralisations valables sur la nature des sociétés humaines, c'est-à-dire formuler des lois sociologiques ¹.

Radcliffe-Brown aurait-il surestimé le rôle de cette méthode en anthropologie ? C'est ce que pense Lévi-Strauss. Mais il est piquant de constater que Lévi-Strauss conduit la critique du transfert méthodologique de la biologie à l'anthropologie au nom des indications que le biologiste K. Goldstein donne dans la Structure de l'organisme. S'il est une règle d'analyse structurale en biologie qui consiste à observer et à décrire exactement les faits sans intervention de préjugés théoriques et qui, par voie de conséquence, exige que les faits soient « étudiés en eux-mêmes (quels processus concrets les ont menés à l'existence ?) et aussi en relation avec l'ensemble (c'est-à-dire que tout changement observé en un point sera rapporté aux circonstances globales de son apparition) » ², alors la recherche structuraliste devra s'enfermer dans ce que Lévi-Strauss appelle le dilemme de Goldstein : « Soit étudier des cas nombreux, d'une façon toujours superficielle et sans grands résultats ; soit se limiter résolument à l'analyse approfondie d'un petit nombre de cas et prouver ainsi en fin de compte qu'une expérience bien faite vaut une démonstration » ³. Et Lévi-Strauss explique

¹ Radcliffe-Brown, Structure et jonction, p. 58. Voir également A.R. Radcliffe-Brown et D. Forde eds, Introduction to African Systems of Kinship and Marriage, Londres, Oxford, University Press, 1950; édition française : Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, Paris, P.U.F., 1953.

² Lévi-Strauss, Anthropologie structurale. p. 307. On trouvera l'énoncé de la règle de Goldstein dans La Structure de l'organisme, Paris, Gallimard, 1951, pp. 18-25.

³ En 1931, dans une communication consacrée à « la situation des recherches anthropologiques », Radcliffe-Brown avait abordé le problème de la méthodologie de l'interprétation en anthropologie (p. 70). L'interprétation doit permettre d'éliminer l'influence de l'équation personnelle du chercheur sur les résultats. Sans doute, ceux-ci peuvent-ils être prouvés par une expérience cruciale, mais ce n'est pas dans cette voie que Radcliffe-Brown aperçoit la solution : le premier moyen de l'objectivité est fondé sur l'unité multiple de l'équipe de chercheurs dont la coopération interne permet de neutraliser les effets individuels : thème que Bachelard développera, pour sa part, dans la méthodologie des sciences « exactes ». Mais le second et le plus important facteur d'objectivité est l'élaboration et le développement de la théorie sociologique qui donne un guide pratique de recherche à l'enquêteur et lui permet de rendre ses observations à la fois objectives et exhaustives. La théorie est ainsi, pour Radcliffe-Brown, le moyen fondamental d'objectivité pratique et concrète.

l'attachement de nombreux anthropologues à la méthode comparative par une confusion entre les modèles statistiques et les modèles mécaniques : l'anthropologie n'a affaire qu'avec ces derniers, et dès lors la comparaison n'est pas de mise, car elle ne peut viser que les modèles statistiques dont la construction n'est pas possible sans accumuler des faits très nombreux. « Mais, même dans ce cas, la méthode ne peut être appelée comparative : les faits rassemblés n'auront de valeur que s'ils relèvent, tous, d'un même type. On revient toujours à la même option qui consiste à étudier à fond un cas, et la seule différence tient au mode de découpage du cas... »¹.

Mais est-il bien certain que Radcliffe-Brown tombe sous le coup de cette critique ? N'indique-t-il pas - et c'est là un souci constant dans son œuvre - que la méthode de l'anthropologie sociale doit combiner l'étude intensive de sociétés particulières, - c'est-à-dire l'étude intensive de systèmes structuraux observables dans des communautés particulières - et la comparaison systématique de nombreuses sociétés, c'est-à-dire de systèmes structuraux de différents types. L'admirable étude de 1952 sur le totémisme, évoquée par Lévi-Strauss dans *Le Totémisme aujourd'hui*, n'est-elle pas un exemple de l'analyse approfondie d'un cas, celui du couple opposé de la corneille et du faucon dans les tribus australiennes de la rivière Darling ? Mais n'est-elle pas également la preuve de l'efficacité de la comparaison systématique, puisque ce trait caractéristique d'une tribu de la Nouvelle-Galles du Sud, une fois rapproché de traits voisins existant chez des tribus du continent australien, de tribus américaines, africaines, de catégories de la pensée chinoise, etc., fait apparaître de fécondes récurrences.

L'étude intensive - comme l'écrit Radcliffe-Brown - fournit un matériel. Elle permet la construction d'hypothèses qui ne peuvent être « testées » que par référence à d'autres sociétés. Et n'est-ce pas ce procédé de connaissance que Lévi-Strauss appelle l'expérimentation sur modèles qui consiste à « comparer entre eux des modèles de même type ou de types différents »² ? Il se peut seulement que, face à la montée sans cesse grandissante, en pays anglo-saxon, de l'anthropologie de terrain, Radcliffe-Brown ait parfois voulu montrer avec insistance la nécessité théoriquement essentielle de l'anthropologie de bibliothèque, la nécessité, face aux Haddon et surtout aux Malinowski, de la présence des Frazer et des Durkheim. Mais il paraît difficile de méconnaître la double et constante orientation méthodologique de Radcliffe Brown, intensive et extensive, la première pouvant seule permettre de connaître les faits, la seconde pouvant seule permettre des classifications et la constitution de typologies.

Radcliffe-Brown transfère également de la biologie à l'anthropologie un ensemble de notions et, parmi elles, les notions de structure et de fonction qui constituent les concepts fondamentaux de la théorie anthropologique³, et qui sont à ce point liés que l'étude de la structure ne peut, en anthropologie, se faire indépendamment de celle de la fonction.

Les sciences de la nature étudient, chacune, un type ou une classe de structures et leur but consiste à découvrir les caractéristiques de cette classe particulière : structure de l'atome, structures des molécules, structure des cristaux et des colloïdes, et, enfin,

¹ Lévi-Strauss, op. cit., p. 317.

² Lévi-Strauss, op. cit., p. 307.

³ Radcliffe-Brown, *Structure et fonction*, p. 72.

structure des organismes. L'anthropologie sociale étudiera donc les structures sociales. Qu'est-ce qu'une structure en général ? C'est l'arrangement, dans un certain ordre, des éléments qui la composent. Tout arrangement ne constitue pas une structure. En effet, il faut en outre qu'il manifeste une cohérence et une persistance dans l'espace et, dans le temps, une certaine continuité - et c'est là la définition même de la fonction. Pour Radcliffe-Brown, ce sont donc des caractéristiques formelles qui subsistent dans le transfert des concepts de structure et de fonction de la biologie à l'anthropologie, : arrangement - ordre ; cohérence-persistance-continuité. Il y revient encore dans l'Introduction de Structure et fonction en 1952 : « Le terme structure signifie une espèce déterminée d'arrangement ordonné de parties ou d'éléments »¹. Et il lie immédiatement cette définition à la notion de continuité. La structure renvoie à la continuité structurale, et la continuité structurale à la persistance d'un ordre malgré le changement ou les modifications affectant les éléments ordonnés, c'est-à-dire à la persistance d'un système de relations : une structure est un réseau (network) de relations et un réseau persistant (continuing).

C'est sur ce point que la critique de Lévi-Strauss se fait la plus insistante, car il aperçoit cette définition comme alourdie de tout le poids des présupposés idéologiques et philosophiques « naturalistes », « empiristes » anglais sur la pensée de Radcliffe-Brown. « Les structures sociales, écrit Radcliffe-Brown, ont le même degré de réalité que les organismes individuels »². La structure ne serait-elle alors qu'un autre nom donné à l'organisme ? Non pas. Cela signifie que l'organisme, tout comme la société, possède une certaine structure - que l'organisme individuel se définit comme un ensemble d'éléments arrangés dans un système de relations qui en est la structure, que la structure sociale est ce système de relations entre les êtres humains qui sont les éléments de la société³. Et Radcliffe-Brown précise : « Les phénomènes physiologiques et psychologiques observables dans la vie des organismes ne sont pas seulement le résultat de la nature des éléments constituant l'organisme, molécules ou atomes ; ils résultent de la structure qui les unit. De même, les phénomènes sociaux observables dans toute société humaine ne résultent pas immédiatement des individus humains qui la composent, mais résultent de la structure sociale qui les unit »⁴.

C'est à partir de là que Radcliffe-Brown distingue structure sociale et relations sociales : une relation sociale n'est jamais qu'un élément d'un réseau de relations sociales : c'est le réseau qui est la structure sociale. Ce serait affaiblir la pensée de Radcliffe-Brown que de ramener ce réseau à un simple ensemble. En effet, l'expression « structure sociale » désigne, non seulement la totalité des relations sociales de personne à personne, qui n'en est qu'un des éléments, mais encore la différenciation des individus et des classes par leur position sociale : « les positions sociales différentielles des hommes et des femmes, des chefs et des roturiers, des employeurs et des employés déterminent tout autant les relations sociales que leur appartenance à différentes classes ou nations »⁵.

¹ Ibid., p. 76.

² Radcliffe-Brown, Structure et fonction, p. 272.

³ Il est remarquable que Radcliffe-Brown souligne, lui-même, de la façon la plus nette son opposition à un « chosisme » de la structure : « Un organisme n'est pas une structure... il a une structure. » Ce qui signifie que la structure n'est pas simplement une collection ou un agrégat d'éléments, mais un ensemble ordonné de relations.

⁴ Radcliffe-Brown, *ibid.*

⁵ Ibid., pp. 273-274. Consulter à ce sujet Pierre Bourdieu, « Condition de classe et position de classe », Archives Européennes de Sociologie, 1966, tome VII, n° 2, p. 201-223 et notamment le texte

Ainsi, la structure sociale apparaît-elle comme cet arrangement ordonné, hiérarchisé de relations (et non d'individus) dont nous parlions plus haut. Elle est l'ensemble des relations sociales, ensemble qui n'est pas seulement déterminé par l'association dyadique, interpersonnelle, mais aussi et surtout par les positions différentielles des individus et des classes d'individus. Et Radcliffe Brown précisera encore ce point en distinguant, en 1952, position sociale et rôle, la première définissant une relation institutionnelle, réglée, contrôlée ou fixée, le second une relation d'activités articulées¹. La totalité des relations sociales ou leur ensemble ne définit qu'un premier niveau d'approche de la structure sociale, soit sa « matière » ; mais ce qui est caractéristique de la structure, ce sont les lignes de force qui parcourent cette matière, les relations secondaires qui s'établissent entre les relations sociales primaires, celles-ci devenant alors les éléments de celles-là. S'il n'est de relation sociale que de personne à personne - et nous reviendrons sur ce point - cette relation n'existe que comme élément du réseau structural, c'est-à-dire comme déterminé par le réseau structural que, pourtant, chacune de ces relations particulières constitue. Et cette détermination, cette dialectique entre le constituant et le constitué, les relations secondaires et les relations primaires, peut, pour Radcliffe-Brown, être parfaitement saisie à la fois dans le rapport entre la norme ou l'institution et la relation interindividuelle - non normalisée - (rapport qui est simultanément de corrélation et de détermination réciproque) et dans le rapport entre les diverses normes.

Mais Radcliffe-Brown fait intervenir une deuxième distinction qui approfondit encore la notion de structure : l'ethnologue doit discerner la structure comme réalité concrète réellement existante qu'il observe directement et la forme structurale, but ultime de la recherche², dont les concepts de persistance et de continuité - c'est-à-dire de fonction - permettent seuls l'approche³. De même que la structure sociale est à la fois l'ensemble des relations sociales interindividuelles et le système de positions sociales qu'elles constituent et qui les déterminent en les ordonnant, de même la structure sociale est, à la fois, le jeu ou l'ensemble (SET) des relations réellement existantes que nous observons, mais aussi la forme que révèlent ces relations dans leur continuité et qui est le but de la recherche : forme qui constitue à la fois l'invariant des comportements interindividuels essentiellement variables et toujours différents et la norme de ces comportements, de ces relations, leur règle. Cette deuxième distinction recoupe la première, mais selon un point de vue plus méthodologique : la structure sociale, dialectique entre les relations sociales et leur ordre, ne peut être décrite que par le mouvement de connaissance qui nous fait passer de l'observation des particularités et des variations à l'invariant, à la généralité ou encore à la règle des particularités. La structure sociale ne peut être appréhendée que dans ses profils réels, mais ce qui, sur le plan épistémologique, est la mise en perspective de ces profils et

suivant : « Prendre au sérieux la notion de structure sociale, c'est supposer que chaque classe sociale doit au fait qu'elle occupe une position dans une structure sociale, historiquement définie, et qu'elle est affectée sur les relations qui l'unissent aux autres parties constitutives de la structure, des propriétés de position, relativement indépendantes de propriétés intrinsèques telles qu'un certain type de pratique professionnelle ou de conditions matérielles d'existence » (p. 201) ou encore : « La position d'un individu ou d'un groupe dans la structure sociale ne peut jamais être définie complètement d'un point de vue strictement statique, c'est-à-dire comme position relative... dans une structure donnée à un moment du temps : le point de la trajectoire, que saisit une coupe synchronique, enferme toujours la pente du trajet social ». (p. 205).

¹ Ibid., pp. 77, 78.

² Radcliffe-Brown oppose l'observation directe de la structure et la description de la forme structurale.

³ Ibid., p. 274.

sur le plan objectif, la continuité structurale ou la fonction, fait apparaître l'invariant objectif qui en est simultanément la règle ou la norme et la loi d'apparition. D'où l'importance de cette notion de continuité structurale qui ne fait qu'un avec celle de forme structurale et qui est comme le signe de son appréhension : les relations réelles entre les personnes, entre les groupes, peuvent changer d'année en année, de jour en jour et, en un sens, les profils de la structure seront, pour l'observateur, sans cesse nouveaux; cependant la norme de leur apparition, l'invariant essentiel restera semblable à elle-même. Mais, inversement, cet invariant pourra, à son tour, varier, cette norme se modifier très lentement ou brusquement. Il existe donc une forme temporelle complexe de la structure sociale, celle qui informe l'observation du « flux » des profils, est l'index d'une temporalité plus profonde qui affleure en elle et qui gouverne la description de la continuité structurale. Et par là, s'articulent les niveaux synchronique et diachronique de la recherche anthropologique, la physiologie sociale intègre la morphologie sociale : à la description du système structural se conjugue l'étude de la persistance de ce système.

La notion de structure, chez Radcliffe-Brown, est ainsi dialectiquement complexe : elle a une face méthodologique à laquelle correspond la dualité de l'observation et de la description ou celle de la structure réelle et de la forme structurale ou continuité structurale (ou fonction). Elle se définit également dans la réalité de l'objet étudié, comme ensemble primaire des relations sociales et comme système ou ordre de cet ensemble : certes, pour l'anthropologue, description et observation font partie intégrante de la connaissance anthropologique, comme objectivement ensemble et système font partie de la réalité de l'objet étudié. Mais cette réalité est hiérarchique ; cette connaissance comporte des phases. Et l'on peut s'interroger sur la pertinence, à propos de Radcliffe-Brown, de l'opposition que Lévi-Strauss formule, en reprenant une critique de Fortes, entre le modèle comme schème opératoire et la réalité empirique¹, d'autant que, pour Lévi-Strauss lui-même, modèle et structure ne fonctionnent pas seulement au niveau épistémologique, mais aux niveaux du conscient et de l'inconscient qui sont des plans de réalité. Mieux encore, la conclusion écrite dix ans plus tard, du chapitre « Vers l'intellect » dans le Totémisme aujourd'hui², ne revient-elle pas complètement sur la critique énoncée dans « Social Structure » : cette incapacité, qui a été reprochée à Radcliffe-Brown, de distinguer réellement entre la structure et la forme structurale, ou entre la grammaire, la syntaxe et la langue parlée (Fortes), ou entre le modèle et la réalité (Lévi-Strauss), ne devient-elle pas, dès lors, la profonde pensée qu'en matière d'analyse structurale, il est impossible de dissocier la forme du contenu ?

Ne lui est-il pas fait crédit que « la méthode qu'il suit est aussi solide que les interprétations qu'elle lui suggère. Chaque niveau de la réalité lui apparaît comme un complément indispensable, à défaut duquel il serait impossible de comprendre les autres niveaux (...) Les différents niveaux réagissent dialectiquement entre eux de telle sorte qu'on ne peut espérer en connaître un seul sans avoir d'abord évalué, dans leurs relations d'opposition et de corrélation respectives, les institutions, les représentations et les situations. En chacune de ses entreprises pratiques, l'anthropologie ne fait ainsi qu'avérer une homologie de structure, entre la pensée humaine en exercice et l'objet humain auquel elle s'applique. L'intégration méthodologique du fond et de la

¹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 335. On trouvera la critique de M. Fortes à la p. 56 de *Social Structures*, Oxford, 1949, ouvrage collectif d'hommage à A. R. Radcliffe-Brown.

² Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, pp. 130-131.

forme reflète à sa manière une intégration plus essentielle : celle de la méthode et de la réalité ».

Il est vrai que Lévi-Strauss pense que la conférence de 1952, dont le sujet est cependant la méthode comparative, marque un bouleversement radical de la pensée de Radcliffe-Brown. N'est-ce pas plutôt qu'entre l'article de 1952 de Lévi-Strauss et *Le Totémisme aujourd'hui* et *La Pensée sauvage*, la pensée de Lévi-Strauss a elle-même changé, non bien sûr au sens d'une radicale mutation, mais d'une inflexion nouvelle ? Et n'est-ce pas cette inflexion nouvelle qu'évoquent *La Pensée sauvage*, et l'ouverture de *Le Cru et Le Cuit*, malgré l'affirmation réitérée de l'unité et de la cohérence de l'ensemble de l'œuvre et de son programme ?

Resterait à aborder la question de la science modèle. Que signifie pour une science d'être modèle de recherches poursuivies dans un autre ordre de réalité ? Que signifie, pour ces recherches, de prendre une science déjà constituée en tant que telle, et progressive, et cumulative dans ses résultats, pour modèle de ses propres démarches, de ses propres conquêtes ?

La notion de fonction.

[Retour à la table des matières](#)

En reprenant les expressions de physiologie et de morphologie sociales, Radcliffe-Brown critique, non sans quelque ironie, ses emprunts à la biologie : « En reviendrais-je à une analogie médiévale entre la société et l'organisme si souvent employée et mal employée au XIXe siècle et complètement rejetée aujourd'hui ? » Et il ajoute : « Mais les analogies bien utilisées apportent une aide considérable à la pensée scientifique »¹.

Par une sorte de paradoxe involontaire, au moment d'examiner les mécanismes par lesquels une structure sociale se maintient et persiste, au moment de faire une étude de physiologie sociale², Radcliffe-Brown va prendre, comme exemples de ces mécanismes de continuité, le langage et l'économie, c'est-à-dire les deux domaines que Lévi-Strauss définit, dans le langage de la linguistique qui est le sien, par des processus de communication analogues à ceux que nous trouvons dans les règles d'alliance. Pour Radcliffe-Brown comme pour Lévi-Strauss, mécanismes linguistiques, mécanismes économiques et mécanismes de mariage et de parenté sont homologues. Mais ils ne le sont pas dans le même idiome. Pour Lévi-Strauss, trois niveaux de communication se trouvent définis, celui où les femmes des Personnes -, celui où

¹ Radcliffe-Brown, *Structure et fonction*, p. 278. A consulter sur ce point l'article de R. Id. Gerard, Clyde Kuckholn, Anatol Rapoport, « Biological and Cultural Evolution, Some Analogies and exploration », *Behavioral Science*, n° 1, janvier 1956, p. 6-34. Les auteurs, après avoir étudié la fécondité de l'analogie dans les sciences examinent les homologues des propositions établies dans les domaines de l'évolution génétique, du changement linguistique et du changement culturel et ceci, non pour opérer une quelconque réduction, mais afin de jeter les bases d'une théorie englobante.

² Langage biologique qui paraît à Lévi-Strauss la marque même du naturalisme anglais de Radcliffe-Brown.

des paroles - des signes celui où des biens et des services - des valeurs - s'échangent. Cette homologie première, toutefois, est complétée par un système vertical de différences, dans le rythme des échanges et la nature des objets échangés ¹. Pour Radcliffe-Brown, la langue ou les activités économiques constituent des éléments du mécanisme complexe grâce auquel une structure sociale persiste dans l'existence ; ils ne peuvent donc être étudiés que dans leurs relations directes ou indirectes à la structure sociale ². Il convient dès lors de les mettre dans la perspective structurale, en saisissant la façon dont ils dépendent des relations sociales entre les personnes ou les groupes et de les apercevoir comme moyens constitutifs d'une forme structurale, c'est-à-dire dans leur fonction sociale.

Pour Lévi-Strauss, les systèmes de parenté comme les systèmes économiques entretiennent une relation d'homologie fondamentale avec les systèmes linguistiques : étant systématiques, leurs termes sont des éléments de signification. Comme les phonèmes, ils n'acquièrent cette signification qu'à la condition de s'intégrer en systèmes ³, la découverte essentielle de la phonologie ayant été de constituer la langue en système, par-delà la fonction linguistique qui est de communiquer, bref, de réaliser l'adéquation du système et de la fonction. Or, c'est cette intégration dynamique des éléments dans le système que Radcliffe-Brown appelle fonction, précisément après avoir écarté le terme de « signification » ⁴. Pour Radcliffe Brown, en effet, la fonction définit la relation d'un mode d'activité ou de pensée à la forme structurale, autrement dit, la contribution que ce mode d'activité ou de pensée apporte à la continuité et à la persistance de la structure social ⁵. Nous ne pouvons comprendre scientifiquement une institution sociale, un comportement, un mode de pensée que dans la perspective de leur intégration positive dans la structure sociale. Cette mise en relation est la source et le fondement de leur intelligibilité. Elle leur constitue un sens, leur donne une signification : et celle-ci doit être, dans chaque cas particulier, définie comme la manière dont institution, comportement, pensée travaillent (work) - fonctionnent - dans ce cas, sans jamais se borner à énoncer le truisme qu'ils sont les éléments du maintien d'un système de relations sociales ⁶. Et ce sont bien des truismes de ce type qu'un certain fonctionnalisme énonce et que Lévi-Strauss critique dans *L'Anthropologie structurale* ⁷.

¹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, pp. 68-71.

² Radcliffe-Brown, *Structure et fonction*, pp. 279-280.

³ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, pp. 40-41.

⁴ Radcliffe-Brown, *Structure et fonction*, p. 284. Dans un texte de 1931, *The Present Position of Anthropological Studies*, Radcliffe Brown donne une définition plus complète et plus générale de la notion de signification, au sens où ce terme est employé en anthropologie. Il est intéressant de noter que la définition est analogique de celle de la signification d'un mot, donc donnée par référence au langage et non, comme dans un texte plus tardif de *Structure et fonction*, par référence au symbole : « Le sens d'un mot entendu ou employé par un individu déterminé est l'ensemble des associations que ce mot a dans l'esprit de cet individu avec d'autres choses (other things), et par conséquent la place qu'il occupe dans la pensée totale, dans sa vie mentale en tant que totalité. » Analogiquement, la signification d'un élément de culture sera découverte dans son interrelation avec les autres éléments et dans la place qu'il occupe dans la vie totale d'un peuple, c'est-à-dire non seulement dans ses activités observables directement, mais aussi dans sa pensée et ses sentiments.

⁵ Et dans cette mesure, le concept de fonction, tel que l'emploie Radcliffe-Brown, échappe aux critiques que Lévi-Strauss formule à l'encontre du fonctionnalisme de Malinowski, critiques que Radcliffe-Brown anticipe en demandant ironiquement si l'étude de la fonction sociale du châtiment ou des rites totémiques, dans les tribus australiennes, ou des rites funéraires chez les Andamanais relève de l'anthropologie fonctionnaliste de Malinowski.

⁶ Radcliffe-Brown, *op. cit.*, p. 282.

⁷ Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 18-19.

De ce point de vue, langue et économie ont, dans une société déterminée, une fonction ou une signification sociales qui constituent leur intelligibilité. Cette fonction, cette signification ne se surajoutent pas extérieurement à leur mécanisme, mais ne sont que ce mécanisme même, intégré dans l'ensemble de la société, comme moment de la vie sociale totale, comme facteur de la continuité structurale. C'est pourquoi il est possible de prendre sur des phénomènes sociaux, par exemple sur un système linguistique, un système économique, un système juridique déterminé, deux points de vue, l'un à partir duquel ces systèmes seront étudiés en eux-mêmes et comparés à des systèmes semblables, l'autre pour lequel chacun de ces systèmes sera étudié comme fonction de la structure sociale dont chacun d'entre eux est un élément, c'est-à-dire dans son intégration à la structure, comme facteur de sa continuité et de sa permanence.

Ainsi, dans le problème de la fonction et du fonctionnalisme tel que l'approchent Radcliffe-Brown et Lévi-Strauss, aperçoit-on, à plein, l'action de la science modèle qui, linguistique pour Lévi-Strauss, biologie pour Radcliffe Brown, leur offre un jeu de concepts et un véritable système de référence. Mais tout comme Lévi-Strauss met en garde l'apprenti structuraliste contre une application trop immédiate de la phonologie à l'anthropologie, Radcliffe-Brown va nuancer la transposition des concepts biologiques à l'anthropologie sociale.

La fausse piste consisterait, pense Lévi-Strauss, « à assimiler, du point de vue de leur traitement formel, les termes de parenté aux phénomènes du langage [...]. Une fidélité trop littérale à la méthode du linguiste en trahit, en réalité, l'esprit. Les termes de parenté n'ont pas seulement une existence sociologique; ce sont aussi des éléments du discours. Il ne faut pas enfin négliger la différence très profonde qui existe entre les tableaux des phonèmes d'une langue et le tableau des termes de parenté d'une société [...] ; dans le premier, la fonction était évidente ; le système restait inconnu. A cet égard, le sociologue se trouve dans la situation inverse : les termes de parenté constituent des systèmes, mais nous ignorons toujours quel est l'usage auquel ils sont destinés » ¹.

De son côté, Radcliffe-Brown note, sur deux points très importants, une défaillance de l'analogie biologique. Alors qu'il est possible de constituer, en biologie, une morphologie indépendante d'une physiologie, c'est-à-dire d'observer une structure indépendamment de sa fonction, dans la société humaine, la structure sociale comme totalité ne s'observe qu'en fonctionnement. La morphologie sociale ne précède pas la physiologie sociale : elle en découle et en est déduite, par une sorte d'abstraction. D'autre part, alors qu'en biologie, à l'échelle temporelle d'un organisme, le type structural ne se modifie pas, une société en revanche au cours de son histoire modifie son type structural sans qu'intervienne une quelconque solution de continuité ².

Le système des différences.

[Retour à la table des matières](#)

¹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, pp. 40-41.

² Radcliffe-Brown, *Structure et fonction*, pp. 261-262.

Ces nuances, qui ne sont pas seulement de style, mais qui décrivent une distance prise par rapport à la science-modèle, un décalage nécessaire qui sauvegarde l'autonomie de l'anthropologie, peuvent-elles être, elles-mêmes, mises en relation comme, tout à l'heure, l'avait été **le concept de signification avec celui de fonction** ?

La première différence qu'introduit Lévi-Strauss, c'est que les termes de parenté ne sauraient être mis en correspondance directe avec les phonèmes et qu'en conséquence ils ne sauraient être l'objet d'une analyse semblable à celle que le linguiste opère sur le phonème pour le réduire à un écart différentiel. Les termes de parenté appartiennent à un vocabulaire et l'analyse phonologique n'a pas de prise sur les mots car « il n'y a pas de relations nécessaires à l'étage du vocabulaire ». Première différence qui est celle de deux niveaux ou de deux ordres de réalités : elle exclut une transposition directe des méthodes, malgré des analogies de surface¹. Il est aisé de noter une différence homologue chez Radcliffe-Brown, entre l'organisme biologique et la société globale qui, malgré de très fortes ressemblances superficielles, sont des réalités décalées à des « étages » différents. Et cela, pour une raison qui rappelle, mais dans la sphère du biologique/anthropologique, celle qu'en donne Lévi-Strauss dans le domaine du linguistique/ethnologique, à savoir que l'être humain, étant à la fois individu et personne, appartient aux deux niveaux de réalité distingués : comme individu, il est objet biologique étudié par les physiologistes et les psychologues, comme personne, il est une constellation de relations sociales ; de même, le terme de parenté se trouvait être simultanément une réalité sociologique et un élément de discours. Certes, pourra-t-on objecter que l'individu et la personne sont une seule et même réalité ; à quoi Radcliffe-Brown rétorque avec humour que, pour le credo chrétien, Dieu est tri-personnel et qu'il serait hérétique d'affirmer qu'il est composé de trois individus. « Ne pas distinguer l'individu et la personne est pire qu'une hérésie ; c'est une source de confusion dans la science »². A l'erreur qui, pour Radcliffe-Brown, consiste à ne pas distinguer le niveau biologique et le niveau sociologique parce que, dans une perspective « chosiste », une même réalité est présente aux deux niveaux, répond, chez Lévi-Strauss, l'échec de toute analyse homologique, analogique des termes de parenté parce qu'on oublie qu'ils sont présents, non seulement immédiatement au niveau sociologique, mais aussi à un certain niveau linguistique.

La deuxième différence qu'indique Lévi-Strauss, entre le traitement linguistique et la méthode ethnologique, concerne le rapport du système et de la fonction qui s'inverse, en passant de la linguistique à l'ethnologie. Dans la première, la découverte du système phonologique a permis de rendre compte de la fonction de communication du langage connue depuis très longtemps. Dans la seconde, le problème reste celui de la fonction de la nomenclature de la parenté dont on sait, depuis Morgan, qu'elle forme système. Pour Radcliffe-Brown, les différences fondamentales qui distancient biologie et anthropologie concernent également le rapport de la structure et de la fonction : la biologie peut étudier séparément le système et la fonction, alors que l'anthropologie n'observe le système qu'en train de fonctionner et, corollaire de la première affirmation, la structure biologique reste stable à l'échelle de l'individu, alors que la structure sociale change, sans discontinuité. Ce processus de changement est un cas particulier du concept de fonction puisque, comme nous l'avons vu, la fonction n'est, pour Radcliffe-Brown, que la relation d'un élément de la structure à la

¹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, pp. 43-44.

² Radcliffe-Brown, *Structure et fonction*, p. 276.

structure en tant que cette relation contribue à maintenir sa continuité, celle d'une forme, d'un invariant structural. Ceci posé, rappelons comment Lévi-Strauss réalise l'application et la transposition de la linguistique à l'ethnologie, dans le cas particulier du système de parenté. Il note qu'un système de parenté est à la fois un système d'appellations - dont on sait qu'il est système, mais dont on ignore la fonction - et un système d'attitudes - dont on connaît la fonction, mais dont on ignore la structure, tout comme dans le cas du langage. Cette notion de système d'attitudes est en quelque sorte le moyen terme, la médiation entre méthode linguistique proprement dite et ethnologie. « Loin que ces attitudes (stylisées, obligatoires...) reflètent automatiquement la nomenclature, elles apparaissent souvent comme des élaborations secondaires destinées à résoudre des contradictions et à surmonter des insuffisances inhérentes au système des appellations. Le système des attitudes constitue une intégration dynamique du système des appellations »¹. Le système des attitudes permet en quelque sorte de sauver le système des appellations en intégrant ou en dépassant ses contradictions - ou encore, dans le langage et la perspective de Radcliffe-Brown, de le faire fonctionner. Et c'est le fameux article de Radcliffe Brown sur « le frère de la mère en Afrique du Sud », repris dans *Structure et fonction* (chap. I), qui constitue pour Lévi-Strauss l'illustration la plus remarquable des indications méthodologiques générales sur les rapports du langage et de la parenté - de la linguistique et de l'ethnologie.

Dès lors, on peut remarquer que l'analyse de Lévi-Strauss qui lui permet de transposer formellement la méthode suivie par le phonologue en trouvait, dans les attitudes, le moyen de « redresser » le système des appellations et de rejoindre, par là, la situation formelle du système phonologique, renvoie, ou tout au moins correspond aux transpositions que Radcliffe-Brown effectue à partir de la biologie lorsqu'il montre dans *Structure et fonction*² que système d'attitudes, système d'appellations sont eux-mêmes les éléments du système social total, qu'ils entretiennent entre eux une relation complexe d'interdépendance et, enfin, qu'ils ne peuvent être étudiés, observés qu'en fonctionnement³, c'est-à-dire dans leur intégration dynamique réelle.

N'est-ce pas ce qu'affirme, de son côté, Lévi-Strauss lorsqu'il écrit : « Nous voyons donc que l'avunculat, pour être compris, doit être traité comme une relation intérieure à un système et que c'est le système lui-même qui doit être considéré dans son ensemble, pour en apercevoir la structure »⁴. Cette relation, dont l'appartenance à un système permet l'intelligibilité, c'est bien ce que Radcliffe-Brown appelle « fonction », et la règle méthodologique selon laquelle la structure d'un système ne peut être découverte qu'en le considérant dans son ensemble ne correspond-elle pas à l'affirmation de Radcliffe-Brown que seul le point de vue de la totalité permet une approche scientifique et positive des problèmes de la parenté. Et lorsque Lévi-Strauss s'interroge sur la nature de la structure de parenté et sur sa raison⁵, ne retrouve-t-on pas en écho la question de Radcliffe-Brown concernant les principes structuraux (the structural principles) des systèmes de parenté, qui constituent « la raison pour laquelle un système d'appellation est construit de manière à cadrer avec une forme particulière de mariage qui n'apparaît qu'occasionnellement »⁶ ; ou encore ce que

¹ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 47.

² Radcliffe-Brown *Structure et fonction*, p. 119.

³ *Ibid.*, p. 262,

⁴ Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 56.

⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁶ Radcliffe-Brown, *op. cit.*, p. 124.

Radcliffe Brown appelle en français la raison d'être générale d'une institution ou son origine sociologique par opposition à son origine historique ¹ et qui n'est autre chose que le moyen d'une condition nécessaire d'existence. Or, si l'on se souvient que, pour Radcliffe-Brown, le besoin social selon Durkheim se définit comme condition nécessaire d'existence ², il est facile de voir le lien profond entre la fonction (concept transféré de la biologie), le principe structural et la raison sociologique originelle d'une institution. Ce système de notions transféré chez Radcliffe Brown de la biologie entretient avec le système de Lévi-Strauss transféré de la linguistique une homologie frappante.

Nature et culture.

[Retour à la table des matières](#)

Toutefois, si entre Lévi-Strauss et Radcliffe-Brown le jeu des correspondances est trop marqué pour ne pas imposer que l'on conçoive comme homologue, le double rapport de leur anthropologie à la linguistique et à la biologie et que l'on s'interroge sur les traductions possibles de certains concepts dans un double langage linguistique ou biologique, il n'en reste pas moins que la référence à la linguistique chez Lévi-Strauss, à la biologie chez Radcliffe Brown, constitue l'index d'une orientation philosophique, par-delà la sociologie, et permet à l'intérieur même de celle-ci, d'en définir les postulats initiaux. C'est cette orientation que nous voudrions préciser pour terminer, même si, et de façon quasi inversée, on voit Radcliffe Brown s'interroger, à la fin de sa vie, avec de plus en plus d'insistance, sur l'importance épistémologique des phénomènes linguistiques, et Lévi-Strauss amorcer à la fin de la *Pensée sauvage* une méditation philosophique sur la dissolution de l'homme dans la nature.

Que la référence à la science modèle constitue un index philosophique, la critique que Lévi-Strauss formule de la pensée de Radcliffe-Brown en est encore une illustration particulièrement frappante. En effet, si à bien des égards, les études classiques de Radcliffe-Brown sur « le Frère de la mère en Afrique du Sud » ou sur les systèmes de parenté en Australie constituent des illustrations « démonstratives » du transfert, à l'anthropologie des méthodes de l'analyse linguistique, une coupure s'instaure, cependant, entre Lévi-Strauss et Radcliffe-Brown dont la référence au modèle théorique nous paraît porter la responsabilité : en privilégiant le noyau biologique de la famille pour constituer la famille élémentaire, l'atome de parenté, Radcliffe-Brown avouerait un présupposé philosophique « naturaliste », un biologisme qui le rendrait aveugle à la nature profonde et au sens de la structure de la parenté. Mais on pourrait se demander, en retour, si les privilèges qu'octroie Lévi-Strauss à l'atome de parenté, constitué par les trois relations familiales de consanguinité, d'alliance et de filiation, ne se trouvent pas justifiés par un autre présupposé philosophique originel. Et c'est ce présupposé que Lévi-Strauss interrogerait dans *La Pensée sauvage* pour le réduire, mais à un tout autre niveau d'analyse et d'interprétation.

¹ Ibid., pp. 105-106.

² Ibid., p. 260.

Pour Radcliffe-Brown, en effet, l'unité de structure à partir de laquelle est construit un système de parenté est constituée par les relations mari-femme, parents-enfant et frère-sœur, système à quatre termes et à trois relations qui définit ce que Radcliffe-Brown appelle une structure de premier ordre. Une relation généalogique est constituée par un engrenage (interlocking) de deux familles élémentaires par l'intermédiaire d'une personne qui appartient à ces deux familles : à la première dans laquelle elle est fils et père, et à la seconde dans laquelle elle est père et mari. Cette extension généalogique indéfinie s'articule avec le système des ordres où se conjuguent les niveaux synchronique et diachronique, les familles élémentaires se liant entre elles, là encore, par un membre commun, frère de la mère, sœur de la femme, etc. ¹.

Or, ce sont ces premières définitions que Lévi-Strauss conteste parce qu'elles lui paraissent menacer le concept même de structure ou de système qui éclaterait alors dans la simple articulation de relations entre individus ². Mais, me semble-t-il, lorsque Radcliffe-Brown définit un système de parenté comme un système de relations dyadiques entre une personne et une autre personne dans une communauté, encore faut-il intégrer cette remarque dans son contexte. La personne (A) et la personne (B) qui entrent ainsi en contact, appartiennent elles-mêmes à des ensembles structurés, et ce sont ces ensembles qui, par elles, entrent en relation et forment cet engrenage de totalités constituant, pour Radcliffe-Brown, un système social total. Radcliffe-Brown ne définit-il pas la personne, par opposition à l'individu, comme un complexe de relations sociales, comme s'épuisant, au moins méthodologiquement, dans ces relations : la personne (A) qui est fils et frère dans le système (1) devient père et mari dans le système (2) et par là entre en relation avec la personne (B) qui, de fille et sœur qu'elle était dans le système (3), devient épouse et mère dans le système (2). On peut donc dire que les systèmes (1) et (3) sont entrés en contact par la relation dyadique entre (A) et (B), relation qui va, dès lors, être la source et comme le point de départ de la constitution du système (2). La chaîne des relations dyadiques, dont parle Lévi-Strauss à propos de Radcliffe-Brown, ne dissout pas la structure sociale dans une juxtaposition de relations interindividuelles. Les relations entre personnes sont - de par la définition même de la personne - des relations entre totalités structurées et comme nous avons eu l'occasion de le dire, ces relations forment elles-mêmes système.

En effet, cette relation entre personnes n'est-elle pas constituée par des comportements, des attitudes qui sont, eux-mêmes, structurées plus ou moins profondément par la société, et n'est-ce pas une structuration de ce genre, dialectisée dans la relation de la nomenclature de la parenté et des attitudes entre apparentés, que Radcliffe-Brown a étudiée dans « le Frère de la mère en Afrique du Sud », article donné par Lévi-Strauss comme l'exemple le plus caractéristique d'une étude structurale ³ ?

D'autre part, il conviendrait de resituer à ce niveau toute l'analyse que Radcliffe-Brown donne de la notion de relation sociale. Si la structure sociale totale ou système social est un ensemble organisé (structuré) de relations sociales et si en dernière analyse, la relation sociale s'instaure entre personnes, qu'est-ce qu'une relation sociale ? Radcliffe-Brown en donne, dans *Structure et fonction*, deux analyses très étroitement

¹ Radcliffe-Brown, op. cit., p. 116.

² Lévi-Strauss, op. cit., p. 335.

³ Ibid., p. 49.

apparentées : « Une relation sociale existe entre deux organismes quand il y a ajustement entre leurs intérêts respectifs »¹, l'intérêt définissant tout comportement doté d'un but intentionnel. De ce point de vue, intérêt et valeur sont des corrélatifs : un objet a de la valeur pour un sujet qui manifeste de l'intérêt pour lui. Cette définition behavioriste de l'intérêt et de la valeur est, pour Radcliffe-Brown, une définition abstraite, très générale, destinée à illustrer sa thèse. L'emploi du terme d'organisme est symptomatique, non seulement de la référence implicite à la biologie, mais également du décalage nécessaire entre le niveau biologique de la définition générale et son contexte anthropologique d'utilisation ; c'est d'ailleurs ce qu'affirme Radcliffe Brown² lorsqu'il note qu'une relation sociale existe quand il y a convergence d'intérêts, comportement orientés ayant un sens, une direction, un but, mais que toute convergence d'intérêts ne constitue pas une relation sociale : « Deux chiens peuvent avoir un intérêt convergent pour un os : ils se battront entre eux », ils ne constitueront pas une société. Ce qui signifie qu'une relation sociale se définit par la reconnaissance commune, plus ou moins profonde, de valeurs. Il y a donc une spécificité de la relation sociale par rapport à la relation « téléologique » de l'organisme biologique au milieu : elle est une dialectique pratique des sujets et de l'objet, une coopération, une solidarité, une association en vue d'un résultat, d'une fin, dont la forme la plus générale est l'ensemble des activités destinées à maintenir la structure sociale, ensemble que dénote le terme de fonction, lui-même expressif d'une dialectique entre une institution et un besoin de la société, entre une institution et les conditions nécessaires d'existence sociale³.

Tout le problème de l'anthropologie structurale consiste, dès lors, pour Radcliffe-Brown, à définir fonctions et processus - autrement dit, le système global des relations sociales - puisque nous savons, d'une part, que la structure ne s'observe qu'en fonctionnement, d'autre part, que la relation sociale se définit par la fonction, par la dialectique de l'intérêt et de la valeur au niveau social. Ce problème est constamment posé par rapport à la biologie, c'est-à-dire à partir et à distance de la biologie ; à distance, car le social a son propre niveau de spécificité ; à partir d'elle, car le social, pour Radcliffe-Brown, a un contenu et ce contenu lui est fourni par son enracinement naturel⁴.

Et c'est là le point de vue fondamental à partir duquel les critiques proprement techniques se mettent en perspective et dessinent l'espace épistémologique ouvert où s'opposent Radcliffe-Brown et Lévi-Strauss : « Au moment où Kroeber et Lowie soulignaient déjà le caractère artificiel des règles de parenté et de mariage, Radcliffe-Brown persistait dans la conviction (qu'il partageait avec Malinowski) que les liens

¹ Radcliffe-Brown, op. cit., p. 283.

² Ibid., p. 212.

³ Une très intéressante remarque sur la position décalée ou intermédiaire de la notion de fonction dans les sciences humaines est apportée par Hjelmslev : « Nous avons pris le terme de fonction en un sens qui se situe à mi-chemin entre le sens logico-mathématique et le sens étymologique (qui a par la suite, joué un rôle considérable dans les sciences, y compris dans la linguistique) formellement tout proche du premier, mais ne se confondant pas avec lui. » L. Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language*, Madison University of Wisconsin Press, 1963, p. 33-34). Cette indication fait écho à celle de Cassirer sur la différence entre l'analogie formelle et la similitude substantielle, principe qui doit gouverner toute référence homologique.

⁴ Les images qu'emploie Lévi-Strauss dans *Anthropologie structurale* (p. 334) sont significatives : Lévi-Strauss élève le niveau des études de parenté jusqu'à la théorie de la communication, Radcliffe Brown le ramène à celui de la morphologie et de la physiologie descriptive. Épuration dans un cas, alourdissement, épaissement dans l'autre.

biologiques sont tout à la fois l'origine et le modèle de tous les types familiaux »¹. Tout le problème est là, techniquement résumé dans le fait de savoir si le frère de la mère fait partie de la structure de premier ordre ou de la structure de second ordre, philosophiquement posé dans le fait de savoir si la culture se constitue en rupture par rapport à la nature ou si elle en est une région spécifique, mais en continuité avec elle.

La prohibition de l'inceste.

[Retour à la table des matières](#)

Pour Lévi-Strauss - et c'est là le point de départ des Structures élémentaires de la parenté - l'existence universelle de la prohibition de l'inceste pose - à titre d'axiome - la caractéristique essentielle de la parenté humaine : « Un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme qui la lui cède, sous forme de fille ou de sœur. » Et c'est pourquoi l'oncle maternel n'a pas à être expliqué dans la structure fondamentale de parenté car « il y est immédiatement donné, il en est la condition »². Et dès lors, on comprend l'opposition irréductible que Lévi-Strauss manifeste à l'égard de la théorie de la famille élémentaire de Radcliffe-Brown, car celle-ci, logiquement et épistémologiquement première, comprend bien comme la structure élémentaire de Lévi-Strauss, les trois relations d'alliance, de consanguinité et de filiation, mais ces trois relations se trouvent enfermées dans le noyau biologique - ou naturel - de la famille. La relation d'alliance est posée comme la relation mari / femme, et celle de consanguinité comme la relation entre enfants, entre les frères et les sœurs au cœur de la relation de filiation : les frères et les sœurs sont des fils et des filles. Toutefois, ce système de relations, posé logiquement, paraît à Lévi-Strauss revêtir un caractère abstrait.

Aussi fait-il intervenir, pour lui donner une existence concrète, le donneur de femmes, l'oncle maternel qui cède la femme sous la forme de sa sœur ou de sa fille. La prohibition de l'inceste, institution artificielle-universelle, est chez Lévi-Strauss, ce qui transforme l'atome logique de parenté en atome réel de parenté. Dans un cas - Radcliffe Brown -, consanguinité et alliance sont définies à l'intérieur du noyau naturel, les mêmes personnes étant simultanément fils et frère, fille et sœur, père et mari, mère et épouse; dans l'autre - Lévi-Strauss -, la relation d'alliance est définie de façon transcendante au noyau naturel constitué par les relations de consanguinité et de filiation : la famille élémentaire éclate en structure élémentaire par l'irruption, en son sein, de la femme, sœur de l'autre homme : irruption de l'« autre » dans le « même », déséquilibre qui entraîne compensation et rééquilibrage ; alors s'ouvre la dialectique quasi immobile de stabilisation qui caractérise la société humaine, selon Lévi-Strauss. La mère-épouse du système d'ordre 1 selon Radcliffe-Brown est, pour Lévi-Strauss, fondamentalement et surtout sœur; et derrière elle apparaît son frère, le donneur de femmes, l'oncle maternel, qui devra, en retour, recevoir une contre-prestation de la famille à laquelle il l'aura donnée.

¹ Lévi-Strauss, op. cit., p. 334.

² Ibid., pp. 56-57.

Ainsi donc, si dans son « schéma logique » - pour reprendre une expression de Lévi-Strauss - la famille élémentaire et la structure élémentaire sont constituées, l'une et l'autre, par les « trois types de relations familiales toujours donnés dans la société humaine, consanguinité, alliance, filiation », Radcliffe-Brown, en établissant la relation de consanguinité au niveau du groupe de siblings, ferme sur soi le noyau familial, et dès lors se pose le problème des relations entre noyaux; tandis que Lévi-Strauss, établissant la consanguinité au niveau des parents (la mère-épouse est sœur), fait de l'alliance un phénomène premier, transcendant, qui désintègre le noyau naturel et institue la société humaine. Par rapport à ce phénomène, la prohibition de l'inceste joue le rôle épistémologique d'un « fait nouménal », si l'on nous permet l'expression, ou d'un axiome. C'est cette institution universelle qui, à la fois, s'affirme avec l'irrécusabilité d'un fait et la force d'une exigence épistémologique. Si le fait de la prohibition de l'inceste est irrécusable dans son universalité de fait et irréductible à la nature biologique, alors l'anthropologie doit y voir son fondement premier. Il constitue son horizon méta-physique et positif. Il justifie l'arbitraire du système de parenté, l'artifice de tout système social et la séparation de toute culture par rapport à la nature.

Si, en revanche, avec Radcliffe-Brown, la famille élémentaire se constitue comme atome de parenté, si le noyau biologique dont la représentation est logiquement aussi complète et exhaustive que celle qu'en donne Lévi-Strauss, tout le problème de l'anthropologie est d'étudier les façons dont s'institutionnalisent et se structurent les relations entre noyaux. Mais ce serait, sans doute, une erreur - et tout ce commentaire a cherché à la montrer - de concevoir les réponses à ces questions comme des constructions atomiques par juxtaposition d'atomes de parenté : la structure ne se saisit que dans la perspective du système et qu'en fonctionnement. Comme Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown penserait que le schéma de la famille élémentaire est un schéma analytique abstrait et qu'il s'agit, d'abord, de voir comment et pourquoi, avec tous les autres phénomènes sociaux, langue, droit, rituel, etc., fonctionnent les systèmes de parenté, par la mise en œuvre de quels principes structuraux et de quels mécanismes, ils assurent la cohésion interne et l'existence continue d'un système social, - comment et pourquoi se noue et se développe la dialectique du besoin, de l'intérêt et de la valeur, comment se déploient les processus de la vie sociale à travers les formes structurales de la société, comment s'organise, s'ouvre et se conserve sa dynamique, bref, comment et pourquoi un système social travaille, comme dit Radcliffe-Brown.

D'un côté, tout le problème de l'anthropologie structurale est de reconnaître le passage de la nature à la culture ¹ c'est-à-dire « la démarche essentielle par laquelle elle (la parenté) s'en sépare (de la nature) ². De l'autre, tout le problème de l'anthropologie est de découvrir les lois et les principes de fonctionnement d'une institution dans un système social, de faire une théorie de la société, c'est-à-dire de ses processus et de ses structures et de leurs relations - fonctions sociales - de constituer une science naturelle de l'objet social à son niveau spécifique, mais en continuité avec les autres sciences naturelles.

Définir un niveau spécifique d'étude de l'objet social consiste-t-il à introduire une rupture radicale ? C'est ce que Lévi-Strauss pense dans l'Anthropologie structurale : « S'il est légitime et, en un sens, inévitable d'avoir recours à l'interprétation naturaliste pour essayer de comprendre l'émergence de la pensée symbolique, celle-ci une lois

¹ Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 142.

² Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 61.

donnée, l'explication doit changer aussi radicalement de nature que le phénomène nouvellement apparu diffère de ceux qui l'ont précédé et préparé », rupture épistémologique qui répond à une rupture ontologique. L'anthropologie ne peut se constituer qu'au rebours de la biologie - car, pour prendre un exemple particulier, « un système de parenté [...] est un système arbitraire de représentations, non le développement spontané d'une situation de fait »¹. Il est aisé de remarquer de quel poids a pesé sur cette cassure anthropologique la théorie saussurienne du signe linguistique qui le définit comme arbitraire, immotivé, « sans aucune attache naturelle dans la réalité »². Si le système de parenté est un langage³, si, dans toute étude sociologique, nous sommes en plein symbolisme⁴ et à condition d'obéir au modèle linguistique, alors la rupture est nécessaire et, avec elle, un certain nombre de censures : la censure du besoin : « Les espèces naturelles ne sont pas choisies parce que « bonnes à manger », mais parce que « bonnes à penser »⁵ ; censure du désir : « La parenté n'est pas un phénomène statique : elle n'existe que pour se perpétuer. Nous ne songeons pas ici au désir de perpétuer la race, mais au fait que, dans la plupart des systèmes de parenté, le déséquilibre initial qui se produit dans une génération donnée [...] ne peut se stabiliser que par des contre-prestations prenant place dans les générations ultérieures »⁶ ; censure des pulsions et des émotions qui « résultent toujours soit de la puissance du corps, soit de l'impuissance de l'esprit »⁷, et dont les causes « ne peuvent être cherchées que dans l'organisme, comme seule la biologie sait le faire, ou dans l'intellect, ce qui est l'unique voie offerte à la psychologie comme à l'ethnologie »⁸. Mais la voie choisie sera celle de l'intellect et non celle de la biologie⁹. Alors l'anthropologie sociale pourra être un domaine particulier d'une séméiologie générale.

Mais ce mouvement n'est justifié et n'a été rendu possible que par le fait initial - originaire, axiomatique - de la prohibition de l'inceste qui autorise le découpage non biologique de l'atome de parenté et ouvre la voie à une anthropologie « séméiologique ». Or ce fait est justement celui où la rupture de la nature et de la culture s'efface dans l'exception paradoxale d'une règle (« culturelle ») universelle (« naturelle »). Le modèle du signe linguistique n'est applicable à l'anthropologie que grâce au paradoxe originaire de la prohibition de l'inceste, c'est-à-dire d'une censure naturelle.

Dans le même moment, le modèle biologique de Radcliffe-Brown peut s'appliquer à l'anthropologie, pour des raisons inverses. Loin que la prohibition de l'inceste (c'est-à-dire les règles de l'alliance) constitue le fait « métaphysique » originaire à partir duquel se construit la science anthropologique, ce sont ces règles mêmes dont il s'agit de découvrir le fonctionnement, le « travail » effectif, et c'est à partir de ce travail que leur caractère systématique peut être aperçu, les moyens de cette connaissance étant fournis par la biologie, aux conditions que nous avons indiquées.

¹ Lévi-Strauss, op. cit., p. 61.

² F. de Saussure, Cours de linguistique générale, Paris, Fayot, 1955.

³ Lévi-Strauss, op. cit., p. 58.

⁴ Ibid., p. 62.

⁵ Lévi-Strauss, Le Totémisme aujourd'hui, p. 128.

⁶ Ibid., Anthropologie structurale, p. 57.

⁷ Ibid., Le Totémisme aujourd'hui, p. 103.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., p. 104.

Resterait à savoir si à l'occasion de l'affrontement avec Sartre, *la Pensée sauvage*, intermède proprement philosophique entre deux recherches anthropologiques, n'a pas permis à Lévi-Strauss de retrouver ce « niveau où une nécessité se révèle, immanente aux illusions de la liberté »¹. Est-ce qu'en fin de compte, toute l'entreprise ethnologique « n'en amorce pas d'autres [...] qui incombent aux sciences exactes et naturelles : réintégrer la culture dans la nature et finalement la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques »². Dès lors, l'application à la réalité sociale du modèle linguistique saussurien, en permettant « la résorption des humanités particulières dans une humanité générale », n'aurait été qu'une étape épistémologique, et la distinction entre la « nature et la culture n'aurait revêtu qu'une valeur méthodologique »³. La critique de Radcliffe-Brown par Lévi-Strauss ne serait ainsi qu'un moment dialectique, grâce auquel l'œuvre du maître anglais aurait été à la fois dépassée et conservée, mais avec des implications philosophiques et théoriques nouvelles.

Ainsi, même lorsque les tensions entre Radcliffe-Brown et Lévi-Strauss se sont accusées sur le plan philosophique, il ne nous a pas été possible, au terme de cette brève étude, de décrire un affrontement qui ne fût pas en même temps une reprise, une opposition qui ne découvrit pas une complémentarité; comme si Radcliffe-Brown et Lévi-Strauss, comme le Faucon et la Corneille de la tribu australienne, se trouvaient d'autant plus adversaires qu'ils étaient davantage liés par la réciprocité des influences et des actions communes.

Et si l'on voulait trouver un symbole de la structure épistémologique d'opposition qui unit Lévi-Strauss et Radcliffe-Brown dans l'anthropologie moderne, il suffirait de renvoyer à leur double référence au XVIIIe siècle français. L'un découvre dans Rousseau, non point seulement le précurseur, mais le fondateur de l'anthropologie sociale. Pourquoi ? Parce qu'« en termes presque modernes, Rousseau y pose le problème central de l'anthropologie qui est celui du passage de la nature à la culture »⁴. Et lorsque ce passage va devenir, dans la *Pensée sauvage*, un retour de la culture à la nature, c'est encore au nom de Rousseau qu'il se fera, même si le fondateur montre quelque réticence à l'encontre de son illustre épigone.

L'autre aperçoit, dans Montesquieu, le penseur qui, le premier, a jeté les bases de la sociologie comparative, en introduisant dans l'étude des sociétés humaines le concept de système social, en pensant qu'il n'y avait pas une forme particulière de la vie sociale qui échappât à la loi de la totalité, qui pût être étudiée hors de la perspective de l'ensemble⁵.

Mais on sait que, chez Montesquieu, le mot loi est ambigu et qu'il désigne à la fois « les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses »⁶, d'autre part, les commandements de la société. Et toute son œuvre consiste à trouver entre les deux significations du terme, une médiation qui permette d'établir une continuité compréhensive : Le monde intelligent a, comme le monde de la nature, des lois qui sont invariables. Mais il ne les suit pas constamment, comme le monde physique suit les

¹ Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 18.

² Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 327.

³ Ibid.

⁴ Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 142.

⁵ Radcliffe-Brown, *Structure et fonction*, pp. 61-62.

⁶ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Garnier, 1949, p. 5.

siennes ¹. Les formes de gouvernement, véritables types idéaux wéberiens ² fonderont, pour Montesquieu, la possibilité d'établir ces systèmes de rapports entre tous les éléments d'une réalité sociale, systèmes grâce auxquels « chaque diversité est uniformité, chaque changement est constance » ³.

A ce titre, ces systèmes globaux constituent des structures significatives, et Radcliffe-Brown l'affirme en toute netteté « l'esprit général » de Montesquieu, l'ethos social, n'est pas une loi empirique de la société en général, mais une idée régulatrice qui fonde l'intelligibilité spécifique de l'objet social ⁴.

Mais à l'ambiguïté du mot loi, chez Montesquieu, résolue dans l'intégration systématique des éléments sociaux, répond en écho l'ambivalence de ce sentiment, où Lévi-Strauss trouve la définition rousseauiste de la condition naturelle de l'homme ⁵: la pitié, seul état psychique indissociablement affectif et intellectuel, animal et humain, naturel et culturel ⁶. la pitié qui restaure par-delà la radicale coupure de la nature et de la culture, une nostalgique unité. Et à la « nature originare » dont Rousseau nous demande « d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent » ⁷, correspond « la raison primitive » de Montesquieu dont les lois justifient les efforts unitaires d'explication ⁸.

Ainsi l'opposition complémentaire de Lévi-Strauss et de Radcliffe-Brown renvoie en écho celle de Rousseau et de Montesquieu et la fait resurgir par là dans sa complémentarité. Sans doute serait-il précieux, à partir de ces points de vue actuels, de faire des grands fondateurs, une re-lecture qui permettrait en retour de mieux fixer l'anthropologie sociale dans sa traditionnelle nouveauté ⁹.

Louis MARIN.

¹ Ibid., op. cit., p. 6.

² R. Aron, Dix-huit leçons sur la société industrielle, Paris, Gallimard, N.R.F., 1964, p. 65.

³ Montesquieu op. cit., p. 16.

⁴ Radcliffe-Brown, Structure et fonction, p. 62.

⁵ Lévi-Strauss, Le Totémisme aujourd'hui, Paris, P. U. F., 1962, pp. 144-145.

⁶ Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, Paris, Hachette, Oeuvres complètes, I, p. 100 : « La pitié tient lieu de lois, de mœurs, de vertu ». L'Émile, Paris, Hachette, Oeuvres complètes, II, p. 191 : « Nous nous attachons à nos semblables, moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines ; car nous y voyons bien mieux l'identité de notre nature et les garants de leur attachement pour nous ».

⁷ Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, tome I, p. 79.

⁸ Montesquieu, op. cit., p. 5.

⁹ Cf. E. Durkheim, Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie, Paris, Marcel Rivière, 1953.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Les articles réédités dans cet ouvrage sont des œuvres de circonstance, dans toute l'acception du terme : chacun d'eux a été écrit à une occasion particulière. Cependant, ils ont l'unité que donne un point de vue théorique particulier.

J'entends par théorie, un schéma d'interprétation appliqué ou applicable à la compréhension d'un phénomène appartenant à une classe déterminée. Une théorie est un ensemble de concepts analytiques qui doivent être définis avec clarté, par référence à la réalité concrète, et qui doivent être liés, entre eux, par des rapports logiques. C'est pourquoi, je me propose, dans cette introduction à ces articles très divers, de donner les définitions des concepts que j'emploie pour analyser le phénomène social. On sait que les anthropologues ne s'accordent guère sur les concepts et les termes qu'ils utilisent ; aussi, faut-il considérer que cette introduction et les articles qui suivent n'exposent qu'une théorie particulière et non une théorie communément acceptée.

Histoire et Théorie.

[Retour à la table des matières](#)

La différence entre l'étude historique des institutions sociales et leur étude théorique se laisse aisément apercevoir lorsque l'on compare l'histoire économique et la théorie économique ou l'histoire du droit et la théorie du droit. En anthropologie, cependant, a régné et règne encore une grande confusion, qu'entretiennent des discussions dans lesquelles des termes comme ceux d' « histoire », de « science », ou de « théorie » sont employés en des sens très différents. On pourrait dans une large mesure lever ces équivoques si l'on utilisait les expressions admises en logique et en méthodologie, où l'on distingue les recherches *idiographiques* et les recherches *nomothétiques*.

Le but d'une recherche idiographique est de valider des propositions ou des affirmations de fait particulières. Une recherche nomothétique vise, au contraire, à obtenir des propositions générales. La nature d'une recherche se définit par le type de conclusions qu'elle vise à obtenir. Par histoire, on entend communément la science des documents et des monuments, qui se propose d'accroître notre connaissance des situations et des événements du passé, y compris le passé le plus proche. Aussi l'histoire consiste-t-elle, essentiellement, en recherches idiographiques. Au siècle dernier, lors de la fameuse polémique de la *Methodenstreit*, on se demanda si les historiens devaient faire entrer dans leurs travaux, des considérations théoriques et admettre les généralisations. Nombre d'historiens écartèrent les recherches nomothétiques des études historiques, estimant que celles-ci devaient se borner à décrire ce qui s'est passé et comment cela s'est passé, les recherches théoriques (nomothétiques) étant abandonnées à la sociologie. Selon d'autres auteurs, un historien pouvait et devait même inclure, dans sa relation du passé, des interprétations théoriques. Soixante ans après, la controverse à ce sujet et sur les rapports de l'histoire et de la sociologie n'est pas close ; sans doute, existe-t-il des écrits d'historiens qui ne sont pas uniquement des relations idiographiques de faits passés, mais qui contiennent également des interprétations théoriques (nomothétiques) de ces faits. La tradition historique française, celle de Fustel de Coulanges et de ses élèves, comme Gustave Glotz, illustre bien ce type d'alliance que plusieurs écrivains modernes désignent sous le nom d'histoire sociologique ou de sociologie historique.

En anthropologie, c'est-à-dire dans l'étude de ces peuples que l'on appelle primitifs ou arriérés, le terme d'ethnographie s'applique spécifiquement à une forme de recherche idiographique dont le but est de décrire ces peuples et leur vie sociale. L'ethnographie diffère de l'histoire, dans la mesure où l'ethnologue tire tout ou partie de ses connaissances de l'observation directe du peuple qu'il étudie, à la différence de l'historien qui travaille sur des documents écrits. L'archéologie préhistorique, autre branche de l'anthropologie, est, de toute évidence, une étude idiographique qui se propose de fournir une connaissance positive du passé préhistorique.

Par sociologie, on entend habituellement l'étude théorique des institutions sociales en général mais, comme ce terme est souvent employé de façon vague pour désigner les écrits les plus différents sur la société, il est préférable, en ce cas, de parler de façon plus spécifique, de sociologie théorique ou comparative. Dans son cours inaugural en 1908, Frazer, premier professeur d'anthropologie sociale, définit cette science comme la branche de la sociologie qui traite des sociétés primitives.

En ne distinguant pas *l'explication historique* des institutions et leur *compréhension théorique*, les anthropologues engendrent bien des confusions dans leurs travaux. A la question de savoir pourquoi telle institution existe dans une société donnée, c'est à l'histoire de répondre en établissant l'origine de cette institution. Pour expliquer pourquoi les États-Unis ont une constitution politique avec un président, deux « Chambres », un cabinet, une cour suprême, on a recours à l'histoire de l'Amérique du Nord. Expliquer une institution, c'est la rattacher à une série complète d'événements formant une chaîne causale dont elle est le résultat.

La validité d'une explication historique dépend de l'ampleur et de l'authenticité de la documentation historique dont on dispose. Or, dans les sociétés primitives qu'étu-

die l'anthropologie sociale, les documents historiques n'existent pas. Nous ignorons tout de l'évolution des institutions sociales des aborigènes australiens, par exemple. Aussi, les anthropologues qui pensent que leur science relève de l'histoire se rabattent-ils sur la conjecture et sur l'imagination, et inventent-ils des explications pseudo-historiques ou pseudo-causales : ce sont, par exemple, ces innombrables exposés pseudo-historiques, parfois contradictoires, de l'origine et de l'évolution des institutions totémiques des primitifs australiens, auxquels il sera fait allusion dans cet ouvrage. S'il nous paraît que de telles spéculations sont pire qu'inutiles, cela ne signifie nullement que nous rejetons l'explication historique, tout au contraire.

La sociologie comparative, dont l'anthropologie sociale est une branche, est conçue, dans cet ouvrage, comme une science théorique ou nomothétique qui doit fournir des généralisations fondées : comprendre théoriquement une institution particulière consiste à l'interpréter, à la lumière de telles généralisations *

* Dans « The Methods of Ethnology and Social Anthropology » (1923), texte repris dans *Method in Social Anthropology*, chap. 1, Radcliffe-Brown après avoir distingué la méthode historique, de la méthode inductive d'explication des faits culturels, demande qu'elles soient mises en oeuvre dans des sciences nettement séparées. Il propose que l'on donne le nom d'ethnologie à la tentative de reconstruire l'histoire de la culture et de réserver celui d'anthropologie sociale, à l'étude purement inductive des phénomènes culturels. La première qui doit adopter le point de vue historique et lui seulement, devrait par des méthodes spécifiques aboutir à des conclusions présentant un certain degré de probabilité. La seconde qui cherche à formuler des lois générales, adaptera à son objet, les méthodes logiques habituelles des sciences de la nature.

Ces indications suggèrent les remarques suivantes : 1) Radcliffe Brown abandonnera - semble-t-il - dans l'Introduction de *Structure et fonction* cette distinction entre ethnologie et anthropologie sociale. Il introduira en revanche le terme d'ethnographie, recherche idiographique de faits particuliers qui se distingue radicalement de l'anthropologie sociale, recherche nomothétique de lois générales. Les champs du savoir qui, en 1923, ont, à ses yeux, même dignité, deviennent, en 1952, des niveaux de recherche hiérarchisés dont l'un, l'anthropologie sociale, englobe et se subordonne l'autre, le passage de « -logie » à « -graphie » est caractéristique. 2) En opposant des sciences de valeur et de dignité équivalentes, en les distinguant radicalement, Radcliffe Brown fragmentait l'unité du champ épistémologique qui est celui de l'étude des sociétés humaines, que cette unité soit constitutive ou régulatrice. On pouvait dès lors se demander si cette rupture n'engendrait pas le risque que la distinction à valeur méthodologique ne devînt une cassure théorique. Les textes de *Structure et fonction* (1952) montrent que Radcliffe-Brown a bien aperçu la difficulté, même si la solution qu'il apporte consiste à limiter le champ et les méthodes de l'anthropologie sociale pour en sauvegarder l'unité et l'autonomie. (n. d. T.).

Processus social.

[Retour à la table des matières](#)

Pour qui veut formuler une théorie systématique de la sociologie comparative, la première question à poser est la suivante : à quelle réalité phénoménale, concrète et observable, la théorie a-t-elle affaire ? Certains anthropologues répondraient que ce sont les « sociétés » entendues comme des entités réelles et séparées. Pour d'autres, ce sont les « cultures » constituant aussi autant d'entités distinctes. D'autres encore semblent penser que la théorie vise ces deux types d'entités, « sociétés » et « cultures », dont la relation fait alors problème.

Pour moi, la réalité concrète à laquelle l'anthropologue social a affaire dans l'observation, la description, la comparaison et la classification, n'est, en aucune façon, une essence, mais un processus : celui de la vie sociale. L'objet premier de la recherche est constitué par la vie sociale d'une région particulière du globe, pendant une certaine période de temps : le processus consiste lui-même en une multitude d'actions et d'interactions d'être humains, agissant individuellement ou en rapport les uns avec les autres, c'est-à-dire en groupes. Dans la diversité des événements particuliers apparaissent des régularités, en sorte qu'il est possible d'exposer ou de décrire certains *traits généraux* de la vie sociale d'une région déterminée, c'est-à-dire de ce que l'on peut appeler une *forme de vie sociale*. je conçois l'anthropologie sociale comme la théorie comparative des formes de la vie sociale chez les primitifs.

Une forme de vie sociale peut rester approximativement identique pour un certain rassemblement d'êtres humains pendant une période déterminée. Mais, sur une période suffisamment longue, la forme de vie sociale elle-même subit un changement ou une modification. En conséquence, si les événements de la vie sociale constituent un processus, il ne faut pas ignorer qu'il existe, en outre, un processus de changement dans la forme de la vie sociale. La description synchronique rend compte d'une forme de vie sociale telle qu'elle existe à un moment déterminé du temps, en faisant abstraction, dans toute la mesure du possible, des changements qui peuvent intervenir dans ses traits. Une relation diachronique, en revanche, restitue ces changements pour une période donnée. La sociologie comparative doit faire la théorie de la permanence et des changements des formes de vie sociale *.

Culture.

* Transmission s'effectuant entre gens de même âge ou de même génération, ou s'effectuant de parents à enfants, de professeurs à élèves, d'adultes à enfants ou adolescents, etc. (N.d.T.).

[Retour à la table des matières](#)

Les anthropologues emploient le mot de « culture » dans beaucoup de sens différents. Certains d'entre eux l'utilisent comme équivalent de ce que j'appelle une forme de vie sociale. Dans son emploi habituel, en anglais, « culture » (à peu près synonyme de cultivation), désigne le processus par lequel une personne acquiert, savoir, habileté, idées, croyances, goûts, sentiments, au contact d'autres personnes ou d'objets comme les livres ou les œuvres d'art. Dans une société particulière, on peut découvrir certains processus de tradition culturelle, en donnant au mot « tradition » son sens littéral de transmission. C'est par un tel processus que se transmet l'aptitude à comprendre et à utiliser une langue, qu'un Anglais apprend à comprendre et à employer l'anglais et que, dans certaines parties de la société, il apprendra également le latin, le grec, ou le français ou l'irlandais. No sociétés modernes et complexes connaissent un grand nombre de traditions culturelles bien distinctes, l'un pouvant devenir médecin ou chirurgien, l'autre ingénieur ou architecte. Dans les formes les plus simples de vie sociale, le nombre des traditions distinctes peut se réduire à deux, l'une pour les hommes, l'autre pour les femmes.

Si on considère la réalité sociale non comme une entité, mais comme un processus, culture et tradition culturelle en désignent certains aspects repérables, non sa totalité. C'est par l'existence de la culture et de traditions culturelles que la vie sociale humaine diffère fondamentalement de la vie sociale des autres espèces animales. La transmission de manières acquises de penser, de sentir et d'agir qui constitue le processus culturel, trait spécifique de la vie sociale de l'homme, n'est sans doute qu'une partie de ce processus total d'interaction entre les personnes, ou processus social qui constitue la réalité sociale elle-même. La permanence et le changement des formes de vie sociale définissant l'objet de recherche de la sociologie comparative, la permanence et le changement des traditions culturelles sont parmi les faits qui doivent être pris en compte.

Systeme social.

[Retour à la table des matières](#)

C'est Montesquieu qui, au milieu du XVIIIe siècle, a jeté les bases d'une sociologie comparative et, ce faisant, a formulé et utilisé une conception qui a été, à juste titre, caractérisée par l'expression de « système social ». Selon sa théorie, qui constituait ce que Comte appela plus tard « la première loi de la statique sociale », des relations d'interconnexion et d'interdépendance, ou relations de solidarité, dans le langage de Comte, unissent, dans une forme particulière de vie sociale, les divers traits culturels. Un système naturel ou phénoménal est un ensemble de relations entre des événements, exactement comme un système logique, tel que la géométrie d'Euclide, est un ensemble de relations entre des propositions, ou un système éthique, un ensemble de relations entre des jugements moraux. Qu'est-ce que, par exemple, le système bancaire de la Grande-Bretagne, sinon la totalité que constitue un ensemble immense d'actions, d'interactions et de transactions - ainsi les paiements effectués au moyen de chèques signés et tirés sur une banque. - Cette totalité forme un processus dont on peut donner une description analytique qui montrera comment les relations entre tous ces éléments s'organisent en système. Et de plus, ce processus est une partie complexe du processus social total de la vie sociale en Grande-Bretagne.

Ainsi, dans les études qui suivent, je parle de « systèmes de parenté » : dans une société donnée, en effet, nous pouvons isoler, sinon réellement, du moins conceptuellement, un ensemble déterminé d'actions et d'interactions entre des personnes qui sont déterminées par des relations de parenté ou de mariage. et, dans une société particulière, ces relations sont liées de telle façon que d'un point de vue descriptif, elles constituent un système. Sur le plan théorique, la notion de système implique que la compréhension d'un trait constant d'une forme sociale - tel que l'usage des chèques ou l'habitude qu'a un homme d'éviter le contact social avec sa belle-mère - consiste d'abord à découvrir sa place dans le système dont il fait partie.

Cependant, la théorie de Montesquieu est une théorie d'un système social selon laquelle tous les traits de la vie sociale sont intégrés dans un tout cohérent. Spécialiste du droit, Montesquieu s'est d'abord intéressé aux lois et a cherché à montrer que les lois d'une société sont liées à la constitution politique, à la vie économique, à la religion, au climat, à l'importance de la population, aux mœurs et aux coutumes et à ce qu'il a appelé « l'esprit général » de la société et que certains auteurs nommeront plus tard, son « ethos ». Une loi théorique telle que cette « loi fondamentale de la statique sociale », n'est pas une loi empirique, mais un guide pour la recherche. Elle nous fonde à penser que la compréhension des sociétés humaines progressera grâce à la recherche systématique des relations existant entre les traits de la vie sociale.

Statique et dynamique.

[Retour à la table des matières](#)

Comte a fait voir que la sociologie, comme d'autres sciences, comportait deux types de problèmes, qu'il appela problèmes de statique et problèmes de dynamique. Dans la statique, nous essayons de découvrir et de définir les conditions d'existence ou de coexistence ; dans la dynamique, les conditions de changement. Les conditions d'existence de molécules ou d'organismes font l'objet de la statique ; de même les conditions d'existence des sociétés, des systèmes sociaux ou des formes de la vie sociale font l'objet de la statique sociale, tandis que les problèmes de dynamique sociale ont trait aux conditions de changement de ces formes.

La base de la science est la classification systématique. La première tâche de la statique sociale est de tenter de comparer les formes de vie sociale afin d'aboutir à des classifications. Mais les formes de vie sociale ne peuvent pas être classées en espèces, à la façon des formes de la vie organique ; la classification ne peut être spécifique, mais typologique, ce qui implique une sorte de recherche plus complexe : il s'agit d'établir des typologies de traits distinctifs de la vie sociale ou de constellations de traits observés en des systèmes sociaux partiels. La tâche est complexe et elle a été négligée dans la mesure où l'on a pensé que la méthode de l'anthropologie devait être historique*.

* Radcliffe-Brown dans « Historical and Functional Interpretations of Culture » (1929), texte repris dans *Method in Social Anthropology*, p. 40 sq., écrit que « l'histoire donne réellement une explication quand elle fait apercevoir dans le détail la relation existant entre une culture donnée à un moment précis du temps et les conditions et événements réels dans un passé connu. » Aussi la

Certes les recherches typologiques sont une partie importante de la statique sociale. Mais il faut, en outre, proposer des généralisations sur les conditions d'existence des systèmes sociaux ou des formes de vie sociale. Ainsi la première « loi » de la statique sociale est une loi générale selon laquelle une forme de vie sociale donnée ne peut persister ou se maintenir, il faut que si les différents traits distinctifs manifestent un certain degré et un certain type de cohérence dont la statique sociale recherchera la nature.

La dynamique sociale vise à établir des lois générales du changement des systèmes sociaux. L'hypothèse de la connexion systématique des traits de la vie sociale a pour corollaire, que tout changement d'un ou plusieurs traits a des chances de provoquer des changements en d'autres traits.

Évolution sociale.

[Retour à la table des matières](#)

Formulée par Herbert Spencer, la théorie de l'évolution sociale est un élément de sa théorie générale de l'évolution, selon laquelle le développement de la vie sur la terre constitue un processus unitaire, auquel il a donné le nom d' « évolution ». La théorie de l'évolution sociale, organique et supra-organique, peut se résumer en deux propositions essentielles : 1) Dans le développement des formes de vie organique ou des formes de vie sociale, s'est produit un processus de diversification, grâce auquel un très petit nombre de formes originelles ont donné naissance à de nombreuses formes originales. 2) La tendance générale du développement fait que des formes de structure et d'organisation (organique ou sociale) plus complexes sont sorties de formes plus simples. Accepter la théorie de l'évolution, c'est seulement se pourvoir de schèmes d'interprétation pratique qui peuvent être appliqués à l'étude de la vie organique et sociale. On sait que certains anthropologues rejettent l'hypothèse de l'évolution *. Nous admettons provisoirement pour notre part, la théorie fondamentale de Spencer, tout en refusant les diverses spéculations pseudo-historiques dont il l'a assortie et nous lui emprunterons des concepts qui peuvent être d'utiles instruments d'analyse.

méthode historique ne peut-elle avoir de valeur explicative en anthropologie où il est impossible de dégager en toute certitude cette relation temporelle.

A l'histoire, Radcliffe-Brown oppose la recherche des lois dont il trouve le modèle dans les sciences de la nature. Mais apparaît dans l'article cité ci-dessus, avec une particulière clarté la notion de fonction. La méthode inductive est une méthode fonctionnelle d'interprétation des faits dont le postulat de base est la notion de système intégré définissant une totalité culturelle. La fonction caractérise la relation d'un élément à la totalité. L'anthropologie sociale devient alors une physiologie sociale dont la tâche est de découvrir les lois de fonction valables dans toute culture. L'explication en anthropologie consistera à reconnaître un fait culturel comme expressif d'une fonction générale, d'une loi. N'intervenant donc qu'une fois la loi découverte, l'explication est le processus final qui couronne la recherche. L'anthropologie sociale consiste moins à expliquer les faits de culture qu'à découvrir les lois fonctionnelles qui permettront de les expliquer. (N.d.T.).

* Par exemple, Lewis Morgan ou surtout Franz Boas : voir à ce sujet le débat entre les tenants de l'école de Boas et Leslie White, *The Science of Culture*, New York, 1949. (N.d.T.).

Adaptation.

[Retour à la table des matières](#)

Ce concept-clé de la théorie de l'évolution est ou peut être utilisé dans l'étude des formes de la vie organique, comme dans celles de la vie sociale des êtres humains. Un organisme vivant n'existe et ne persévère dans l'existence que s'il est adapté : l'adaptation interne est fonction de l'ajustement des différents organes et de leur activité, les différents processus physiologiques constituant un système qui fonctionne de façon continue et grâce auquel se maintient la vie de l'organisme. Par adaptation externe, j'entends l'adaptation de l'organisme à l'environnement dans lequel il vit. Cette distinction isole deux aspects du *système adaptatif*, qui est identique pour les organismes d'une même espèce.

Dans la vie sociale des animaux, on voit apparaître un autre trait de l'adaptation. L'existence d'un essaim d'abeilles dépend de la conjonction des activités individuelles des ouvrières pour la récolte du miel et du pollen, la fabrication de la cire, la construction des cellules, le soin des oeufs et des larves et leur nourriture, la protection de la ruche contre les voleurs, l'aération de la ruche obtenue par le battement de leurs ailes, le maintien de la température en hiver par leur entassement. Spencer emploie le terme de « coopération » pour désigner ce trait de la vie sociale. C'est pourquoi, l'ajustement du comportement des organismes individuels aux conditions nécessaires du processus par lequel est maintenue la vie sociale, constitue un élément essentiel de toute vie et de toute adaptation sociale.

On peut distinguer chez l'homme, trois aspects de la forme de vie sociale comme système adaptatif : 1) La manière dont la vie sociale est ajustée à l'environnement physique (adaptation écologique) ; 2) les dispositions institutionnelles qui maintiennent un ordre dans la vie sociale, afin de répondre aux exigences de la coopération, comme l'appelle Spencer, et de réprimer ou de régler les conflits (aspect institutionnel de l'adaptation sociale) ; 3) le processus social par lequel un individu acquiert des habitudes et des caractéristiques mentales qui lui permettent d'occuper une place dans la vie sociale et le rendent apte à participer à ses activités (adaptation culturelle) ¹. On doit souligner que ces trois modes d'adaptation sont seulement les divers points de vue à partir desquels, pour les besoins de l'analyse et de la comparaison, on peut considérer le système adaptatif total. En conséquence, ces trois aspects sont intégrés, par la théorie de l'évolution sociale, dans notre schéma d'interprétation des systèmes sociaux en nous permettant de considérer tout système donné comme système adaptatif. La stabilité du système, et donc sa permanence pendant une certaine période, dépend de l'efficacité de son adaptation.

Structure sociale.

¹ Selon la définition de la tradition culturelle comme processus social donnée plus haut.

[Retour à la table des matières](#)

Selon la théorie de l'évolution, des types de structure plus complexe apparaissent par dérivation de types moins complexes. Par le terme de structure, nous désignons une disposition ordonnée de parties ou éléments composant d'un tout. Une composition musicale, une phrase, un bâtiment, une molécule ou un animal ont une structure. Les composants ou éléments de la structure sociale sont des personnes, une personne étant un être humain considéré non comme un organisme, mais comme un individu occupant une place dans la structure sociale.

Un des problèmes théoriques fondamentaux de la sociologie est celui de la nature de la permanence sociale qui dépend elle-même de la permanence de la structure sociale, c'est-à-dire de celle des positions des personnes les unes par rapport aux autres. Soit un exemple : il existe un arrangement des personnes en nations, et le fait que, pendant soixante-dix ans, j'ai appartenu à la nation anglaise, bien qu'ayant vécu très longtemps à l'étranger, est un fait de structure sociale. Une nation, une tribu, un clan, un corps tel que l'Académie française ou l'Église catholique, peuvent continuer à subsister, en tant qu'arrangement d'individus, bien que les personnes, éléments dont ils sont composés changent de temps en temps. Il existe donc, dans ce cas, une structure permanente, exactement comme dans le corps humain, où l'arrangement des molécules composantes se conserve d'une manière permanente, quoique ces molécules changent continuellement. Dans la structure politique des États-Unis, il doit toujours y avoir un président, qu'il s'agisse d'Herbert Hoover ou de Franklin Roosevelt ; la structure en tant que pur arrangement conserve sa permanence.

Les relations sociales dont le réseau continu constitue la structure sociale, ne sont pas des conjonctions fortuites d'individus, mais sont déterminées par le processus social. Toute relation de ce genre implique que la conduite des personnes dans leurs interactions réciproques obéisse à des normes, à des règles ou à des modèles.

Ainsi, dans toute relation à l'intérieur d'une structure sociale, une personne sait que les autres attendent d'elle un comportement déterminé par ces modèles, et en retour elle attend des autres, qu'ils se comportent à son égard, de la même façon. Habituellement, on désigne sous le nom d'institutions, les normes établies dans une forme particulière de la vie sociale, normes de conduite établies et reconnues comme telles par un groupe ou une classe sociale distincte. Les institutions désignent un genre ou un type définis de relations et d'infractions sociales. Ainsi, dans une société donnée, localement définie, on constate qu'il existe des règles, que cette société accepte, et qui définissent la façon dont un homme doit se conduire envers sa femme et ses enfants. Pour cette raison, la relation des institutions à la structure sociale est double : d'une part, il y a la structure sociale (la famille dans notre exemple) qui est constituée par les relations dont les institutions fournissent les normes ; d'autre part, il y a le groupe (dans notre exemple, la société locale) dans lequel la norme est établie par le fait qu'unaniment le groupe la reconnaît comme définissant un comportement pertinent. Si le terme d'institution signifie la mise en ordre, par une société, des interactions des individus dans les relations sociales, les institutions ont une double relation avec la structure, d'une part avec le groupe ou la classe, dont on peut dire qu'ils sont des institutions, d'autre part avec les relations intérieures au système structural auquel les normes s'appliquent. Dans un système social, il peut y avoir des institutions qui établissent des normes de comportement pour un roi, pour des juges dans l'accomplissement des devoirs de leur charge, pour des policiers, pour des pères

de famille, etc., et également des normes de comportement pour des individus qui entrent accidentellement en contact les uns avec les autres dans la vie sociale.

La notion d'organisation est évidemment, étroitement liée à celle de structure sociale, mais il est préférable de ne pas la considérer comme, son synonyme. On pourrait définir la structure sociale comme un arrangement de personnes dans un système institutionnel de relations déterminées, telles que celles de roi-sujet ou de mari-femme, et réserver le terme d'organisation pour définir un arrangement d'activités. L'organisation d'une usine consiste en l'arrangement des diverses activités de directeur, de contremaître, d'ouvrier à l'intérieur de l'activité totale de l'usine. La structure d'une famille composée de parents, d'enfants et de domestiques est institutionnellement déterminée. Les activités des divers membres de la famille seront probablement sujettes à certains arrangements réguliers et l'organisation de la vie de famille, peut, en ce sens, différer d'une famille à l'autre dans une même société. La structure d'une armée moderne consiste d'abord en un arrangement entre groupes - régiments, divisions, corps d'armée, etc. - et ensuite en un arrangement entre grades - généraux, colonels, commandants, caporaux, etc. L'organisation de l'armée consiste en un arrangement des activités de son personnel, soit en temps de paix, soit en temps de guerre. Dans un ensemble organisé, on peut dire que chaque personne a un rôle. Ainsi, quand nous avons affaire à un système structural, c'est le système des positions sociales qui nous importe, tandis que dans une organisation, c'est le système des rôles *.

Fonction sociale.

[Retour à la table des matières](#)

Le sens du mot fonction diffère profondément, selon les contextes où il est employé. En mathématiques, le terme introduit par Euler au XVIII^e siècle, désigne un symbole ou une expression qui peut être écrite, telle que « $\log.x$ », et qui n'a aucun rapport avec le même mot employé dans une science comme la physiologie. Dans cette dernière, le concept de fonction est d'une importance fondamentale, car il permet d'étudier la relation continue de la structure et du processus dans la vie organique. Un organisme complexe, tel que le corps humain, a une structure qui est un arrangement d'organes, de tissus et de fluides. Même un organisme unicellulaire a une structure, dans la mesure où il est un arrangement de molécules. Un organisme possède aussi la vie, et nous désignons par là un processus : on emploie le concept de fonction organique pour définir la relation entre la structure et le processus vital de cet organisme. La continuité des processus internes du corps humain vivant dépend de la structure organique. Ainsi la fonction du cœur est de pomper le sang dans le corps, tandis que la structure organique, en tant que structure vivante, dépend de l'ensemble des processus qui constituent la vie du corps. Si le cœur cesse d'accomplir sa fonction, le processus vital arrive à sa fin et la structure, en tant que structure vivante, se dissout également. Ainsi, le processus dépend de la structure et la permanence de la structure dépend du processus.

* Sur la distinction entre structure et organisation, consulter R. Firth, *Elements of Social Organization*, Londres, Watts, 1951, p. 40, qui fait jouer au temps le rôle essentiel : dans la notion de structure sociale, le temps n'intervient pas au contraire de celle d'organisation sociale. (N.d.T.).

Pour en revenir aux systèmes sociaux, le concept de fonction est utilisé pour leur compréhension théorique, de la même façon qu'en physiologie : il désigne la relation existant entre la structure sociale et le processus de vie sociale, et dans ce sens, il me semble avoir une grande utilité en sociologie comparative. Les trois concepts de processus, de structure et de fonction sont ainsi les composantes d'une théorie unique, les éléments d'un schéma d'interprétation des systèmes sociaux humains. Ils sont liés par un rapport logique, dans la mesure où le terme de « fonction » définit les relations du processus et de la structure. Dès lors, cette théorie est applicable à l'étude de la permanence des formes de vie sociale, mais également aux processus de changement de ces formes.

Si l'on considère un trait déterminé de la vie sociale tel que la punition d'un crime c'est-à-dire l'application, par une procédure institutionnalisée, de sanctions pénales à certains genres de comportement et si l'on se demande quelle en est la fonction sociale, on pose par là un problème fondamental de la sociologie comparative, dont le livre de Durkheim sur la *Division du travail social* est une première approche.

La fonction sociale de la religion pose un problème général très vaste. Comme nous l'avons indiqué dans un des articles de ce volume *, pour l'aborder, il est nécessaire d'examiner un grand nombre de problèmes plus limités, par exemple celui de la fonction sociale du culte des ancêtres, là où il existe. Mais, dans ces recherches plus restreintes, selon la théorie ci-dessus, on doit examiner le rapport existant entre les traits structuraux de la vie sociale et le processus social correspondant, tous deux étant intégrés dans un système continu.

Le premier article de ce recueil ** doit illustrer ces idées théoriques. Il traite d'une institution dans laquelle le fils de la sœur jouit d'un privilège de familiarité à l'égard de son oncle maternel. On rencontre cette coutume dans des tribus de l'Amérique du Nord, par exemple chez les Winnebago, chez les peuples d'Océanie, comme les habitants de Fiji et de Tonga, et dans quelques tribus d'Afrique. J'étudiai d'abord cette institution à Tonga et à Fiji ; toutefois, mon article étant destiné à un public sud-africain, il m'avait semblé préférable de me référer seulement à un exemple sud-africain. Une étude comparative plus vaste aurait, en effet, demandé un travail beaucoup plus long. On expliquait alors couramment cette institution, aussi bien en Océanie qu'en Afrique, par des considérations pseudo-historiques d'après lesquelles elle était une survivance, dans une société patrilinéaire, d'un droit matriarcal antérieur.

L'autre méthode consiste à traiter cette institution comme élément d'un système de parenté d'un certain type, à l'intérieur duquel elle possède une fonction. Nous n'avons pas encore constitué une typologie générale des systèmes de parenté ; il s'agit là d'une entreprise difficile à laquelle j'ai apporté une contribution partielle et provisoire, dans une publication récente qui est une introduction à un livre sur les systèmes africains de parenté et de mariage ¹. Dans la grande diversité des systèmes de parenté, il est possible de reconnaître un type que nous pouvons appeler patriarcal

* Cf. chap. VIII, « Religion et Société », p. 230.

** Cf. chap. 1, « Le frère de la mère en Afrique du Sud », p. 73.

¹ R.B. et D. Forde eds., Introduction to, *African Systems of Kinships and Marriage*, Londres, Oxford University Press, 1950, traduction française : *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, P.U.F., 1953.

et un autre matriarcal. Dans ces deux types, la structure de la parenté est fondée sur des lignées et la plus grande importance est accordée aux relations entre les lignées *. Dans le type matriarcal, la lignée est matrilineaire : un enfant appartient à la lignée de sa mère. Pratiquement, un homme n'a de relations fondées en droit qu'avec la lignée matrilineaire et ses membres. Aussi dépend-il largement des frères de sa mère, qui ont sur lui pouvoir et autorité et dont il recherche la protection et l'héritage. D'autre part, dans un système de droit patriarcal, un homme dépend de la lignée patrilinéaire, donc de son père et des frères de son père qui ont sur lui pouvoir et autorité ; c'est également leur protection qu'il recherche, c'est d'eux qu'il attend l'héritage. Le droit patriarcal est représenté par le système de la *paria potestas* de la Rome ancienne et on peut trouver, en Afrique et ailleurs, des systèmes qui en sont plus ou moins voisins, comme par exemple le système Bathonga. Le droit matriarcal est représenté par les systèmes des Nayar de Malabar et des Malais Menangkubau et on pourrait en trouver d'autres exemples ailleurs.

On peut dire que l'idée directrice de cet article sur le frère de la mère est en opposition avec l'explication pseudo-historique. En effet, mon interprétation est que l'institution en question est dotée d'une fonction déterminée dans un système de parenté ayant un type de structure déterminé. L'ayant écrit il y a trente ans, je le modifierais et le développerais certainement aujourd'hui. Mais on a pensé que, tel qu'il était, cet article pourrait présenter un intérêt historique pour comprendre le développement de la pensée anthropologique. Aussi l'a-t-on publié sous sa forme originelle, à quelques modifications près.

L'intérêt que peut avoir cet ouvrage est sans doute d'exposer une théorie c'est-à-dire - dans le sens où nous employons ici ce terme - un schéma d'interprétation applicable à une classe déterminée de phénomènes en vue de la comprendre. Cette théorie peut être exposée au moyen des trois concepts fondamentaux, logiquement liés, de « processus », « structure », et « fonction ». Elle prend ses origines dans les oeuvres d'écrivains antérieurs, Montesquieu, Comte, Spencer, Durkheim, et appartient ainsi à une tradition culturelle vieille de deux siècles. Il est à noter que cette introduction redéfinit certains termes employés aujourd'hui, dans un sens différent de celui qu'ils avaient dans les premiers articles repris dans cet ouvrage. Par exemple, dans les textes que j'ai écrits, il y a plus de vingt ans, le mot « culture » est employé dans le sens reçu à cette époque, où il désignait, d'une manière générale, une certaine façon de vivre et de penser dans un groupe social particulier, localement défini.

1952.

* Cf. chap. III, « Étude des systèmes de parenté », p. 113.

I

Le frère de la mère en Afrique du Sud ¹ (1924)

[Retour à la table des matières](#)

Les peuples primitifs, dans de nombreuses parties du monde, attribuent une grande importance au lien de parenté entre le frère de la mère et le fils de la sœur. Dans certains cas, le neveu possède des droits particuliers sur les biens de l'oncle maternel. Il fut un temps où l'on considérait couramment que ces coutumes étaient liées à des institutions matriarcales, et que leur présence chez un peuple de type patrilinéaire était le témoignage de ses origines matrilineaires plus ou moins lointaines *. Quelques anthropologues soutiennent encore ce point de vue, et M. Junod l'a adopté dans son livre sur les BaThonga de l'est de l'Afrique portugaise. En ce qui concerne les coutumes relatives au comportement mutuel du frère de la mère et du fils de la sœur, il écrit : « Ayant étudié avec un soin tout particulier le trait le plus curieux du système BaThonga, j'en arrive à la conclusion que la seule explication possible est qu'à une époque très ancienne, notre tribu est passée par une phase matriarcale » ² [Junod, *La Vie d'une tribu sud-africaine*, vol. 1, 1913, p. 253].

C'est de cette théorie que je veux parler dans cet article ; mais je ne me propose pas de répéter les objections ou d'ajouter à celles si nombreuses qui ont été élevées contre elle, ces dernières années. Une critique purement négative ne fait pas avancer une science. La seule manière acceptable de se débarrasser d'une hypothèse peu satisfaisante est d'en trouver une meilleure. C'est pourquoi je désire exposer une autre hypothèse et, si je réussis, non à la prouver, mais à montrer qu'elle donne une expli-

¹ Conférence prononcée devant la « South African Association for the Advancement of Science » le 9 juillet 1924 et publiée dans le *South African Journal of Science*, Vol. XXI, p. 542-555.

* C'est la thèse constamment défendue pendant tout le XIXe siècle Jusqu'à Sydney Hartland, « Matrilineal Kinship and the Question of Its Priority », *Mem. for the American Anthropologist Assoc.*, 4, 1917. (N. d. T.).

² Junod, *La Vie d'une tribu sud-africaine*, Vol. I, 1913, p. 253.

cation possible des faits, j'aurais au moins réfuté l'opinion de M. Junod, selon laquelle l'explication qu'il donne est « la seule possible »*.

Pour la plupart des tribus africaines, nous ne possédons presque aucune information sur les coutumes de ce type. Non qu'elles n'existent pas ou que les indigènes n'y attachent pas d'importance, mais parce que jusqu'à présent, aucune étude scientifique systématique des indigènes de ce pays n'a été entreprise. Je me référerai, à ce sujet, principalement aux coutumes des BaThonga étudiées par M. Junod¹. Voici, brièvement exposées, quelques-unes d'entre elles, parmi les plus importantes :

- 1 - Pendant toute sa vie, le neveu utérin est l'objet de la sollicitude toute particulière de son oncle.
- 2 - Lorsque le neveu est malade, le frère de la mère offre un sacrifice en sa faveur.
- 3 - Le neveu est autorisé à prendre de grandes libertés avec le frère de sa mère ; par exemple, il peut aller chez son oncle et manger la nourriture qui a été préparée pour ce dernier.
- 4 - Le neveu peut prétendre à une partie des biens du frère de sa mère et parfois à une de ses veuves quand celui-ci meurt.
- 5 - Quand le frère de la mère offre un sacrifice à ses ancêtres, le fils de la sœur dérobe et consomme la portion de viande ou de bière offerte aux dieux.

Qu'on ne suppose pas que ces coutumes soient particulières aux BaThonga. Il est évident qu'on peut en trouver de semblables dans d'autres tribus africaines, et nous savons qu'il en existe également ailleurs dans le monde. En Afrique du Sud même, Mme Hoernle a trouvé des coutumes de ce type chez les Hottentots Nama. Le fils de la sœur peut se conduire avec une grande liberté envers le frère de sa mère : il peut prendre une bête de bonne qualité dans son troupeau ou tout autre objet particulièrement beau qu'il possède. En revanche, le frère de la mère ne peut prendre qu'une bête difforme ou estropiée dans le troupeau de son neveu, ou un objet vieux et usé lui appartenant.

Ce qui me paraît particulièrement intéressant, c'est que dans une région de la Polynésie que je connais bien, les îles Friendly (Tonga) et à Fiji, nous trouvons des coutumes qui sont très voisines de celles des BaThonga. Là aussi, le fils de la sœur a le droit de prendre de grandes libertés avec le frère de la mère et de s'emparer de tout ce qu'il désire. Là aussi, nous trouvons la coutume selon laquelle, lorsque l'oncle fait un sacrifice, le fils de la sœur emporte la part offerte aux dieux et peut la manger.

* Allusion à l'article capital de Lowie, « The Matrilineal Complex », *University of California Publ. in Amer. Archeol. and Ethnol.*, 1919, 16, n° 2. En effet, si Lowie énonçait le principe très général « consistant à associer des relations sociales définies avec des formes de parenté définies sans considération des caractères patri- ou matrilineaires », qui constitue la base positive d'une théorie des systèmes de parenté, il laissait pendants un certain nombre de problèmes et, en particulier, « pourquoi certaines attitudes seulement se trouvent-elles associées à la relation avunculaire et non pas selon les groupes considérés, n'importe quelles attitudes possibles ? » (N. d. T.).

¹ On peut les trouver exposées dans le premier volume du travail mentionné ci-dessus (p. 225 sq. et p. 253 sq.).

C'est pourquoi, j'évoquerai, à l'occasion, les coutumes Tonga, dans la suite de cet exposé.

Ces trois peuplades, les Bathonga, les Nama et les Tonga ont des institutions patrilineaires et patriarcales : les enfants appartiennent au groupe social du père, non à celui de la mère, et les héritages se font selon la lignée mâle, en passant normalement d'un père à son fils. Je m'oppose à la thèse d'après laquelle les coutumes relatives au frère de la mère ne seraient explicables qu'en supposant, dans ces peuplades, des institutions matrilineaires antérieures, comme on en constate l'existence aujourd'hui, chez d'autres primitifs, où les enfants appartiennent au groupe social de la mère et où l'héritage se fait par les femmes, en passant d'un homme à son frère et au fils de sa sœur.

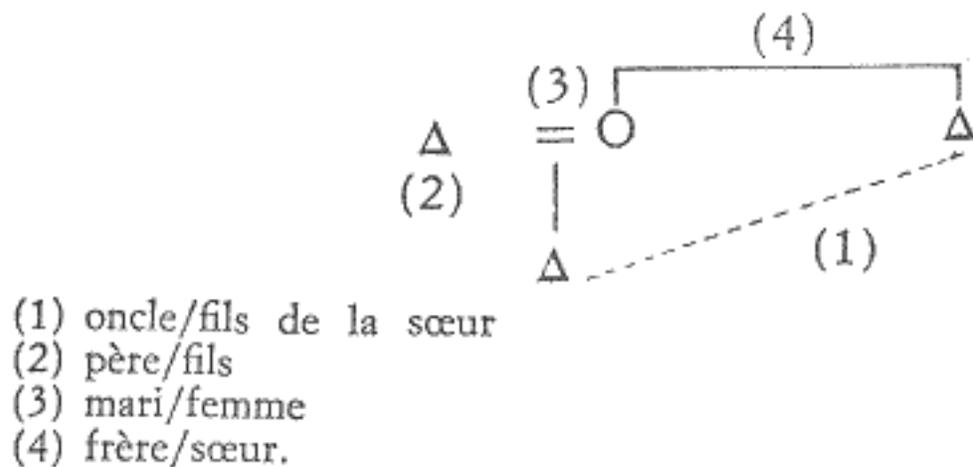
Il est illusoire de penser que nous pouvons comprendre les institutions d'une société en les étudiant isolément, sans considérer les autres institutions avec lesquelles elles coexistent et doivent être mises en relation. Aussi, je voudrais attirer l'attention sur la relation qui me paraît exister entre les coutumes relatives au frère de la mère et celles qui sont relatives à la sœur du père. A ma connaissance, toutes les fois que nous constatons que le frère de la mère a une importance particulière, nous constatons qu'il en va de même de la sœur du père. La coutume d'après laquelle le fils de la sœur peut prendre des libertés à l'égard du frère de la mère semble être généralement accompagnée d'un devoir particulier de respect et d'obéissance à l'égard de la sœur du père. M. Junod nous dit peu de choses au sujet de la sœur du père, chez les BaThonga. Parlant du comportement d'un homme envers cette parente (son *rarana*), il dit simplement : « Il lui montre un grand respect. Cependant elle n'est pour lui, en aucune façon, une mère (*mamana*). »¹ Nous avons de meilleures informations sur les Hottentots Nama, chez lesquels la sœur du père est l'objet d'un très grand respect de la part de l'enfant de son frère. Chez les Tonga aussi, cette coutume apparaît nettement. La sœur du père est le parent qui prime tous les autres et auquel il doit respect et obéissance. Si elle lui choisit une épouse, il doit s'incliner, sans hésitation, ni objection ; et ainsi, pendant toute sa vie. La sœur de son père est sacrée pour lui ; ses paroles sont des ordres et une des plus grandes offenses dont il puisse se rendre coupable serait de lui manquer de respect.

Cette corrélation (qui ne se réduit pas aux trois exemples que j'ai mentionnés, mais qui semble être générale) doit être prise en considération dans une explication des coutumes relatives au frère de la mère, car ces coutumes, liées entre elles, ne sont pas, selon moi, des institutions indépendantes, mais font partie d'un même système ; et aucune explication d'un élément du système ne peut être pertinente, si elle ne s'insère pas dans une analyse du système pris globalement*.

* Toutefois, Radcliffe-Brown n'a pas obéi à toutes les exigences du principe méthodologique qu'il pose. En effet, pour lui, l'oncle maternel, tantôt redouté et obéi, possède des droits sur son neveu et représente l'autorité familiale, tantôt il subit les familiarités de son neveu qui peut le traiter en victime. Ce premier système d'attitudes opposées est en corrélation avec le système des attitudes à l'égard du père. Elles sont semblables, mais inversées. Mais, pour Evans Pritchard (« *Kinship Studies in Primitive Societies* », *Man*, 1929, XXIX, pp. 190-194), ou pour

¹ Junod, op. cit., p. 223.

Lévi-Strauss (« L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie », *Word*, août 1945, vol. 1, n° 2, pp. 1-21), Radcliffe-Brown oublie certains aspects du système étudié. Pour Evans Pritchard, le frère de la mère est non seulement l'oncle maternel d'Ego, mais aussi le frère de la femme du père d'Ego. Or celui-ci est un « parent-pivot » dans nombre de sociétés primitives, à l'égard duquel les attitudes sont fortement marquées. Pour Lévi-Strauss, le système global comporte quatre types de relations : non seulement père / fils et oncle maternel / fils de la sœur, mais aussi frère / sœur et mari/femme, que la figure suivante schématise :



Cette structure est la structure de parenté la plus simple que l'on puisse concevoir et qui puisse exister. C'est, à proprement parler, l'élément de parenté. Elle répond, en effet, à la triple exigence d'une structure de parenté qui doit comporter trois types de relations familiales : consanguinité (4), alliance (3), filiation (2). Si la prohibition de l'inceste est le principe universel et radical de l'élément de parenté, si « un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme qui la lui cède sous forme de fille ou de sœur », l'oncle maternel est alors la condition fondamentale de la structure de parenté. Pour la discussion de ce point, v. *Présentation*, p. 44-45. (N. d. T.).

Dans les sociétés les plus primitives, la réglementation des relations sociales entre les individus est, pour l'essentiel, fondée sur la parenté, et se manifeste par la formation de modèles de comportement fixes, plus ou moins définis pour chacun des types de parenté reconnue. Il y a, ainsi, un modèle spécial de comportement d'un fils envers son père différent, par exemple, de celui du plus jeune frère envers son aîné. Ces modèles particuliers varient d'une société à une autre ; mais il y a certains principes fondamentaux, certaines tendances, qui apparaissent dans toutes les sociétés

ou dans toutes les sociétés d'un certain type. Découvrir et expliquer ces principes constituent la tâche spécifique de l'anthropologie sociale.

Dès que nous commençons à faire le relevé des relations de parenté, en y incluant la parenté éloignée, le nombre des différentes sortes de parents qu'il est logiquement possible de distinguer devient rapidement très grand. Dans les sociétés primitives, cette difficulté est évitée par un système classificatoire qui range dans un nombre limité de catégories, des parents pouvant être logiquement considérés comme de genre différent. Le principe de classification le plus communément adopté est celui de l'équivalence des frères. En d'autres termes, si j'ai une relation particulière avec un homme, je me considère comme ayant en général, le même type de relation avec son frère ; de même avec une femme et sa sœur. De cette façon, on arrive à considérer le frère du père comme une sorte de père et ses enfants sont, par conséquent, comme des frères et des sœurs. On trouve ce système dans les tribus bantous d'Afrique du Sud, chez les Hottentots Nama et également dans les îles Friendly. Ce principe donne aux sociétés primitives le moyen de définir des modèles de comportement envers les oncles, les tantes et certains genres de cousins. Le comportement d'un homme envers le frère de son père doit être du même type que le comportement qu'il a envers son propre père et il doit se conduire envers la sœur de sa mère suivant les mêmes modèles qu'envers sa mère. Les enfants du frère de son père ou ceux de la sœur de sa mère doivent être traités à peu près comme des frères et des sœurs.

Cependant, ce principe ne nous donne pas immédiatement un modèle pour le frère de la mère ou la sœur du père. Il serait possible naturellement, de traiter le premier comme un père et la seconde comme une mère, et quelques sociétés semblent avoir adopté cette ligne de conduite. On découvre une telle orientation dans quelques régions d'Afrique et de Polynésie. Mais elle est caractéristique des sociétés dans lesquelles le système de classification de la parenté est incomplètement développé ou partiellement aboli.

Là où le système de classification de la parenté atteint un haut degré de développement ou d'élaboration, un autre principe apparaît : il consiste à élaborer des modèles pour le frère de la mère et la sœur du père en considérant le premier comme une sorte de mère masculine et le second, comme une sorte de père féminin. Ce principe transparait parfois dans le langage *. Ainsi, en Afrique du Sud, le terme courant pour le frère de la sœur est *malume ou umalume*, mot composé formé de la racine *ma*, mère, et d'un suffixe signifiant masculin. Chez les BaThonga, la sœur du frère est *rarana*, terme auquel M. Junod donne la signification de « père féminin ». Dans certaines langues sud-africaines, il n'y a pas de terme spécifique pour désigner la sœur du frère ; ainsi, en xosa, on emploie un terme descriptif, *udade bo bawo*, littéralement « sœur du père ». En zoulou, elle peut être désignée par un terme descriptif similaire ou elle peut être appelée simplement *ubaba*, « père », exactement comme les frères du père. Dans les îles Friendly, le frère de la mère peut être désigné par un terme spécifique, *tuasina*, ou bien par celui de *fa'e tangata*, littéralement « mère mascu-

* C'est Radcliffe-Brown qui fut avec Lowie (« Notes on Hopi Clans », *American Museum of Natural History, Anthropol. Papers, vol. 30*) un des premiers anthropologues à mettre en rapport le système des appellations et le système des attitudes. « Chaque terme de parenté correspondrait à une conduite prescrite, positive ou négative ; et chaque conduite différentielle serait connotée par un terme. » Voir sur ce point la section I d'*Anthropologie structurale*, Paris, 1958, de Claude Lévi-Strauss consacrée au rapport du langage et de la parenté. Voit également le développement de ces premières indications dans le chap. III du présent ouvrage, p. 13. et sq. Discussion de ces problèmes, présentation, p. 24 et sq. (N. d. T.).

line ». Cette analogie entre l'Afrique du Sud et la Polynésie ne peut être accidentelle. Et cependant, il n'y a pas de relation entre les langues polynésiennes et bantous. En effet, il est bien difficile de penser que ces deux régions aient pu s'emprunter l'une à l'autre, ou emprunter à une source commune, la coutume d'appeler le frère de la mère par un terme signifiant « mère masculine ».

Peut-on déduire alors du principe, que je suggère, ce que doivent être les modèles de comportement envers le frère de la mère et la sœur du père, dans une société patrilinéaire. A cette fin, nous devons d'abord connaître les modèles de comportement à l'égard du père et de la mère. La définition donnée par M. Junod peut constituer un bon point de départ, d'autant que ses observations n'auront certainement pas été influencées par l'hypothèse que j'essaie de prouver.

Les liens de parenté avec le père, dit-il, « comportent respect et crainte. Bien qu'il ne s'occupe guère de ses enfants, le père est, cependant, leur éducateur, le seul qui gronde et qui punit. Il en est de même des frères du père »¹. Quant à la mère, il écrit qu' « elle est une vraie *mamana*. Sa relation à l'enfant est très profonde et affectueuse ; elle associe respect et amour. Cependant, l'amour y tient plus de place que le respect »². Dans un autre passage, on lit : « Elle est généralement faible avec eux et le père l'accuse souvent de les gâter. »

Certes, il est dangereux de condenser la pensée dans des formules, mais à mon avis, il ne serait pas erroné de dire que, dans une société fortement patriarcale, comme celles que l'on trouve en Afrique du Sud, le père est celui qui doit être obéi et respecté, et la mère, celle dont on attend tendresse et indulgence. je pourrais vous montrer, si cela était nécessaire, qu'il en est de même de la vie familiale, dans les îles Friendly.

Du même principe, il s'ensuit que la sœur du père est celle qui doit être obéie et traitée avec respect, tandis que du frère de la mère, on attend seulement indulgence et protection. Mais un autre facteur rend plus complexe ce problème. Dans la relation d'un neveu à ses oncle et tante, intervient en effet, la question du sexe. Dans les sociétés primitives, le comportement d'un homme envers les autres hommes se distingue nettement de celui qu'il a à l'égard des femmes. Pour risquer une nouvelle formule, nous pouvons dire que seules les personnes d'un même sexe sont autorisées à entretenir des relations de complète familiarité, dans une société comme les BaThonga. Un homme doit traiter ses parents du sexe féminin avec un plus grand respect que ses parents du sexe masculin. En conséquence, le neveu doit traiter la sœur de son père avec un plus grand respect que son propre père. De la même façon, le principe de respect de l'âge et de l'ancienneté exige qu'un homme traite le frère aîné de son père avec plus de respect que son propre père. Inversement, un homme peut avoir avec le frère de sa mère, des relations de familiarité, qui seraient exclues avec une femme, même avec sa propre mère. L'influence du sexe sur les comportements de parenté est plus manifeste encore dans les relations entre le frère et la sœur. Dans les îles Friendly et chez les Nama, un homme doit un grand respect à sa sœur, en particulier à sa sœur aînée, et ne peut jamais se permettre quelque familiarité à son égard. Il en est de même chez les Bantous d'Afrique du Sud. Dans beaucoup de

¹ Junod, op. cit., p. 222.

² Ibid., p. 224.

sociétés primitives, la sœur du père et les sœurs aînées sont l'objet d'un même type de comportement et certaines d'entre elles classent dans la même catégorie, et désignent, par le même nom, ces deux relations de parenté.

Ainsi, certains modèles de comportement envers la sœur du père et le frère de la mère sont déduits du principe que nous nous sommes donné. Or, ces modèles sont précisément ceux que l'on trouve chez les BaThonga, les Hottentots et dans les îles Friendly : c'est à la sœur du père que l'on doit respect et obéissance ; c'est du frère de la mère que l'on attend la plus grande indulgence, c'est avec lui que l'on peut avoir la plus grande familiarité et prendre des libertés. Voici donc, une autre « explication possible » des coutumes relatives au frère de la mère et par rapport à la théorie de M. Junod, elle présente l'avantage d'expliquer aussi celles qui sont relatives à la sœur du père. S'il m'est impossible de vérifier ici cette hypothèse - ce qui supposerait un travail long et difficile - je puis signaler au moins quelques orientations de recherche qui permettront cette vérification.

Une première recherche, la plus évidente, consistera à étudier en détail les comportements réciproques du fils de la sœur et du frère de la mère dans les sociétés matriarcales. Malheureusement, nous ne possédons pratiquement aucune information à ce sujet pour l'Afrique, et une information très insuffisante pour les autres parties du monde. De plus, il est nécessaire, avant de poursuivre plus avant, de dissiper certaines idées erronées sur la distinction des sociétés en type matriarcal ou patriarcal.

Dans toute société, qu'elle soit primitive ou évoluée, la parenté est nécessairement bilatérale. L'individu est lié à certaines personnes par son père et à d'autres, par sa mère : un système social de parenté définit les caractéristiques de ses rapports respectivement avec ses parents paternels et ses parents maternels. Mais la société tend à se diviser en segments (groupes locaux, lignées, clans, etc.) et lorsque - comme c'est le cas le plus fréquent - on adopte le principe héréditaire pour déterminer l'appartenance des membres au groupe paternel ou maternel, il est alors nécessaire de choisir entre les deux descendance. Quand une société est divisée en groupes et qu'une règle fixe l'appartenance des enfants à la famille du père, on a une descendance patrilinéaire ; dans le cas contraire, la descendance est matrilineaire.

L'emploi des termes matriarcal et patriarcal est malheureusement extrêmement vague et beaucoup d'anthropologues refusent de les utiliser. Il faut donc d'abord, les définir exactement. On peut appeler patriarcale, une société où la descendance est patrilinéaire (les enfants appartiennent au groupe du père), où le mariage est patrilocal (l'épouse vient habiter dans le groupe local du mari), où l'héritage (des biens) et la succession (dans le rang social) se font selon la lignée masculine et où l'autorité sur les membres de la famille est entre les mains du père et de ses parents. Au contraire, une société est dite matriarcale lorsque la descendance, l'héritage et la succession se font selon la lignée des femmes, lorsque le mariage est matrilocal (le mari venant habiter dans la maison de sa femme) et lorsque l'autorité sur les enfants est exercée par les parents de la mère.

Si l'on accepte ces définitions, il est immédiatement évident que la plupart des sociétés primitives ne sont ni matriarcales, ni patriarcales, bien que certaines tendent davantage vers l'un ou l'autre type. Ainsi, si nous examinons les tribus de l'est de l'Australie dont on dit parfois qu'elles sont matriarcales, on constate que le mariage est patrilocal, que la lignée masculine définit l'appartenance à un groupe local, que

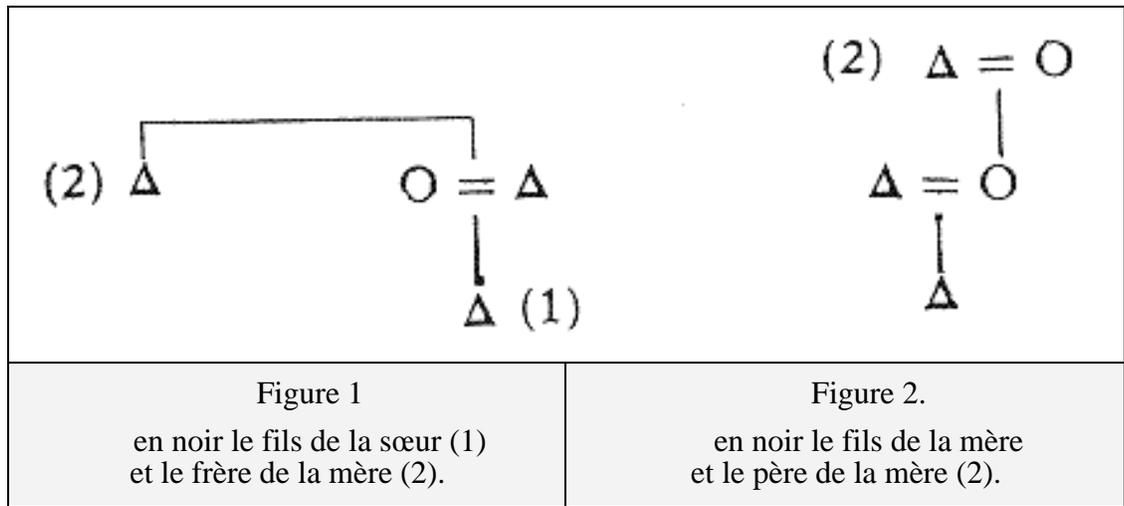
l'autorité sur les enfants est exercée surtout par le père et ses frères, que les biens, s'il y en a, se transmettent le plus souvent par les hommes, cependant que la question de succession ne se pose pas, le rang social n'étant pas reconnu.

La seule institution matrilineaire est la descendance dans le groupe totémique, qui se fait par la mère, si bien que ces tribus, loin d'être matriarcales, penchent plutôt du côté patriarcal. La parenté est complètement bilatérale mais, dans la plupart des cas, la parenté par le père est plus importante que celle par la mère. Il est assez remarquable, par exemple, que l'obligation de venger un mort échoit aux parents de la lignée mâle plutôt qu'à ceux de la lignée des femmes.

En Afrique du Sud, dans la tribu des OvaHerero, nous trouvons un exemple intéressant de ce bilatéralisme, si l'on peut l'appeler ainsi. Malgré une relative incertitude concernant les faits, il semblerait que cette tribu soit divisée en deux ensembles croisés de segments. Dans l'un, *l'omaanda*, la descendance est matrilineaire, tandis que dans l'autre, *l'otuzo*, elle est patrilinéaire. Un enfant appartient à *l'eanda* de sa mère et hérite du troupeau des frères de sa mère, mais il appartient à *l'otuzo* de son père et hérite des esprits de ses ancêtres. L'autorité sur les enfants semblerait appartenir au père et à ses frères et sœurs.

Dès lors, il apparaît clairement que la distinction entre les sociétés patriarcales et matriarcales n'est pas absolue, mais relative. Même dans la société la plus rigoureusement patriarcale, une certaine importance sociale est attribuée à la parenté par la mère ; et de même, dans la société la plus fortement matriarcale, le père et ses apparentés gardent toujours de l'importance dans la vie des individus.

Dans le sud-est de l'Afrique, on trouve un certain nombre de tribus tendant si fortement vers le régime patriarcal qu'à bon droit, on peut, sans aucun doute, les définir comme telles. La descendance dans le groupe social, l'héritage des biens, la succession dans le rang de chef se font par les hommes, le mariage est patrilocal et l'autorité dans la famille appartient très nettement au père et aux parents paternels. Dans le nord de l'Afrique, au Kenya et dans les pays voisins, il existe un autre groupe de peuplades fortement patriarcales, certaines d'entre elles de langue bantou, les autres de langue nilotique ou hamitique. Entre ces deux régions à système patriarcal s'étend une zone prenant, semble-t-il, en écharpe l'Afrique d'est en ouest, au niveau du Nyassaland et de la Rhodésie du nord, dans laquelle vivent des peuplades à institutions matriarcales. La descendance dans le groupe social, l'héritage des biens et la succession à la royauté et à la chefferie se font par la lignée des femmes. Dans certaines de ces tribus, le mariage semble être matrilocal, sinon d'une façon permanente, en tout cas temporairement, un homme devant, par son mariage, vivre dans le groupe de sa femme.



Il est essentiel de recueillir des informations sur ces peuplades et leurs coutumes, si l'on veut comprendre les problèmes posés dans la présente communication. Les travaux de Smith et Dale¹, nous donnent une description exhaustive de l'une des tribus de cette région. Malgré le caractère très fragmentaire des informations dont on dispose sur ces questions, je voudrais insister sur deux points. Le premier concerne le comportement du frère de la mère envers le fils de la sœur. « Le frère de la mère, dit-on, est un personnage d'une importance telle qu'il a sur ces neveux et nièces un pouvoir de vie et de mort que ni le père, ni la mère, ni aucun des membres de la famille ne possèdent ; il est plus honoré que le père lui-même. L'avunculi potestas chez les Balla est plus importante que la patria potestas. L'usage veut qu'on donne au frère de la mère, le titre honorifique que reçoivent les personnes les plus respectables »². Ce type de relation entre le frère de la mère et le fils de la sœur n'est pas pour surprendre dans une société fortement matriarcale. Mais comment alors peut-on expliquer par la théorie de M. Junod le passage de ce type de relation à celui qui existe maintenant chez les BaThonga ?

Ceci m'amène à un autre point que je n'examinerai pas en détail, malgré son importance pour cette discussion. On a étudié la relation du fils de la sœur avec le frère de la mère ; mais si l'on prétend à une explication définitive, il faut également étudier le comportement d'un homme à l'égard du groupe de la mère en tant que tel et à l'égard de ses autres parents maternels. Or, dans les îles Friendly, le fils de la sœur et le frère de la mère (fig. I) ont, entre eux, la même relation que celle qui lie le fils de la fille au père de sa mère (fig. II). Le grand-père doit honorer le fils de sa fille qu'il considère comme un « chef » qui a le droit de prendre ses biens et d'emporter l'offrande faite aux dieux lors d'une cérémonie Kava. Le père de la mère et le frère de la mère sont l'objet de modèles de comportement très voisins, dont le trait le plus remarquable est l'indulgence d'une part, les privautés d'autre part. Il en est de même, semble-t-il, chez les BaThonga, malgré la pauvreté de nos informations. « Un grand-père, écrit M. Junod, a plus d'indulgence envers le fils de sa fille qu'à l'égard du fils

¹ Les Peuples de la Rhodésie du Nord de langue ilya, 1920.

² Junod, op. cit., p. 230.

de son fils »¹. Significatif, de ce point de vue, est l'usage d'appeler kokwana (grand-père) le frère de la mère.

Autre trait inexplicable d'après la théorie de M. Junod dans une société fortement matriarcale, le père de la mère n'appartient pas au même groupe que son petit-fils. Aussi, ne peut-il lui transmettre son héritage, ni exercer sur lui son autorité. Comment expliquer de façon satisfaisante, les libertés permises à l'égard du frère de la mère, si restent inexplicables les libertés de même nature prises à l'égard du père de la mère qui existent en Polynésie et, semble-t-il, en Afrique du Sud ? Or, cette explication, la théorie de M. Junod ne la donne pas et ne peut pas la donner.

Mais l'hypothèse que j'ai avancée, simplifie considérablement le problème. Une société primitive tend à intégrer fortement l'individu dans le groupe auquel il appartient. Dans le domaine de la parenté, on aura donc, à l'égard de tous les membres d'un groupe, un certain type de comportement dont on trouve l'origine dans une relation à un membre particulier du groupe. Ainsi, dans la tribu des BaThonga, il semblerait que s'étendit à tous les membres du groupe de la mère (famille ou lignée) un modèle de comportement dérivé de celui qui apparaît dans le comportement du fils envers sa mère. Attendant de sa mère, protection et faveurs, le fils attendra de tous les membres du groupe de sa mère, c'est-à-dire de tous ses parents maternels, le même type de conduite. D'autre part, la parenté paternelle requiert du fils, obéissance et respect. Les modèles qui émergent ainsi, dans la relation avec le père et la mère, sont généralisés et étendus à toute la famille paternelle ou maternelle. De ce principe qui règle les relations entre un individu et la famille de sa mère, dans les tribus patriarcales de l'Afrique du Sud, je donnerai seulement quelques illustrations.

La coutume, souvent appelée à tort « achat de la jeune mariée », et généralement connue en Afrique sous le nom de *lobola*, consiste, comme l'a bien montré M. Junod, en un paiement fait à la famille, en compensation de la perte que celle-ci éprouve lorsque la jeune fille la quitte pour se marier. Puisque, dans les tribus patriarcales de l'Afrique du Sud, une femme appartient à la peuplade de son père, c'est à celle-ci que la compensation doit être payée. Mais on constate que, dans de nombreuses tribus, une partie du « paiement de mariage » est versée au frère de la mère dont on achète la fille. Ainsi chez les BaPedi, on donne une tête du troupeau *lenyalo* (appelée *hloho*) à l'oncle maternel de la fille. Chez les BaSotho, l'oncle maternel peut prendre parfois une partie du troupeau reçu par une fille, à l'occasion de son mariage, coutume appelée *ditsoa*. D'après les indigènes, il élève réellement au profit des enfants de sa sœur, le troupeau *ditsoa*. Si l'un des enfants est malade, il doit offrir en sacrifice aux esprits des ancêtres, une bête du troupeau *ditsoa*. De même, lorsque le fils de la sœur désire obtenir une femme, il demandera à son oncle maternel de l'aider à réunir le troupeau nécessaire et son oncle lui donnera quelques-unes des bêtes de la *ditsoa* reçue au mariage de sa sœur. Il peut même lui donner une partie de son propre troupeau, comptant la récupérer par la *ditsoa* qu'il recevra, lors du mariage d'une nièce. La cour d'appel indigène a jugé que le paiement de la *ditsoa* à l'oncle maternel était une contribution volontaire, sans avoir la valeur d'une obligation légale : je suis d'accord avec ce jugement. Cette coutume illustre la nature particulière de l'intérêt que porte l'oncle maternel au fils de sa sœur, lorsqu'il lui accorde son aide et veille à sa

¹ Junod, op. cit., p. 227.

prospérité. On peut se demander alors pour quelle raison l'oncle maternel offre des sacrifices lorsque son neveu est malade.

Dans le sud-est de l'Afrique, le culte des ancêtres est patrilinéaire : un homme vénère les esprits des parents de la lignée masculine et participe aux sacrifices qui leur sont offerts. Sur ce point, les indications données par M. Junod ne sont pas très claires. Dans un passage de son livre, il écrit que chaque famille a deux ensembles de dieux, l'un maternel, l'autre paternel, de dignité égale et également invoqués¹ ; mais ailleurs, il précise que ce sont les parents maternels, les *malume*, qui doivent présenter l'offrande aux dieux de la famille de la mère². D'autres passages confirment ce fait et montrent que seuls les descendants de la lignée mâle peuvent, dans un rite quelconque, entrer en contact avec les esprits des ancêtres. Les indigènes du Transkei m'ont indiqué très précisément que les dieux maternels d'une personne, ancêtres patrilinéaires de sa mère, ne lui infligeront jamais une punition surnaturelle. Il en est vraisemblablement de même, dans les tribus Sotho. Par ailleurs, les esprits des ancêtres de sa lignée patrilinéaire protègent une femme mariée et ses jeunes enfants, aussi longtemps qu'ils lui restent attachés. Car les enfants ne sont complètement intégrés à la lignée de leur père que lorsqu'ils atteignent l'adolescence. Ainsi, chez les Transkei, en se mariant, une femme peut recevoir de son père, une vache, la *ubulunga*, prise dans le troupeau de sa lignée, et peut l'emmener à son nouveau domicile. Comme au début de son mariage, elle ne doit pas boire le lait du troupeau de son mari, elle peut se nourrir de celui de la bête qui vient de sa propre lignée. Cette vache constitue un lien entre elle et sa lignée, son troupeau et ses dieux ; les troupeaux matérialisant les liens entre les membres vivants de la lignée et les esprits des ancêtres. Par exemple, en cas de maladie, elle fabriquera un collier de poils avec la queue de sa vache et se mettra ainsi sous la protection des dieux de sa lignée ; de même, si l'un de ses jeunes enfants est malade. Lorsque son fils grandira, il recevra un taureau *ubulunga* du troupeau de son père et par la suite, c'est avec la queue de cette bête qu'il confectionnera l'amulette protectrice ; de même, la fille, lors de son mariage, se détache de sa mère et reçoit une vache du troupeau de son père.

D'après les informations recueillies, loin de frapper de maladie leurs descendants, les ancêtres maternels sont invoqués comme guérisseurs. Ainsi, quand un enfant est malade, le père et la mère se rendent chez son oncle maternel ou son grand-père maternel, s'il est encore vivant, et lui demandent d'offrir un sacrifice aux ancêtres maternels de l'enfant et d'invoquer leur aide. En tout état de cause, cette pratique existe dans les tribus Sotho et une des fonctions du troupeau *ditsoa*, donné à titre de « paiement de mariage » à l'oncle maternel de la jeune mariée, est de constituer une réserve pour de tels sacrifices.

Ces remarques conduisent à l'ultime extension du principe fondamental des coutumes relatives à l'oncle maternel. Le modèle de comportement envers la mère, qui s'est constitué dans la famille en raison de la nature du groupe familial et de sa vie sociale, s'étend, avec les modifications appropriées, de la sœur et du frère de la mère au groupe maternel consanguin considéré globalement, et finalement aux dieux maternels, ancêtres de ce groupe. De la même façon, le modèle de comportement envers le père s'applique aux frères et sœurs du père et à la totalité du groupe paternel (ou plutôt à

¹ Junod, op. cit., p. 349 et I, p. 256, note.

² Junod, op. cit., II, p. 367.

ses membres les plus âgés, le principe de l'âge introduisant, dans ce cas, les modifications nécessaires), et finalement aux dieux paternels.

Le père et ses parents consanguins seront obéis et respectés et pourront même faire l'objet d'un culte au sens originel du mot, tout comme, par conséquent, les ancêtres paternels le peuvent aussi. De son côté, la mère est douce et indulgente avec son enfant qui attendra de ses parents consanguins et des esprits maternels, la même attitude.

J'ai essayé de démontrer ailleurs ¹, le principe selon lequel les valeurs sociales courantes tendent à s'exprimer dans des coutumes rituelles ou dans les cérémonies. La constellation de valeurs constatée ici, dans les relations d'un individu avec ses parents paternels et maternels doit, par conséquent, trouver un mode d'expression appropriée. En voici un exemple particulier : chez les BaThonga et dans l'ouest de la Polynésie (Fiji et Tonga), le fils de la sœur (ou, chez les Tonga, le fils de la fille) intervient en personne dans le rituel du sacrifice. M. Junod décrit une cérémonie consistant à écraser la hutte d'un mort, cérémonie dans laquelle les *batukulu* (enfants de la sœur) jouent un rôle important. Ils tuent et répartissent les victimes du sacrifice et, quand l'officiant prononce la prière à l'esprit du mort, les fils de la sœur la « coupent » et la terminent. Dans les clans des BaThonga, ils s'emparent alors des morceaux des viandes sacrificielles dédiées à l'esprit du mort et se sauvent, les « volent » ².

A mon sens, la signification de cette coutume est de donner une expression rituelle à la relation spécifique qui unit le fils de la sœur à son oncle maternel. Quand l'oncle est vivant, les neveux ont le droit d'aller dans son village et de lui prendre sa nourriture. Lorsqu'il meurt, ils viennent également s'emparer de la nourriture, mais il s'agit là d'un moment du rituel des funérailles : pour la dernière fois, ils viennent voler les morceaux de viande et la bière mises de côté pour constituer la part du défunt.

C'est le même type d'explication qui permet de rendre raison du rôle joué par le fils de la sœur dans le rituel sacrificiel et dans les autres rituels, non seulement chez les Bantous d'Afrique du Sud, mais aussi à Tonga et Fiji. De la même façon qu'un homme craint son père, il respectera et craindra ses ancêtres paternels. Mais, n'éprouvant aucune crainte à l'égard du frère de sa mère, il manifesterà peu de respect envers ses ancêtres maternels. En réalité, la coutume veut qu'il agisse ainsi dans certaines occasions, afin de donner par là une expression rituelle aux relations sociales spécifiques unissant un homme à ses parents maternels, expression compatible avec la fonction générale du rituel, telle que je la comprends.

Peut-être est-il utile de dresser un bref bilan de notre hypothèse, avec les suppositions qu'elle comporte et quelques-unes de ses implications les plus importantes.

1 - Dans la plupart des sociétés que nous appelons primitives, la parenté est la base essentielle de la réglementation des conduites des individus les uns envers les

¹ Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, chap. V.

² Junod, *op. cit.*, p. 162.

autres, grâce à des modèles de comportement déterminés et correspondant à chaque type de relation de parenté.

2 - On trouve quelquefois associée à cette caractéristique, une organisation segmentaire de la société globale (lignées, clans).

3 - Tandis que la relation de parenté est toujours et nécessairement bilatérale (cognatique), l'organisation segmentaire exige l'adoption d'un principe unilinéaire impliquant un choix entre les institutions patrilinéaires ou matrilinéaires.

4 - Dans un type déterminé de sociétés patrilinéaires, le modèle particulier de comportement du fils de la sœur à l'égard de l'oncle maternel et réciproquement, découle du modèle de comportement liant l'enfant à sa mère, lui-même produit de la vie sociale à l'intérieur de la famille restreinte.

5 - Ce même type de comportement s'étendra à tous les parents maternels, c'est-à-dire à la famille entière ou au groupe auquel l'oncle maternel appartient ¹.

6 - Dans les sociétés où existe le culte de l'ancêtre patrilinéaire (telles que les BaThonga et les habitants des îles Friendly), le même type de comportement s'étendra aussi aux dieux de la famille maternelle.

7 - Le type spécifique de comportement envers les parents maternels (vivants et morts) ou envers le groupe maternel, ses dieux et ses objets sacrés, s'exprime dans des coutumes rituelles précises ; la fonction du rituel est, ici comme ailleurs, de fixer et de rendre permanents certains types de comportement, avec les obligations et les sentiments qu'ils impliquent.

En conclusion, il faut souligner l'importance pratique du sujet traité. Par exemple, la cour d'appel indigène a-t-elle raison de juger que le paiement du troupeau ditsoa à l'oncle maternel d'une jeune mariée n'est pas une obligation légale, mais morale ? A mon avis, ce jugement est bien fondé. Le problème des paiements effectués lors d'un mariage (lobola) est d'une importance pratique considérable pour les missionnaires, les magistrats et les indigènes eux-mêmes. L'étude de la position exacte d'une personne à l'égard de ses parents maternels est donc indispensable si on veut comprendre, aussi exactement que possible, les coutumes du lobola. Une de ses fonctions principales est de fixer la position sociale des enfants issus d'un mariage. Si une famille effectue le paiement convenable, alors les enfants de la femme entrée dans cette famille, en échange du bétail, appartiennent à cette famille et ses dieux sont leurs

¹ Cette extension à la parenté maternelle, du comportement observé à l'égard de l'oncle maternel apparaît dans la terminologie des relations de parenté, dans la tribu des BaThonga. Le terme *malume* qui désigne d'abord l'oncle maternel, est étendu à ses fils, qui sont aussi *malume*. Si les frères de ma mère meurent, leurs fils devront offrir un sacrifice en ma faveur à mes ancêtres maternels. Dans le nord, le terme *malume* est sorti de l'usage et le père de la mère, l'oncle maternel et ses fils, sont tous appelés *kokwana* (grand-père). Bien qu'il puisse paraître absurde d'appeler par un mot signifiant « grand-père », les fils de l'oncle maternel qui peuvent être plus jeunes que celui qui parle, notre analyse permet de découvrir le sens de ce paradoxe. La personne qui doit offrir un sacrifice en ma faveur, à mes ancêtres maternels, est d'abord le père de ma mère, puis, s'il est mort, mon oncle maternel et, après le décès de ce dernier, son fils, qui peut, peut-être, être plus jeune que moi. Il existe une similitude fonctionnelle entre ces trois types de relations, qu'exprime un modèle général unique de comportement de ma part envers tous et, d'une façon générale, on retrouverait la même similitude à l'égard des grands-pères. Par conséquent, la nomenclature est pertinente.

dieux. Les indigènes considèrent que le lien social le plus fort est celui de l'enfant à sa mère et, par conséquent, dans la mesure où il s'étend inévitablement, la relation entre l'enfant et la famille maternelle se renforce encore. La fonction du paiement du *lobola* n'est pas de rompre, mais de modifier ce lien, de situer définitivement les enfants dans la famille et le groupe du père pour tout ce qui concerne, non seulement la vie sociale, mais aussi la vie religieuse de la tribu. Si aucun *lobola* n'est payé, l'enfant appartient nécessairement à la famille de la mère, bien que sa situation soit alors irrégulière. Mais la femme pour laquelle le *lobola* est versé, ne devient pas un membre de la famille de son mari ; leurs dieux ne sont pas ses dieux : ce critère est décisif. Ainsi la compréhension exacte des coutumes relatives à l'oncle maternel est un préalable nécessaire à toute théorie exhaustive du *lobola*.

2

Succession patrilinéaire et matrilinéaire ¹

(1935)

[Retour à la table des matières](#)

Pour comprendre exactement les lois et les coutumes des peuples non européens, il faut s'interdire de les interpréter selon nos propres conceptions du droit : celles-ci, si simples et évidentes qu'elles puissent paraître, sont le produit d'une évolution historique longue et complexe. Ainsi, par exemple, appliquer à des sociétés primitives les distinctions précises que nous faisons entre le droit relatif aux personnes et celui relatif aux choses, n'engendre que confusion.

Dans nos sociétés, la transmission des biens par héritage est un des aspects les plus importants de la succession. Dans les sociétés primitives, cette transmission est dépourvue de toute signification. Dans une tribu australienne par exemple, un homme possède quelques armes, des outils, des ustensiles et des ornements personnels, objets de peu de valeur ou d'existence éphémère. A sa mort, certains d'entre eux seront détruits, d'autres distribués à ses parents ou amis. Mais le droit de disposer de ces objets est si peu important, s'il n'est lié au rituel, qu'il est souvent difficile de trouver les règles de procédure coutumière le concernant. Mais, même dans des sociétés aussi primitives, où l'héritage, pour ainsi dire, n'existe pas, se posent des problèmes de succession, dans le sens le plus large du terme.

Je définirai le terme de succession comme la transmission des droits. C'est la reconnaissance sociale d'une coutume qui définit un droit. Appartenant à un individu ou à une collectivité, un droit est un moyen de contrainte que ceux-ci détiennent sur les actes d'une ou plusieurs personnes, devenant par là-même responsables de l'accomplissement d'un devoir. On peut les classer en trois types principaux :

¹ Publié dans *Iowa Law Review*, XX, 1935, p. 2.

a - Droits sur une personne qui lui imposent un ou plusieurs devoirs. C'est le *jus in personam* de la loi romaine. Un père peut exercer de tels droits sur son fils, ou une nation sur ses citoyens.

b - Droits sur une personne *erga omnes*, imposant des devoirs à toutes les autres personnes à l'égard de cette personne en particulier. C'est le *jus in rem* de la loi romaine appliqué aux personnes.

c - Droits sur une chose *erga omnes* imposant des devoirs aux autres personnes en relation avec cette chose.

Les droits classés en *b* et *c* relèvent du même type fondamental.

Examinons quelques exemples tirés d'une société simple, comme une tribu australienne. Un mari a certains droits sur sa femme. Certains d'entre eux sont des droits *in personam* : il exigera d'elle, l'accomplissement de certains devoirs ; d'autres sont des droits *in rem* : si un tiers tuait son épouse ou avait des relations sexuelles avec elle, sans son consentement, le mari subirait un préjudice. Dans certaines tribus, un homme peut prêter sa femme à un autre homme : dans ce cas, le mari exerce sur elle, à la fois des droits *in personam* et des droits *in rem*.

De nombreuses tribus australiennes observent la coutume du lévirat : à sa mort, tous les droits d'un homme sur sa femme et sur ses enfants encore jeunes sont transmis à son plus jeune frère ou, s'il n'en a pas, à un cousin agnatique. C'est un cas simple de la succession fraternelle : transmission de certains droits *in personam* et *in rem* sur certaines personnes (la femme et les enfants), ces droits étant évidemment assortis de devoirs et d'obligations.

Étudions maintenant, dans une tribu, comme les Kariëra de l'ouest de l'Australie, la nature d'un groupe que j'appellerai une « horde ». Soit un ensemble de personnes qui possèdent, occupent et exploitent conjointement une zone déterminée de terrain. On définira brièvement les droits de la horde sur son territoire en notant qu'aucune personne étrangère à la horde n'a de droit sur les animaux, les végétaux et les produits minéraux du territoire, sans le consentement des membres de la horde. Les cas d'infraction à ce droit exclusif de la horde sur son territoire semblent très rares, dans la vie sociale des aborigènes, et seraient légalement punis de mort¹. Les obligations de l'hospitalité modifient ce droit : lors d'une période d'abondance, les membres des hordes voisines amies sont invités à partager cette nourriture. Le fils d'une femme née dans la horde et mariée ailleurs, a toujours le droit de rendre visite à la horde de sa mère et de chasser sur son territoire.

On peut, à propos d'un groupe comme la horde des Kariëra, parler de « collectivité » (corporation) et « de propriété » (estate). Il s'agit là d'une extension justifiée du

¹ Des informateurs, dans une région méridionale de l'Australie, signalent un cas d'infraction délibérée commis par une force armée : une troupe a envahi un territoire, afin de faire provision d'ocre rouge qui y avait été récemment découvert. Il s'agit là d'un véritable casus belli et, comme les envahisseurs étaient venus en force, la horde attaquée ne possédait aucune riposte efficace.

sens, communément admis dans le langage juridique, des termes de « collectivité » et de « propriété ». Par « propriété », j'entends ici un ensemble de droits (sur les personnes ou sur les choses) avec les devoirs qu'ils impliquent : ces droits constituent un ensemble dans la mesure où ils sont ceux d'une seule personne, transmissibles, indivis ou par partage, à une ou plusieurs personnes ou bien ceux d'un groupe défini, la « collectivité », qui assure la permanence de la possession. Ainsi une propriété mobilière correspond à cette *universitas juris* qui, en droit romain, caractérise l'héritage¹.

La propriété collective d'une horde Kariera comprend, en premier lieu, les droits qu'elle possède sur son territoire. La permanence de la horde est garantie par la permanence de la possession de son territoire qui reste identique à lui-même, ne pouvant être ni partagé, ni accru, l'idée d'une conquête à main armée étant étrangère aux aborigènes australiens. La relation d'une horde à son territoire ne correspond pas exactement à ce que le droit moderne désigne par propriété. Elle possède des caractéristiques de la propriété collective, mais comporte également les aspects de la relation d'un État moderne à son territoire, par l'exercice d'une « souveraineté » (*dominion*). Les droits de propriété sur la terre et les droits de souveraineté semblent provenir d'un développement et d'une différenciation d'une relation simple dont la horde australienne offre l'exemple.

La propriété d'une horde comprend, non seulement des droits sur son territoire, mais aussi des droits, *in personam* et *in rem*, sur ses membres ; les membres adultes mâles ont certains devoirs envers la horde, de la même façon qu'elle a des droits *in personam* sur eux. Elle exerce aussi des droits *in rem* puisqu'en cas de mort par violence ou par sorcellerie, d'un de ses membres, la horde en tant que telle, a le sentiment de subir un préjudice et s'efforce d'obtenir réparation. Les femmes et les enfants ne sont pas membres de la horde au même titre que les adultes mâles. Si la femme d'un homme est « volée », l'époux en tant qu'individu demande réparation en bénéficiant, cependant, du soutien des autres membres de la horde. Mais, indirectement, la femme appartient aussi à la horde, puisqu'à la mort de son mari, elle deviendra, selon la coutume, propriété d'un autre membre de la horde et non pas d'une personne étrangère.

La horde Kariera étant exogame, tout enfant du sexe féminin sort, par son mariage, de la propriété de ses parents et de celle de la horde pour appartenir à son mari, dans une autre horde. Dans la coutume australienne, ce transfert de propriété, c'est-à-dire de droits, *in personam* et *in rem*, sur une personne, entraînera normalement une compensation ou une indemnisation : dans de nombreuses tribus, l'homme qui reçoit une femme en mariage, donne en échange, sa sœur à son beau-frère. Les enfants sortent de la sphère de possession des parents pour entrer dans celle plus directe de la horde, au moment de l'initiation. Dans quelques tribus, le rituel de l'initiation l'exprime symboliquement.

La horde Kariera est un exemple de succession collective à perpétuité. Ce type de succession contient en germe les notions d'État et de souveraineté qui se sont développées dans les sociétés plus complexes. Ainsi, les États-Unis sont une « collectivité » se définissant constitutionnellement par la possession d'une « propriété », c'est-à-dire par l'exercice d'une souveraineté sur un territoire déterminé (susceptible, à la

¹ Hereditas est successio in universum jus quod defunctus habuit: « Hériter consiste à succéder dans la situation légale du défunt dans toute son étendue ».

différence de la horde australienne, d'accroissement par conquête ou achat) et par certains droits spécifiques, *in personam* et *in rem*, sur la personne de ses citoyens.

La permanence d'une collectivité, comme la horde australienne, dépend de la permanence de sa « propriété » en premier lieu, celle de la possession de son territoire en second lieu, celle, transcendant la durée d'une vie humaine, que constitue la continue acquisition, par naissance ou par initiation au statut d'homme, de nouveaux membres remplaçant ceux qui meurent.

Si on considère, maintenant, non plus la horde comme totalité, mais les membres mâles pris individuellement, on constate entre eux, un processus de transmission coutumière des droits. Tout d'abord, les enfants « appartiennent » au père qui exerce sur eux des droits *in personam* et *in rem*. Comme le père, à son tour, appartient à la horde, celle-ci a des droits sur ses enfants. Quand une fille atteint l'âge nubile, les droits qui pèsent sur elle passent, sinon en totalité, du moins pour la plus grande part, de son père et de sa horde à son mari. Quand le garçon atteint l'âge de la puberté, il passe d'une position de dépendance vis-à-vis de son père à celle d'un membre adulte de la horde. Ainsi, un membre de la horde a certains droits sur d'autres membres de la horde et sur son territoire, droits qui constituent une partie de sa propriété ou de son statut personnel. Ainsi existe un processus de succession patrilinéaire par lequel les fils des membres mâles deviennent, à leur tour, membres de la horde, acquérant par là des droits et ayant part à la propriété de la horde.

Ces considérations préliminaires permettent d'aborder le problème de la nature et de la fonction de la transmission unilatérale des droits. Dans la succession patrilinéaire de la horde australienne, la part la plus importante des droits d'une personne mâle - son statut, sa propriété personnelle comme membre ou cohéritier de la horde - lui vient de son père, à l'exclusion de sa mère et se transmet ensuite à ses fils, à l'exclusion de ses filles. Il faut noter, cependant, que certains droits se transmettent également par la mère. Ainsi, dans la tribu Kariëra, un homme exerce des droits importants sur la horde de sa mère, sur les individus membres de cette horde et sur son territoire.

Dans une succession matrilineaire, la plupart des droits sur les choses et sur les personnes, que possède un individu en tant que tel, ou en tant que membre d'une collectivité, lui viennent de sa mère et ne peuvent être transmis à ses enfants, mais seulement légués aux enfants de sa sœur.

Les Taravad de la caste des Nayar de Malabar sont un exemple privilégié d'un système de succession matrilineaire*. Un taravad est une lignée matrilineaire constituée en collectivité, qui groupe tous les descendants vivants d'une lignée féminine issue d'une ancêtre originelle. De ce fait, les membres de sexe masculin et féminin sont tous les enfants des femmes, membres du groupe que la possession d'une propri-

* Une importante bibliographie a été consacrée aux Nayars. Voici une sélection de quelques titres faite par Radcliffe-Brown dans *Introduction to African Systems of Kinship and Marriage : Report of the Malabar Marriage Commission, 1894* ; Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, article Nayars ; K. M. Panikkar, « Some Aspects of Nayar Life », *Journal of Royal Anthropological Institute*, XLVIII, 1918, p. 254-293 ; V.K. Râman Manon, « Ancestor Worship among the Nayars », *Man*, 1920, XX, p. 25 ; Dr A. Aiyappan, « The Meaning of the Tali Rite », *Bulletin of the Rama Vasna Research Institute*, juil. 1941, IX, part. II, p. 68-83. (N.d.T.).

été constituée en collectivité (« famille par alliance », selon la terminologie juridique indienne) : la propriété est composée, en premier lieu, d'une ou de plusieurs maisons et de terres, et en second lieu, des droits sur les personnes de ses membres. Le gouvernement de la propriété est assuré par un « directeur » (*manager*), normalement le membre le plus âgé du groupe, de sexe masculin. Pour que le groupe conserve la possession complète et exclusive des enfants nés de ses femmes, les Nayar ont instauré un système privant de tout droit légal les parents de sexe masculin. Une jeune fille Nayar est « mariée » encore très jeune au fiancé qu'on lui destine, lors de la cérémonie religieuse hindoue dite du « bijou attaché ». Probablement, dans des temps plus reculés, le jeune homme procédait à la défloration cérémonielle de la jeune vierge. Le troisième jour, le couple nouvellement marié divorce, au cours de la cérémonie hindoue où l'on divise un morceau de tissu en deux. Ceci fait, le jeune marié divorcé n'a plus de droits sur la personne, le domaine ou les enfants de son épouse. Plus tard, la jeune femme prend un amant. Autrefois, chez certains Nayar, sinon chez tous, la coutume l'autorisait à avoir en même temps, deux ou plusieurs amants. L'amant n'ayant pas épousé la femme, ne peut légalement émettre aucune prétention sur la personne, la propriété ou les enfants qui peuvent naître de cette union.

Le système Nayar est l'exemple le plus poussé de la succession matrilineaire à perpétuité. Le groupe de la lignée maintient sa permanence et son unité, en refusant la participation de toute personne étrangère à sa propriété. Il conserve la possession de ses propres femmes et revendique l'exclusivité des droits sur les enfants qui sont nés d'elles.

On définira le statut ¹ d'un individu à un moment donné comme la totalité des droits et des devoirs qui lui sont reconnus dans les lois et les coutumes de la société à laquelle il appartient. Il y en a une grande variété : les uns sont relatifs « au monde en général », à la société conçue comme un tout, les autres à un groupe social dont l'individu est membre (les droits et les devoirs d'un homme envers son propre clan), ou encore à un groupe dont il n'est pas membre, mais avec lequel il a des relations particulières (les rapports d'un homme envers le clan de sa mère, dans un système patri-linéaire classique ou envers le clan de son père, dans un système matrilineaire), d'autres enfin concernent les relations particulières qu'il a en tant qu'individu avec les autres.

Dans toute société humaine, le fait d'être né de tel père et de telle mère détermine très profondément le statut d'un individu. Aussi, au-delà du problème de la succession, se pose celui de savoir quels éléments de statut, c'est-à-dire quels droits et quels devoirs le père et la mère transmettent chacun à l'enfant. Chaque société doit établir un système de règles en la matière : on en rencontre une très grande diversité actuellement ou dans le passé historique ; mais il en est un qui est presque universel ; c'est celui d'après lequel un individu reçoit de son père ou par son intermédiaire, certains éléments de son statut et d'autres, de sa mère ou par elle.

En général, dans la plupart des sociétés, le statut de l'homme diffère de celui de la femme. Mais, en certains cas, les différences peuvent être très marquées et très importantes. Ainsi, par « succession », un fils acquiert un statut très voisin de celui de son père, à la différence d'une fille. L'inverse est vrai, pour une mère envers sa fille et son fils : dans les royaumes africains où la succession est matrilineaire, au roi succède

¹ Il est utile de toujours garder en mémoire que les mots anglais *status*, *estate*, *state* et le mot français état (ou « État ») sont tous des variations d'un seul et même mot du latin, *estatus*.

le plus jeune frère, puis le fils de sa sœur, qui acquiert donc, par sa mère, des éléments importants du statut de son oncle maternel. La sœur du roi, dont la position est très importante, a naturellement sa fille pour héritière.

Une solution au problème de la détermination du statut consiste à laisser les fils succéder à leur père et les filles à leur mère. Seules quelques tribus peu connues de l'est de l'Afrique et de Nouvelle-Bretagne adoptent ce principe. Dans la pratique, cette disposition se heurte à de graves objections.

On peut trouver un système où, en naissant, l'enfant acquiert des droits de même type et de même degré sur les personnes avec qui il est lié par son père ou par sa mère : par exemple, le système où une personne peut prétendre également à la succession testamentaire ou intestat, des frères et sœurs de son père et de sa mère. Les coutumes relatives au *wergeld** des peuples teutoniques nous en donnent un exemple. En naissant, un homme acquiert des droits sur certaines personnes constituant son *sib*¹, à savoir tous ses parents paternels et maternels, que le degré de parenté s'établit par les hommes ou par les femmes**. Ce degré varie dans les différentes communautés teutoniques, et quelquefois dans la même communauté, à différentes époques. Chez quelques Anglo-Saxons, cette parenté s'étend jusqu'aux cousins du cinquième degré. En cas de meurtre d'un homme, tous les membres de son *sib* peuvent réclamer, proportionnellement au degré de parenté, une part de l'indemnité, du *wergild* payé par l'assassin. Inversement, si le membre d'un *sib* tue un autre homme, tous les membres de son *sib* contribuent au paiement de la rançon du sang, la contribution de chacun étant celle qu'il recevrait, si l'homme, au lieu de tuer, avait été tué. Les membres du *sib* d'un homme ont des droits spécifiques *in rem* et des devoirs *in personam* envers lui.

Dans leur grande majorité, les sociétés humaines résolvent le problème de la détermination du statut par la transmission de certains droits et devoirs à l'enfant du père et de la mère. Lorsque les droits et les devoirs transmis par le père sont plus importants socialement que ceux qui viennent de la mère, on a ce que l'on appelle communément un système patrilinéaire. Dans le cas inverse, il y a système matrilinéaire.

Cependant, dans certaines sociétés, les éléments paternels du statut s'équilibrent parfaitement avec ceux qui viennent de la mère. Les OvaHerero de l'ouest de l'Afrique en sont un exemple. Par la mère, l'enfant fait partie de *l'eanda*, clan matrilinéaire, par son père il devient membre de *l'oruzo*, clan patrilinéaire. Il y a ainsi un double système de clans se croisant l'un l'autre. Comme les deux types de clans sont exogames, un homme ne peut pas appartenir à *l'eanda* de son père, ou à *l'oruzo* de sa mère. Par sa mère et en tant que membre de son *eanda*, il a certains droits et devoirs envers ce groupe et, en particulier envers les frères de sa mère et les enfants de sa sœur. Il n'hérite qu'à l'intérieur de *l'eanda*, des biens profanes qui proviennent donc du frère de sa mère et se transmettent au fils de sa sœur. Par ailleurs, par son père et comme membre de son *oruzo*, il a d'autres droits et devoirs, à l'égard de ce groupe : il

* Sur l'institution du *wergild*, voir Bertha S. Phillpotts, *Kindred and Clan*, Cambridge, 1913. (N.d.T.).

¹ Le professeur Lowie et quelques Américains emploient le terme *sib* comme équivalent à ce que l'on appelle, suivant l'usage européen, un clan. Il paraît souhaitable de garder le mot *sib* pour le groupe bilatéral de parenté auquel il s'appliquait à l'origine.

** Pour une analyse plus détaillée du *sib*, voir Radcliffe-Brown, *Introduction to African Systems of Kinship and Marriage*, p. 15 et sq. (N. d. T.).

ne peut hériter qu'à l'intérieur de *l'oruzo*, d'un troupeau sacré qui, par conséquent, se transmet seulement de père en fils.

On trouve en Afrique et en Océanie d'autres exemples de systèmes où les successions patrilinéaire et matrilinéaire sont associées, de façon plus ou moins équilibrée. Dans une grande partie de l'Afrique, ces coutumes s'expriment dans une conception selon laquelle chaque être humain est composé de deux principes, l'un, venant de la mère, appelé en langue ashanti, le « sang », l'autre, venant du père, l'« esprit »*.

Pour déterminer la nature de la succession dans les sociétés les plus simples, la définition des droits *in rem* sur les personnes est, sans doute, le facteur primordial. A sa naissance, il est bien évident qu'un enfant peut appartenir conjointement aux deux parents. Tous deux y ont intérêt, ayant sur lui des droits *in personam* et *in rem*. Mais d'autres ont des droits *in personam* et *in rem* sur le père (ses parents, ses frères et sœurs), et d'autres encore, sur la mère. Dans toute société où la parenté joue un rôle fondamental dans la structure sociale, - c'est le cas de la majorité des sociétés non européennes, il est essentiel pour la stabilité et la permanence sociales, de définir les droits de différents individus sur un individu donné, afin d'éviter les conflits dans toute la mesure du possible. On sait comment dans le système teutonique archaïque, parents paternels et maternels d'un individu, reçoivent des droits *in rem* analogues et parfois égaux, de sorte que, s'il est tué, tous les membres de son *sib* (c'est-à-dire ses parents bilatéraux) ont le droit de recevoir une compensation. Voici quelques exemples de solution de ce problème dans des systèmes matrilinéaire et patrilinéaire.

Les Nayar nous offrent un cas limite et, par conséquent, décisif de solution matrilinéaire. Dans ce système, le *taravad*, ou famille par alliance, maintient le caractère intangible et absolu de ses droits *in rem* sur tous ses membres. Alors que le mariage donne en général au mari, certains droits *in rem* sur sa femme et sur ses enfants, les Nayar ont réussi à éliminer, sinon le mariage, du moins cet aspect. Certes, l'union d'une femme Nayar et de son amant *sambandham* est souvent un lien d'affection très solide qui dure toute la vie, et l'amant manifeste un très vif attachement aux enfants. Mais, légalement, il n'a aucun « droit », ni sur sa « femme », ni sur les enfants. A son tour, le groupe n'a aucun droit sur lui, car il demeure lié à son propre *taravad*. Le *taravad* conserve, en tant que collectivité, une possession indivise et indiscutée de sa propre propriété.

Les Zoulous Kaffir, tribus de l'Afrique du Sud, offrent un exemple d'une solution Patrilinéaire stricte, au problème de la distribution des droits *in rem*. Dans ces tribus, lors du mariage, est exigée une indemnité, qui consiste en un troupeau, appelé *ibazi*, l'acte de transfert des bêtes s'appelant *uku-lobola*. Une jeune fille non mariée appartient à son père ou, s'il est mort, à son tuteur (son oncle paternel ou son frère) et à ses parents agnatiques. Ils ont certains droits *in personam* et *in rem* sur elle. Un délit commis à son encontre, comme le viol, la séduction, la mutilation ou l'homicide, est un préjudice causé à tous ses parents, qui leur donne droit à indemnisation. Un père peut intenter un procès auprès du chef pour recevoir une compensation d'un délit commis contre sa fille. Par l'acte de mariage, le père et les parents agnatiques renoncent à une grande part de leurs droits sur la fille au profit du mari et de ses parents

* Voir dans *African Systems of Kinship and Marriage*, p. 285 et sq., l'analyse par le Prof. Daryll Forde (« Double Descent Among the Yakö ») d'une société à la fois parti- et matrilinéaire, les Yakö. (N. d. T.).

agnatiques, et reçoivent un troupeau, en indemnisation de cette cession de droits. Pour eux, la maternité fait la valeur d'une femme. Aussi n'y a-t-il pas de femme plus malheureuse, moins désirée que la femme stérile. Par conséquent, le groupe qui s'acquitte de la lobola, acquiert des droits inaliénables et indiscutables sur tous les enfants de la jeune mariée. Les indigènes posent ce principe sous deux formes : « le troupeau engendre les enfants ; les enfants sont là où le troupeau n'est pas ». En cas de divorce, si la femme retourne chez son père avec ses enfants, le troupeau sera rendu. Si - comme c'est l'habitude - le mari garde les enfants, il doit renoncer à réclamer le troupeau ou une partie du troupeau qu'il a donné. En cas de répudiation d'une femme stérile, on peut exiger que le troupeau soit remboursé ou que lui soit substituée une sœur et à la mort d'une mère, si tout le troupeau a été payé, les enfants restent avec le père, et les parents de la mère n'ont aucun droit *in rem* sur eux. Le système décrit ici est une simple procédure légale pour donner au père et à ses parents agnatiques, des droits *in rem* indiscutables et indivisibles sur ses enfants.

Ainsi le système de succession patrilinéaire ou matrilinéaire est fortement centré sur le système du mariage. Dans le cas limite de la société matrilinéaire, un homme n'a aucun droit *in rem* sur ses enfants, quoiqu'il ait habituellement sur eux des droits *in personam* et que la mère et les parents de la mère conservent leurs droits *in rem*. D'où le maintien et la valorisation d'un lien étroit entre le frère et la sœur, aux dépens du mari et de sa femme ; d'où également, une limitation des droits du mari sur sa femme. Dans le cas limite de la société patrilinéaire, on rencontre la situation exactement contraire. Les droits *in rem* sur les enfants sont exclusivement exercés par le père et ses parents. Le lien entre mari et femme est renforcé au détriment du lien entre frère et sœur. Les droits du mari sur sa femme sont considérables, elle est *in manu*, sous sa *potestas*.

Les systèmes patrilinéaires extrêmes sont relativement rares, et les systèmes matrilinéaires stricts le sont encore davantage. En général, si une parenté d'un des côtés a un droit prépondérant, on reconnaîtra d'autres droits à l'autre parenté. Ainsi, dans la tribu indienne des Cherokee de l'Amérique du Nord, un homme appartient au clan de sa mère qui peut, seul, demander réparation en cas de mort violente, mais se trouve lié de façon spécifique à son père et au clan de son père.

On a fort peu étudié le problème de l'héritage car, dans les sociétés les plus simples, la transmission des biens dépend en général de la transmission du statut. Ainsi chez les Nayars, les biens importants (maisons, terres, etc.) sont la propriété indivisible ou commune d'une collectivité (*corporation*) constituée par une lignée matrilinéaire. Dans les tribus des Zoulous Kaffir, les enfants, à l'exclusion des filles et de leurs descendants, reçoivent, lors de la succession, une part de la propriété paternelle. Malgré quelques exceptions, la transmission des biens se fait en général, selon la même ligne que celle du statut.

On pose souvent le problème de l'origine, terme fort ambigu, des institutions patrilinéaire et matrilinéaire : en un sens, on peut parler d' « origine historique ». Celle du système Nayar ou des Zoulous Kaffir, ou de tout autre, est une série d'événements uniques s'étendant souvent sur une longue période de croissance progressive. La tâche de l'historien revient alors à déterminer l'origine de tout système social. Pour les peuplades les plus simples, cette histoire est inconnue et peut seulement faire l'objet d'une spéculation parfaitement inutile. Mais le terme d' « origine » a également un

autre sens, et la confusion entre les deux est une source de fréquentes ambiguïtés *. Pour survivre, tout système social doit obéir à certaines conditions. On appellera loi sociologique la formulation exacte d'une de ces conditions universelles auxquelles doit se conformer toute société humaine. Si l'on montre qu'une institution particulière dans une société donnée, est le moyen pour cette société de se conformer à la loi, c'est-à-dire à la condition nécessaire, on aura alors défini l' « origine sociologique » de l'institution. Ainsi, on peut dire qu'une institution a sa « raison d'être » * générale (origine sociologique) et sa « raison d'être » particulière (origine historique). Le sociologue ou l'anthropologue doit découvrir la première par la méthode comparative et l'historien, la seconde par l'étude des documents, ou l'ethnologue, en l'absence de documents, par la spéculation.

Cette loi, ou condition nécessaire de permanence, doit manifester un certain degré de cohérence fonctionnelle entre les éléments constituant le système social. La cohérence fonctionnelle diffère de la cohérence logique dont celle-ci n'est qu'une forme particulière. L'incohérence fonctionnelle apparaît lorsque deux aspects du système social entrent en un conflit que, seul, un changement du système lui-même peut résoudre. C'est le fonctionnement, c'est-à-dire le rendement du système global qui est toujours en question. Cette cohérence est toute relative : aucun système social ne la réalise parfaitement ; aussi est-il en constante évolution. Toute insuffisance à cet égard tend à produire des changements, obtenus parfois - mais ce n'est pas une règle absolue - grâce à la reconnaissance de ce défaut par les membres de cette société et à la recherche consciente d'un remède. A cette première loi formulant la nécessité d'un certain degré de cohérence fonctionnelle, on en ajoutera une seconde qui en est une application particulière. Toute vie sociale requiert l'organisation d'une structure sociale constituée par un réseau de relations entre les individus et les groupes. Toutes ces relations impliquent des droits et des devoirs dont la définition peut seule permettre de résoudre les conflits sans détruire la structure. L'instauration des systèmes judiciaires et des institutions légales répond à ce besoin.

Chaque système de droits entraîne nécessairement l'existence de droits communs, liés ou partagés, sur la même personne ou la même chose. Le père et la mère d'un enfant ont, tous deux, des droits *in personam* sur leur enfant. Dans une famille organisée, aucun conflit ne doit rester non résolu ou insoluble. Il en est de même dans une société globale considérée dans toutes les relations qu'entretiennent entre elles les personnes qui la composent. Lorsque A et B ont des droits sur une chose Z ou des

* Dans « The Methods of Ethnology and Social Anthropology » (p. 19), texte repris dans *Method in Social Anthropology*, Radcliffe-Brown se borne à opposer la notion d'origine à celle de loi. La première résulte de l'orientation historicisante de l'anthropologie sociale à ses débuts et de l'interprétation, également historicisante, du concept et de la théorie évolutionniste. Les lois générales sont, en revanche, les principes dont résultent les diverses formes présentes et passées de la société. Elles ne peuvent être énoncées qu'à un stade très avancé de la science. Radcliffe-Brown développe cette opposition entre origine et loi dans l'analyse de la théorie sur l'origine du totémisme élaborée par James Frazer, à laquelle il reproche essentiellement son caractère invérifiable.

Toutefois, le terme origine, tel qu'il est employé par Darwin dans le titre de son livre *L'Origine des espèces* est acceptable dans la mesure où il désigne des forces ou des lois qui, à l'œuvre dans le passé, le sont encore dans le présent pour produire et conserver les modifications dans la matière vivante ou dans les cultures.

* En français dans le texte.

droits *in rem* sur une personne Z, il y a trois manières de conjuguer ces droits pour éviter des conflits insolubles : l'une est la méthode des « droits *en commun* » (*rights in common*), A et B ont sur Z des droits égaux et similaires tels que les droits de A ne peuvent entrer en conflit avec ceux de B. C'est le cas des tribus d'Afrique du Sud où, comme le disent les indigènes, « l'herbe et l'eau sont communes ». Tout membre de la tribu peut faire paître son troupeau ou le faire boire, ou prendre de l'eau Pour son usage personnel, dans tout lieu du territoire sur lequel la tribu (représentée par son chef) exerce sa souveraineté. La seconde est la méthode des *droits possédés conjointement* (*joint rights*) par la quelle A et B (ou plusieurs personnes) exercent conjointement certains droits sur Z. L'institution de tels droits conjoints établit immédiatement ce que nous avons appelé ci-dessus, société ou collectivité. Une infraction à ces droits entraîne normalement une action commune de la part de la collectivité, action qui peut être menée à bonne fin par ses représentants officiels. Une tribu d'Afrique du Sud possède collectivement son territoire, la possession proprement dite, la propriété (*estate*), étant confiée à son chef. Une infraction à ces droits peut être arbitrée par le chef ou peut conduire la tribu tout entière à entrer en guerre, sous la conduite du chef, afin de sauvegarder ses droits. La troisième méthode est celle des *droits partagés* (*rights in division*). Dans ce cas, A détient certains droits définis sur Z et B en a d'autres ; les droits respectifs peuvent être définis, soit par la coutume, soit par un contrat spécifique, soit de gré à gré : par exemple, la relation du propriétaire d'une terre ou d'une maison avec son locataire.

Plus les droits sur les personnes sont étendus, plus l'exercice des droits en commun est limité. Dans une région peu connue, on demandera son chemin à toute personne que l'on rencontre et on s'attendra à recevoir d'elle le renseignement qu'elle pourra donner. Dans la loi anglaise, les fonctionnaires royaux peuvent exiger, « au nom du roi », de tout passant une aide pour arrêter un malfaiteur ¹. Des droits *in personam* sur des personnes sont habituellement exercés soit conjointement, soit en partage.

Des droits *in rem* sur des personnes ne peuvent évidemment jamais être exercés en commun. On a vu, dans l'exemple des coutumes teutoniques du *wergild*, qu'ils peuvent être partagés. Mais ce cas est rare, car il exige une définition complexe des parts respectives de l'intérêt que les différentes parentés portent à leurs parents. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les premières lois de la Norvège et de la Suède relatives à la division du *wergild* entre la parenté agnatique et cognatique de différents degrés pour comprendre quelles difficultés un tel système rencontre, lors de sa mise en oeuvre.

Il en résulte que ces droits *in rem* sur une personne doivent, en règle générale, être, ou bien communs, ou bien exclusivement personnels, c'est-à-dire réservés à un simple individu (situation juridique voisine de celle d'un maître par rapport à son esclave). A Rome, les droits d'un père sur ses enfants étaient presque exclusifs, mais, même dans ce cas, au moins à certaines périodes de l'histoire, la *gens* ou l'État exerçaient conjointement d'autres droits sur eux. La *potestas* d'un *pater familias* n'était pas absolue. Aussi, toute société qui reconnaît des droits *in rem* sur des personnes (et

¹ Ce dernier exemple pourrait, cependant, être interprété comme l'exercice d'un droit possédé conjointement, puisque le roi est le représentant de la nation qui, en tant que collectivité (corporation), a des droits conjoints sur la personne de ses citoyens.

c'est là un fait universel), s'efforcera normalement, sauf exception rarissime, de régler l'exercice conjoint de ces droits, ce qui implique l'existence d'une collectivité d'un certain type, définie alors comme un ensemble de personnes exerçant conjointement un ou plusieurs droits.

Une collectivité peut se former elle-même, sur la base d'un intérêt commun. Dans les sociétés les plus simples, la parenté ou la localisation (résidence commune dans le même lieu, voisinage) sont les moyens les plus faciles, et sans doute uniques, de créer des intérêts communs. Par conséquent, les collectivités tendent à s'établir, soit sur l'une ou l'autre base, soit en les combinant (par exemple, les Kariera), soit enfin en constituant un double système de groupes locaux et de groupes de parenté.

Outre la cohérence, la détermination et la stabilité d'une structure sociale, une autre loi sociologique pose la nécessité de sa permanence dont la sauvegarde est la fonction essentielle des collectivités. Ainsi, une nation moderne acquerra cette permanence en exerçant, en tant que collectivité, des droits conjoints sur son territoire et sur les personnes de ses citoyens.

Il est possible d'imaginer une communauté constituée sur une base locale complètement endogame, qui, par conséquent, n'aurait pas à choisir entre des formes patrilineaire ou matrilineaire de succession, puisque tout enfant né dans la communauté y aurait ses deux parents. Mais, dès que se produisent des mariages entre deux groupes constitués localement, le problème de la ligne de succession se pose. Une telle situation peut être réglée par agrément entre les personnes les plus directement intéressées, sans qu'intervienne aucune règle coutumière¹. Il en résulte alors une structure vague et non définie. Si cette règle coutumière existe, la succession sera soit patrilineaire, soit matrilineaire.

Une société qui établit un système de collectivités sur la base de la parenté - clans, familles par alliance, lignées -, doit nécessairement adopter une réglementation unilineaire de succession. On pourrait établir théoriquement les règles particulières qui définissent l'appartenance des enfants au groupe, du père ou de la mère, lorsque ceux-ci sont de groupe différent. Mais de cette réglementation, naîtraient des situations compliquées et, en général, tout système de droit trop complexe est fonctionnellement inefficace comparé à un autre plus simple.

Ainsi, dans la grande majorité des sociétés humaines, l'existence d'une succession unilineaire (patrilineaire ou matrilineaire) découlera de sa « cause », ou de son origine sociologique, découverte dans les nécessités sociales fondamentales. De ce point de vue il est essentiel de définir avec une précision suffisante les droits *in rem* sur les personnes, afin d'éviter des conflits insolubles. En revanche, la définition des droits *in personam* et des droits sur les choses semble secondaire.

Cette hypothèse s'appuie sur de nombreux faits. En voici un exemple : dans les sociétés organisées sur la base de clans, l'une des activités les plus importantes du clan consiste à demander vengeance ou indemnité, en cas de mort violente d'un de ses membres. La collectivité du clan a des droits *in rem* sur tous ses membres. Si l'un d'entre eux est tué, le clan subit un préjudice. Il a le droit, et ses membres en ont

¹ Tel était, semble-t-il, le cas des hordes ou des groupes locaux des îles Andaman.

l'obligation, d'engager une action pour obtenir réparation, par la vengeance ou en recevant une indemnité.

Ainsi la cause de la décadence du clan (*genos ou gens*) dans la Grèce et la Rome anciennes réside dans le transfert de ses droits *in rem* (et par voie de conséquence nécessaire, de certains de ses droits *in personam*), à la cité ou à l'État ; ces droits sont alors inévitablement modifiés, de façon profonde, par ce transfert *. Mais la décadence de la *gens* à Rome laissa encore subsister la famille patriarcale en tant que collectivité (Maine l'avait déjà remarqué) ; cependant son essence résidait dans l'exercice, non seulement de droits *in rem* par le *pater familias* sur ses enfants, mais aussi de droits collectifs sur les biens et dans le maintien du culte des ancêtres.

En conclusion, deux lois sociologiques sous-jacentes aux coutumes de la succession unilinéaire (patrilinéaire ou matrilinéaire) résument les conditions nécessaires de l'existence d'une société :

1 - Nécessité de définir des droits sur les personnes et les choses d'une façon suffisamment précise dans leur généralité, pour éviter autant que possible des conflits insolubles.

2 - Nécessité de maintenir la permanence de la structure sociale comme système de relations entre des personnes, relations définies en termes de droits et de devoirs.

Aux ethnologues américains qui font des objections à la méthode d'explication adoptée dans ce travail, on répondra que la formulation de toute loi sociologique apparaît nécessairement comme un truisme. Si, comme je le pense, les lois formulées ci-dessus, même exprimées de façon inadéquate, sont vraies, elles ne peuvent être que des truismes, qu'il semble cependant nécessaire de signaler à l'attention de certains ethnologues. De la succession patrilinéaire, un auteur récent affirme : « les institutions unilatérales sont, en elles-mêmes anormales et artificielles. Les institutions matrilinéaires le sont doublement... Les institutions unilatérales, en quelque endroit qu'on les trouve, représentent des déviations des anormalités dans la structure sociale (...). Le règlement unilatéral contredit la dualité de la parenté et accorde une importance artificielle une partie de la famille au détriment de l'autre »¹. Il semble en conclure qu'une détermination unilinéaire du statut doit avoir eu pour unique origine, quelque peuplade aberrante et doit s'être étendue, par un processus de « diffusion », à un grand nombre de peuples en Europe, Asie, Afrique, Australie, Océanie et Amérique. On pourrait se demander alors, pourquoi tant de sociétés de types si différents auraient reçu et gardé de telles institutions « contraires à la nature, anormales et monstrueuses ».

* Sur ce point, consulter Gustave Glotz, *Études sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque*, Paris, Hachette, 1906, et *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, A. Fontemoing, 1904. Voir également Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, 1917. (N.d.T.).

¹ Ronald L. Olson, « Clan and moiety in North America », Los Angeles, University of California Publications, Vol. 35, p. 409-411.

Je pense, au contraire, que les institutions unilinéaires de forme déterminée sont presque toujours nécessaires à un système social organisé. Par conséquent, il est exceptionnel de découvrir un peuple, comme les Germains d'Europe (apparemment le seul des peuples de langue indo-européenne), qui a conservé jusqu'à l'adoption du droit féodal et du droit romain, un système où est évité, le plus possible, sinon complètement, le principe unilinéaire, selon lequel un individu reçoit de son père et de sa mère, des droits semblables et égaux ¹.

Malheureusement, notre connaissance et notre compréhension des faits est insuffisante pour permettre de définir, dans un article comme celui-ci, les facteurs généraux déterminant le choix d'un principe unilinéaire qui, à son tour, fixe le statut ou la succession.

¹ Il existe des systèmes de parenté bilatérale où la succession se fait par les hommes et les femmes, dans certaines régions d'Indonésie comme les Ifugao des îles Philippines. Leur examen serait complexe et exigerait une étude beaucoup plus vaste.

3

Étude des systèmes de parenté ¹

(1941)

[Retour à la table des matières](#)

L'étude de la parenté a occupé pendant soixante-quinze ans, une place importante en anthropologie sociale. Je me propose d'examiner les méthodes employées dans ce domaine et les résultats qu'on peut en attendre. J'en étudierai deux comparativement : celle de l'histoire conjecturale et celle de l'analyse structurale ou sociologique.

Les Français et les Anglais (surtout les Écossais) appliquèrent au XVIIIe siècle, l'une d'entre elles. Dugald Stewart écrit à ce sujet, en 1795 : « je prendrai la liberté de désigner sous le titre d' « histoire conjecturale ou théorique », ce type de recherche philosophique qui n'a pas de nom dans notre langue ; cette expression coïncide, dans son sens restreint, avec celle d' « histoire naturelle », employée par M. Hume (voir son *Histoire naturelle des Religions*) et est voisine de ce que certains auteurs français ont appelé « histoire raisonnée ». Pour ma part, j'accepterai la suggestion de Dugald Stewart et emploierai l'expression d' « histoire conjecturale ».

On utilise la méthode de l'histoire conjecturale, de manières fort différentes : on peut fonder sur des considérations générales, ce que Dugald Stewart appelle « les principes reconnus de la nature humaine », conjectures concernant les origines de la

¹ Allocution prononcée en 1941 à l'Institut Royal d'Anthropologie et publiée dans *The Journal of the Royal Anthropological Institute*.

société politique (Hobbes), du langage (Adam Smith), de la religion (Tylor)¹, de la famille (Westermarck), etc. On peut également retracer l'histoire conjecturale de l'évolution d'une institution particulière, comme le fait Robertson Smith² avec le sacrifice. La forme spécifique de la méthode qui fera l'objet de notre propos consiste à expliquer un trait spécifique d'un ou plusieurs systèmes sociaux par une hypothèse touchant les conditions de son apparition.

On trouvera une première application de la méthode de l'histoire conjecturale aux relations de parenté, dans l'Essai *sur le mariage archaïque* de John F. Mc Lennan³ (1865), dont les deux thèses principales se résument ainsi : 1° l'origine de la coutume de l'exogamie réside dans le mariage par enlèvement ; 2° « le système le plus ancien où s'est formée l'idée de relation de parenté consanguine, est un système de parenté exclusive par les femmes ». Six ans plus tard, parut *les Systèmes de consanguinité et d'affinité* de Lewis Morgan⁴, recherche monumentale regroupant patiemment et savamment les faits suivie, en 1877, de sa *Société ancienne* où il ébauchait l'histoire conjecturale de toute l'évolution sociale. Ces travaux furent le point de départ d'une littérature considérable qui continue de nos jours et dans laquelle la méthode de l'histoire conjecturale est appliquée, sous différentes formes, à l'étude des traits de l'organisation de la parenté.

A mon avis, l'utilisation de cette méthode constitue un des principaux obstacles au développement de la théorie scientifique de la société humaine. J'objecte à l'histoire conjecturale, non sa part historique, mais sa part conjecturale. L'histoire, en montrant comment certains événements ou changements du passé ont entraîné certains autres événements ou situations, considère la vie humaine, dans une région du monde, comme une chaîne d'événements liés les uns aux autres. Mais pour procéder ainsi, il faut qu'il existe une preuve directe des événements ou des situations antécédents et conséquents, et également une preuve réelle de leur connexion. L'histoire conjecturale donne la connaissance directe de l'état des choses existant en un temps et en un lieu déterminés, mais non la connaissance exacte des conditions ou des événements antécédents. Par conséquent, celle-ci ne peut être que conjecturale, et on ne peut établir sa probabilité qu'à la condition de connaître les lois de l'évolution sociale, lois que nous ignorons et qu'on ne pourra, à mon avis, jamais formuler*.

¹ E.B. Tylor, *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Religion, Language, Art and Custom*, Londres, Murray, 1873, 2 vol. ; traduction française : *La Civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876-1878, 2 vol.

² W.R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Edimbourg, A. Black, 1889, p. 16-17.

³ J.F. McLennan, *Primitive Marriage*, Edimbourg, A. Black, 1865.

⁴ L.H. Morgan, « The Systems of Consanguinity and Affinity », *Smithsonian Institution Contributions of Knowledge*, Vol. XVII, 1871.

* Il n'est pas de thème sur lequel Radcliffe-Brown revienne plus souvent que l'aspect théorique de l'anthropologie sociale, qu'il lie très étroitement au caractère structural de sa méthode. Ainsi, dans « Meaning and Scope of Social Anthropology », texte repris dans *Method in Social Anthropology*, chap. IV (p. 100) il écrit : « du point de vue de l'anthropologie sociale, une étude sur le terrain ne doit pas seulement être une description. Elle requiert une analyse théorique, elle doit être faite en vue de cette analyse » (...) « Innombrables sont les monographies ethnographiques, poursuit-il, qui obéissent parfaitement à l'idéal ethnologique, mais qui restent sans utilité pour l'anthropologue social qui désirerait faire usage des faits qu'elles apportent. » Ainsi le concept de théorie lié à celui de structure s'oppose à ceux de description d'histoire ou d'idographie. (N. d. T.).

J'ai commencé mes recherches sur les relations de parenté en 1904, sous la direction de Rivers ¹ dont j'étais le premier et l'unique étudiant en anthropologie sociale, après avoir étudié la psychologie avec lui, pendant trois ans. Je lui suis très reconnaissant de m'avoir fait prendre conscience de mon opposition à sa méthode. Influencé d'abord par Morgan, il fut un des tenants de l'histoire conjecturale, qui devint ensuite ce qu'il a appelé l'analyse ethnologique, dont son *Histoire de la société mélanésienne* (1914) est un exemple. Dans son travail sur le terrain, Rivers a découvert et révélé l'importance, pour la compréhension d'un système de parenté, des recherches portant sur le comportement des indigènes les uns envers les autres. Je critiquerai maintenant un aspect de ses travaux et défendrai la position que j'ai toujours eue pendant dix ans de discussions amicales avec lui, lorsque nous allions d'accords en désaccords successifs. Mon estime pour Rivers, pour l'homme, pour le professeur et pour le savant, n'est, en aucune façon, entamée par l'obligation où je me trouve de manifester mon opposition à son emploi de la méthode de l'histoire conjecturale. Notons, tout d'abord, que j'emploierai l'expression abrégée de « système de parenté », pour celle de « système de parenté et de mariage » ou « de parenté et d'affinité ». Il n'existe pas malheureusement en anglais, d'expression qui désigne toutes les relations de parenté résultant de l'existence de la famille et du mariage, et il serait très fastidieux de parler, sans cesse, de système des relations de parenté et d'affinité.

L'unité de structure à partir de laquelle un système de parenté est construit, est le groupe que j'appellerai la « famille élémentaire », constituée par un homme, son épouse et leurs enfants, qu'ils vivent ensemble ou non. En ce sens, un couple marié sans enfants ne constitue pas une famille. Les enfants peuvent devenir membres d'une famille élémentaire par adoption, aussi bien que par la naissance. Mais il existe aussi des familles composées. Une famille polygame se compose d'un seul mari avec deux ou plusieurs épouses et leurs enfants respectifs. Dans les sociétés monogames, un second mariage produit une autre forme de famille composée, donnant naissance à « la belle-famille », et à des relations de parenté, comme celles qui lient les demi-frères. On peut considérer que les familles composées sont formées de familles élémentaires ayant un membre commun.

L'existence de la famille 'élémentaire crée trois types spéciaux de relation sociale, la relation entre parents et enfant, la relation entre les enfants des mêmes parents (*siblings*) et la relation entre mari et femme comme parents du ou des mêmes enfants. Il y a deux façons, pour une personne, d'entrer par naissance ou par adoption dans une famille, c'est d'y occuper la position de fils ou de fille, ou bien celle de frère ou de sœur. Lorsqu'un homme se marie et a des enfants, il appartient désormais à une seconde famille élémentaire, dans laquelle il est mari et, père. Cet emboîtement de familles élémentaires crée ce que j'appellerai, faute d'un meilleur terme, un réseau de relations généalogiques, à extension indéfinie, (*a network of genealogical relations*).

Les trois relations de parenté qui existent à l'intérieur d'une famille élémentaire, constituent ce que j'appellerai les relations de premier ordre. Les relations de second ordre sont celles qui découlent de la liaison de deux familles élémentaires par l'intermédiaire d'un membre commun, comme celles du père du père, du frère de la mère, de la sœur de l'épouse, etc. Dans le troisième ordre, on trouve le fils du frère du père et l'épouse du frère de la mère, etc. Ainsi on déterminera, selon les indications géné-

¹ W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Cambridge, The University Press, 1914, 2 vol.

alogiques dont on dispose, des parentés du quatrième, cinquième ou nième ordre^{*}. Toute société reconnaît certaines de ses parentés, en vue de certaines fins sociales : elle y associe, en effet, des droits et des devoirs, ou des modes distincts de comportement. Ainsi reconnues, elles constituent ce que j'appelle un système de parenté ou plus complètement un système de parenté et d'affinité.

L'étendue d'un système de parenté (range) est un de ses caractères les plus importants. Dans un système à étendue restreinte, tel que le système anglais actuel, seul un nombre limité de parents sont l'objet d'une reconnaissance qui implique un comportement particulier ou des droits et devoirs spécifiques. Autrefois, en Angleterre, l'étendue du système de parenté était plus large, puisqu'un cousin au cinquième degré avait droit à une part du *wergild*, en cas de mort violente d'un parent. Dans les systèmes à très large étendue, comme dans les sociétés non européennes, un homme reconnaîtra plusieurs centaines de parents, et l'existence de ces liens de parenté détermineront son comportement.

Certaines sociétés considèrent que des personnes sont liées par des parentés de même type, sans avoir aucun lien généalogique réel. Par exemple les membres d'un clan sont « parents », bien qu'on ne puisse pas toujours préciser leur ascendance à partir d'un ancêtre commun. Par là, le clan se distingue de la lignée. Ainsi un système de parenté est en premier lieu, un système de relations dyadiques entre deux personnes à l'intérieur d'une communauté que régleme alors, d'une certaine façon, la coutume sociale^{*}.

Un système de parenté implique aussi l'existence de groupes sociaux définis. Le premier est la famille domestique, groupe de personnes vivant ensemble à un moment donné, dans une même habitation, ou un ensemble d'habitations, et prenant certaines dispositions économiques constituant une « économie domestique commune ». La famille domestique varie selon sa forme, sa dimension et sa manière de vivre en commun. Elle peut consister soit en une simple famille élémentaire, soit en un groupe d'une centaine de personnes ou même davantage, comme la *zadruga* des Slaves du Sud ou la *taravad* des Nayars. Le rassemblement local de familles domestiques joue un rôle important dans certaines sociétés ; de même que dans de nombreux systèmes de parenté les groupes unilinéaires de parents : lignée, clan, groupe et moitié.

* Cf. Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958), critique la définition de la famille élémentaire donnée par Radcliffe-Brown ainsi que la genèse du réseau de relations généalogiques par emboîtement de familles élémentaires. Le point de vue de Radcliffe-Brown, pour Lévi-Strauss, consiste à faire de la famille biologique le noyau initial de tout système humain de parenté. « Mais ce qui confère à la parenté son caractère de fait social n'est pas ce qu'elle doit conserver de la nature : c'est la démarche essentielle par laquelle elle s'en sépare (...) Dans la société humaine, la parenté n'est admise à s'établir et à se perpétuer que par et à travers des modalités détournées d'alliance. » Ce qui signifie, pour reprendre le langage de Radcliffe-Brown, que les relations du 2e ordre, loin de « découler » des relations de l'ordre, les conditionnent. (Cf. note p. 77. et Présentation.) (N.d.T.).

* Dans *Introduction to African Systems of Kinship and Marriage*, Radcliffe-Brown insiste fortement sur ce point. La parenté est une relation *sociale* entre parents et enfants et par là elle est fondamentalement différente d'une relation *physique*. La famille élémentaire n'est pas la famille biologique qui n'est autre qu'une relation génétique, telle la relation d'accouplement de l'étalon, etc. et de leur progéniture. Aussi le mariage sera-t-il défini comme un arrangement social par lequel un enfant acquiert une position légitime dans la société, position déterminée par la parenté au sens social du terme. (N. d. T.).

Aussi le système de parenté est-il un réseau de relations sociales d'un type exactement défini et constitue-t-il par là une partie de ce réseau total des relations sociales que j'appelle structure sociale. Font partie du système, les droits et devoirs réciproques des parents et les coutumes sociales observées dans leurs contacts sociaux, qui permettent la description des relations sociales. Le culte des ancêtres, là où il existe, est une partie réellement significative du système de parenté, puisqu'il est constitué par les relations liant les personnes vivantes à leurs parents défunts et qu'il affecte les relations réciproques de ces personnes vivantes. Les termes qu'une société emploie pour désigner les parents font partie du système ; tout comme les idées que les gens eux-mêmes se font de leur parenté.

L'emploi du mot « système » est à lui seul une hypothèse importante et de grande portée, car il désigne une unité complexe, un tout organisé. Explicitement, je suppose qu'entre les divers traits spécifiques d'un système de parenté particulier, existe une relation complexe d'interdépendance. La formulation de cette hypothèse de travail conduit directement à la méthode d'analyse sociologique qui vise à découvrir la nature des systèmes de parenté en tant que systèmes, si toutefois, ils sont bien tels. A cette fin, il est nécessaire de comparer systématiquement un nombre suffisant de systèmes différents, non dans leurs caractéristiques simples et superficielles, et par conséquent immédiatement observables, mais en tant que totalités, c'est-à-dire dans leurs caractéristiques générales, découvertes seulement par des opérations de comparaison. C'est seulement par des abstractions valables ou des idées générales que l'on pourra décrire et classer les phénomènes.

J'illustrerai les deux méthodes de l'histoire conjecturale et de l'analyse systématique, en choisissant, à titre d'exemple particulier, un trait spécifique de la terminologie de parenté de plusieurs tribus de régions différentes. En étudiant la terminologie de la parenté dans les tribus d'Amérique du Nord, Morgan remarqua certaines particularités dans les termes de « cousins ». Dans la tribu Choctaw, il découvrit qu'un homme appelle le fils de la sœur de son père, du même terme de parenté qu'il utilise pour son propre père et pour le frère de son père. On peut dire que le fils de la sœur du père est traité, du point de vue de la terminologie, comme s'il était un plus jeune frère de son père. Inversement, un homme désigne le fils du frère de sa mère par le terme de « fils ». De la même façon, il donne un seul et même terme de parenté à la sœur de son père et à sa fille, et parle de la fille du frère de sa mère, comme d'une « fille ». Par ailleurs, dans la tribu Omaha, Morgan a trouvé qu'un homme appelle « oncle », c'est-à-dire frère de sa mère, le fils du frère de sa mère, et « mère », la fille du frère de sa mère ; de même et inversement, il désigne le fils de la sœur de son père, par le terme qu'il emploie pour le fils de sa sœur et une femme emploie un terme unique pour son propre fils, le fils de sa sœur et le fils de la sœur de son père. Les figures 1 et 2 clarifieront ces terminologies.

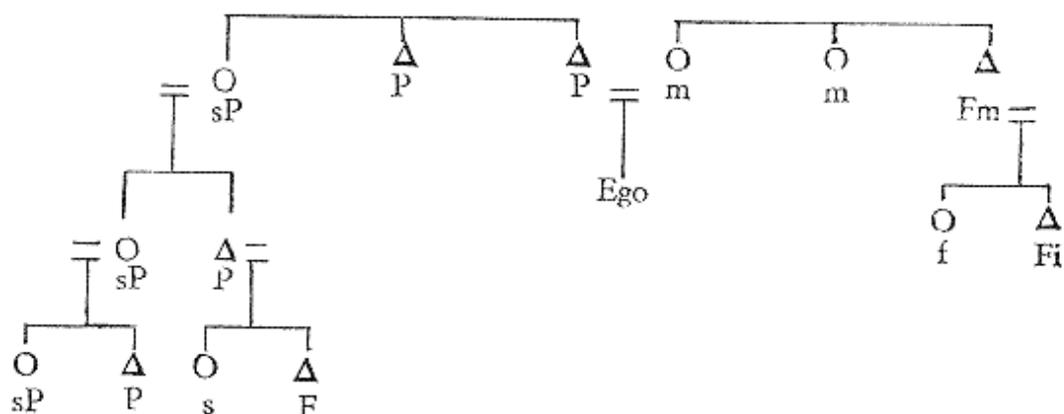


Fig. 1. CHOCTAW

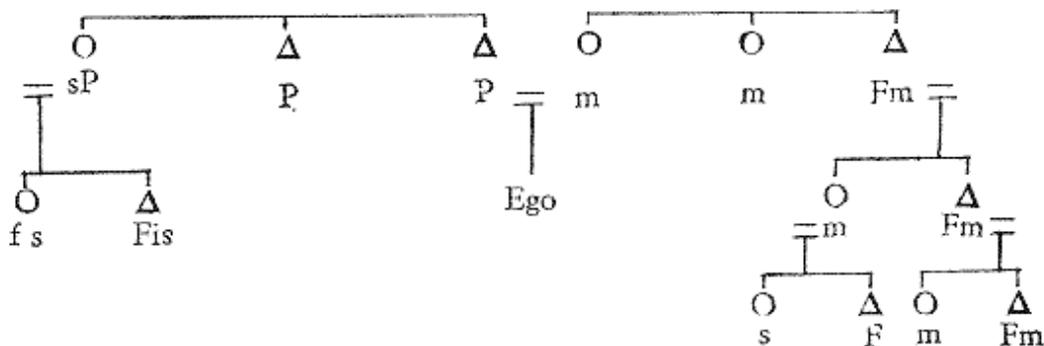


Fig. 2. OMAMA

P = père m = mère
 F = frère f = fille
 Fi = fils s = sœur

On trouve des terminologies semblables à celle des Omaha dans de nombreuses régions : 1° dans les tribus Siouan liées aux Omaha : les Osage, les Winnebago, etc. ; 2° dans certaines tribus Algonquin, dont les Indiens Fox sont un exemple ; 3° dans quelques tribus de l'est de l'Afrique, Bantous et non-Bantous, y compris les Nandi et les BaThonga ; 5° parmi les Lhota Nagas d'Assam ; et 6° dans certaines tribus de la Nouvelle Guinée. On trouve des terminologies semblables à celle des Choctaw : 1° dans d'autres tribus du sud-est des Etats-Unis, par exemple, chez les Cherokee ; 2° dans les tribus Crow et Hidatsa de la région des Plaines ; 3° chez les Hopi et dans quelques autres peuplades indiennes ; 4° chez les Tlingit et les Haida de la côte nord-ouest d'Amérique ; 5° dans les îles Banks en Mélanésie ; et 6° dans une communauté de langue twi de l'ouest de l'Afrique.

Certains considéreront que cette terminologie est « contraire au sens commun ». En réalité, elle diffère seulement des idées actuelles que nous avons, nous Européens, sur la parenté et sa terminologie. Tout anthropologue reconnaîtra facilement que le sens commun diffère d'une société à l'autre. Les terminologies Choctaw et Omaha requièrent une explication, mais la terminologie anglaise en exige une aussi, lorsque nous employons le mot « cousin » pour tous les enfants des frères et sœurs de la mère et du père - procédé qui paraîtrait à des non-européens, contraire, non seulement au sens commun, mais également à la morale. Par conséquent, les terminologies Choctaw et Omaha me paraissent aussi raisonnables et aussi exactement adaptées aux systèmes sociaux où elles apparaissent, que l'est notre propre terminologie dans notre système social. Les systèmes Choctaw et Omaha mettent en œuvre un principe structural simple qu'ils appliquent de façon différente, et si l'on peut dire, dans des directions opposées. On peut donc les étudier ensemble comme des variétés d'une espèce unique.

On a essayé d'expliquer ces terminologies par la méthode de l'histoire conjecturale. La première tentative est celle de Kohler¹ en 1897 dans son essai *Zur Urgeschichte der Ehe*. Il soutient la théorie de Morgan du mariage de groupe et en trouve la preuve dans les systèmes Choctaw et Omaha. Il voit dans la terminologie Choctaw, la conséquence du mariage avec l'épouse du frère de la mère et dans le système Omaha, l'effet d'une coutume de mariage avec la fille du frère de l'épouse. Durkheim donna, en 1898, un compte rendu² de l'essai de Kohler, car celui-ci représentait, malgré sa brièveté, une importante contribution à la théorie de la parenté. Durkheim rejette l'hypothèse de Kohler et met l'accent sur le lien des systèmes Choctaw et Omaha avec les descendance respectivement matrilineaire et patrilineaire.

Le problème fut à nouveau, étudié par Rivers, dans les îles Banks : abandonnant l'hypothèse de Kohler, il expliqua que la terminologie des îles Banks résultait d'une coutume de mariage avec la veuve du frère de la mère. Gifford³, ayant trouvé le trait caractéristique du système Omaha chez les Miwok de Californie, reprit les thèses de Kohler et de Rivers et soutint qu'il était le résultat d'une coutume de mariage avec la fille du frère de l'épouse. Au même moment et indépendamment, Mme Seligman⁴ fournit la même explication du trait caractéristique des Omaha chez les Nandi et dans d'autres tribus d'Afrique.

En résumé, selon l'hypothèse adoptée, dans certaines sociétés dotées pour la plupart d'une organisation patrilineaire bien définie, la coutume autorise un homme à épouser la fille du frère de l'épouse, pour une raison précise. D'après la figure 3, D sera autorisé à épouser f. Dans ce cas, f, fille du frère de leur mère, devient la belle-mère de G et h, et E, fils du frère de leur mère, devient le frère de leur belle-mère. L'hypothèse suppose alors que la terminologie de la parenté est modifiée par anticipation des cas où cette forme de mariage pourrait se produire. G et h appelleront « mère » f, fille du frère de leur mère et, par conséquent, leur belle-mère en puis-

¹ J. Kohler, « Zur Urgeschichte der Ehe », *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft*, Stuttgart, Bd TI. 1897.

² Émile Durkheim « Zur Urgeschichte der Ehe, Prof. J. Kohler », *L'Année sociologique*, Vol. I, p. 306-319.

³ E. W. Gifford, « Miwok Moieties », *Arch. and Ethn. Publ.*, University of California, Vol. XII, n° 4.

⁴ B. Z. Seligman, « The Relationship Systems of the Nandi Masai and Thonga », *Man*, Vol. XVII, 46.

sance, et « frère de la mère », son frère E. Réciproquement, f appellera G, « fils » et E l'appellera « fils de la sœur ». On formulera une hypothèse exactement parallèle pour le système Choctaw : selon la coutume, un homme peut éventuellement épouser la veuve du frère de sa mère. Selon la figure 3, G épouserait b, femme du frère A de sa mère. Ainsi E et f deviendraient ses gendre et belle-fille. Selon une terminologie qui anticiperait sur ce cas, E et f appelleront G « père » et h « sœur du père ».



Fig. 3

A et c sont Frère et Sœur

Dans la tribu Omaha et dans les autres tribus utilisant la même terminologie, un homme est autorisé à épouser la fille du frère de sa femme. Le mariage avec la veuve du frère de sa mère ne paraît pas se produire régulièrement, lorsqu'est utilisée la terminologie Choctaw ; mais ce mariage a effectivement lieu en l'absence de cette terminologie et même lorsqu'est adoptée une terminologie Omaha, comme chez les BaThonga.

L'hypothèse de Kohler est fondée sur la compatibilité de la terminologie et de la forme particulière de mariage dans chacune des deux variétés toutes deux s'accordent logiquement, si l'on peut dire c'est ce que prouve un simple examen des faits. Mais l'hypothèse a une portée plus vaste. Elle suppose qu'il existe une connexion déterminée entre la coutume de ces mariages et une terminologie spécifique. Or, on ne peut prouver cette connexion : la thèse reste entièrement a priori, d'où la faiblesse essentielle de l'histoire conjecturale : ses hypothèses sont invérifiables et condamnées à rester spéculation et conjecture. En effet, il serait plausible de suggérer inversement qu'une forme particulière de mariage résulte d'une terminologie. Par exemple, si, dans la terminologie Omaha, je traite la fille du frère de ma femme comme si elle était sa plus jeune sœur et si la coutume du sororat m'autorise à épouser la plus jeune sœur de ma femme, je peux aussi bien alors épouser la femme qui, dans le système terminologique, est traitée comme telle, c'est-à-dire la fille du frère de ma femme. A cette hypothèse, les preuves font également défaut. Si on adopte l'hypothèse de Kohler, on explique la terminologie, on n'explique pas la coutume du mariage. L'autre hypothèse rend compte de la coutume, mais non de la terminologie. Il n'y a aucune raison, mis à part un mobile purement personnel, de choisir l'une de ces deux hypothèses de préférence à l'autre*.

* Ce paragraphe suffit à montrer combien est injuste le reproche souvent adressé à Radcliffe-Brown d'avoir fait du système des attitudes une expression ou une traduction du système des appellations sur le plan affectif. Il y a, entre les deux systèmes, une relation d'interdépendance. (N. d. T.).

Toutefois, si on peut imaginer que la coutume résulte immédiatement de la terminologie dans une société où existe déjà une polygynie sororale, la terminologie ne peut être le résultat immédiat de la coutume du mariage, sans l'action concomitante de quelque autre facteur indéterminé. Dans certaines sociétés, un homme épouse parfois la veuve du frère de sa mère, mais on n'utilise, qu'après le mariage, la terminologie dont ce mariage définit l'usage. Certes, on ne connaît aucun exemple de cette nature-là où se produit le mariage avec la fille du frère de l'épouse, mais il reste possible. Cette hypothèse n'explique pas pour quelle raison la terminologie tout entière serait modifiée, afin de devenir compatible avec une forme particulière de mariage qui ne se produit que rarement.

Cette hypothèse doit donc être abandonnée en faveur de l'étude des principes structuraux des systèmes de parenté où cette terminologie existe, que ce soit sous la forme Choctaw ou Omaha. Quelques indications auparavant sur les terminologies de la parenté, sujet fort controversé. Morgan s'y est intéressé le premier en tant qu'ethnologue ; s'efforçant de découvrir les relations historiques des peuples de la terre, il a pensé qu'en réunissant un échantillon suffisant de terminologies et en les comparant, il pourrait découvrir les liens historiques des Indiens d'Amérique (les Ganowaniens, comme il les appelait), avec les peuples d'Asie. Ce travail, cependant, l'amena à induire de ces terminologies, l'existence de formes antérieures d'organisation sociale. Il supposa que la terminologie classificatrice trouvée dans des tribus d'Amérique du Nord, comme les Iroquois, était incompatible avec la forme d'organisation sociale où on la trouve actuellement, et par conséquent, ne pouvait pas apparaître dans une société ainsi organisée, mais devait être une « survivance » d'un type différent.

C'était pure supposition de sa part, mais c'est ce type de supposition qu'encourage inconsciemment ou implicitement, la méthode de l'histoire conjecturale. Morgan fut ainsi amené à proposer une hypothèse des plus fantastique, dans un domaine déjà rempli d'hypothèses fantastiques. En réalité, il n'avait pas réussi à comprendre la nature et la fonction de la terminologie classificatrice. Rien n'empêche aussi efficacement de percevoir et de comprendre les faits que les hypothèses de l'histoire conjecturale ou le désir d'en inventer.

Un des critiques de Morgan, Starcke ¹ (1889), fut le premier à soutenir la position qui a toujours été la mienne Pour lui, une nomenclature de la parenté est en général « le reflet fidèle des relations juridiques existant entre les plus proches parents dans chaque tribu. » Il condamnait l'emploi de telles nomenclatures pour reconstruire le passé historique des sociétés. Bien que cela ne soit pas le lieu, il serait intéressant d'étudier pourquoi Starcke eut si peu de disciples en comparaison de Morgan.

En 1909, Kroeber publia dans notre *journal*, un article sur « les Systèmes de classification de la parenté » ². Rivers répondit à cet article, dans ses conférences sur

¹ C. N. Starcke, « The Primitive Family », The International Scientific Series, Vol. LXVI, Londres, 1889.

² A. L. Kroeber, « Classificatory Systems of Relationship », Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. XXXIX, 1909, p. 77-84.

« la *Parenté et l'organisation sociale* » (1914) ¹, et Kroeber répliqua, aux critiques de Rivers, dans son livre sur les *Systèmes de parenté en Californie* (1917) ².

Discutant avec Rivers, lors de la parution de l'article de Kroeber, je me suis trouvé moi-même en désaccord avec les deux partis. Lorsque Kroeber écrit : « Il n'est pas de méthode plus précaire que celle, fort courante, qui consiste à déduire l'existence récente d'institutions sociales ou maritales de la désignation d'une parenté », il reprend la thèse de Starcke de 1889 que j'approuvais et approuve encore complètement. De même, lorsqu'il écrit : « Une des caractéristiques de l'anthropologie des récentes années est malheureusement de chercher des causes spécifiques des événements spécifiques, liaison qui ne peut être établie que par une preuve choisie subjectivement. Dans la mesure où notre connaissance s'élargit et s'affranchit des mobiles subjectifs, il est de plus en plus rare de découvrir des phénomènes anthropologiques séparés ».

Mais Kroeber et Rivers pensent tous deux que les explications causales sont nécessaires pour constituer une « science exacte ». Pour Rivers, l'anthropologie est une science exacte dans la mesure où elle peut établir des relations causales ; pour Kroeber, en revanche, elle n'est pas une science exacte. En complète opposition avec l'un et l'autre, je pense qu'une science théorique pure (qu'elle soit physique, biologique ou sociale) n'a rien à voir avec les relations causales telles qu'ils les définissent. Les concepts de cause et d'effet appartiennent, en propre, à la science appliquée, à l'histoire et à la vie pratique, à ses arts et à ses techniques.

C'est là le cœur du débat entre Rivers et Kroeber. Pour le premier, les caractéristiques d'une nomenclature de la parenté sont déterminées par des facteurs sociaux ou sociologiques, les traits particuliers d'une terminologie résultant des caractéristiques d'une organisation sociale. Au contraire pour Kroeber, les traits d'un système de terminologie « sont déterminés d'abord par des facteurs linguistiques et ne sont qu'occasionnellement, et de façon indirecte, affectés par les circonstances sociales ». Mais, dans son dernier article, Kroeber explique que ce qu'il appelle facteurs psychologiques « sont des phénomènes sociaux ou culturels aussi précis et aussi complets que ces autres phénomènes sociaux constitués par les institutions, les croyances ou les activités techniques ». Sa thèse vise par conséquent, à établir une distinction entre deux types de phénomènes sociaux : les premiers que Kroeber appelle institutionnels et qu'il définit comme « des habitudes liées au mariage, à la descendance, aux relations personnelles, etc. », sont les « facteurs sociaux » de son premier article ; il définit les seconds comme la « psyché » d'une culture : ce sont les « moyens de penser et de sentir qui la caractérisent ». Ceux-ci constituent ce qu'il appelle les facteurs psychologiques *.

¹ W. H. R. Rivers, *Kinship and Social Organisation*, Londres, London School of Economics, 1914.

² A. L. Kroeber, *Kinship system in California*, 1917.

* Radcliffe-Brown dans *Methods of Social Anthropology* (p. 16 et sq) : « L'anthropologie sociale est une science aussi indépendante de la psychologie que celle-ci l'est de la physiologie ou que la chimie l'est de la physique ; autant, mais pas davantage. Cette position n'est pas nouvelle. Durkheim et l'importante école de *l'Année Sociologique* l'ont soutenue depuis 1895. » Ainsi un homme qui commet un meurtre, que la police arrête, qui est jugé par un magistrat, condamné et pendu : Un certain nombre d'individus sont impliqués dans cette situation avec leurs pensées, leurs sentiments, leurs actes, etc. Une recherche d'ordre psychologique étudiera le comportement de ces individus, assassin, policier, juge, etc. Mais on peut également étudier la situation, comme un tout, en la considérant comme une action de la société tout entière, comme une réaction collective aux circonstances particulières du meurtre. Cette recherche qui vise les institutions sociales et les

Ainsi la thèse de Kroeber, sous son aspect positif, signifie que les similitudes et les différences dans les nomenclatures de la parenté doivent être interprétées et comprises par référence aux similitudes et aux différences des « manières de penser » en général. Sous son aspect négatif - c'est celui qui nous intéresse - la thèse de Kroeber signifie l'absence de liaison étroite et régulière entre les similitudes et les différences des nomenclatures de parenté et les similitudes et les différences des « institutions », c'est-à-dire des habitudes liées au mariage, à la descendance et aux relations personnelles. En 1917, il admettait l'existence « d'une correspondance incontestable entre la terminologie et la pratique sociale dans certaines parties d'Australie et d'Océanie », mais il niait qu'on pût en trouver de semblables en Californie. En réalité, on avait cherché à établir de telles correspondances en Australie et en Océanie, mais non en Californie, (il est probablement trop tard pour les y trouver, dans les débris des tribus californiennes).

Contre Kroeber et, dans un sens, avec Rivers, je maintiens que, partout dans le monde, il y a correspondance entre la nomenclature de la parenté et les pratiques sociales. Toutefois, il ne suffit pas d'affirmer l'existence d'une telle correspondance, il faut encore la prouver sur le terrain et par une analyse comparative. Mais son absence ne peut pas être affirmée non plus ; et les arguments de Kroeber concernant son existence prétendue en Californie ne peuvent, à mon avis, en aucune façon, emporter la conviction.

Pour Kroeber, la nomenclature de la parenté d'une peuplade exprime, de façon spécifique, sa manière générale de penser. Mais les institutions d'un peuple expriment également sa manière de penser la parenté et le mariage. Faut-il supposer que, dans les tribus de Californie, les manières de penser la parenté que révèlent la terminologie d'une part et les coutumes sociales d'autre part sont absolument hétérogènes ? C'est là en effet le point de vue de Kroeber.

En 1917, il soulignait que son article représentait « une simple tentative de comprendre les systèmes de parenté, en tant que systèmes de parenté ». Mais, par cette expression, il entendait seulement un système de nomenclature. De plus, Kroeber est un ethnologue, non un anthropologue. Dans ce domaine, il cherchait principalement, pour ne pas dire uniquement, à déterminer les relations historiques des peuples d'après leurs systèmes de nomenclature.

A mon avis, la nomenclature est une partie intrinsèque du système de parenté, tout comme elle est, également, une partie intrinsèque du langage. Les relations entre la nomenclature et le reste du système sont des relations internes à une totalité ordonnée dont je me suis efforcé, de découvrir la nature, tant sur le terrain, dans différentes parties du monde, que par des recherches comparatives.

Dans l'étude effective d'un système de parenté, la nomenclature est de la plus grande importance. Elle permet la meilleure approche possible pour l'analyse du système pris dans sa totalité, approche qui serait évidemment impossible s'il n'existait des relations réelles d'interdépendance entre la terminologie et le reste du système,

réactions collectives relève de l'anthropologie sociale. Bref, « la psychologie, indique Radcliffe-Brown, étudie les comportements de l'individu dans ses rapports avec les autres individus; l'anthropologie sociale, les comportements des groupes dans leurs relations avec d'autres groupes. » (N.d.T.).

relations que j'ai pu constater dans mes recherches sur le terrain. Tout anthropologue qui s'est livré, sur le terrain, à une étude poussée d'un système de parenté, le confirmera¹. La controverse entre Kroeber et Rivers a l'avantage de poser le problème très important de la méthode générale des études anthropologiques. J'ai pensé clarifier ma position en soulignant en quoi elle diffère de celles de Rivers et de Kroeber.

Les systèmes de parenté sont faits et refaits par l'homme, tout comme les langues sont faites et refaites par lui ; cela ne signifie pas qu'ils sont créés ou modifiés par un processus de délibération volontaire visant consciemment un but. Une langue doit fonctionner : elle doit fournir un instrument de communication plus ou moins adéquat ; à cette fin, elle se conformera à certaines conditions nécessaires et générales. Une comparaison morphologique des langues montre comment elles remplissent ces conditions par l'utilisation de différents principes morphologiques, tels que l'inflection, l'agglutination, l'ordre des mots, la modification interne ou l'emploi du ton ou de l'accent. De même, un système de parenté doit fonctionner pour exister ou persévérer dans son existence. Il doit fournir un système ordonné et efficace de relations sociales, définies par la coutume sociale. Une comparaison de différents systèmes montre comment des systèmes efficaces de parenté ont été créés, en utilisant certains principes structuraux et certains mécanismes.

La reconnaissance de certaines catégories ou types groupant les différents parents d'une seule personne est un trait commun des systèmes de parenté. La relation sociale réelle entre une personne et son parent, définie par des droits et des devoirs ou par des attitudes et des modes de comportement socialement approuvés, est alors déterminée plus ou moins précisément par la catégorie à laquelle le parent appartient. La nomenclature de parenté est communément employée pour établir ou reconnaître ces catégories. On peut employer un terme unique pour désigner une catégorie de parents et différentes catégories peuvent être désignées par des termes différents.

Voici, tiré de notre propre système, un exemple simple, mais relativement peu fréquent dans l'ensemble des systèmes de parenté : nous considérons le frère du père et le frère de la mère comme des parents appartenant à la même catégorie. Nous utilisons pour l'un et l'autre, un terme unique désignant originellement le frère de la mère (du latin *avunculus*). Selon la loi anglaise, la parenté légale, sauf en ce qui concerne les propriétés substituées (*entailed estates*)² et les titres de noblesse, est la même entre un neveu et l'un ou l'autre de ses oncles ; par exemple, en cas d'intestat, le neveu pourra hériter de l'un ou de l'autre. L'Anglais ne fait, dans son comportement social habituel, aucune distinction entre l'oncle maternel et l'oncle paternel. Inversement, les relations d'un homme avec ses différents neveux sont, en général, identiques. Par extension, aucune différence significative n'intervient entre le fils du frère de la mère et le fils du frère du père. Au Montenegro, au contraire, pour prendre un autre système européen, les frères du père et ceux de la mère constituent deux catégories différentes. Leurs neveux les désignent, ainsi que leurs épouses, par des noms différents et n'ont pas avec eux des relations semblables. L'attitude des Anglais envers leurs oncles

¹ La position que je défends a été mal comprise et par conséquent mal décrite par le Dr Opler dans son article consacré aux « Apache Data Concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification ». Mais les deux premiers paragraphes d'un autre article du Dr Opler (1937) sur « Chericahua Apache social organization » montre bien ce qu'étaient, à cette époque, nos points de vue respectifs.

² Propriété qui ne peut aller qu'à un héritier désigné d'avance.

n'a rien de « naturel ». En effet, bien des peuples dans de nombreuses parties du monde jugeraient contre nature et inconvenante, cette absence de distinction entre les parents du côté paternel et ceux du côté maternel. Mais cette terminologie est compatible avec l'ensemble de notre système de parenté.

Les systèmes de parenté étudiés ici possèdent tous certaines caractéristiques de ce que Morgan appelait la « terminologie de classification » : selon la définition qu'il en a proposée et que l'on oublie souvent, une nomenclature est dite classificatoire quand elle emploie, pour désigner les parents collatéraux, des termes qui s'appliquent d'abord à des parents en ligne directe, tel que « père ». Ainsi, d'après la définition de Morgan, le mot anglais « oncle », loin d'être un terme classificatoire en est l'exact opposé, puisqu'il est employé uniquement pour des parents collatéraux. Kroeber (1909) tout en critiquant Morgan et en rejetant sa conception des terminologies de classification, continue cependant à employer la même distinction, en considérant qu'un des traits les plus importants des terminologies est le degré de séparation ou de distinction des parents en ligne directe et des parents collatéraux. Mais Kroeber refuse d'utiliser l'expression « de classification » qui paraît plus simple. Sans doute, n'est-elle pas idéale, mais elle a été longtemps employée et, malgré quelques tentatives, on n'en a pas proposé de meilleure.

Je ne parlerai pas de tous les systèmes où le principe de classification est appliqué à la terminologie, mais seulement d'un type très largement répandu. Dans ces systèmes, on distingue clairement les parents en ligne directe et les collatéraux, et cette distinction revêt une grande importance dans la vie sociale. Mais elle est, à certains égards, subordonnée à un autre principe structural : le principe de solidarité du groupe des *siblings*. Un groupe de *siblings* est constitué par les fils et les filles d'un homme et de son épouse, dans les sociétés monogames, ou d'un homme et de ses femmes, là où il y a polygynie, ou d'une femme et de ses maris, dans les communautés polyandriques. Dans tous ces cas, le lien unissant les frères et les sœurs dans un groupe social est privilégié, mais certaines sociétés le mettent plus nettement en valeur que d'autres. La solidarité du groupe des *siblings* apparaît en premier lieu dans les relations sociales entre ses membres ¹.

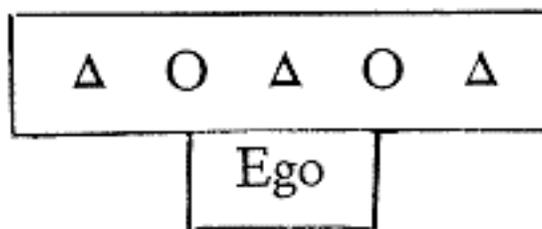


Fig. 4

¹ De ce principe découle un principe secondaire que je définirai comme celui de l'unité du groupe de *siblings*. Il ne renvoie pas à l'unité interne du groupe telle qu'elle apparaît dans le comportement de ses membres les uns à l'égard des autres, mais à son unité par rapport à une personne extérieure et liée au groupe par une relation particulière qu'elle entretient avec l'un de ses membres.

Un diagramme clarifiera la démonstration. La figure 4 représente un groupe des *siblings* de trois frères et de deux sœurs, auxquels Ego est lié, par filiation avec l'un de ces trois hommes. Dans les systèmes de parenté étudiés maintenant, Ego considère qu'il entretient avec tous les membres du groupe une relation générale de même type. Pour lui, le groupe constitue une unité. Sa relation aux frères et sœurs de son père lui apparaît appartenir au même type général de relation que celle qu'il a avec son père. A l'intérieur du groupe, cependant, deux principes de différenciation, le sexe et l'âge, doivent être pris en considération. Dans les systèmes où l'on n'attribue pas d'importance particulière à l'âge, un homme traite les frères de son père, de la même façon que son père, quel que soit leur âge. Il parle d'eux ou s'adresse à eux, en utilisant le terme de parenté qu'il applique à son propre père et, dans certaines circonstances importantes, son comportement à leur égard est semblable à celui qu'il a envers son propre père. Ce comportement diffère selon les systèmes. Lorsque la situation d'aîné est fortement valorisée le comportement seul ou le comportement et la terminologie peuvent manifester une distinction entre l'aîné et le puîné, mais le modèle de comportement envers tous les « pères » comporte encore un élément commun.

La différence de sexe est plus importante que la différence d'âge et, sur ce point, les systèmes étudiés varient considérablement. Toutefois, dans un grand nombre d'entre eux, la relation d'un homme envers la sœur de son père possède des traits remarquables dont la notion de « père féminin » constituerait une interprétation correcte. Dans quelques-uns de ces systèmes, il l'appelle réellement « père féminin », ou modifie, dans le même sens, le terme de père. S'il paraît impossible de considérer la sœur de son père et son propre père comme des parents de même type, c'est parce qu'on définit les relations sociales de parenté, non par des modes de comportement, ce qui est en question ici, mais par la parenté physiologique, qui n'a rien à voir avec notre propos.

On fera les mêmes observations sur le groupe des *siblings* de la mère. Les sœurs de la mère sont traitées comme des parents de même catégorie qu'elle, à la fois dans la terminologie et dans certains principes de comportement ou d'attitude. Dans nombre de systèmes, il en est de même du frère de la mère qui peut être appelé « mère masculine », comme dans les tribus bantous et chez les Tonga du Pacifique. Si l'accent est mis sur le principe de l'antériorité d'âge, les frères de la mère se distingueront, suivant qu'ils sont plus âgés ou moins jeunes qu'elle.

Si l'on n'a jamais eu de contact direct avec des systèmes de ce type, on peut avoir quelque difficulté à comprendre comment la sœur du père ou le frère de la mère peuvent être considérés respectivement comme un père féminin ou comme une mère masculine, car il est difficile de dissocier les termes « père » et « mère » des implications qu'ils ont dans notre propre système social. Or, cette dissociation est absolument nécessaire si l'on veut comprendre les systèmes de parenté d'autres sociétés. L'examen d'une autre terminologie, très singulière, elle aussi, nous y aidera. La plupart des systèmes traités maintenant, ont un mot signifiant « enfant », et d'autres signifiant « fils » et « fille », mots qui désignent, pour un homme, ses propres enfants et ceux de son frère, et, pour une femme, ses propres enfants et ceux de sa sœur. Mais certaines tribus australiennes utilisent deux mots différents pour « enfants ». Un homme emploie le premier, pour ses propres enfants ou ceux de son frère ou une femme, pour l'enfant de son frère ; l'autre est employé par une femme, pour son enfant ou celui de sa sœur, et par un homme, pour l'enfant de sa sœur. C'est là un autre moyen d'exprimer dans la terminologie, l'unité qui lie le frère et la sœur par rapport à l'enfant

de l'un ou de l'autre. Mon père et ses frères et sœurs me donnent un nom, et ma mère, ses frères et ses sœurs, m'en donnent un autre.

On applique ce même principe de l'unité du groupe des *siblings* aux autres groupes des *siblings*. Ainsi, le frère du grand-père paternel appartient à la même catégorie que le grand-père ; il en résulte donc que son fils est un parent un peu plus éloigné appartenant à la même catégorie que le père et ses frères. Donner une telle extension au principe de base permet de ranger un très grand nombre de parents collatéraux éloignés de divers degrés de la ligne directe, en un nombre restreint de catégories. Un homme peut avoir des centaines de parents qu'il classe ainsi comme « pères », « frères », « frères de la mère », etc. Toutefois, l'extension de ce principe de classification peut jouer de différentes manières, donnant naissance à des systèmes de types différents ; mais l'emploi du principe structural dont j'ai donné quelques exemples, leur est commun à tous.

La terminologie classificatoire est donc une méthode qui organise la parenté de grande étendue, au moyen du principe de l'unité du groupe des *siblings*, permettant de ranger sous quelques catégories, un très grand nombre de parents proches et éloignés. Tous les parents désignés par un terme semblable ont en commun quelque élément d'attitude ou de comportement qui leur est propre et qui n'appartient pas aux autres. Mais à l'intérieur d'une catégorie, subsisteront toujours des distinctions importantes, comme celle qui existe entre le père de quelqu'un et son frère,; entre les parents proches et les parents éloignés, ou entre les parents d'une certaine catégorie appartenant à des clans différents. Il y a enfin les distinctions faites dans différents systèmes spécifiques. Ainsi, les catégories exprimées par la terminologie ne nous donnent jamais plus que le « squelette » de l'ordonnance réelle des parents dans la vie sociale. Mais, dans tous les systèmes que j'ai pu étudier, elle le donne à coup sûr.

Si cette thèse expose réellement la terminologie classificatoire telle qu'elle existe, la théorie entière de Morgan est dépourvue de tout fondement. Pour interpréter de cette façon ce système classificatoire, il faut reconnaître la force particulière des liens sociaux unissant les frères et les sœurs de la même famille élémentaire et l'importance de l'utilisation de ce lien fondamental pour construire un arrangement complexe et ordonné des relations sociales entre toute la parenté. Ce lien ne peut naître que dans une société fondée sur la famille élémentaire.

Nulle part au monde, les liens entre un homme et ses propres enfants ou entre les enfants d'un père ne sont plus forts que dans les tribus australiennes qui présentent un exemple typique de la terminologie classificatoire.

La solidarité interne du groupe des *siblings* et son unité par rapport aux personnes qui lui sont liées, apparaissent sous un grand nombre de formes différentes dans diverses sociétés. C'est à la lumière de ce principe structural que peuvent être interprétées les coutumes de la polygynie sororale (mariage avec deux ou plusieurs sœurs), le sororat (mariage d'une femme avec deux ou plusieurs frères, forme la plus commune de la polyandrie), et le lévirat (mariage avec la veuve du frère). Employant la méthode de l'histoire conjecturale, Sapir a suggéré que la terminologie classificatoire pouvait résulter des coutumes du lévirat et du sororat. Que terminologie et coutume soient liées, cela est évident, mais qu'elles le soient par une liaison causale, cela ne l'est pas. L'une et l'autre constituent différentes possibilités d'emploi ou d'ap-

plication du principe de l'unité du groupe des *siblings*; elles peuvent, par conséquent, exister ensemble ou séparément.

Une organisation en clans ou moitiés est aussi fondée sur le principe de la solidarité et de l'unité du groupe des *siblings*, combiné à d'autres principes. Tylor a suggéré un lien entre les clans exogames et la terminologie classificatoire. Rivers a traduit cette suggestion en termes d'histoire conjecturale et a conclu que la terminologie classificatoire devait tirer son origine de l'organisation d'une société en moitiés exogames.

Pour poursuivre cette analyse, il est nécessaire d'aborder brièvement cet autre aspect de la structure des systèmes de parenté : la division en générations. Dans la famille élémentaire, la génération se fonde sur la relation des parents et des enfants. Dans de nombreux systèmes de parenté, le comportement des parents de générations différentes manifeste une tendance à la généralisation. Ainsi, il est fréquent de constater - et cela n'a rien de surprenant - qu'on adopte une attitude de respect plus ou moins marque envers tous les parents de la première génération ascendante. Les contraintes pesant sur le comportement maintiennent une certaine distance qui empêche une intimité trop étroite entre ces deux générations. En fait, elles sont liées généralement par une relation d'autorité et de subordination, alors qu'un rapport d'égalité amicale s'établit habituellement entre une personne et ses parents de la génération ascendante au deuxième degré. La nomenclature adoptée pour les grands-parents et les petits-enfants est significative de ce rapport. Si, dans certains systèmes de classification, comme ceux des tribus australiennes, on distingue, dans la terminologie et dans le comportement, les grands-parents paternels des grands-parents maternels, dans la plupart des autres systèmes, la tendance générale consiste à classer ensemble comme grands-pères et grands-mères, tous les parents de la même génération.

Dans les terminologies classificatoires que Morgan appelle de type malais, et Rivers de type hawaïen, ce principe de généralisation est appliqué aux autres générations ; ainsi, on appelle « père » et « mère », tous les parents de la génération du père et de la mère et « frère » et « sœurs », tous ceux de la même génération.

De nombreux systèmes de parenté font apparaître le principe structural de l'association des générations alternées : les parents de la génération du grand-père sont associés à ceux de la génération d'Ego, en opposition aux parents de la génération du père et de la mère. Les tribus australiennes présentent un cas typique de développement de ce principe que j'examinerai ultérieurement.

Tandis que certains systèmes insistent, dans leur terminologie ou dans leur structure sociale, sur la distinction des générations, d'autres rangent dans une même catégorie les parents de deux ou plusieurs générations. D'après mes recherches comparatives, les divers exemples étudiés se répartissent en quatre classes. Dans la première, le terme de parenté ne visant pas une génération particulière, est employé pour déterminer une sorte de région-frontière entre les non-parents et les parents proches pour qui on reconnaît des droits et des devoirs spécifiques. En général, le terme signifie que, reconnu comme parent, un individu sera traité, non comme un étranger, mais amicalement. Les termes *ol-le-solwa* et *en-e-solwa en masai*, en sont un bon exemple. Dans cette classe, je ferai entrer le mot anglais « cousin ».

Une deuxième classe comprend les cas de conflit ou d'incompatibilité entre l'attitude exigée envers un parent et l'attitude plus générale qui est requise pour la génération à laquelle il appartient. Ainsi, dans certaines tribus du sud-est de l'Afrique, la règle générale de respect envers les parents de la première génération ascendante entre en conflit avec la coutume du privilège d'irrespect pour le frère de la mère. Ce conflit est résolu en plaçant le frère de la mère dans la génération ascendante au deuxième degré et en l'appelant « grand-père ». On trouve l'exemple opposé chez les Masai ; un homme est en termes de familiarité avec tous ses parents de la génération du deuxième degré, qui sont ses « petits-enfants ». En revanche, on remarquera que la familiarité ne caractérise pas le rapport entre un homme et la femme du fils de son fils, mais au contraire, une grande réserve. L'incompatibilité est résolue par une sorte de fiction légale, grâce à laquelle la femme du petit-fils est extraite de sa génération et appelée « femme du fils ».

La troisième classe d'exemples est celle qui résulte du principe structural déjà mentionné selon lequel les générations alternées sont associées. Ainsi, le père du père peut être appelé « frère plus âgé » et traité comme tel, et le fils du fils peut être appelé « frère plus jeune ». En outre, un homme et le fils de son fils peuvent être tous les deux rangés dans une même catégorie de parenté. On trouve de nombreuses illustrations de ce cas dans les tribus australiennes et quelques-unes ailleurs, par exemple chez les Hopi.

La quatrième classe d'exemples comprend les systèmes de type Choctaw et Omaha et certains autres dans lesquels la distinction entre les générations est abandonnée au profit d'un autre principe, celui de l'unité du groupe de même lignée.

Pour préciser, en toute rigueur, le sens du mot « lignée », je le définirai de la façon suivante : une lignée patrilinéaire ou agnatique lie un homme et tous ses descendants par les hommes sur un nombre déterminé de générations. Ainsi, une lignée minimum comprend trois générations, mais il peut exister des lignées de quatre, cinq ou n générations. Une lignée matrilineaire réunit une femme et tous ses descendants par les femmes sur un nombre déterminé de génération. Un groupe de lignée est constitué par tous les membres d'une lignée vivants à un moment déterminé. Un clan est un groupe qui, tout en n'étant ni réellement, ni selon les généalogies, une lignée, lui est assimilé. Il consiste généralement, en un ensemble de vraies lignées. Les lignées, à la fois patrilinéaire et matrilineaire, existent à l'état implicite dans tout système de parenté, mais c'est seulement dans certains que la solidarité du groupe de lignée est un trait caractéristique de la structure sociale.

L'importance des groupes de lignée entraîne la solidarité du groupe, qui apparaît en premier lieu dans les relations internes existant entre ses membres. Je donne au principe de l'unité du groupe de lignée, le contenu suivant : pour une personne qui n'appartient pas à une lignée mais qui se trouve liée à elle par une forte relation de parenté ou par le mariage, les membres du groupe constituent une catégorie unique comprenant des sous-catégories, comme celle des hommes et celle des femmes et d'autres encore. Quand ce principe est appliqué à la terminologie, une personne liée de l'extérieur à une lignée donne le même terme de parenté à tous les membres de la lignée du même sexe qu'elle et appartenant au minimum à trois générations. Si l'on donne à ce principe une extension maximale comme dans le cas du clan, une

personne liée d'une façon déterminée à un clan donne le même terme de parenté à tous les membres du clan. On en donnera un exemple plus loin.

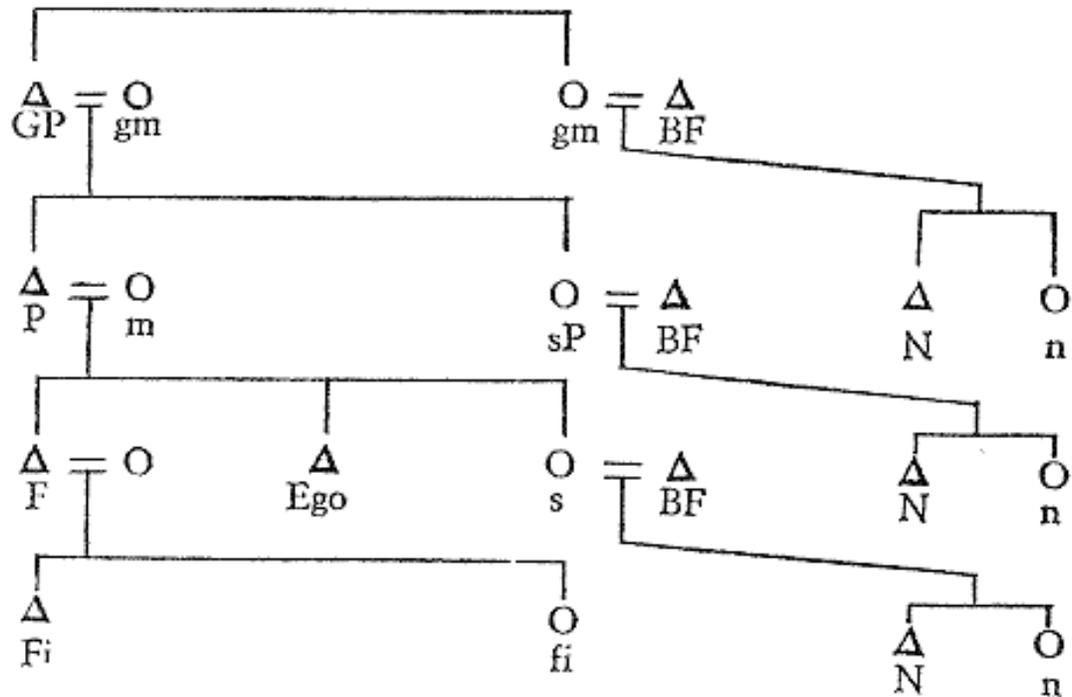


Fig 5 Fox
Lignée paternelle

Le système des Indiens Fox, qui a été soigneusement étudié par le docteur Sol Tax¹ constitue un cas de la terminologie Omaha. Les traits caractéristiques de ce système que notre analyse prendra en considération sont illustrés dans les diagrammes ci-joints (figures 5-9).

Dans sa lignée patrilinéaire, un homme distingue ses parents selon leur génération telle que « grand-père » (GP), « père » (P), « frère plus âgé ou plus jeune » (F), « fils » (Fi), « grand-mère » (gm), « sœur du père » (sP), « sœur » (s) et « fille » (fi). L'Indien Fox désigne par le terme unique de « beau-frère » (BF), sans tenir compte des générations, les maris des femmes de la lignée sur trois générations (sa propre génération et les deux autres ascendantes) et par le même terme de « neveu » (N) ou « nièce » (n), les enfants de toutes ces femmes. Ainsi les femmes appartenant à ces générations de la même lignée qu'Ego constituent une sorte de groupe, et Ego consi-

¹ S. Tax, « The Social Organisation of the Fox Indians », in F. Eggan ed., *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago, Chicago University Press, 1937, p. 241-282.

dère qu'il entretient un rapport semblable avec les enfants et les maris de toutes ces femmes, bien que toutes ces personnes appartiennent à différentes lignées.

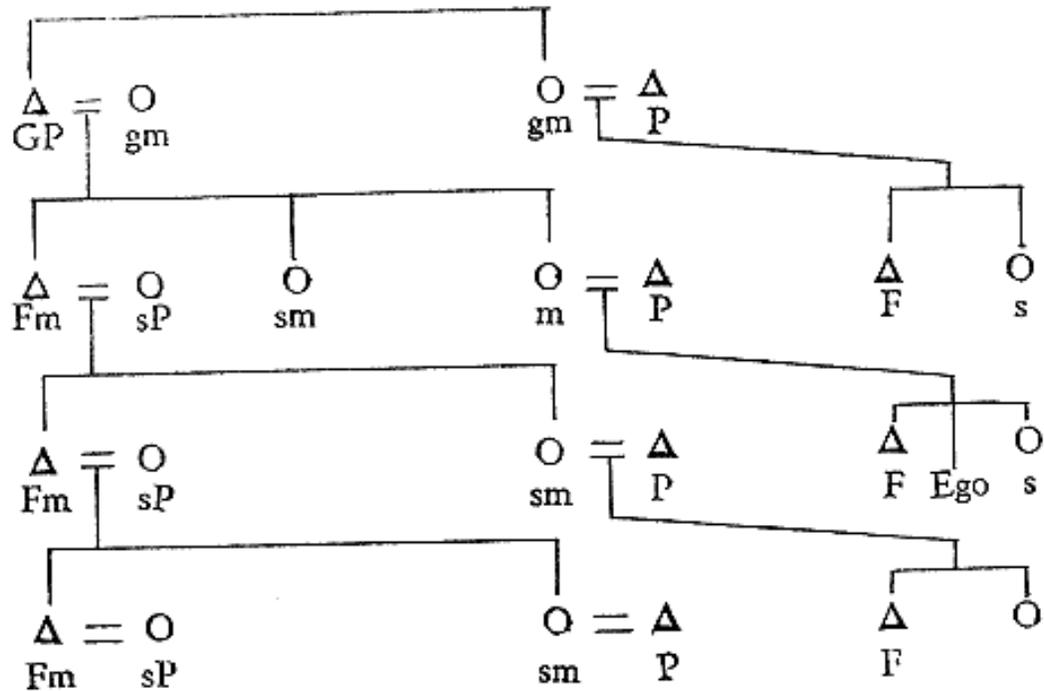


Fig. 6. Fox
Lignée Maternelle

Quant à la lignée patrilinéaire de la mère, on constate qu'un homme appelle le père de sa mère « grand-père », mais appelle « frère de la mère » (FM) tous les hommes de la lignée appartenant à trois générations successives. De même, il désigne les femmes appartenant à ces trois générations, à l'exception de sa mère, par un terme signifiant « sœur de la mère » (sin). Il désigne du terme de « père » (P), les maris de toutes les femmes de la lignée appartenant à quatre générations (y compris le mari de la sœur du père de sa mère) et les enfants de toutes ces femmes sont ses « frères » et « sœurs ». Il est le fils d'une femme déterminée, membre d'un groupe formant une unité, par conséquent les fils des autres femmes du groupe sont ses « frères ».

Dans la lignée de la mère du père, Ego appelle « grand-père » et « grand-mère », tous les hommes et toutes les femmes appartenant à trois générations. Les enfants de ces « grands-mères » sont ses « pères » et les « sœurs du père », sans tenir compte des générations. Dans la lignée de la mère de sa mère., il appelle aussi les hommes « grand-père » et les femmes « grand-mère », mais il me paraît inutile de faire figurer ce cas dans un schéma.

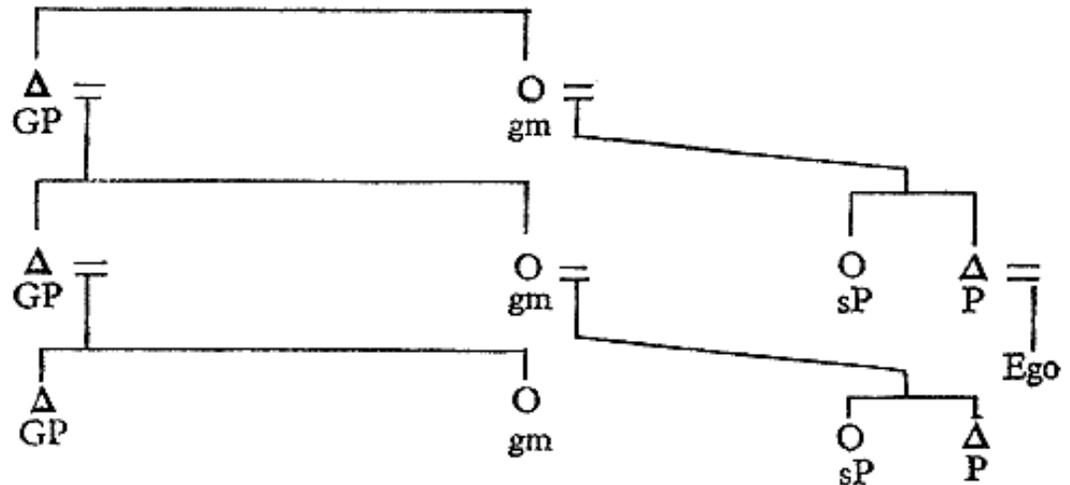


Fig. 7. Fox
Lignée de la Mère du Père

Dans la lignée de sa femme, un homme désigne le père de sa femme par un terme signifiant « beau-père » (BP) qui n'est autre que le terme de « grand-père » modifié¹. Les fils et les frères du fils du beau-père sont des « beaux-frères » (BF) et les filles sont des « belles-sœurs » (bs). Les enfants d'un « beau-frère » sont aussi des « beaux-frères » et des « belles-sœurs ». Ainsi, ces deux termes désignent les hommes et les femmes d'une lignée appartenant à trois générations. Les enfants de toutes ces « belles-sœurs » sont des « fils » et des « filles ».

¹ En langue fox, les termes de « beau-Père » et de « belle-mère » sont des modifications des termes de « grand-père » et de « grand-mère ». Dans la tribu Omaha, les termes de « grands-parents » désignent sans modification les beaux-parents et ceux qui, chez les Fox, sont appelés « beau-père » et « belle-mère ».

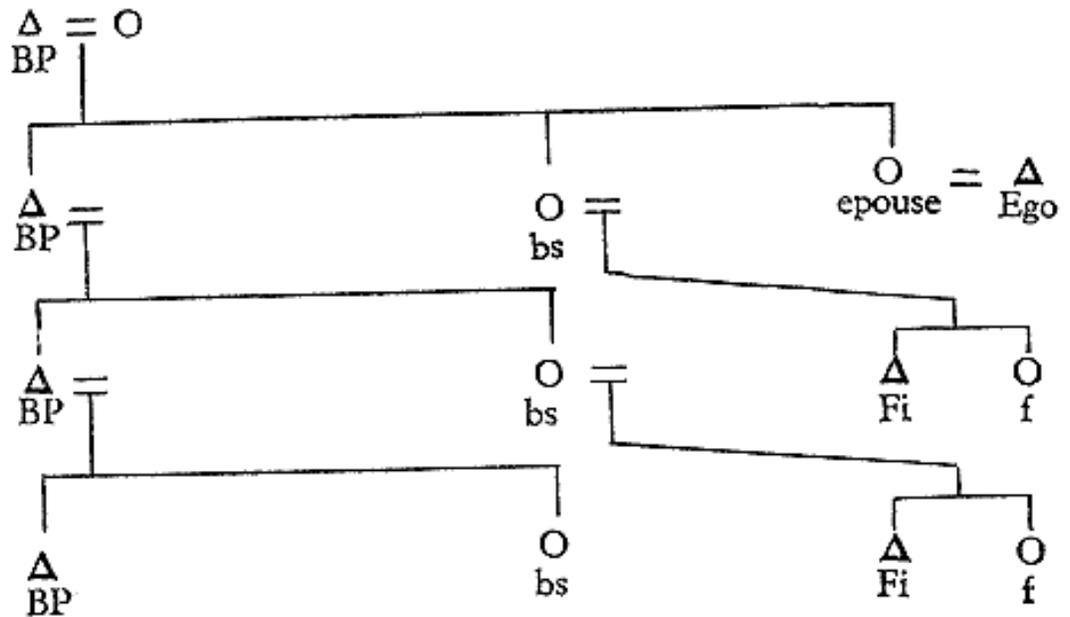


Fig. 8. Fox
Lignée de l'Épouse

La figure 9 illustre la lignée de la mère de l'épouse. Dans cette lignée, et sur trois générations, tous les hommes sont appelés « beau-père », et toutes les femmes, « belle-mère ».

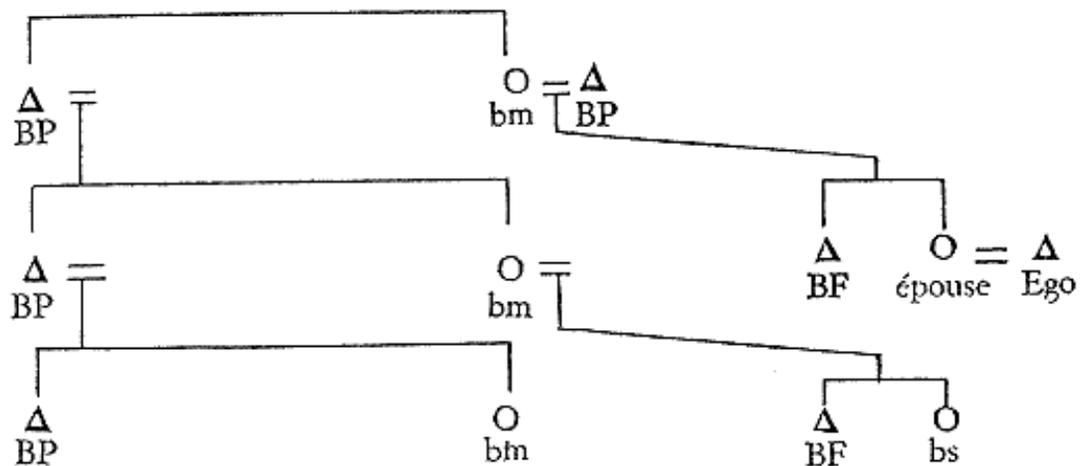


Fig. 9. Fox
Lignée de la Mère de l'Épouse

Cette classification des parents dans la terminologie Fox est-elle simplement une question de langage, comme certains le prétendent ? Les observations du docteur Tax permettent d'affirmer le contraire : « La terminologie de la parenté, écrit-il, attribue un nom à tous les parents connus (même dans les cas, où la parenté généalogique n'est pas évidente) ; la tribu entière est ainsi divisée en un petit nombre de couples typiques. Chacun de ces types implique un modèle de comportement traditionnel plus ou moins caractéristique. D'une façon générale, le comportement à l'égard des parents proches est plus fidèle au modèle que le comportement à l'égard des parents éloignés, mais bien souvent, pour une raison ou une autre, deux parents proches « ne se comportent pas l'un envers l'autre comme ils le devraient ».

Le docteur Tax définit ensuite les modèles de comportement caractéristiques des différents types de parenté. Ainsi la classification des parents en catégories que donne la nomenclature ou qui s'exprime à travers elle apparaît aussi dans la réglementation du comportement social, preuve suffisante que ses conclusions s'appliquent aux autres systèmes de type Omaha et, contrairement au point de vue de Kroeber, on est en droit de poser l'hypothèse qu'elles s'appliquent également à tout système.

Pour illustrer d'autres systèmes de type Omaha, on peut présenter des diagrammes semblables à ceux qui valent pour les Indiens Fox. La comparaison attentive des différents systèmes montre que, par-delà les variations, un principe structural unique sous-tend à la fois, la terminologie et la structure sociale qui lui est associée. On considère qu'une lignée de trois générations (ou quelquefois davantage) forme une unité. Un individu est rattaché à des lignées déterminées, en certains de leurs points : dans la tribu Fox, aux lignées de sa mère, de la mère de son père, de la mère de sa mère, de son épouse et de la mère de son épouse. Dans chaque cas, il se considère comme rattaché aux générations successives de la lignée, comme il l'est à la génération à laquelle il est effectivement hé. Ainsi, tous les hommes de la lignée de sa mère sont les « frères de sa mère », ceux de la lignée de sa grand-mère, ses « grands-pères » et ceux de la lignée de son épouse, ses « beaux-frères ».

Le principe structural de l'unité de la lignée patrilinéaire ne constitue pas une cause hypothétique de la terminologie. C'est un principe qu'on peut découvrir directement par l'analyse comparative des systèmes de ce type ou, en d'autres termes, c'est une abstraction dégagée directement des faits observés.

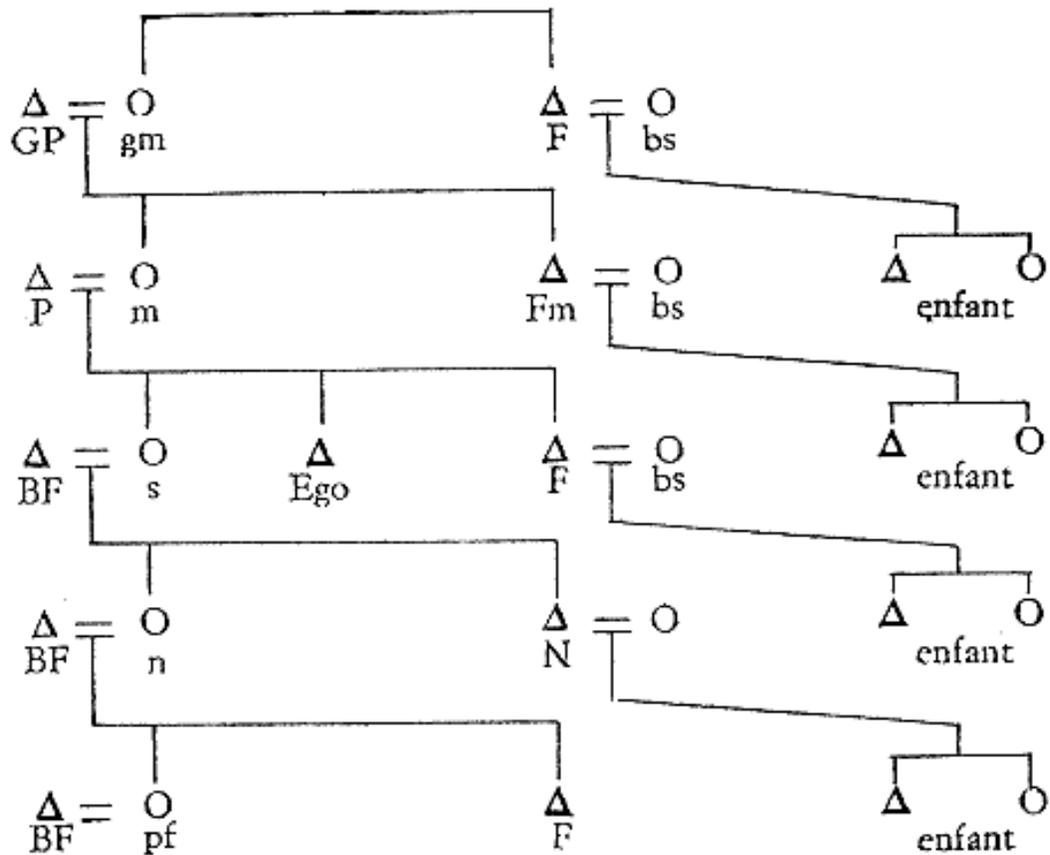


Fig. 10. HOPÍ
Lignée de la Mère

Examinons maintenant une société où le principe de l'unité du groupe de lignée est appliqué à des lignées matrilineaires. A cette fin, j'ai choisi le système des Indiens Hopi, analysé d'une manière magistrale par le docteur Fred Eggan (1933) dans une thèse de doctorat ¹.

Les traits les plus significatifs du système sont illustrés par les figures ci-jointes :

La lignée personnelle d'un homme est évidemment celle de sa mère. Parmi les femmes de sa lignée, il distingue, selon les générations, la « grand-mère » (gm), la « mère » (m), la « sœur » (s), la « nièce » (n) et la « petite-fille » (pf) et, parmi les hommes, le « frère de la mère » (Fm), le « frère » (F) et le neveu (N). Mais il comprend dans la même catégorie que ses frères, le frère de la mère de sa mère et le fils de la fille de sa sœur. Le principe structural apparaissant dans ce cas, est celui de l'association des générations alternées. On remarquera qu'un homme comprend, dans la même catégorie que ses propres enfants, les enfants de tous les hommes de sa

¹ F. Eggan, *The Kinship System and Social Organisation of the Western Pueblos with Special Reference to the Hopi*, Chicago, University of Chicago, 1933.

propre lignée, sans tenir compte des générations. Une comparaison attentive de la figure 10 avec la figure 5 (des Indiens Fox) est très éclairante.

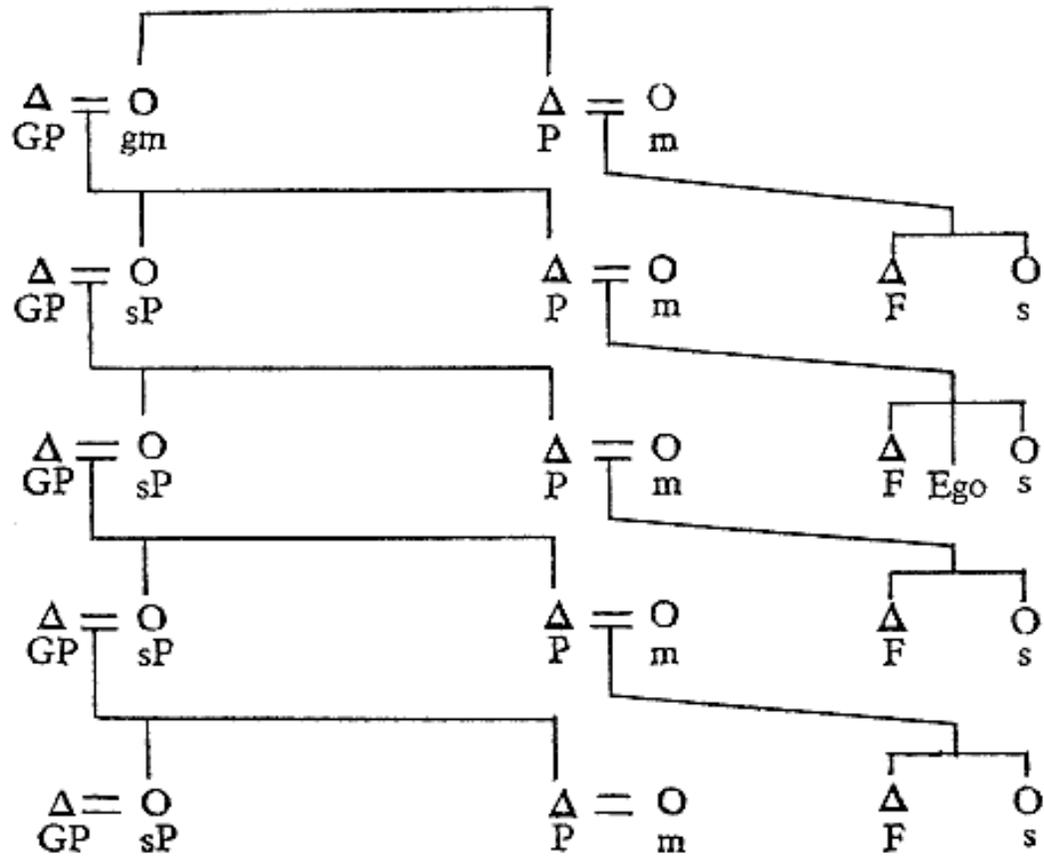


Fig. 11. HOPÍ
Lignée du Père

Dans la lignée du père, un homme donne le nom de père, à tous les membres masculins de cinq générations et le nom de « sœur du père », à toutes les femmes, à l'exception de la mère de son père (sa grand-mère). Le mari de toute femme de la lignée est un « grand-père » et l'épouse de tout homme de la lignée est une « mère ». Les enfants de ses « pères » et « mères » sont des « frères » et « sœurs ». Comparons attentivement les figures 11 et 6.

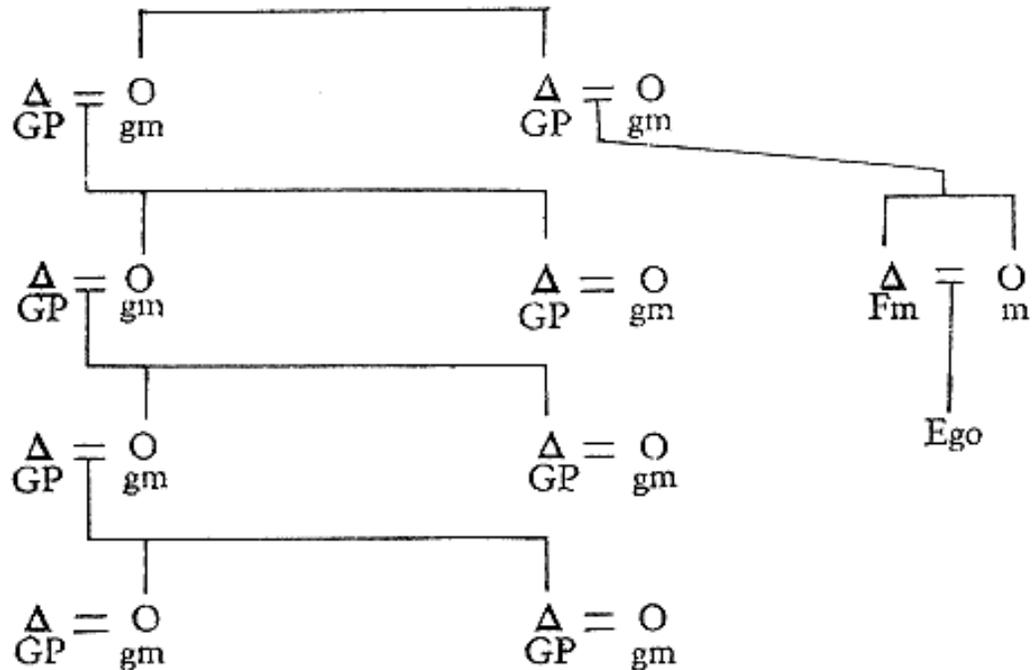


Fig. 12. HOPÍ
Lignée du Père de la Mère

Dans la lignée du père de sa mère, un homme donne le nom de « grand-père » et de « grand-mère » à tous les hommes et à toutes les femmes appartenant à quatre générations.

Les Hopi ne tiennent pas compte du lien d'un homme à la lignée du père de son père en tant que tel et, en conséquence, le principe ne s'applique pas à ce cas. Cet homme donne au père de son propre père, le nom de « grand-père ».

Le docteur Eggan a montré que, pour les Hopi, cette classification des parents en catégories n'est pas simplement une question de terminologie ou de langage, mais qu'elle est la base de la majeure partie de la réglementation de la vie sociale.

Une comparaison des systèmes Fox et Hopi met en évidence, à mon avis, leur similitude fondamentale. Selon les théories de l'histoire conjecturale, cette similarité résulte accidentellement de processus historiques différents. Selon ma théorie, elle résulte d'une application systématique du même principe structural, aux lignées patrilinéaires dans un cas, aux lignées matrilinéaires dans l'autre.

Je ne peux pas parler de tous les divers systèmes de type Choctaw et Omaha. Les variations qui apparaissent dans certains traits caractéristiques sont pleines d'intérêt et d'importance. Pour vérifier cette théorie, on étudiera certaines d'entre elles au moins et on analysera tout système en le réduisant à un ensemble de diagrammes de lignées

semblables à ceux des Fox et des Hopi : ils révéleront exactement comment s'applique le principe général de l'unité de lignée. Le mode d'application varie parfois, mais le principe apparaît dans chaque système de ce type.

Les systèmes où l'on donne aux parents de tous les âges, les noms de « grand-père » et de « grand-mère » sont extraordinairement nombreux. En voici brièvement la raison : en règle générale, dans les sociétés ayant une terminologie classificatoire, il existe un modèle de comportement plus ou moins défini, considéré comme normal ou adéquat pour tous les différents parents désignés par un terme unique. Mais, sur ce point, apparaissent des différences importantes. Dans certains cas, le modèle peut être défini par référence à des droits et devoirs spécifiques, ou par des modes de comportement spécifiques. Par exemple, dans la tribu Kariëra d'Australie, un homme doit « éviter » aussi soigneusement que possible toutes les femmes groupées dans la catégorie des « sœurs du père », catégorie fort nombreuse et qui comprend la mère de sa femme. Mais, dans d'autres cas, une appellation déterminée implique une attitude générale plutôt qu'une relation plus spécifique. A l'intérieur d'une telle catégorie, il peut exister une relation juridique ou personnelle à l'égard d'un individu particulier et, dans de nombreux systèmes de classification, les termes de « grand-père » et de « grand-mère » employés de cette façon, impliquent une attitude globale d'amitié, relativement dépourvue de contrainte, envers toutes les personnes que ces termes désignent. Les grands-parents et les petits-enfants auront ainsi des relations libres et faciles. Cette situation est liée à un type d'organisation extrêmement étendu, pour ne pas dire universel, des rapports de générations alternées les unes envers les autres.

Dans les systèmes Fox et Hopi, tous les membres de la lignée d'un grand-parent sont compris dans la catégorie des grands-parents et l'on aura à leur égard l'attitude qui convient aux grands-parents. Dans un grand nombre de sociétés n'appartenant pas au type Omaha et Choctaw, cette attitude ne consiste pas en un ensemble défini de droits et de devoirs, mais seulement en un certain type général de comportement considéré comme convenable pour les parents de la génération ascendante au deuxième degré.

Il ne m'est pas possible de traiter de façon exhaustive les variétés de type Omaha (tels que les VaNdau) où l'on appelle « grand-père », le frère de la mère et le fils du frère de la mère. Examinons seulement une variété particulière du type Choctaw qui présente, de ce point de vue, un grand intérêt. Les Cherokee¹ sont divisés en sept clans matrilineaires. Dans le clan du père, un homme appelle « père » et « sœur du père » tous les hommes et toutes les femmes de la génération du père et des générations suivantes. Ce clan et tous ses membres, individuellement, doivent être traités avec un grand respect. Un homme ne peut pas épouser une femme du clan de son père et, par conséquent, il ne peut pas en épouser une de son propre clan. Dans le clan du père de son père et dans celui du père de sa mère, un homme appelle « grand-mère », toutes les femmes, à quelque génération qu'elles appartiennent. Il considère comme une unité, non la lignée, mais le clan tout entier bien que celui-ci compte plusieurs centaines de personnes. Avec une femme qu'il appelle « grand-mère », un homme peut avoir des relations libres et naturelles. Il est particulièrement « convenable » d'épouser une « grand-mère », c'est-à-dire une femme du clan du père de sa mère ou du clan du père de son père.

¹ W.H. Gilbert Jr., « Eastern Cherokee Social Organisation », *Social Anthropologie of north American Tribes*, 1937.

Examinons brièvement les coutumes particulières de mariage où l'on a vu les causes des terminologies Choctaw et Omaha. Le mariage avec la fille du frère de l'épouse est théoriquement possible et peut-être encore pratiqué de nos jours, dans certaines tribus de type Omaha. En tout cas, dans la tribu Fox, on en parle, comme d'une coutume qui existait autrefois. On saisira aisément la raison de la correspondance logique des coutumes de mariage et de la terminologie, en voyant dans ce mariage particulier une application du principe de l'unité de la lignée associé à la coutume de la polygynie sororale (sororat). Habituellement, ces coutumes n'ont de rapport qu'avec le principe de l'unité du groupe des *siblings*. Un homme épouse une femme d'un groupe des *siblings* et par conséquent se lie de façon spécifique à ce groupe en tant que tel, dont les hommes sont désormais et pour toujours ses beaux-frères. Étant envers l'une de ces femmes dans une situation de parenté maritale, il a avec les autres la même relation de parenté, que l'on peut qualifier de quasi-maritale. Ainsi, ses enfants seront leurs « enfants », et, selon la coutume, s'il se marie une seconde fois, avant ou après la mort de sa première femme, il en épousera la sœur.

Certes, on peut attribuer la polygynie sororale au fait que des co-épouses, qui sont sœurs, sont probablement moins susceptibles de se quereller sérieusement que deux autres non apparentées ; on peut justifier également le sororat par le fait qu'une seconde mère aura réellement plus d'affection pour les enfants du premier mariage, s'ils sont les enfants de sa sœur. Loin d'être des objections, ces remarques appuient ma propre explication : le principe de l'unité du groupe des *siblings* en tant que principe structural est fondé sur la solidarité des frères et sœurs à l'intérieur d'une même famille.

Dans les systèmes de type Omaha, on constate qu'à la place de l'unité du groupe des *siblings*, existe une unité plus vaste, celle du groupe de lignée sur trois générations. Un homme qui épouse une femme de ce groupe, se lie au groupe en tant qu'unité, de sorte que tous les hommes sont désormais ses « beaux-frères ». Il acquiert alors une parenté quasi-maritale avec toutes les femmes du groupe, y compris non seulement les sœurs de sa femme, mais aussi les filles des frères de sa femme et, dans certains systèmes, les sœurs du père de sa femme. Le groupe dans lequel, selon le principe du sororat, il peut prendre une seconde épouse sans acquérir un nouveau lien social, comprend ainsi la fille du frère de sa femme ; et la coutume du mariage avec cette parente résulte simplement, dans un système de lignée patrilinéaire, de l'application du principe de l'unité de la lignée. Lorsqu'une forme spécifique de mariage et un système particulier de terminologie apparaissent ensemble, on peut dire qu'ils sont liés, car ils résultent tous les deux d'une application du même principe structural, mais il n'y a aucune raison de supposer que l'un est la cause historique de l'autre.

La coutume du mariage avec la veuve du frère de la mère pose un problème beaucoup plus complexe. On trouve cette forme de mariage associée à une terminologie de type Choctaw dans les îles Banks, dans les tribus du nord-ouest de l'Amérique et chez les Akim Abuakwa de langue twi. Mais on la trouve aussi dans d'autres régions où ce type de terminologie n'existe pas. Elle n'est pas non plus liée à une descendance matrilineaire, car elle existe dans des sociétés africaines dont les institutions sont nettement patrilinéaires. Ainsi il ne semble pas que l'on puisse donner une explication théorique de tous les exemples connus de cette coutume.

J'étudierai brièvement une autre théorie qui nous ramènera au compte rendu fait par Durkheim de l'ouvrage de Kohler (1898) où il explique que les terminologies Choctaw et Omaha résultent directement de la valorisation de la descendance matrilineaire ou patrilineaire. Le système des Manus des îles de l'Amirauté dont le docteur Margaret Mead ¹ a fait une excellente analyse (1934), constitue à ce sujet, un exemple typique. Les caractéristiques les plus remarquables du système Manus sont l'existence de clans patrilineaires (appelés *gentes* par le docteur Mead) et la valorisation maximale donnée à la descendance patrilineaire. La solidarité de la lignée patrilineaire n'apparaît pas dans la terminologie, mais seulement dans de multiples traits du système. Toutefois, la valorisation de la descendance patrilineaire est compensée, dans une certaine mesure, par la reconnaissance de lignées matrilineaires, comme le révèlent certains aspects de la terminologie qui la rapprochent du type Choctaw. Ainsi, on y désigne par un terme unique *pinpapu*, la sœur du père du père et toutes les descendantes dans la lignée des femmes, et par *patieye*, la sœur du père et toutes ses descendantes selon la même lignée. Non seulement l'emploi de ces termes, mais aussi la relation sociale générale qui lie une personne aux membres de la lignée prouve l'unité de la lignée qui est un trait caractéristique important de la structure totale de la parenté.

Curieusement, on a pensé - on le pense peut-être encore - qu'une lignée existant dans une société ne peut être que patrilineaire ou matrilineaire. L'origine de cette absurdité et sa persistance, en dépit des faits, me paraissent résulter d'une hypothèse de l'histoire conjecturale, à savoir que la descendance matrilineaire est plus primitive, c'est-à-dire historiquement antérieure à la descendance patrilineaire. Dès le début du siècle, on a rencontré des sociétés où existaient les deux lignées, mais ces cas considérés comme des formes « transitoires » furent écartés : autre exemple où la méthode et les hypothèses de l'histoire conjecturale ont empêché de voir la réalité des choses. C'est pourquoi, à mon avis, Rivers n'a pas découvert que le système Toda admettait des lignées également matrilineaire et patrilineaire et que, dans les Nouvelles Hébrides, se rencontre, outre des moitiés matrilineaires, un système de groupes patrilineaires. Mis à part les présuppositions de la méthode de l'histoire conjecturale, rien n'empêche qu'une société construise son système de parenté sur la base des lignées patrilineaire et matrilineaire, d'autant que les choses se sont bien souvent passées de cette façon.

Critiquant la méthode de l'histoire conjecturale, j'ai mis l'accent sur la nécessité des démonstrations en anthropologie. Comment prouver alors que mon interprétation des terminologies Choctaw et Omaha est la seule valable ? Cela est possible de plusieurs façons, mais il me suffira d'en développer une seule, tirée de l'existence de terminologies où l'unité de lignée ou de clan est incontestable, mais qui n'appartiennent ni au type Choctaw, ni au type Omaha ; par exemple, dans la tribu Yaralde de l'Australie du Sud.

Les Yaralde sont divisés en clans totémiques, patrilineaires et locaux. Définissons les rapports d'un homme appartenant au clan de son père avec les trois autres clans suivants : celui de sa mère, du père de sa mère et de la mère de sa mère ? Les Yaralde, comme beaucoup d'autres tribus australiennes, les Aranda par exemple, ont quatre termes pour désigner les grands-parents ; chacun s'appliquant à la fois aux hommes et aux femmes. Le terme *maiya* désigne le père du père, ses frères et sœurs et tous les

¹ M. Mead, « Kinship in the Admiralty Islands », *Anthrop. Papers American Museum of National History*, Vol. XXXIV, Pt. 11, 1934.

membres du clan de l'homme jusqu'à la seconde génération. Un second terme, *naitja*, désigne le père de la mère et ses frères et sœurs, c'est-à-dire les personnes du clan de sa mère de la même génération. Le troisième mot, *mutsa*, désigne non seulement la mère du père et ses frères et sœurs, mais aussi toutes les personnes appartenant au même clan, quelles que soient leur génération et leur sexe. Le clan reçoit alors le nom générique de *mutsaaurui*. De même, le terme *baka* désignant la mère de la mère, ses frères et sœurs et tous les membres de son clan de toutes les générations, le clan est alors appelé *bakaaurui*, selon le principe structural que, pour toute personne liée de l'extérieur, le clan constitue une unité dans laquelle les générations sont annulées. Comparons ce cas aux lignées ou aux clans de grands-parents dans les systèmes Fox, Hopi et Cherokee.

La figure 13 fait apparaître la terminologie yaralde désignant les parents dans le clan de la mère. On notera que le fils et la fille du frère de la mère ne sont pas appelés frère de la mère (*wano*) et mère (*ngenko*) comme dans les systèmes Omaha. Mais les Yaralde appellent « frère de la mère », le fils du fils et « mère », la fille du frère de la mère. Si on voulait en trouver l'explication dans une forme spécifique de mariage, il faudrait recourir au mariage avec la fille du fils du frère de l'épouse. Sans doute, ne suis-je pas certain qu'un tel mariage soit prohibé par les Yaralde, mais, en revanche, il est tout à fait sûr qu'il n'existe pas une coutume régulière qui puisse être considérée comme une cause effective de leur système. Elle n'expliquerait d'ailleurs pas l'unification terminologique des clans de la grand-mère paternelle et de la grand-mère maternelle, alors que le principe structural qui joue dans ce cas, est celui de la fusion des générations alternées, qui revêt une très grande importance en Australie et qui fonctionne également dans le système hopi. je ne ferai que mentionner un système très semblable au système Yaralde dans la tribu Ungarinyin du nord-ouest de l'Australie.

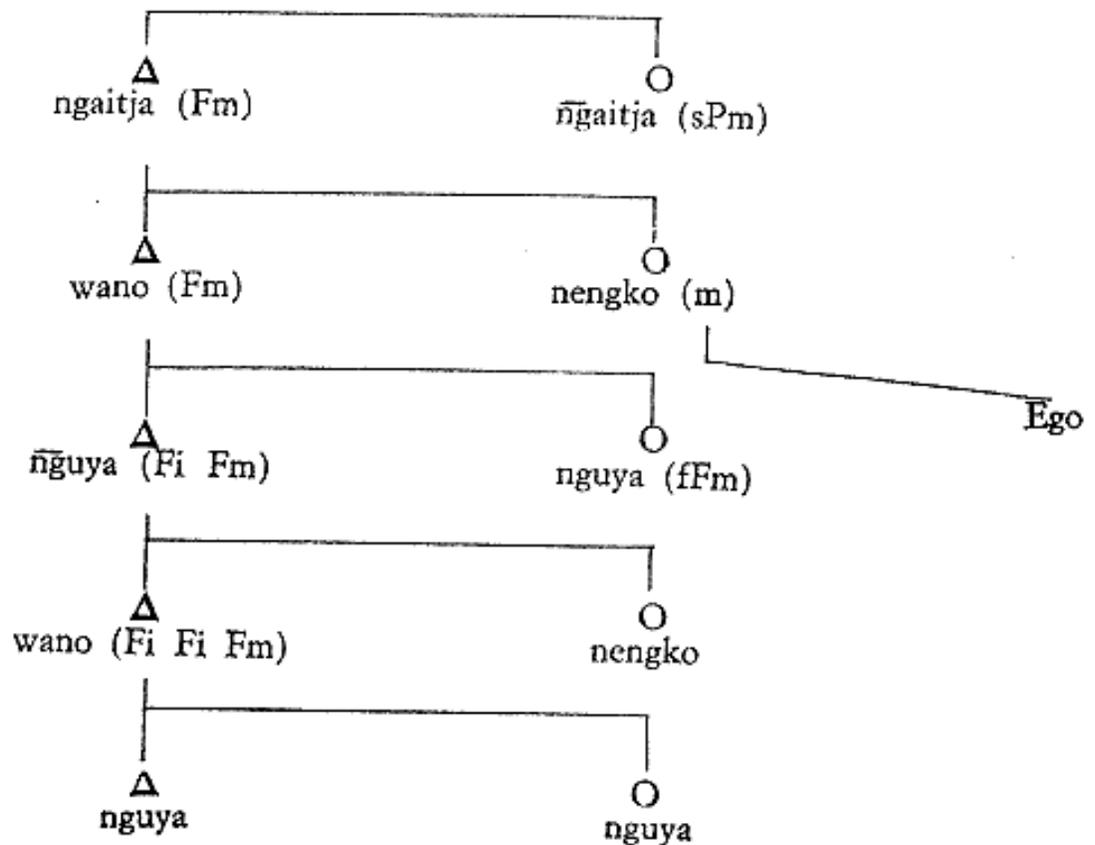


Fig 13
Lignée de la Mère

J'espère avoir réussi à montrer que la terminologie de type Omaha est tout aussi raisonnable et adaptée aux systèmes sociaux où on la trouve que notre terminologie l'est à notre propre système. Sur la base de la famille élémentaire et des relations généalogiques qui en découlent, nous avons construit un système de parenté qui répond aux nécessités d'une réglementation sociale et qui se trouve parfaitement cohérent avec lui-même. Les Fox et les Hopi ont construit sur la même base un système logique de type différent, issu d'un besoin de cohésion sociale, jouant sur une échelle plus vaste. Dans chaque cas, la terminologie devient compréhensible, si on la considère comme une partie d'un système ordonné. Le rapport évident de la terminologie Omaha et de la coutume de mariage avec la fille du frère de l'épouse doit être conçu comme une relation entre deux parties d'un système opératoire cohérent, et non comme une relation de cause à effet.

Si on demande la raison d'un tel système chez les Omaha (ou dans toute autre tribu étudiée), la méthode de l'analyse structurale ne donnera évidemment aucune réponse. Mais celle de l'histoire conjecturale non plus. Selon son explication pure-

ment hypothétique, la terminologie Omaha a résulté de l'adoption d'une coutume exceptionnelle de mariage. Cette réponse ne deviendra explicative que lorsque l'on saura pourquoi les Omaha et les autres tribus ont adopté cette coutume. La seule manière possible de répondre à la question est de faire une étude détaillée de l'histoire de cette société sur une période suffisante, en général plusieurs siècles. Malheureusement, les tribus étudiées ne possèdent aucun document sur leur histoire. Pour savoir comment les Anglais sont parvenus à leur système actuel de monarchie constitutionnelle et de gouvernement parlementaire, on se reportera aux livres d'histoire qui donnent des détails sur le développement de leur système. S'il n'existait aucun document de cette évolution, les anthropologues jugeraient-ils utile de faire des conjectures ?

Même lorsque des documents historiques existent, ils nous permettent seulement de découvrir comment un système particulier provient d'un autre système particulier. Sans aucun doute, il serait possible de décrire historiquement les changements du système de parenté de l'Angleterre pendant les dix derniers siècles. On remonterait au système de parenté bilatéral des Teutons, qui apparaît dans l'institution du *wergild*. Mais on ignorerait pour quelle raison les Germains avaient adopté un système de ce type, alors que les Romains employaient le système différent des lignées agnatiques. L'histoire a l'immense intérêt pour une science de la société de donner des matériaux pour l'étude des changements des systèmes sociaux ; à cet égard, l'histoire conjecturale est sans valeur.

Au contraire, si l'on se demande, non point comment le système de parenté ou le système politique anglais sont apparus, mais comment ils fonctionnent actuellement, seule pourra répondre une recherche analogue à celles de l'anthropologie où les considérations historiques ont, sinon absolument, du moins relativement, peu d'importance. La connaissance du fonctionnement des systèmes sociaux a une grande valeur pour la compréhension de la vie humaine. Les anthropologues qui la négligent, prétendent écrire l'histoire des peuples ou des institutions qui n'ont pas d'histoire.

A ceux qui voudraient encore utiliser la méthode de l'histoire conjecturale, je demanderai pourquoi toutes les tribus étudiées ont choisi de construire leur système de parenté sur la base de l'unité de la lignée.

Quels résultats peut-on espérer de la méthode de l'analyse sociologique ? Rien de significatif pour ceux qui exigent que l'explication d'un phénomène soit historique, ou pour ceux qui réclament une explication « psychologique » qui mette en jeu les notions d'individu et de motifs individuels. On peut toutefois raisonnablement en attendre les résultats suivants :

1 - Faire une classification systématique des systèmes de parenté : une classification systématique essentielle pour toute étude scientifique d'une classe quelconque de phénomènes, s'exprimera sous forme de propriétés générales.

2 - Comprendre les traits caractéristiques des systèmes particuliers :

a - en révélant le trait spécifique comme élément d'un tout organisé ;

b - en montrant qu'il est un cas particulier appartenant à une classe déterminée de phénomènes.

Ainsi, ai-je essayé de montrer que les terminologies Choctaw et Omaha appartiennent à une classe qui comprend aussi la terminologie Yaralde et qu'elles sont toutes des applications particulières du principe général de la solidarité et de la permanence de la lignée, principe qui apparaît sous bien d'autres formes dans multiples sociétés différentes.

3 - Par cette méthode et par elle seulement, on peut espérer aboutir à des généralisations valables sur la nature de la société humaine, c'est-à-dire sur les caractéristiques universelles de toute société passée, présente et future. De telles généralisations définissent ce que j'appelle des lois sociologiques.

Dans la méthode de l'histoire conjecturale, les problèmes sont isolés et, en général, étudiés séparément. En revanche, la méthode de l'analyse structurale vise à une théorie générale et un grand nombre de faits et de problèmes différents sont étudiés conjointement et dans leurs relations réciproques. Je n'ai pu aborder ici que quelques points de la théorie générale de la structure de la parenté, ayant traité brièvement un ou deux autres points dans des publications antérieures. Le secteur particulier de la théorie générale étudié aujourd'hui est la théorie de l'établissement des types de relations de parenté. J'ai fait allusion à la tendance très manifeste qui consiste à établir un type de relation de parenté, en général libre et facile, avec les parents de la deuxième génération ascendante, les grands-parents. Mais j'ai étudié ce thème allusivement, la majeure partie de cet exposé concernant en effet deux principes structuraux, eux-mêmes cas particuliers d'un principe structural plus général ou d'une classe de principes : 1° Le principe de l'unité du groupe des *siblings* qui établit un type de relation de parenté entre une personne déterminée et tous les membres du groupe des *siblings* auquel elle est liée. On interprétera, selon ce principe, la terminologie de classification et les coutumes telles que le sororat et le lévirat. 2° Le principe de l'unité de groupe de la lignée qui établit un type de relation de parenté entre une personne déterminée et tous les membres du groupe de la lignée auquel elle est liée. Selon ce principe, on interprétera les terminologies des Fox, des Hopi et des Yaralde et d'autres systèmes semblables de nombreuses régions du monde.

L'étude exhaustive de deux ou trois cents systèmes de parenté de toutes les régions du monde nous amènera à constater leur grande diversité et la façon dont chaque trait spécifique, comme le type de terminologie Omaha, réapparaît dans des régions très éloignées les unes des autres. Ordonner cette diversité est la tâche de l'analyse qui déterminera alors un nombre limité de principes généraux dont les applications et les combinaisons sont nombreuses. On trouve, sous une forme ou une autre, la solidarité de la lignée dans la majorité des systèmes de parenté. Le fait de rencontrer, dans de nombreuses familles linguistiques différentes et associées à de multiples types de « culture », des terminologies de type Omaha ou Choctaw ne doit pas surprendre.

L'an dernier, j'ai expliqué en termes généraux comment je conçois l'étude de la structure sociale¹. Cet exposé d'un exemple particulier montre un aspect d'une méthode de recherche déterminée. Mais elle peut s'appliquer à d'autres domaines qu'à

¹ Radcliffe-Brown, « On Social Structure », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1940, vol. 70, repris au chap. X de *Structure et fonction*, p. 286.

l'étude de la parenté. Tous les phénomènes sociaux en relèvent d'une manière ou d'une autre, puisque cette méthode de la généralisation abstractive par comparaison de cas est caractéristique des sciences inductives.

Pourquoi insister ainsi sur les problèmes de méthode ? On ne peut s'entendre, en effet, sur la validité ou la valeur des résultats que si l'on est d'accord sur les objectifs et les méthodes capables de les atteindre. Cet accord existe dans les autres sciences de la nature, mais non en anthropologie sociale. Définit aussi précisément que possible le motif de ce désaccord doit être le premier but de la discussion. J'ai plaidé ma cause et j'espère n'avoir pas été trop injuste envers ceux avec qui je suis en désaccord. A vous de juger laquelle des deux méthodes comparées est la plus apte à nous faire comprendre scientifiquement la nature de la société humaine, compréhension qui constitue la mission propre de l'anthropologie dans la conduite de l'humanité*.

* On ne manquera pas d'être frappé par cette conclusion quelque peu solennelle de Radcliffe-Brown. Elle me paraît répondre à une préoccupation profonde et constante chez lui, préoccupation qu'il a héritée de Durkheim : « Quel est le sens de l'action de l'anthropologue ? Il s'agit pour lui, sinon de modifier ou d'abolir certaines caractéristiques de la civilisation dans laquelle il vit, du moins d'indiquer quelles lois du développement social, il convient d'observer si l'on veut aboutir à des changements profonds et durables. L'ignorance, ou la méconnaissance de ces lois sont à l'origine de deux attitudes : celle du guérisseur qui essaie ses remèdes les uns après les autres, sans en connaître les effets, ou celle du révolutionnaire qui, héroïquement, risque toute la civilisation sur sa foi en un remède universel. Il n'est pas inintéressant de noter que, pour Radcliffe-Brown, qui retrouve en cela des thèmes positivistes, la science des sociétés et ses applications peut et doit se substituer à l'action révolutionnaire : la pratique de la théorie scientifique doit remplacer la " praxis " révolutionnaire. » (N.d.T.).

4

La parenté à plaisanteries ¹

(1940)

[Retour à la table des matières](#)

L'article de M. F. J. Pedler sur la « parenté à plaisanteries » ² et les deux autres articles sur le même thème, du professeur Henri Labourer ³ et de Mlle Denise Paulme ⁴ m'incitent à faire une étude générale de la nature et de ces parentés pour les lecteurs d'Africa ⁵.

La « parenté à plaisanteries » est une relation entre deux personnes dans laquelle l'une est autorisée par la coutume, et dans certains cas, obligée, de taquiner l'autre ou de s'en moquer ; l'autre, de son côté, ne doit pas en prendre ombrage. On en distingue deux variétés principales : dans l'une, la relation est symétrique, chacune des deux personnes se moque de l'autre ; dans l'autre, la relation est asymétrique : A fait des plaisanteries aux dépens de B et B accepte la moquerie avec bonne humeur et sans y répondre ; ou bien A plaisante B autant qu'il lui plaît, tandis que B ne plaisante A que très discrètement. De nombreuses variétés de cette forme de parenté existent dans diverses sociétés. Dans certains cas, la moquerie ou la plaisanterie est seulement

¹ Publié dans Africa vol. XIII, n° 3, 1940, pp. 195-210.

² « Joking Relationship in East Africa », Africa, vol. XIII, p. 170.

³ « La parenté par plaisanteries en Afrique Occidentale », Africa, vol. II, p. 244.

⁴ « Parenté à plaisanteries et alliance par le sang en Afrique occidentale », Africa, vol. XIII, p. 433.

⁵ Le Professeur Marcel Mauss a Publié une brève étude théorique sur ce sujet dans l'annuaire de l'École pratique des hautes études section des sciences religieuses, 1927-1928. Le docteur F. Eggan a aussi abordé le problème dans Social Anthropology of North American Tribes, 1937, pp. 75-81.

verbale, dans d'autres, un élément de brutalité entre dans le jeu ; parfois même, une certaine obscénité intervient dans la plaisanterie.

Ce type de relations sociales normalisées est extrêmement répandu, non seulement en Afrique, mais aussi en Asie, Océanie et Amérique du Nord. Seule une vaste étude comparative permettra une compréhension scientifique du phénomène. A cette fin, il existe un certain matériel dans la littérature anthropologique, malheureusement insuffisant, car il est rare que de telles relations soient observées et décrites aussi exactement qu'elles devraient l'être.

La parenté à plaisanteries est une combinaison singulière de bienveillance et d'antagonisme. Dans tout autre contexte social, ce comportement exprimerait et éveillerait l'hostilité ; en réalité, il ne signifie rien de sérieux et ne doit pas être pris comme tel. Cette hostilité apparente est la contrepartie d'une amitié réelle. Autrement dit, la relation implique la permission de manquer de respect. Ainsi, toute théorie de ce phénomène doit s'intégrer dans une théorie générale de la fonction du respect dans les relations sociales, ou tout au moins, être compatible avec elle. C'est un problème sociologique très vaste et très important, car le maintien de l'ordre social dans son ensemble dépend du type et du degré de respect montré envers certaines personnes, choses, idées, ou symboles.

On trouve de nombreux exemples de parenté à plaisanteries entre des personnes apparentées par le mariage, en Afrique et dans d'autres parties du monde. Ainsi Mlle Paulme ¹ rapporte que, chez les Dogons, un homme se trouve dans une situation de parenté par plaisanteries avec les sœurs de sa femme et leurs filles. Cette relation apparaît souvent aussi avec les frères de sa femme. Mais on peut parfois distinguer le cas où un homme est en relation de plaisanterie avec les frères et les sœurs de sa femme qui sont plus jeunes qu'elle, mais non pas avec ceux qui sont plus âgés. Ce fait de plaisanter avec les frères et sœurs de l'épouse est habituellement associé à la coutume exigeant, de la part du gendre, un respect extrême à l'égard de ses beaux-parents, qui peut aller jusqu'à les éviter partiellement ou complètement ².

On peut décrire ainsi le type de situation structurale où se trouvent associés la plaisanterie et l'évitement : un mariage entraîne un réajustement de la structure sociale au cours duquel les relations de la femme avec sa famille sont modifiées profondément, tandis qu'elle acquiert des relations nouvelles et très étroites avec son mari. Celui-ci, lié de façon particulière avec la famille de sa femme, reste en même temps pour elle, un étranger. Dans la description, on considérera que cette relation entraîne à la fois attachement et séparation, conjonction et disjonction sociales. Dans la structure sociale, l'homme a une position définie, déterminée par sa naissance dans une lignée, une famille et un clan. De cette situation découlent un vaste ensemble de droits et de devoirs, d'intérêts et d'activités qu'il partage avec les autres. Avant le mariage, les membres de la famille de sa femme sont pour lui des étrangers et inversement. Par là, se constitue une disjonction sociale que le mariage n'abolit pas. La conjonction sociale résulte de la permanence, quoique sous une forme altérée, du lien que l'épouse conserve avec sa famille, de l'intérêt que celle-ci continue à porter, à elle et à ses enfants. Si l'épouse était réellement achetée et payée, comme le disent cer-

¹ Africa, vol. XII, p. 438.

² Les lecteurs qui ne seraient pas familiers avec ces coutumes si fréquentes en trouveront une description dans le livre de Junod : *Life of a South African Tribe*, Neuchatel, Vol. I, pp. 229-237 et dans celui de F. Eggan, *Social Anthropology of American Tribes*, Chicago, 1937, pp. 55-57.

tains qui ignorent tout de l'Afrique, cette relation permanente et étroite d'un homme avec la famille de sa femme ne pourrait exister. Mais, contrairement aux esclaves, les femmes ne peuvent être achetées.

La disjonction sociale implique divergence d'intérêts et par conséquent, possibilité de conflit et d'hostilité, tandis que la conjonction exige d'éviter toute querelle. Comment peut-on donner à une relation qui associe ces deux aspects contradictoires, une forme stable et ordonnée ? Il y a deux manières de le faire : l'une est de maintenir entre les deux personnes fiées de la sorte, un respect mutuel extrême et de limiter les contacts personnels directs : ainsi, les relations très cérémonieuses qui sont, dans de nombreuses sociétés, la caractéristique du comportement réciproque du gendre et des beaux-parents. Sous sa forme la plus extrême, ce comportement consiste à éviter absolument tout contact social avec sa belle-mère.

Il serait erroné d'interpréter cette réaction d'évitement comme une marque d'hostilité. S'il est sage, certes, d'éviter des rapports trop fréquents avec ses ennemis, ce ne saurait être le cas ici. J'ai demandé une fois à un indigène d'Australie pourquoi il évitait sa belle-mère : « parce qu'elle est ma meilleure amie au monde, me dit-il, elle m'a donné ma femme ». Le respect mutuel entre gendre et beaux-parents est une sorte d'amitié qui prévient les conflits pouvant naître d'intérêts divergents.

A cette relation d'extrême respect mutuel et de réserve, s'oppose l'autre solution possible : la parenté par plaisanterie, faite d'absence de respect et de liberté mutuelle. Toute hostilité sérieuse est prévenue par l'antagonisme joué sur le mode de la plaisanterie et dans sa répétition régulière ; on trouve là l'expression ou le rappel constant de cette disjonction sociale qui est une des composantes essentielles de la relation, la conjonction sociale étant maintenue par l'amitié qui ne s'offense pas de l'insulte.

La discrimination faite dans la famille de l'épouse entre ceux qui doivent être traités avec grand respect et ceux envers lesquels on a le devoir d'être irrespectueux est fondée sur le principe des générations et parfois sur l'antériorité d'âge à l'intérieur de la génération : les parents habituellement respectés sont ceux de la première génération ascendante, la mère de l'épouse et ses sœurs, le père de l'épouse et ses frères, quelquefois le frère de la mère de l'épouse. En revanche, les parents qu'une personne plaisante sont ceux qui appartiennent à la même génération qu'elle. Toutefois, le principe de l'antériorité d'âge intervient très fréquemment à l'intérieur d'une même génération : on respectera le frère et la sœur aînés de l'épouse, tandis que l'on se moquera des plus jeunes.

Dans certaines sociétés, on dit qu'un homme a des parents par mariage bien avant son mariage, dès sa naissance, effet de l'institution du mariage préférentiel ou obligatoire. Pour faire bref, je n'aborderai qu'un seul de ces types d'organisations. De nombreuses sociétés marquent une préférence pour le mariage avec la fille du frère de la mère, coutume qui est une forme particulière du mariage avec la cousine croisée. Ainsi les cousines qui appartiennent à cette catégorie, ou toutes les femmes classées comme telles selon le système classificatoire en vigueur, sont des épouses potentielles, et leurs frères, des beaux-frères en puissance. Chez les Indiens Ojibwa d'Amérique du Nord, les Chiga de l'Ouganda, dans les îles Fiji et en Nouvelle-Calédonie, cette forme de mariage se trouve associée à une parenté à plaisanterie entre un homme et les fils et filles du frère de sa mère. Le cas suivant chez les Ojibwa illustre ce point : « Lorsque des cousins croisés se rencontrent, ils doivent essayer de se déconcerter l'un l'autre. Ils se plaisantent, font les uns à l'égard des autres des allusions

les plus vulgaires, aussi bien selon leurs normes que selon les nôtres. Mais ayant entre eux « de bonnes relations », personne n'en prend ombrage. Refuser la plaisanterie entre cousins croisés est un manque d'éducation grave. On ne joue par le « jeu social »¹. Dans ce cas, la parenté par plaisanterie relève du même type fondamental déjà étudié, Établie avant le mariage, elle se prolonge ensuite avec les beaux-frères et belles-sœurs,

Dans certaines régions d'Afrique, existent des parentés à plaisanterie indépendantes du mariage. La note de M. Pedler mentionnée plus haut, envisage une parenté à plaisanterie entre deux tribus distinctes, les Sukuma et les Zaramu, qui se retrouve également entre les Sukuma et les Zigua, et entre les Ngoni et les Bemba. Selon ce témoignage, cette coutume de plaisanterie grossière dans la tribu Sukuma existe entre des personnes liées par le mariage, comme c'est le cas habituel en Afrique².

Tandis qu'une parenté par plaisanterie entre deux tribus paraît rare et mérite selon la suggestion de M. Pedler, une étude attentive, elle a été observée entre clans dans d'autres régions d'Afrique. Le professeur Labouret l'a décrite, Mlle Paulme l'a mentionnée dans les articles cités ci-dessus, et chez les Tallensi elle a été étudiée par le docteur Fortes³.

Dans ces exemples, les deux clans ne sont pas liés par des mariages de façon significative, mais par une alliance qui comporte une réelle amitié et une aide mutuelle associées à une hostilité apparente.

D'une façon générale, la structure qui apparaît dans ces exemples est, semble-t-il, la suivante : l'individu est membre d'un groupe déterminé, un clan par exemple, dans lequel un ensemble complexe de droits et de devoirs se rapportant à tous les aspects majeurs de la vie sociale et s'appuyant sur des sanctions déterminées définit ses relations avec les autres membres. A l'extérieur de son groupe, il peut en exister un autre lié au sien, dans la mesure où il observe les mêmes relations juridiques et morales. Ainsi, d'après M. Pedler, dans l'est de l'Afrique, les Zigua et les Zaramu n'ont entre eux aucune relation de plaisanterie : un lien encore plus étroit les unit puisqu'ils sont *ndugu*, « frères ». Mais, au-delà du champ dans lequel les relations sociales sont ainsi définies, existent d'autres groupes étrangers avec lesquels toute relation provoquera une hostilité possible ou réelle. Les relations permanentes entre les membres de deux groupes de ce genre doivent reconnaître leur séparation ; loin de se borner à reconnaître cette séparation, l'établissement d'une parenté à plaisanterie l'accentue. L'hostilité apparente, le manque perpétuel de respect expriment continuellement cette disjonc-

¹ Ruth Landes, *Mead Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, New York, 1937, p. 103.

² Incidemment, on notera la maladresse du jugement, même assorti de circonstances atténuantes, qui déclarait coupable de voies de fait, un homme qui avait observé, non seulement ce qui était autorisé par la coutume, mais ce qui en était une obligation. Il est probable que l'homme avait commis une infraction aux conventions, en plaisantant une femme en présence du frère de sa mère. Dans de nombreuses régions du monde en effet, on considère qu'il est peu convenable que deux personnes en relation de plaisanterie se moquent l'une de l'autre (surtout si les plaisanteries ont un caractère obscène) en présence de certains de leurs parents. Mais cette infraction aux conventions ne pouvait constituer une agression. Quelques connaissances d'anthropologie auraient permis au magistrat de poser aux témoins les questions pertinentes pour éclaircir l'affaire et ses circonstances.

³ M. Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press, 1945.

tion sociale, élément essentiel de la situation structurale totale, mais à laquelle, sans l'abolir ni même l'atténuer, s'ajoutent les éléments de conjonction sociale, l'amitié et l'aide mutuelle.

Pour prouver cette théorie dans ses implications et ses applications à différents cas, un livre serait nécessaire plutôt qu'un bref article. Pour seulement la confirmer, on considérera la manière dont respect et manque de respect apparaissent dans différentes relations de parenté : je me bornerai à de très brèves indications sur quelques points significatifs.

Dans l'étude d'un système de parenté, on peut distinguer les différents parents par référence au type et au degré de respect qu'on leur doit¹. Bien que variables dans leurs détails, les systèmes de parenté obéissent à des principes largement répandus : notamment, une personne doit manifester du respect à l'égard des parents appartenant à la génération précédant immédiatement la sienne. Dans la majorité des sociétés, le père est un parent envers qui l'on doit marquer du respect. Il en est de même dans de nombreuses sociétés matrilineaires, c'est-à-dire dans celles qui sont organisées en clans et lignées matrilineaires. Très fréquemment, on observera la tendance à étendre cette attitude à tous les parents de la première génération ascendante et plus largement encore à des personnes non apparentées. Ainsi, dans les tribus de l'est de l'Afrique, organisées en classes d'âge, un homme doit avoir ce type de comportement avec tous les hommes de la classe d'âge de son père et leurs épouses.

La fonction sociale de ces institutions est évidente. Pour que se maintienne une tradition transmise d'une génération à la suivante, il faut qu'elle s'appuie sur une autorité. Par conséquent, on reconnaîtra habituellement que les membres de la génération précédente détiennent l'autorité et exercent une certaine discipline. Il en résulte que la relation entre des personnes de deux générations contient généralement un élément d'inégalité, les parents et ceux de leur génération étant dans une position de supériorité vis-à-vis des enfants qui leur sont subordonnés. Exiger que le fils manifeste du respect à son père permet de maintenir l'inégalité de la relation du père à son fils. Celle-ci est asymétrique.

Lorsqu'on examine la relation d'un individu à ses grands-parents et à leurs frères et sœurs, on constate que, dans la majorité des sociétés humaines, les parents de la deuxième génération ascendante sont traités avec beaucoup moins de respect que ceux de la première génération et qu'aux marques d'inégalité, on tend à substituer une amicale égalité.

je ne traiterai pas ici exhaustivement ce trait de la structure sociale qui me paraît être des plus importants. Dans bien des cas, les grands-parents et leurs petits-enfants forment, dans la structure sociale, un groupe opposé respectivement à leurs enfants et à leurs parents. Pour comprendre ce point, on remarquera que, dans le cours de la vie sociale où les hommes naissent, deviennent adultes et meurent, les petits-enfants sont amenés à remplacer leurs grands-parents.

¹ Voir par exemple les systèmes de parenté décrits in F. Eggan, *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago, 1937, et de Margaret Mead, « Kinship in the Admiralty Islands », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. XXXIV, pp. 243-256.

Dans de multiples sociétés, une parenté à plaisanterie, souvent discrète, relie les parents appartenant à des générations alternées. Les petits-enfants se moquent de leurs grands-parents et de ceux qu'ils appellent « grand-père » et « grand-mère », d'après le système de terminologie de classification utilisé, et ceux-ci de même.

Les grands-parents et les petits-enfants sont unis par la parenté, mais séparés par l'âge et la différence sociale résultant du fait que les grands-parents se retirent peu à peu d'une totale participation à la vie sociale de la communauté où entrent leurs petits-enfants. L'individu subit les multiples contraintes découlant des devoirs envers les parents de sa propre génération et envers la génération de ses parents, tandis qu'une parenté de simple amitié relativement libre de contrainte l'unit habituellement à ceux de la deuxième génération ascendante, ses grands-parents et apparentés collatéraux. Dans ce cas au-ci la parenté à plaisanterie permettra d'ordonner une relation associant disjonction et conjonction sociales.

Je crois pouvoir confirmer, sinon démontrer cette thèse en étudiant les détails de ces parentés. Je n'évoquerai toutefois qu'un seul exemple. Une forme très commune de plaisanterie consiste pour le petit-fils, à prétendre épouser la femme de son grand-père, ou à manifester l'intention de le faire quand celui-ci mourra, ou encore la traiter comme si elle était sa femme. De son côté, le grand-père prétendra avoir des intentions semblables sur la femme de son petit-fils ¹. Le piquant de la plaisanterie consiste à paraître ignorer la différence d'âge entre le grand-père et le petits-fils.

Dans de nombreuses sociétés, le fils de la sœur se moque de son oncle maternel et se conduit à son égard avec un total manque de respect. Dans ces cas, la relation par plaisanterie paraît, en général, asymétrique. Par exemple, le neveu prendra les biens de son oncle, ou encore, comme chez les Hottentots Nama, la plus belle bête de son troupeau, contrairement à l'oncle qui ne peut prendre qu'une bête estropiée à son neveu ².

La force de la lignée patrilinéaire et la nette distinction entre parents paternels et maternels caractérisent le type de structure sociale où la coutume du privilège d'irrespect envers le frère de la mère apparaît dans ses formes les plus nettes, par exemple chez les Thonga du sud-est de l'Afrique, les Fiji et les Tonga du Pacifique et les tribus Siouan du centre en Amérique du Nord.

Dans une publication antérieure ³, j'ai proposé une interprétation de la coutume du privilège de familiarité à l'égard du frère de la mère : schématiquement, la continuité du système social exige que l'on soigne et que l'on élève les enfants. Leur éducation demande du dévouement, de l'affection et du désintéressement, leur formation requiert une certaine discipline. Dans les sociétés qui nous intéressent, il se produit une sorte de partage des fonctions entre le père et les parents paternels d'une part, et la mère et les parents maternels, d'autre part. La contrainte et la discipline sont exercées surtout par le père et ses frères et souvent par ses sœurs : ce sont les parents à qui l'on doit respect et obéissance. Mais à la mère, reviennent le soin et l'affection ; la mère et ses frères et sœurs sont, par conséquent, les parents dont on attend aide et indulgence.

¹ Pour les exemples, cf. H. Labouder, *Les Tribus du rameau Lobi*, Paris, 1931, p. 248 et Sarah Chandra Roy, *The Oraous of Chota Nagpur Ranchi*, 1915, pp. 352-354.

² A. Winifred Hoernlé, « Social Organisation of the Nama Hottentots », *American Anthropologist n. S.*, vol. XXVII, pp. 1-24.

³ Cf. chap. 1 ci-dessus : « Le frère de la mère en Afrique du Sud », p. 73.

Le frère de la mère est appelé « mère masculine » chez les Tonga et dans certaines tribus d'Afrique du Sud.

Depuis la publication de cet article, des recherches plus approfondies menées sur le terrain ont confirmé cette interprétation de la position particulière du frère de la mère. Mais j'étais tout à fait persuadé, dès cette époque, que l'interprétation de ces faits me paraissait devoir être intégrée dans une théorie générale de la fonction sociale du respect ou de l'irrespect.

La relation de plaisanterie avec le frère de la mère semble s'accorder parfaitement avec la théorie générale de ces relations esquissée ici. Les droits et les devoirs les plus importants attachent l'individu à ses parents paternels, vivants ou morts. Il appartient à la lignée ou au clan patrilinéaire. Pour les membres de la lignée de sa mère, il est un étranger, bien qu'il soit, de la part de certains d'entre eux, l'objet d'un intérêt très vif et d'une grande tendresse. Ainsi, se retrouve ici une relation où apparaissent à la fois attachement ou conjonction, et séparation ou disjonction, entre les deux personnes qui y sont impliquées.

Dans ce cas, - on le sait - la relation est asymétrique ¹. L'oncle accepte que le neveu manque de respect à son égard. Il y a inégalité entre eux, et les indigènes reconnaissent eux-mêmes que le neveu est supérieur à l'oncle. Ainsi les Tonga disent que le fils de la sœur est un « chef » (eiki) pour le frère de sa mère ; « le neveu utérin est un chef pour son oncle maternel » dit un indigène Tonga selon Junod, « et il se conduit aussi librement qu'il le veut ». Ainsi, la parenté à plaisanterie avec l'oncle n'annule pas simplement la relation habituelle entre les deux générations ; elle l'inverse. Tandis que la supériorité du père et de la sœur du père s'exprime par le respect qu'on leur témoigne, la supériorité du neveu sur son oncle maternel prend la forme opposée.

On sait qu'habituellement un homme respectera et traitera comme socialement supérieurs les parents de la génération précédant la sienne, à quoi s'oppose l'habitude de plaisanter l'oncle maternel. Ce conflit entre des principes de comportement permet de comprendre ce qui paraît, à première vue, un trait exceptionnel de la terminologie de parenté chez les Thonga et les VaNdau du sud-est de l'Afrique. Bien que les premiers désignent par *malume* (mère masculine), le frère de la mère, ils s'adressent également et plus fréquemment peut-être, à ce parent comme à un « grand-père » (kokwana), et inversement l'oncle maternel appelle le neveu, « petits-fils » (ntukulu). Les VaNdau appellent le frère de la mère, « grand-père » (*tetekulu*), et leurs épouses, « grand-mère » (mbilya), tandis que « petit-fils » (muzukulu) désigne le fils de la sœur et le fils de la sœur du père.

On peut interpréter cette classification apparemment bizarre de la parenté comme une sorte de fiction légale groupant dans la même catégorie les parents de sexe masculin de la lignée de la mère puisqu'ils entretiennent à l'égard d'un individu le même genre de relation, faite d'une part d'un privilège de familiarité et d'autre part de sollicitude et d'indulgence ; aussi la conçoit-on comme la seule qui convienne aux rapports d'un enfant et de son grand-père. En effet, dans la majorité des sociétés huma-

¹ Dans certaines sociétés, la relation entre le frère de la mère et le fils de la sœur est approximativement symétrique et tend à l'égalité. Cela semble être le cas dans les îles occidentales du détroit de Torres; mais aucune information ne nous est parvenue sur l'existence de relations de moquerie ou de plaisanterie, bien que l'un des parents puisse prendre les biens de l'autre.

nes, ce modèle de comportement apparaît le plus souvent dans ce type de relation de parenté. Par cette fiction légale, le frère de la mère cesse d'appartenir à la première génération ascendante, dont les membres doivent être respectés.

On peut corroborer cette interprétation par l'étude d'une autre fiction légale de la terminologie VaNdau. Dans toutes les tribus Bantous du sud-est, on traite les sœurs, notamment l'aînée et la tante paternelle, avec le plus grand respect. Elles sont également membres de la lignée patrilinéaire de leur frère et neveu. Les VaNdau appellent leur sœur et la sœur du père, « père féminin » (*tetadji*)¹. Ainsi, par la fiction de la terminologie classificatoire, la sœur est située dans la génération du père qui comprend, comme il convient, les personnes à qui l'on doit témoigner les plus grandes marques du respect.

Les tribus Bantous du sud-est assimilent les deux types de parents à plaisanterie, le grand-père et l'oncle maternel. Pour saisir la signification de ce fait, on étudiera un exemple où le grand-père et le frère de la mère sont réunis dans la même catégorie. Les Indiens Cherokee de l'Amérique du Nord, plus de 20 000 personnes à une époque de leur histoire, étaient divisés en sept clans matrilinéaires. Un homme ne pouvait pas épouser une femme de son clan ou de celui de son père. L'appartenance au même clan que ses frères et que les frères de sa mère, constituait une relation particulière. La coutume exigeait qu'un homme marquât un grand respect à son père et à tous les parents du clan de son père de sa génération ou de celle de son père. Il donnait le nom de « père », non seulement aux frères de son père, mais aussi aux fils des sœurs de son père. Voici un autre exemple de fiction semblable à celle qui est décrite ci-dessus : les parents de la génération d'Ego qu'Ego doit respecter et qui appartiennent à la lignée matrilinéaire de son père reçoivent la même dénomination que s'ils appartenaient à la génération de ses Parents.

L'ensemble de la parenté proche d'Ego appartient aux deux clans de son père et de sa mère. En un sens, Ego est étranger aux autres clans de la tribu. Mais il est lié à deux d'entre eux, à savoir aux clans de ses deux grands-pères, paternel et maternel, dont il nomme tous les membres, quel que soit leur âge, « grand-père » et « grand-mère ». Il est en relation de parenté à plaisanterie avec tous. Un homme qui se marie, doit respecter ses beaux-parents, mais plaisante avec les frères et les sœurs de sa femme.

Un autre trait caractéristique possède une grande valeur critique : il est particulièrement convenable pour un homme d'épouser une femme appelée « grand-mère », c'est-à-dire un membre du clan du père de son père ou de celui du père de sa mère. En ce cas, les frères et les sœurs de sa femme avec lesquels il continue de plaisanter sont ceux avec lesquels il plaisantait antérieurement en tant que « grands-pères » et « grands-mères ». Ce cas est analogue à l'organisation très répandue où, en parenté à plaisanterie avec les enfants du frère de sa mère, un homme épouse une de ses filles.

On doit mentionner aussi que les Cherokee ont une parenté par plaisanterie unilatérale qui permet à un homme de plaisanter avec l'époux de la sœur de son père. On trouve la même coutume chez les Mota des îles Banks. Dans ces deux cas de sociétés organisées sur une base matrilinéaire, on respecte le frère de la mère, on

¹ Pour la terminologie de la parenté des Vandau, voir Boas, « Das Verwan dtschaftssystem der Vandau », *Zeitschrift für Ethnologie*, 1922, pp. 41-51.

appelle « père », le fils de la sœur du père (de telle sorte que le mari de la sœur du père est le « père » d'un « père »), un terme spécial désignant le mari de la sœur du père. Une observation plus approfondie des sociétés où existe cette coutume donnerait à cette interprétation une certitude plus grande. Je ne rappellerai pas les études faites dans quelques régions africaines.

Cet article s'efforce de définir, de façon générale et abstraite, le type de situation structurale où l'on peut espérer mettre en évidence ces parentés par plaisanterie. Dans les sociétés étudiées, la structure sociale de base est fournie par la parenté. Sa naissance ou son adoption donnent à l'individu une certaine position dans la structure sociale qui le met en relation avec un grand nombre de personnes. Avec les unes, il a des liens légaux spécifiques se définissant en termes de droits et de devoirs. La forme de la structure sociale détermine la nature de ces personnes, de ces droits et de ces devoirs. Par exemple, la relation d'un père avec son fils ou de l'aîné avec son plus jeune frère. Des relations de ce type peuvent apparaître sur une vaste échelle entre tous les membres d'une lignée, d'un clan ou d'une classe d'âge. Outre ces relations légales spécifiques, définies négativement et positivement, en termes d'exigences et en termes d'interdits, existent des relations légales générales qui s'expriment, pour la plupart, sous forme de prohibitions et s'appliquent à la société politique toute entière. Il est interdit de tuer ou de blesser d'autres personnes, de prendre ou de détruire leurs biens. A ces deux classes de relations sociales, s'en ajoute une autre, de forme très variée, qu'on peut appeler relations d'alliance ou d'association : par exemple, la forme d'alliance, si importante dans de multiples sociétés, qui lie deux personnes ou deux groupes par un échange de dons ou de services¹; ou encore, l'institution de la fraternité par le sang, si répandue en Afrique.

Le thème de cet article est de montrer que la relation à plaisanterie est une forme spécifique de ce type d'alliance. Dans l'exemple rapporté par le professeur Labouret², une alliance par échange de marchandises et de services peut être associée à une parenté à plaisanterie, aussi bien qu'à une coutume d'évitement. Ainsi, dans les îles Andaman, les parents d'un homme et ceux de son épouse évitent tout contact et ne se parlent pas ; mais simultanément selon la coutume, ils échangent fréquemment des présents par l'intermédiaire du couple des jeunes mariés. Enfin l'échange de dons peut exister sans qu'il y ait plaisanterie ou évitement : ainsi à Samoa, entre la famille d'un homme et celle de son épouse, ou entre un chef et son porte-parole.

Une alliance par fraternité de sang, ainsi chez les Zande³, comme une alliance analogue par échange des noms, peut s'accompagner d'une parenté à plaisanteries mutuelles. Mais les alliances de ce type comportent parfois une relation d'extrême respect et même d'évitement. Ainsi, chez les Yarlde et dans les tribus voisines du sud de l'Australie, deux garçons appartenant à des communautés éloignées l'une de l'autre et par conséquent plus ou moins hostiles, peuvent s'allier, par échange de leurs cordons ombilicaux. La parenté ainsi établie est sacrée. Les deux garçons ne se parleront peut-être jamais, mais en grandissant, ils échangeront régulièrement des dons, constituant le mécanisme qui instaurera une sorte de commerce entre les deux groupes auxquels ils appartiennent.

¹ Cf. M. Mauss, « Essai sur le don », *Année sociologique*, nouvelle série, tome I, pp. 30-186 ; réédité in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950; dernière édition augmentée, 1968.

² *Africa*, vol. 11, p. 245.

³ Evans Pritchard, « Zande Blood-brother hood », *Africa*, vol. VI, 1933, pp. 369-401.

Ainsi les quatre modes d'alliance ou d'association selon : 1. le mariage, 2. l'échange de marchandises ou de services, 3. la fraternité par le sang ou l'échange des noms ou des sacra et 4. la parenté à plaisanterie, peuvent exister séparément ou s'associer de différentes manières et leur étude comparative pose des problèmes intéressants et complexes. Les faits rapportés de l'ouest de l'Afrique par le professeur Labouret et Mlle Paulme constituent un matériel de valeur. Mais seule une recherche sur le terrain, plus vaste et plus poussée permettrait d'aborder de façon satisfaisante, les problèmes de structure sociale.

On comparera les relations par alliance aux relations spécifiquement contractuelles, qui sont des relations juridiques, contractées par deux personnes ou deux groupes dont l'une des parties a envers l'autre, des obligations positives déterminées qui l'exposent à une sanction légale en cas d'infraction. Dans une alliance de fraternité par le sang, l'obligation d'aide mutuelle et la sanction des fautes appartiennent à un type magique ou rituel, comme l'a montré le docteur Evans-Pritchard. Dans l'alliance par l'échange de dons, tout manquement à l'obligation d'un contre-don équivalent rompt l'alliance, lui substituant un état d'hostilité et pouvant aussi entraîner une baisse de prestige pour la partie coupable. Dans l'Essai sur le *don*, le professeur Mauss a montré que ce type d'alliance comporte également une sanction magique qui n'est cependant pas toujours présente ou qui peut être d'une importance secondaire.

La parenté à plaisanterie est, d'une certaine manière, exactement l'opposé d'une relation contractuelle. Au lieu d'avoir à honorer des droits spécifiques, l'individu ou le groupe a la possibilité, la liberté et même la licence de manquer de respect, la seule obligation étant de ne pas s'en offenser tant qu'il ne transgresse pas les limites définies par la coutume. On considère que toute faute dans ce type de parenté est une infraction aux règles d'une « étiquette » convenue et que le coupable ne sait pas se conduire convenablement.

Dans une parenté véritablement contractuelle, les deux parties sont unies par un intérêt commun au nom duquel chacune d'elles accepte des obligations spécifiques. Peu importe que dans d'autres domaines, leurs intérêts puissent être divergents. Dans les relations par plaisanterie et dans certaines relations d'évitement, comme celle d'un homme avec sa belle-mère, l'élément déterminant est le fait que la structure sociale les sépare et rend la plupart de leurs intérêts divergents, les exposant normalement au conflit et à l'hostilité. L'alliance par extrême respect, par évitement partiel ou complet, prévient de tels conflits, mais maintient l'association des parties. De même, l'alliance à plaisanterie, quoique d'une manière différente.

Cet article s'efforce de montrer la place de la parenté à plaisanterie dans une étude comparative de la structure sociale. Les relations d'association ou d'alliance se distinguent des relations fondées sur l'appartenance commune à une société politique, qui se définit en termes d'obligations, de conventions, de morale ou de lois. Elles sont également distinctes des relations contractuelles caractérisées par une obligation spécifique, consentie volontairement par chacune des parties contractantes ; et encore plus nettement des relations établies par l'appartenance commune à un groupe domestique, une lignée ou un clan, définis par un ensemble complet de droits et de devoirs socialement reconnus. Des relations d'association ne peuvent exister qu'entre des individus ou des groupes séparés socialement d'une façon ou d'une autre.

Cet article traite seulement des relations à plaisanterie formalisées ou normalisées. Se moquer d'autres personnes, les taquiner est, assurément, un mode de comportement commun à toutes les sociétés humaines. Ainsi, j'ai observé que dans certaines classes sociales de pays de langue anglaise, des jeunes gens et des jeunes femmes prélevaient à la recherche amoureuse du partenaire par des jeux brutaux, tout comme le fait l'Indien Cherokee plaisantant avec ses « grands-mères ». Ces modes non formalisés de comportement méritent certainement d'être étudiés par les sociologues. Qu'il suffise dans le cadre de cet article, de noter que la plaisanterie est toujours un mixte d'amitié et d'antagonisme.

On ne peut expliquer scientifiquement l'institution qui apparaît sous une forme particulière dans une société donnée que par une recherche approfondie qui en fait un cas particulier d'une classe déterminée de phénomènes largement répandus. Aussi la structure sociale, dans sa totalité, doit-elle être soigneusement étudiée comme élément d'un système cohérent. Si l'on demande pourquoi cette société a la structure qu'elle a, l'histoire peut seule donner la réponse. Lorsque n'existe aucun document historique, et c'est le cas des sociétés indigènes d'Afrique, on se trouve alors condamné aux conjectures dont le contenu n'est ni historique, ni scientifique.

5

Note conjointe sur les parentés à plaisanteries ¹

(1949)

[Retour à la table des matières](#)

Le professeur Griaule aborde dans son article sur « l'Alliance cathartique », paru dans *Africa* en octobre 1948, un point de méthode d'une importance considérable. En effet, il y a deux manières de comprendre une coutume ou une institution dans une société donnée. L'une est d'examiner le rôle quelle joue dans le système ou le complexe d'habitudes et d'institutions où elle se trouve et le sens qu'elle a à l'intérieur de ce complexe pour les indigènes eux-mêmes. Le professeur Griaule emploie cette méthode pour la coutume qu'ont les Bozos et les Dogons d'échanger des insultes. Pour lui, c'est un élément d'un ensemble de coutumes, d'institutions, de mythes et d'idées que les Dogons eux-mêmes désignent par le terme *mangou*. Il indique aussi quel sens les indigènes attribuent à cet échange d'insultes (p. 253). Cet article, admirable exemple d'analyse, constitue une très importante contribution à notre connaissance de la société de l'Afrique occidentale.

L'autre méthode consiste à faire une vaste étude comparative de tous les types de parenté sociale où deux personnes sont autorisées ou obligées par la coutume, à utiliser un langage ou un comportement qui, dans d'autres systèmes de parentés, serait une offense grave. Le professeur Griaule semble avoir quelques objections à l'emploi de cette méthode. Faisant allusion à l'étude comparative des « parentés à plaisanterie », il écrit : « Nous adoptons vis-à-vis des travaux parus sur cette question, une attitude négative. »

¹ Publié dans *Africa*, vol. XIX, 1949, pp. 133-140.

Des ethnographes ont recueilli en Amérique du Nord, en Océanie et en Afrique, des exemples d'une coutume selon laquelle des personnes liées par une relation de parenté ou de mariage, avaient le droit ou l'obligation de se conduire les unes envers les autres, d'une façon irrespectueuse ou insultante, sans qu'il y ait offense. Il s'agit de « parentés à plaisanterie ». On trouve les exemples les plus nombreux et les plus répandus de cette coutume dans la relation de parenté d'un homme avec les frères et les sœurs de sa femme. Mais on les rencontre aussi, dans certains cas, entre les cousins croisés, entre le frère de la mère et le fils de la sœur et de façon plus discrète, entre les grands-parents et les petits-enfants. Ainsi se pose un problème de sociologie comparative : dans toutes ces relations de parenté, quel facteur rend ce type de comportement pertinent, significatif et fonctionnel ?

Un premier fait frappe l'enquêteur : la coutume de « plaisanter » les frères et les sœurs de l'épouse est très souvent associée à une coutume de strict évitement envers la mère de l'épouse, fréquemment envers son père et plus rarement envers le frère de sa mère. La coutume de plaisanter et celle d'« éviter » s'opposant directement, il convient dès lors de les étudier conjointement, en examinant certains autres types de parenté.

J'abordai ces problèmes en 1908 avec l'explication, dans les îles Andaman, des coutumes d'évitement entre les parents d'un homme et ceux de sa femme. On désigne ce lien de parenté par le terme *aka-yat*, formé du radical « interdit » et d'un préfixe se rapportant à la bouche et par conséquent au langage : les individus ainsi liés ne pouvaient se parler *. Par ailleurs, ils échangeaient régulièrement des cadeaux, ce que les Andamanais expliquaient en disant : « Ils sont de grands amis parce que leurs enfants se sont mariés ». J'ai trouvé ailleurs une semblable conception de la relation d'évitement comme relation d'amitié. Ainsi en Australie, un homme évite soigneusement tout contact social avec la mère de sa femme, dont, cependant on m'a souvent dit qu'elle était « sa meilleure amie puisqu'elle lui avait donné sa femme ». Là encore, la parenté à plaisanterie est habituellement conçue comme une relation d'amitié : « je taquine le frère de ma mère et je prends ses biens parce que nous sommes de grands amis, étant le fils de sa sœur ». « ... je me moque de mon grand-père et de ma grand-mère et ils se moquent de moi parce que nous sommes de grands amis. »

Le terme « amitié » dans ces contextes a un sens très différent de celui qu'il a dans la relation de solidarité et d'aide mutuelle entre deux frères ou entre un père et son fils. Pour l'analyse comparative, le terme « amitié » signifie l'obligation pour les deux personnes de ne pas entrer en conflit ou de ne pas se quereller ouvertement. La façon

* Cf. *The Andaman Islanders*, p. 80 sq. « Il existe une relation particulière qui entraîne des devoirs déterminés entre le père et la mère d'un homme d'une part et le père et la mère de sa femme de l'autre. Dans la langue Akar-Bale, on dit que ces personnes sont *aka-yat* les unes pour les autres. Un homme ou une femme ne pourront avoir affaire avec une personne qui leur est *aka-yat* : ils ne peuvent se parler et, s'ils se rencontrent, ils éviteront de se regarder. Mais par ailleurs, l'*aka-yat* recevra d'eux des présents. Les indigènes disent que deux personnes, dans cette situation, se sentent timides ou honteuses.

Cette timidité naît au moment où commence à se débattre le mariage de leurs enfants respectifs et elle dure toute la vie...

... Une relation semblable existe entre deux hommes qui ont participé à la cérémonie du repas de tortue ou de porc... » (N. d. T.).

la plus sûre de prévenir un conflit entre deux personnes est de s'éviter l'une l'autre ou de se traiter avec de grandes marques de respect. D'autre part, une relation comportant l'échange d'insultes ainsi que l'obligation de ne pas les prendre au sérieux est la seule qui, au moyen de ces conflits simulés, évite les conflits réels.

Cette théorie s'appuie sur d'autres types de coutumes dont je mentionnerai brièvement deux cas. Chez les Andamanais, deux hommes initiés ensemble dans la même cérémonie n'avaient pas le droit de se parler, mais pouvaient échanger régulièrement des cadeaux. On en donnait la même explication que ci-dessus : « Ils sont de grands amis ». Dans le sud de l'Australie, deux garçons nés à peu près au même moment dans deux clans habituellement hostiles, étaient unis selon la coutume par un lien particulier exprimé par l'échange de la portion du cordon ombilical qui reste sur le nouveau-né et qui tombe plus tard. Il était interdit aux deux hommes de se parler, mais chacun pouvait en toute sécurité, rendre visite au clan de l'autre, apportant des cadeaux à son ami et en recevant en échange. Ici encore on caractérise cette parenté comme une relation de grande amitié : grâce à elle, chacune des deux personnes est en sécurité dans ce qui serait dans d'autres conditions, un territoire hostile.

Un examen attentif d'un grand nombre de cas dans le monde entier me semble justifier la formulation d'une théorie générale. Mais ces formes spécifiques d'« amitié » ne peuvent naturellement être étudiées complètement que par une étude des formes de parenté sociale en général, sujet trop vaste pour être abordé ici. Certaines parentés sociales sont fondées selon la coutume sur un respect plus ou moins marqué qui s'exprime de différentes manières ; d'autres permettent un certain degré de familiarité ou même, dans les cas extrêmes, de licence. Les règles de l'« étiquette » sont une méthode pour normaliser les traits caractéristiques des relations sociales. Ainsi apparaît, dans beaucoup de tribus africaines, l'exigence de respect du fils à l'égard de son père. La relation de parenté par évitement est, en un sens, une forme extrême de respect, tandis que la parenté à plaisanterie est une forme de familiarité, plus ou moins irrespectueuse selon les cas. L'obscénité par exemple, peut s'y donner libre cours, comme entre les Dogons et les Bozos. D'ailleurs, dans la plupart des sociétés, la conversation obscène n'est permise dans les rapports sociaux ordinaires qu'entre des personnes liées par une parenté familiale particulière. L'interdiction de toute allusion à des sujets sexuels devant un père, et plus encore devant un beau-père, illustre, dans de nombreuses sociétés, ce contraste entre un comportement respectueux et un comportement familier ou licencieux.

Dans un numéro antérieur d'*Africa*¹, j'ai donné un bref aperçu de cette théorie que M. Griaule critique. Elle part du principe que les coutumes d'évitement ou d'extrême respect d'un homme envers les parents de sa femme et le privilège de plaisanterie avec les frères et les sœurs de sa femme sont les moyens d'établir et de maintenir un équilibre social dans un type de situation structurale qui, dans beaucoup de sociétés, est une conséquence du mariage. Cette situation est caractérisée par l'existence de deux groupes sociaux séparés et distincts (familles ou lignées) liés par le mariage de deux membres de chacun des groupes. Le mari étranger au groupe de sa femme et séparé de lui socialement, se trouve, par sa parenté avec elle, en relation indirecte ou médiate avec les individus de son groupe. L'équilibre social exige que, dans toute la mesure du possible, il n'entre pas en conflit avec le groupe de la femme, mais maintienne avec ce groupe ou ses membres une relation « amicale ». Les coutumes d'évite-

¹ *Africa*, vol. XIII, n° 3, 1940, p. 195-210. Cf. chap. IV ci-dessus.

ment et les coutumes de plaisanterie sont, toutes les deux, des moyens de régler socialement cette situation.

Cette différence de comportement envers les parents de sa femme, ses frères et ses sœurs s'explique par le principe très répandu du respect entourant les parents de la première génération ascendante, tandis que des relations de familiarité et d'égalité conviennent entre des personnes appartenant à la même génération. Il y a, naturellement, des exceptions à cette règle, notamment les relations de plaisanterie ou le privilège de familiarité à l'égard du mari de la sœur du père ou du frère de la mère.

Ainsi, cette théorie fait apparaître la situation structurale spécifique de groupes qui maintiennent simultanément leur séparation (chacun ayant son propre système de parenté interne entre ses membres) et une relation indirecte entre un de leurs membres et l'autre groupe au moyen d'un lien personnel particulier. Par exemple, le mariage établit une relation d'un homme à un groupe par l'intermédiaire de sa femme. On rencontre la coutume de la parenté à plaisanterie avec le frère de la mère dans les sociétés où un individu appartient à un groupe patrilinéaire et a, en conséquence, par sa mère, une relation indirecte avec son groupe. La parenté de familiarité avec les grands-parents qui prend souvent la forme d'une parenté à plaisanterie - en Australie, en Afrique, en Amérique du Nord, chez les Oraons de l'Inde - met en relief la relation de séparation sociale de deux générations, celle des grands-parents contrastant avec celle de la génération du père et de la mère. La relation avec le grand-père ou la grand-mère est indirecte ; elle s'effectue en effet par l'intermédiaire d'un des deux parents. La parenté à plaisanterie entre des cousins croisés (Fiji, Ojibwa, etc.) est souvent une relation entre des parents potentiels par mariage, mais la relation est réalisée, indirectement, par l'intermédiaire de la mère ou de la sœur du père.

Le tribu des Indiens Crow à clans matrilineaires est un exemple typique de cette théorie. Un homme doit respecter tous les membres du clan de son père. Bien qu'il ne soit pas membre de ce clan, il entretient avec eux une relation d'étroite solidarité. Dans les autres clans de la tribu, se trouvent des hommes qui, tout en étant les fils de membres du clan de son père, appartiennent à des clans séparés et distincts, non seulement du sien, mais aussi de celui de son père. Avec eux, il est lié personnellement et indirectement par le clan de son père et se trouve en relation de parenté à plaisanterie ; il peut leur faire des remarques offensantes ou en recevoir d'eux, sans que les uns et les autres en prennent ombrage. La tribu des Crow a développé cette parenté comme un instrument de contrainte sociale, car la plaisanterie attire l'attention publique sur les défauts du parent. Dans la tribu des Cherokee, également à clans matrilineaires, un homme se doit de respecter tous les membres du clan de son père. Mais, avec les clans du père de son père et du père de sa mère, il n'a qu'une relation indirecte par l'intermédiaire d'un parent. Il appelle « grand-mère », toutes les femmes de ces clans et peut se trouver en parenté de familiarité ou de plaisanterie avec elles. Le mariage avec une « grand-mère » étant autorisé, elles étaient des épouses ou des belles-sœurs en puissance.

D'après ma théorie, les parentés à plaisanterie entre des personnes liées familialement ou par mariage sont des institutions sociales apparaissant dans des situations structurales caractérisées par l'existence de deux groupes nettement séparés qui entretiennent cependant des relations indirectes par l'intermédiaire de certains de leurs membres. Ainsi ce type de parenté exprime et souligne à la fois la séparation (existence de groupe séparés) et le lien (présence d'une relation personnelle indirecte). Ces

parentés d' « amitié » par évitement ou à plaisanterie contrastent, d'une façon remarquable, avec les parentés de solidarité, constituées par un système complexe d'obligations, qui existent à l'intérieur d'un groupe tel qu'une lignée ou un clan. Pour développer davantage cette théorie, on devrait également les comparer avec les relations établies par l'échange régulier de dons entre des personnes de groupes différents. Ainsi cette théorie constitue seulement une phase des recherches poursuivies systématiquement sur les types de parenté sociale qu'on trouve dans les sociétés primitives.

La plupart des exemples de parenté à plaisanterie rapportés par les ethnographes sont des parentés entre des individus liés familialement ou par mariage. C'est pourquoi on les désigne en français par l'expression *relation de « parenté »* *. Mais des relations semblables existent entre des groupes dont un membre est autorisé à faire des remarques insultantes ou péjoratives sur un membre de l'autre groupe. Les moitiés « Coyote » et « Chat sauvage » des tribus californiennes en sont un bon exemple. On a décrit plus récemment des coutumes analogues en Afrique (Rhodésie du Nord, Tanganyika, Ouest de l'Afrique), où ce type de parenté existe entre deux clans d'une tribu ou entre deux tribus. Une théorie générale des parentés à plaisanterie pour être valable doit rendre compte de ces relations entre des groupes.

Les tribus et les clans sont des groupes séparés qui maintiennent distincte leur propre identité. A l'intérieur d'un clan, les membres ont des relations de solidarité dans le sens que j'ai donné à ce terme. Dans certains cas, deux clans seront liés de façon à créer entre eux et entre leurs membres une union permanente de solidarité. D'autre part, deux clans peuvent entretenir également une relation d'hostilité latente ou ouverte. Il y a enfin une troisième possibilité : deux clans particuliers peuvent avoir une relation qui ne soit ni d'hostilité, ni de solidarité, mais d'amitié, dans laquelle s'affirme la séparation des groupes, mais où l'on évite un conflit ouvert entre eux ou entre leurs membres en établissant une relation où ils peuvent, sans offense, s'insulter mutuellement. Ce type de situation est bien illustré dans l'étude des clans des Tallensi donnée par le docteur Meyer Fortes ¹. Une relation semblable permettant d'éviter l'hostilité peut exister entre deux tribus, comme dans les exemples connus du Tanganyika ². Ainsi la parenté à plaisanterie décrite en Afrique entre des clans et des tribus peut, me semble-t-il, être intégrée dans une théorie unique qui réduit tous les exemples de ces parentés à un type général de situation structurale. Le but d'une telle théorie est évidemment d'étudier tous les exemples connus d'un type institutionnalisé distinct de relations de parenté, afin de découvrir quel trait commun rend ce type de comportement pertinent, significatif et fonctionnel.

Sous un aspect particulier, celui de l'échange des insultes, la relation entre les Dogons et les Bozos est semblable aux relations décrites dans les autres régions d'Afrique. Il n'est pas du tout certain qu'elle le soit à d'autres points de vue. Cette relation est, dit-on, une « alliance », mais elle diffère profondément de la relation entre deux nations qui font la guerre à une troisième. Aussi, le terme d'alliance ne me

* En français dans le texte.

¹ M. Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press, 1945.

² R.E. Moreau, « The joking Relationship (utani) in Tanganyika », *Tanganyika Notes and Records*, 12, 1941, pp. 1-10 et « joking Relationships in Tanganyika », *Africa*, 1944, vol. XIV, n° 3, pp. 386-400.

paraît-il pas tout à fait pertinent, mais je n'ai pu en trouver un meilleur. Le terme « amitié » est justifié par les indigènes eux-mêmes : dans les tribus australiennes, un homme peut avoir un « ami », c'est-à-dire une personne avec laquelle il a une relation personnelle particulière. Dans certaines régions, l'époux de la sœur de la femme, s'il n'est pas un proche parent, est un « ami ». Dans d'autres régions, un homme ne choisit pas un « ami » parmi ceux à qui il donne, selon la classification, le terme de « frère », ces relations entre « frères » étant définies par le système de parenté. Ainsi il choisira pour ami, un homme classé Parmi les « beaux-frères », mais non pas son propre beau-frère, qui appartient toujours nécessairement à un groupe séparé. On fait une distinction nette entre l'amitié et la parenté par liens familiaux.

Je distingue, par conséquent, la classe constituée par les relations d' « amitié » et celle des « relations de solidarité » s'établissant par des liens familiaux ou par l'appartenance à un groupe, tel que la lignée ou le clan. Je n'emploie ces expressions qu'aux fins de la présente analyse car, dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres, il n'existe pas encore en anthropologie sociale de termes techniques précis.

Dans ce sens, on peut considérer la relation entre des personnes ou des types établie sur la base d'un échange continu de biens et de services, a une relation d'amitié et c'est de ce point de vue que l'on comprendra la coutume universelle de l'échange de dons. Mais il y en a bien d'autres variétés : un groupe peut enterrer les morts d'un autre ou rendre d'autres services rituels. Dans le nord-ouest de l'Amérique, un groupe peut demander à un groupe « ami » de se substituer à lui pour ériger le mât totémique. Une des composantes des relations entre groupes est très fréquemment un certain degré d'opposition spécifique, c'est-à-dire un antagonisme réglementé socialement. Les deux groupes peuvent concourir entre eux régulièrement par des jeux compétitifs tels que le football. Le « potlatch » de l'Amérique du Nord est une compétition ou une rivalité dans l'échange de valeurs. Les relations sociales de rivalité amicale sont d'une importance considérable sur le plan théorique. Les universités d'Oxford et de Cambridge maintiennent une relation déterminée entre elles, en organisant régulièrement des compétitions d'aviron, de football, etc. La parenté à plaisanterie est ainsi un exemple d'un type plus large : c'est une relation d'amitié dans laquelle existe un antagonisme apparent, contrôlé par des règles conventionnelles.

L' « alliance » entre les Dogons et les Bozos décrite et analysée par M. Griaule est un exemple frappant de ce que j'ai appelé « amitié ». Les Dogons et les Bozos sont des peuplades séparées, que distinguent non seulement le langage et le mode de vie, mais aussi la prohibition des mariages mutuels, qui empêche la création de relations de parenté entre les membres des deux groupes. L' « amitié » apparaît dans l'interdiction de verser le sang d'un membre du groupe allié, sous peine de sanction surnaturelle, et dans l'échange régulier des biens et des services, notamment pour la purification rituelle des membres de l'un et de l'autre. A ces relations, s'ajoute une parenté à plaisanterie : l'échange d'insultes entre les membres des deux groupes. C'est ce dernier trait qui nous intéresse ici.

Ces deux peuplades expriment cette alliance dans leur système cosmologique de mythes et d'idées, et l'article de M. Griaule constitue un complément important des publications où lui-même et ses collaborateurs ont consigné les résultats de leurs recherches à ce sujet. C'est dans ce langage cosmologique que les Dogons interprètent l'échange d'insultes ¹. Il est cathartique parce qu'il débarrasse de ses impuretés le foie

¹ *Africa*, vol. XVIII, n° 4, pp. 253-254.

des membres des deux groupes. M. Griaule donne ainsi une explication de l'échange d'insultes entre les Bozos et les Dogons en montrant quel sens il avait pour les indigènes eux-mêmes et ses liens dans le système complexe de leurs institutions, leurs idées et leurs mythes : la fonction la plus importante de l'alliance est de permettre ce qu'il appelle, faute d'un terme plus adéquat, la « purification ». Ainsi, provisoirement, il propose d'appeler ce type d'alliance, qu'on trouve également dans de vastes régions d'Afrique, « alliance cathartique ». Sans doute ne tolérerait-il pas que cette expression désignât l'échange d'insultes entre des clans chez les Tallensi ou les Bemba ¹, ou entre des tribus du Tanganyika.

M. Marcel Mauss et moi-même avons tenté d'élaborer pendant de nombreuses années, une théorie générale des relations d' « amitié » entre des personnes appartenant à des groupes séparés. Un élément de cette théorie doit être l'étude des prestations ou des échanges de biens et de services, un autre, celle des « parentés à plaisanterie ». C'est à l'égard de telles recherches que M. Griaule adopte, comme il le dit, une « attitude négative ». Pour lui, classer dans la même catégorie les différents exemples de « parentés à plaisanterie » et chercher une explication générale reviendrait à classer dans une même rubrique, toutes les cérémonies où les cloches d'une église sonnent, funérailles ou noces, en les appelant toutes, « des cérémonies à cloches » *. C'est pourquoi la question de la méthodologie en anthropologie sociale me semble si importante. Car M. Griaule paraît mettre en question la validité scientifique de la méthode comparative en tant que moyen d'obtenir des interprétations théoriques générales des institutions sociales.

Seul l'emploi de la méthode comparative permet d'arriver à des explications générales. Sinon nous serions condamnés à nous enfermer dans des explications particularisantes semblables à celles des historiens. Les deux types d'explication sont tous deux légitimes. Ils ne s'opposent pas et sont nécessaires à la compréhension des sociétés et de leurs institutions. Que les Dogons expliquent l'échange d'insultes comme moyen de purifier le foie n'interdit pas de traiter l'institution Dogon comme un cas d'une forme très répandue d' « amitié » dont cet échange est un trait caractéristique.

La question n'est pas de savoir si ma théorie ou quelque autre théorie générale des parentés à plaisanterie est satisfaisante ou non, mais si une théorie générale est possible, ou si les efforts pour en construire une doivent être abandonnés au profit d'une attitude paresseuse qui se contenterait d'explications fragmentaires.

Les mêmes problèmes méthodologiques apparaissent à propos de la conclusion de l'article de M. Griaule. Il évoque brièvement la nécessité d'une explication de l'alliance Dogons-Bozos « en tant que système de groupes couplés et dont les deux parties ont des prérogatives et devoirs complémentaires » *. Il en donne donc une explication particularisante que les Dogons eux-mêmes expriment dans leurs conceptions sur les jumeaux ².

¹ A. I. Richards, « Reciprocal Clan Relationship among the Bemba of North Rhodesia », *Man*, 1927, vol. XXXVII, p. 222.

* En français dans le texte.

* En français dans le texte.

² I. Schapera, « Customs relating to twins in South Africa », *Journal of African Sociology*, vol. XXVI, CII, pp. 117, 37.

On trouvera dans de nombreuses régions du monde des relations de ce type entre des groupes couplés. L'organisation des moitiés dans le nord et le sud de l'Amérique en sont des exemples très remarquables. La façon la plus habituelle de représenter cette unité dans la dualité, ces deux groupes en une seule société, se fait par des couples de contraires tels que le ciel et la terre, la guerre et la paix, le rouge et le blanc, la terre et l'eau, le coyote et le chat sauvage, la corneille et le faucon impérial. La conception sous-jacente est, par conséquent, celle de l'union des contraires, comme dans la philosophie d'Héraclite. Les Chinois en ont donné une profonde élaboration dans la philosophie du *yin* et du *yang* : *yang* et *yin* sont mâle et femelle, jour et nuit, été et hiver, activité et passivité, etc., et la thèse veut que *yang* et *yin* ensemble fassent une unité et une harmonie (*tao*), comme dans l'union du mari et de la femme, ou l'union de l'hiver et de l'été pour constituer une année.

En représentant par des jumeaux humains la relation entre des groupes couplés, les Dogons constituent donc un cas insolite, qui toutefois peut être considéré comme un développement particulier d'une conception très largement répandue en Afrique, selon laquelle des jumeaux constituent une entité unique divisée en deux parties. Une étude comparative des coutumes africaines concernant les jumeaux montre que cette conception s'est développée dans de nombreuses directions différentes.

Dans la cosmologie Dogon décrite par M. Griaule et ses élèves, la conception la plus fondamentale de l'unité dans la dualité semble être, non pas celle des naissances doubles, mais plutôt l'opposition des principes masculin et féminin, exactement comme dans le *yin* et le *yang* des Chinois. Les êtres humains naissent dotés des deux principes et par les opérations de circoncision et de la clitoridectomie, ils deviennent vraiment mâle et femelle, afin que puisse se produire à nouveau l'union héraclitéenne des contraires, dans l'union sexuelle du mari et de la femme. Le mode d'association de la dualité du masculin et du féminin à celle de l'unité des jumeaux constitue un indice utile pour comprendre les idées cosmologiques des Dogons, ou certaines d'entre elles. Cette dernière forme de la dualité correspond au nombre 2, la première à l'opposition entre 3, symbole masculin et 4 symbole féminin, qui ajoutés, donne 7, symbole de l'être complet.

Les représentations symboliques des Dogons offrent des similitudes frappantes avec celles qu'on trouve dans d'autres parties du monde. Toute compréhension scientifique de ces représentations doit se fonder sur une recherche « particularisante », comme celle de M. Griaule et de ses collaborateurs, mais elle doit être complétée par une étude comparative systématique dont le champ sera aussi large que possible. L'unité dans la dualité a été conçue par l'homme non seulement pour construire des systèmes de cosmologie, mais aussi pour organiser les structures sociales. Son étude comparative, comme celle des parentés à plaisanterie, peut contribuer de façon très importante à la compréhension du système Dogon qui, sans cela, semblerait n'être que le produit particulier d'un peuple particulier.

6

Théorie sociologique du totémisme ¹

(1929)

[Retour à la table des matières](#)

La définition du totémisme fut autrefois source de désaccords et de controverses que je souhaite éviter aujourd'hui. Dans une science, le but des définitions préliminaires est de déterminer une classe de phénomènes en vue d'une recherche particulière. Un concept est utile dans 'a mesure où il met en évidence la liaison réelle de l'ensemble des phénomènes qu'il désigne. A mon sens, quelle que soit la définition du totémisme, large ou restreinte, on ne comprendra le phénomène ainsi dénommé qu'en étudiant systématiquement l'ensemble beaucoup plus vaste formé par les relations générales d'un homme avec les espèces naturelles dans la mythologie et dans le rituel. On pourra alors se demander si le totémisme au sens technique du terme a encore une signification *.

Cependant une définition guidera notre propos. je donnerai au mot, son sens le plus large désignant toutes les situations où, dans une société divisée en groupes, il existe une relation particulière entre chacun d'eux et une ou plusieurs classes d'objets, habituellement des espèces naturelles d'animaux ou de plantes mais, à l'occasion, des

¹ Publié dans *Proceedings of the Fourth Pacific Science Congress*, java, 1929.

* On notera les réticences de ce texte concernant la notion même de totémisme, réticences que partagent des anthropologues comme Lowie dans *Primitive Society*, trad. française, 1935, p. 151 : « je déclare que je ne suis pas convaincu qu'en dépit de la perspicacité et de l'érudition qui ont été dépensées à cette fin, la réalité du phénomène totémique ait été démontrée » ; ou Murdock dans *Social Structures* (1949). Pour l'étude de l'évolution historique du concept de totémisme, consulter *Le Totémisme aujourd'hui* de Cl. Lévi-Strauss, Paris, P.U.F., 1962, Introduction. (N.d.T.).

objets artificiels ou des parties d'un animal *. Le mot désigne quelquefois, dans un sens plus étroit, les cas où les groupes sont des clans, ensembles exogames dont tous les membres sont étroitement liés par une descendance unilinéaire. Ce « totémisme clanique » est seulement une variété du totémisme entendu dans le sens le plus large ¹.

Même dans le sens restreint de totémisme clanique, et plus encore dans le sens large, le totémisme n'est pas une réalité, mais seulement un nom couvrant de nombreuses institutions différentes qui ont ou semblent avoir toutes un élément commun. Ainsi, dans une région aussi limitée que l'Australie, dont la culture est partout identique et homogène, on a décrit de nombreuses variétés de totémisme, et on en découvre sans cesse de nouvelles, au cours des recherches systématiques qui s'y poursuivent.

Dans le sud-est du continent, on trouve du totémisme sexuel, c'est-à-dire l'association de deux groupes sexuels, hommes et femmes, avec deux espèces animales. Dans les districts côtiers de la Nouvelle-Galles du sud par exemple, la chauve-souris est le totem ou l'animal représentatif des hommes, et le grimpeur ^{**} (*climacteris sp.*) celui des femmes.

Dans bien des régions de l'Australie, la tribu est divisée en deux moitiés exogames, patrilinéaires dans certaines régions, matrilinéaires dans d'autres. Dans certains cas, les espèces animales, généralement des oiseaux, donnent leurs noms aux moitiés, selon les paires suivantes : la corneille et le cacatoès blanc, le cacatoès blanc et le cacatoès noir, le faucon et la corneille, le *native companion* et la dinde, le kangourou de la colline et le kangourou aux longues jambes. Dans d'autres exemples, les significations des noms des moitiés n'ont pas été découvertes et, dans quelques cas, il semble certain qu'il ne s'agit pas de noms d'animaux.

Dans les tribus caractérisées par cette double division, même si les moitiés ne sont pas désignées par des noms d'animaux, des espèces vivantes et souvent des objets sont classés comme propriétés de l'une ou de l'autre moitié.

On trouve ce type de totémisme (en désignant par ce terme, toute association entre la moitié et une ou plusieurs espèces naturelles), sous de nombreuses formes différentes en Australie, en Mélanésie et en Amérique du Nord.

Dans une grande partie de l'Australie, la tribu est divisée en quatre groupes souvent appelés « classes », mais que je préfère nommer « sections ». Pour comprendre plus aisément cette division quadripartite, on considèrera qu'elle est constituée par

* La définition que Radcliffe-Brown donne du totémisme est une définition *formelle* : elle consiste à noter « l'existence dans la pensée indigène d'une double série, l'une « naturelle », l'autre sociale », ainsi qu'un rapport d'association entre les éléments des deux séries. Au contraire, pendant longtemps, l'anthropologie s'est efforcée de donner du terme une définition de contenu : ainsi Rivers (*The History of Melanesian Society*, tome II, p. 75), qui inclut dans le concept la croyance en une relation de parenté entre les membres du groupe et le totem et l'interdiction de manger l'animal ou la plante ou d'utiliser l'objet. (N. d. T.).

¹ On dit parfois que le totémisme a deux aspects, un aspect social et un aspect religieux ou rituel. L'aspect social du totémisme n'est que l'organisation clanique. Mais des clans exogames, semblables pour l'essentiel aux clans totémiques quant à leurs fonctions économiques ou juridiques, peuvent être dépourvus de totémisme. Ce que l'on appelle l'aspect social du totémisme clanique n'est pas autre chose que l'aspect social du clan.

** Petit oiseau qui grimpe dans les arbres. (N. d. T.).

l'intersection d'une paire de moitiés patrilinéaires avec une paire de moitiés matrilinéaires ¹.

Ces sections ne reçoivent pas nécessairement le nom d'une espèce animale, excepté dans le Yukumbil par exemple, où *bandjur* est à la fois le nom d'une section et celui d'un ours du pays. Cependant, dans certaines tribus, existe une association définie entre chaque section et une ou plusieurs espèces d'animaux. Ainsi, dans la tribu Nigena, du district de Kimberley, à l'ouest de l'Australie, les quatre sections sont associées à quatre espèces de faucon. Dans quelques régions, cette association n'implique pas l'interdiction de tuer ou de manger l'animal associé aux différentes sections, excepté dans une partie du Queensland, où cette interdiction est en vigueur pour chaque section.

On peut distinguer trois variétés de ce totémisme de section. Dans la première, chaque section est associée à une espèce animale unique qui la représente, tout comme le totem de sexe est représentatif du groupe sexuel. Dans la seconde, chaque section a une relation rituelle spécifique avec quelques espèces que ses membres ne doivent pas manger. Dans la troisième, de nombreuses espèces animales sont classées comme appartenant à l'une ou l'autre des quatre sections, mais la règle n'interdit pas de manger des animaux appartenant à chacune. Le seul caractère commun de ces variétés est que chaque section se distingue des autres et crée sa propre individualité en s'associant une ou plusieurs espèces animales.

Dans quelques tribus, les quatre sections sont à leur tour subdivisées en deux parties, ce qui donne huit sous-sections. Dans certaines, il existe des associations particulières entre les sous-sections et certaines espèces naturelles. Ce point mériterait d'être étudié plus profondément.

Si l'on étudie maintenant le totémisme de clan, on peut en distinguer en Australie des variétés trop nombreuses pour être énumérées ici. Les différents types d'un totémisme de clan matrilinéaire apparaissent dans trois ou quatre zones indépendantes les unes des autres, dans l'est, le nord et l'ouest du continent. Dans les îles Melville et Bathurst, existent trois phratries matrilinéaires subdivisées en vingt-deux clans, associés chacun à une espèce naturelle, généralement animale ou végétale, sauf un ou deux clans qui ont plusieurs totems. L'association entre le clan et son totem est apparemment de très faible importance dans la vie de la tribu : il n'y a aucune interdiction de manger le totem ou de s'en servir, aucune cérémonie totémique, et le totémisme n'influence que fort peu la mythologie.

Le totémisme de clan matrilinéaire de quelques tribus de Nouvelle-Galles du sud, de Victoria et du sud de l'Australie semble jouer un rôle très effacé : des moitiés matrilinéaires reçoivent parfois le nom de leur totem, et chaque moitié est divisée en plusieurs clans, chacun d'eux étant associé à une ou plusieurs espèces naturelles ; on considère alors que l'une d'elles est plus importante que les autres, et le clan reçoit le nom de cette espèce. Dans toute cette région - dans la mesure où on peut le savoir - il n'est interdit ni de manger, ni de tuer le totem. Le cérémonial totémique est apparem-

¹ Si nous appelons les quatre sections A, B, C et D, les moitiés matrilinéaires sont A + C et B + D et les moitiés patrilinéaires A + D et B + C. Un homme ne pouvant se marier dans sa moitié patrilinéaire ou dans sa moitié matrilinéaire, il en résultera qu'un homme de A ne peut se marier qu'avec une femme de B, leurs enfants devant appartenir à la section D, c'est-à-dire à la moitié patrilinéaire du père (A) et à la moitié matrilinéaire de la mère (B).

ment peu développé et il n'existe aucune trace de l'élaboration d'une mythologie totémique liée au totémisme matrilineaire.

Dans toute l'Australie, le groupe qui joue le rôle social le plus important est la horde *, c'est-à-dire un petit groupe en général strictement patrilinéaire, occupant et possédant un territoire déterminé. Il en résulte que, là où existe un système de clans totémiques matrilineaires, le clan réunit des individus dispersés dans plusieurs hordes. Ainsi s'effectue un double groupement des individus. Dans la plupart des circonstances de la vie sociale, l'individu dépend du groupe local, c'est-à-dire de la horde à laquelle il est lié par son père, alors qu'il l'est simultanément par sa mère, au groupe totémique dont les membres sont dispersés à travers toute la tribu.

Le totémisme patrilinéaire en Australie est plus difficile à décrire brièvement que le totémisme matrilineaire. Le groupe totémique primaire est généralement la horde, qui, dans certaines régions, est un clan groupant des parents proches selon la lignée masculine et par conséquent exogame.

Les tribus de l'embouchure de la rivière Murray (Yaralde, etc.) offrent un bon exemple de totémisme patrilinéaire : chaque horde est un clan local associé à une ou plusieurs espèces d'objets naturels. Il n'est pas interdit de manger le totem du clan, bien qu'on l'entoure d'un certain respect. On ne trouve aucun signe de cérémonial totémique, ni aucune élaboration de mythologie totémique. La fonction du totem semble être seulement de représenter le groupe.

Étudions maintenant, toujours en Australie, **la forme de totémisme sans doute la plus importante et certainement la plus intéressante, qui consiste dans une quadruple association** entre : 1. la horde, groupe local patrilinéaire ; 2. un certain nombre d'objets, d'animaux, de plantes et d'autres choses telles que la pluie, le soleil, le temps chaud, le temps froid, les bébés, etc. ; 3. certains lieux sacrés sur le territoire de la horde, souvent des trous d'eau, spécialement associés à un ou plusieurs totems du groupe, et 4. certains êtres mythiques qui sont supposés être à l'origine du caractère sacré de ces lieux dans la période mythologique du commencement du monde. Les vestiges de ce système totémique sont actuellement constatés et étudiés sous de nombreuses variantes dans la plus grande partie de l'Australie. On le découvrit d'abord au centre du continent, bien qu'il existât chez les Aranda, sous une forme quelque peu aberrante. Mais son existence présente ou passée fut bientôt prouvée dans de très vastes régions de l'ouest de l'Australie. Récemment, encore, Miss Mc Connel l'a étudié dans la péninsule du cap York, et au début de l'année, j'en ai démontré la présence sur la côte est de l'Australie, dans le nord de la Nouvelle-Galles du Sud et dans le sud du Queensland.

Ce type de totémisme est généralement accompagné d'un système de cérémonies destinées à favoriser la croissance des espèces naturelles : à cette fin, les membres de la horde, ou certains d'entre eux, se rendent au centre totémique ou au lieu sacré associé aux espèces naturelles et accomplissent là une cérémonie particulière. Une mythologie concernant les centres totémiques sacrés et les êtres mythiques qui leur donnent naissance a également été élaborée.

* Pour une définition plus précise de ce terme et sa portée dans l'étude des peuplades australiennes, voir le chapitre II ci-dessus. (N. d. T.).

Il est remarquable que ce type de totémisme pourra avec d'autres sortes de totémisme, coexister dans la même tribu, ainsi, chez les Dieri, avec un système totémique de clan matrilineaire, et ailleurs avec un totémisme de section.

Enfin, dans quelques régions de l'Australie, il existe un totémisme « individuel » ou « personnel », relation particulière entre un individu et une ou plusieurs espèces animales. Quelques tribus de la Nouvelle-Galles du Sud où chaque sorcier a un ou plusieurs totems personnels, en offrent l'exemple. Par son association avec les espèces animales, le sorcier acquiert son pouvoir magique. Qu'on l'appelle ou non totémisme, ce phénomène lui est évidemment étroitement liée et toute théorie du totémisme doit en tenir compte.

Quoique incomplet dans sa brièveté, ce survol des institutions australiennes montre que des associations particulières de groupes ou d'individus avec des espèces naturelles existent dans cette région, sous de nombreuses formes différentes, depuis la tribu dépourvue de toute espèce de totémisme (comme les Bad du nord de la Terre de Dampier), en passant par les tribus comme celles des îles Melville où existe un totémisme assez fruste qui ne joue qu'un rôle secondaire dans la vie de la tribu jusqu'aux Dieri par exemple, qui combinent dans un système complexe, deux formes de totémisme, l'une de clan matrilineaire et l'autre de bord patrilineaire, avec un rituel et une mythologie totémique hautement élaborés. Ces systèmes ont seulement en commun le fait très général de caractériser les segments composant la société par l'association de chacun d'entre eux à des espèces ou à des parties de la nature, quelle que soit la forme de cette relation.

Jadis, les discussions théoriques sur le totémisme consistaient presque uniquement en spéculations sur son origine. Si ce mot signifie le processus d'apparition historique d'une institution, d'une coutume ou d'un état de culture, il est alors évident que les formes très variées de totémisme qui existent dans le monde ont des origines très diverses. Sinon, une origine unique du totémisme présupposerait que toutes les institutions si diverses d'une forme unique classées sous cette rubrique générale en dériveraient par des modifications successives. Il n'y a pas, me semble-t-il, la moindre preuve qui justifie une telle affirmation. Mais, même dans cette hypothèse, on se trouve condamné à spéculer sur cette forme originelle, sur la série extraordinairement complexe d'événements qui auraient pu la modifier pour produire les divers systèmes totémiques et sur le lieu, la date et le mode de son apparition. Enfin de telles spéculations, impossibles à vérifier indirectement, n'ont aucune valeur pour une science de la culture.

Pour la sociologie ou l'anthropologie sociale, j'entends par là l'étude des phénomènes culturels par les mêmes méthodes inductives que celles qui sont employées dans les sciences naturelles, les phénomènes du totémisme posent un problème tout différent. La tâche des sciences inductives est de découvrir l'universel ou le général dans le particulier et, dans une science de la culture, cette tâche consiste à réduire les données complexes que l'on étudie, à un nombre limité de lois ou de principes généraux. Si on adopte cette approche du totémisme, on formulera le problème qu'il pose de la façon suivante : « Est-il possible de montrer que le totémisme est une forme particulière d'un phénomène universel dans la société humaine et, par conséquent, apparaît sous différentes formes dans toutes les cultures ? ».

Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* s'efforça de constituer une théorie sociologique du totémisme. Ce travail est une contribution importante et durable à la sociologie, mais il ne donne pas une théorie complète et satisfaisante du totémisme. J'indiquerai aussi brièvement que possible, les points où la théorie de Durkheim me paraît en défaut.

Durkheim caractérise le totem comme « sacré » pour les membres du groupe dont il est le totem. C'est employer le terme « sacré » dans un sens différent de celui qu'il a actuellement en anglais ou même, en français, et qui se rapproche du mot latin *sacer*, sans s'identifier complètement à lui. Pour employer un terme aussi dépourvu que possible de connotations particulières, je dirai non pas que le totem est sacré, mais qu'une « relation rituelle » lie des personnes à leur totem. Cette relation rituelle existe toutes les fois qu'une société impose à ses membres, envers un objet, une attitude déterminée qui entraîne un certain respect, exprimé dans un mode traditionnel de comportement à son égard. Ainsi, la relation entre un chrétien et le premier jour de la semaine est un exemple typique de relation rituelle.

Cette attitude d'esprit et de comportement que je qualifie de rituelle comporte, non seulement dans des sociétés différentes, mais dans la même société selon les circonstances, de nombreuses variétés qui ont toutes, un élément commun. En outre, elle peut varier d'une forme très indéterminée à des formes bien définies et hautement organisées.

Un des problèmes les plus importants de la sociologie est donc de découvrir la fonction de cet élément universel de culture et d'en formuler les lois. Ce problème général implique un grand nombre de problèmes partiels, notamment celui du totémisme qui consiste à découvrir pour quelle raison, dans certaines sociétés, une attitude rituelle envers une certaine espèce d'objet naturel est imposée aux membres d'un groupe social particulier. Aucune réponse ne peut satisfaire si elle ne s'accorde avec la solution générale apportée au problème plus vaste des relations rituelles en général.

D'une façon générale, selon la théorie de Durkheim, l'objet primaire de l'attitude rituelle est l'ordre social lui-même, toute chose devenant objet de cette attitude quand elle est liée à l'ordre social. Cette théorie générale, que j'approuve, se résume à très peu de chose tant que ne sont pas définis les types les plus importants de relation envers l'ordre social qui entraînent une attitude rituelle.

On peut formuler la théorie de Durkheim sur le totémisme de la façon suivante : un groupe social (par exemple, un clan) ne possède solidarité et permanence que s'il polarise les sentiments d'attachement de ses membres dont la persistance est conditionnée par leur expression collective dans des circonstances déterminées. Selon une loi facilement vérifiable, toute expression collective régulière tend à prendre une forme rituelle, et selon une deuxième loi également nécessaire, tout rituel exige qu'un objet plus ou moins concret représente le groupe. Aussi, par un processus normal, le sentiment d'attachement à un groupe s'exprimera dans un comportement collectif formalisé visant un objet qui représente le groupe lui-même.

Notre propre société en fournit des exemples typiques : la solidarité nationale dépend, chez les citoyens, de la vivacité du sentiment de patriotisme qui, selon les lois

indiquées, tend à s'exprimer principalement dans des objets concrets comme les drapeaux, les rois ou les présidents, qui deviennent ainsi objets d'une attitude rituelle.

Le caractère « sacré » d'un roi, que ce soit en Afrique ou en Europe, provient du fait qu'il est le représentant de la solidarité et de l'unité nationales, et le rituel qui l'entoure contribue à la persistance des sentiments patriotiques. De même, le drapeau est un objet « sacré » parce qu'il est le représentant matériel concret ou l'emblème d'un groupe social et de sa solidarité.

Durkheim compare le totem d'un clan avec le drapeau d'une nation. Bien que la comparaison soit sans doute valable d'une façon très générale pour toutes les formes de totémisme, écartons-la. Pour nous, comme pour Durkheim, le totem est « sacré », ou encore, est l'objet d'une attitude rituelle parce qu'il est le représentant concret ou l'emblème d'un groupe social, et la fonction de l'attitude rituelle envers le totem est d'exprimer et de maintenir la solidarité du groupe social.

Sous cette formulation, j'approuve la théorie de Durkheim, mais je ne pense pas qu'elle soit complète. Tout d'abord, le totémisme me paraît avoir d'autres fonctions que celle qu'indique Durkheim. Ensuite, la théorie, si approfondie soit-elle, n'explique pas pourquoi tant de peuples en Amérique, en Asie, en Afrique et en Australasie, choisissent, comme emblèmes ou représentants de clans ou d'autres groupes sociaux, des espèces animales ou végétales. Sans doute, Durkheim répond-il à cette question, mais de façon inacceptable. Il considère que l'emploi d'emblèmes totémiques ou de dessins, c'est-à-dire de représentations figurées de l'animal ou de la plante totémiques est un élément essentiel de l'institution. Il suppose que des objets naturels sont choisis pour emblèmes parce qu'ils peuvent être matériellement représentés.

Cette hypothèse échoue à expliquer les faits. En Australie, on ne fait aucun dessin des totems de sexe, de moitiés ou de sections et, même dans le cas du totémisme de clan, de nombreuses tribus n'ont aucune représentation de leur totems. Les dessins totémiques, si importants pour Durkheim puisqu'ils constituent une part essentielle du phénomène, caractérisent l'Australie centrale et septentrionale, mais non le continent tout entier. De plus, la raison qu'il propose du choix des objets naturels a un caractère trop accidentel pour donner une explication satisfaisante d'une institution aussi répandue que le totémisme selon laquelle tous les peuples dans le monde trouvent pertinent de représenter des groupes sociaux en les associant, chacun à un animal ou à une plante.

Sur ce point, la théorie durkheimienne est en défaut. Selon elle, le totem ne doit son caractère sacré ou rituel qu'à sa position d'emblème du groupe. De nombreux peuples ignorant actuellement le totémisme font cependant d'animaux ou de plantes, les objets d'un rituel ou d'une attitude rituelle exprimée dans la mythologie. De plus, dans des peuples totémiques comme les tribus australiennes, les coutumes rituelles relatives aux espèces naturelles ne sont pas toutes totémiques. En d'autres termes, les phénomènes désignés sous le nom de « totémisme » sont simplement une partie d'une classe beaucoup plus vaste de phénomènes comprenant toutes les relations rituelles entre l'homme et les espèces naturelles. Aucune théorie du totémisme n'est satisfaisante si elle ne s'insère pas dans une théorie plus générale qui rend compte de nombreux phénomènes en dehors du totémisme, ce que ne peut faire la théorie de Durkheim.

Dans toutes les sociétés, totémiques ou non, où la vie de l'homme dépend entièrement ou principalement de la chasse et de la cueillette, les animaux et les plantes devenant objets d'attitude rituelle, sont personnifiés par la mythologie et considérés comme des ancêtres ou des héros culturels. Ce système de relations rituelles et mythologiques entre l'homme et les espèces naturelles peut être étudié, dans les meilleures conditions, chez des peuples non totémiques comme les Eskimos et les Andamanais, car une société de ce type entretient généralement des relations avec les espèces naturelles : animaux et plantes les plus importants sont « sacrés » dans le rituel ou dans la mythologie et, si certains le sont plus que d'autres, chaque espèce a cependant le même caractère sacré pour chacun des membres de la communauté. L'attitude rituelle des Andamanais envers la tortue, des Indiens de Californie envers le saumon, des peuples de l'Amérique du Nord et du nord de l'Asie envers l'ours, est une relation entre la société tout entière et l'espèce sacrée.

Dès lors, je dirai que le totémisme se développe à partir de cette relation rituelle générale entre l'homme et l'espèce naturelle, ou en est une spécification. Supposons que cette relation rituelle générale de l'homme avec la nature soit universelle dans les sociétés de chasseurs. Si celles-ci se différencient en groupes segmentaires, tels que les clans, chacun d'eux acquiert par un processus de spécialisation rituelle, une relation particulière avec un ou plusieurs sacra de la communauté, c'est-à-dire des espèces naturelles. En un sens, le totem du clan ou du groupe est sacré pour la communauté entière, mais il est également sacré, et d'une façon spécifique, pour le segment du groupe dont il est le totem.

Ce principe moteur dans le développement du totémisme est, à mon avis, un processus d'une grande importance dans l'évolution sociale. On peut le constater ailleurs. Ainsi, pour prendre un exemple qui n'est peut-être pas le meilleur, dans l'Église romaine, les saints sont sacrés pour tous les membres de l'Église. Mais l'Église est divisée en assemblées locales qui entretiennent, chacune, une relation particulière avec un saint déterminé auquel est dédiée une chapelle. Ce processus ressemble, à mon avis, à celui qui existe dans un clan ou un groupe totémique. On notera aussi une analogie significative entre le saint patron d'un individu et le totem personnel ou l'animal gardien des tribus australiennes et américaines.

Il n'est pas possible d'étudier ici ce processus de spécialisation rituelle, d'autant que toute recherche dans ce domaine exigerait l'étude du processus entier de la différenciation et de la segmentation sociales. Un exemple simple permettra de comprendre le problème. En Amérique du Nord, un des traits caractéristiques les plus importants de l'adaptation des Eskimos à l'environnement est la division tranchée de l'hiver et de l'été, des animaux d'hiver et des animaux d'été. Cette société établit un système complexe de relations rituelles avec les plus importants de ces animaux, où l'opposition été-hiver est toujours fortement marquée. Ainsi, l'on ne doit pas manger, le même jour, de la viande de renne (nourriture d'été) et de la viande de morse (nourriture d'hiver). Les Eskimos se sont eux-mêmes divisés en deux groupes spécialisés, dont l'un réunit toutes les personnes nées en été et l'autre, celles nées en hiver : le premier se considère spécifiquement lié avec les animaux d'été et le second, avec ceux de l'hiver. Cette partition ne relève pas directement du totémisme, mais elle lui est nettement rattachée et en illustre, à mon avis, le processus d'émergence.

De cette manière, on peut, à mon sens, donner une théorie sociologique du totémisme qui intègre la majeure partie de l'analyse de Durkheim, sans être sujette aux critiques que l'on pouvait lui faire. Le point de départ de cette théorie est une géné-

ralisation empirique : chez les peuples de chasse et de cueillette, les animaux, les plantes et les phénomènes naturels les plus importants sont considérés comme « sacrés » par la coutume et par le mythe et selon différents modes et, à des degrés divers, ils deviennent objets d'attitudes rituelles. Au commencement, cette relation rituelle entre l'homme et la nature est une relation générale entre la société globale et ses sacra. Quand la société se différencie en segments ou groupes sociaux séparés, dotés chacun de sa solidarité et de son individualité propres, un principe plus largement répandu que le totémisme entre en jeu ; ce principe qui est, en vérité, un élément important du processus général de différenciation sociale, fait apparaître, dans la relation de la société envers ses sacra, des relations spécifiques entre chaque groupe segmentaire et un ou plusieurs de ces sacra.

En mettant en évidence que la fonction de la relation rituelle du groupe à son totem est d'exprimer et de maintenir la solidarité du groupe, cette théorie intègre la part la plus pertinente de l'analyse de Durkheim. Elle rend compte en outre, du choix des espèces naturelles pour emblèmes représentatifs des groupes sociaux, en le fondant dans la nature même de l'organisation sociale.

Pour en terminer sur ce sujet, j'aborderai le problème du totémisme classique. Durkheim insiste sur la solidarité du clan dont le totem est le moyen de reconnaissance et d'expression. Mais ce problème est beaucoup plus complexe, car le clan est un segment d'une société plus vaste qui possède sa propre solidarité. La relation spécifique qui lie le clan à ses totems, lui permet de prendre conscience de son unité et de son individualité. C'est là un cas particulier du processus universel qui crée et maintient la solidarité sociale par l'union de plusieurs individus dans une relation collective envers les mêmes objets sacrés. L'individualisation du totem dans les clans manifeste ainsi leur différenciation et leur opposition. Les hommes-kangourous reconnaissent non seulement le lien qui les unit en tant qu'hommes-kangourous, mais aussi leur différence par rapport aux hommes-emeu et aux hommes-paramèle, etc. Toutefois, la société totémique globale exprime son unité et sa solidarité en entretenant, par l'intermédiaire de ses segments, une relation rituelle avec la nature tout entière. Le système des cérémonies de récoltes si fréquentes en Australie le montre avec évidence : chaque groupe est responsable de la protection rituelle d'un certain nombre d'espèces, croyant ainsi en assurer la sauvegarde. Toutes ces espèces sont importantes pour la tribu et les cérémonies constituent une sorte d'effort coopératif entraînant une division du travail (rituel) et assurant l'approvisionnement en nourriture et le fonctionnement normal des processus naturels *. La théorie de Durkheim surestime le clan et la solidarité clanique. Plus que l'unité du clan, le totémisme exprime l'unité de la société globale par les relations mutuelles des clans dans cette unité.

* N'est-ce pas là une thèse dont les conclusions sont très voisines de celles auxquelles Malinowski aboutit ? En effet, pour celui-ci, certains animaux et certaines plantes, constituant l'alimentation de base de la tribu suscitent des émotions intenses et variées et investissent sur eux des valeurs psychologiques fortes. D'où les cultes totémiques qui correspondront au désir de contrôler l'espèce utile ou nuisible, comestible ou dangereuse, cultes qui entraînent l'idée d'une communauté de vie : « il faut que l'homme et l'animal participent de la même nature pour que le premier puisse agir sur le second. » Ainsi l'affinité « naturelle » entre l'homme et l'animal se double d'une affinité religieuse qui apparaît comme la raison d'être du culte. Enfin, pour Malinowski, tout rituel tendant à la magie et toute magie à la spécialisation individuelle et familiale, l'affectation à chaque famille ou clan d'un totem différent ne pose pas de problème. Comme l'écrit Lévi-Strauss (*Totémisme aujourd'hui*, p. 89), pour Radcliffe-Brown comme pour Malinowski, mais pour des raisons différentes, « un animal ne devient totémique que s'il est, d'abord, " bon à manger " » (Cf. Présentation.) (N. d. T.).

Un autre problème se trouve dès lors substitué au problème du totémisme : « Pourquoi la majorité des peuples dits primitifs adoptent-ils dans leurs coutumes et dans leurs mythes, une attitude rituelle envers les animaux et les autres espèces naturelles ? » Il convient donc de montrer le rapport du totémisme à ce problème plus vaste.

Je n'ai pas la prétention de traiter, dans une simple conclusion, le problème de la relation de l'homme et de la nature, dans le mythe et le rituel. Il y a quelques années, les coutumes et les croyances d'une peuplade non totémique, les Andamanais, m'avaient donné l'occasion de l'aborder. La loi suivante découle de ces recherches : tout objet ou événement qui a des effets importants sur le bien-être (matériel ou spirituel) d'une société ou toute chose qui représente un tel objet ou un tel événement ou en tient lieu, tend à devenir un objet d'attitude rituelle *.

Selon Durkheim, dans le totémisme, des espèces naturelles deviennent sacrées parce que choisies pour représenter des groupes sociaux, comme les clans. Au contraire, je pense qu'elles ne sont choisies pour les représenter que parce que, sur un tout autre plan, elles sont déjà objet d'une attitude rituelle en vertu de la loi générale de l'expression rituelle des valeurs sociales énoncées ci-dessus.

La pensée moderne est habituée à distinguer l'ordre social et l'ordre naturel. Pour elle, la société est constituée par des êtres humains subordonnés à des principes moraux et à des lois et groupés dans une structure sociale. En dehors d'elle et par opposition à elle, nous situons son environnement géographique caractérisé par une

* Cf. *The Andaman Islanders*, p. 330 sq. Radcliffe-Brown, dans le chapitre 6, donne une interprétation de quelques-unes des légendes des Andamanais et en particulier celle concernant l'origine du jour et de la nuit. Il existe, dans les îles, une variété de cigale qui chante de façon caractéristique à la tombée de la nuit et au lever du jour. Lorsque l'on saisit un de ces insectes dans la main, il émet une note stridente et plaintive qui n'est pas sans ressemblance avec la plainte d'un être humain. Enfin la destruction des cigales est prohibée dans les tribus de l'archipel. En liaison avec ces trois faits, Radcliffe-Brown dégage l'ossature de la légende. Un ancêtre a tué une cigale (acte interdit), la cigale a poussé un cri (comme elle le fait réellement lorsqu'elle est blessée) et la nuit a envahi le monde (comme cela arrive effectivement lorsque la cigale chante le soir).

« La légende, écrit Radcliffe-Brown, est purement et simplement l'expression de la « valeur sociale » de l'alternance du jour et de la nuit. » La valeur sociale d'une chose se définissant comme la manière dont cette chose affecte la vie de la société en bien ou mal, et, par conséquent, les sentiments sociaux des individus qui la composent. Or le jour est le temps de l'activité sociale et la nuit, celui où la société cesse d'agir. Comme l'individu dépend étroitement de l'activité sociale pour sa sécurité et son bien-être, comme il retire de la participation à la vie sociale une force et une énergie quasi-vitales, toute position d'isolement par rapport à la société le met en situation d'insécurité, le livre aux puissances inquiétantes des esprits. La nuit est effrayante. Mais la peur de l'obscurité n'est pas instinctive : « C'est un sentiment induit, d'origine sociale » qui apparaît lorsque font défaut à l'indigène les activités de la vie communautaire. La légende est ainsi l'expression de ces sentiments relatifs à la nuit, expression qui prend appui sur la relation « perceptive » du chant de la cigale et de l'alternance de la lumière et de l'obscurité. La peur de la nuit, le sentiment que la nuit est une période incertaine et dangereuse n'est qu'un aspect de l'attitude générale de crainte et de respect que l'Andamanais a à l'égard des forces de la nature, qui menacent la société. Les prohibitions rituelles expriment cette attitude et l'on remarquera, note Radcliffe-Brown, que l'indigène ne pouvant agir sur l'alternance du jour et de la nuit transfère cette action impossible sur la cigale qui peut, elle, en être l'objet. D'où le caractère « tabou » de la cigale dont le chant est seulement une des deux faces d'un même événement dont la succession du jour et de la nuit est l'autre. « La légende est l'expression d'une forme particulière de relation entre la société et un phénomène naturel dans le langage des valeurs sociales ». (N. d. T.).

flore et une faune, un climat avec ses changements saisonniers, etc., et régi par les lois de la nature.

Dans certains cas, ce contraste de la société et de l'environnement de l'homme et de la nature est utile, mais il ne doit pas nous égarer. En effet, d'un point de vue non moins important, l'ordre naturel fait partie de l'ordre social. Les changements saisonniers qui règlent le rythme de la vie sociale, les animaux et les plantes qu'on emploie pour se nourrir ou à d'autres fins, pénètrent dans la vie sociale et deviennent un élément essentiel de l'ordre social. Dans cette mesure, on peut montrer que les phénomènes et les objets naturels deviennent objet d'une attitude rituelle en eux-mêmes, ou par l'intermédiaire des choses ou des êtres qui les représentent. J'ai déjà essayé de le démontrer dans mon étude sur les habitants des îles Andaman. Les peuples les plus primitifs ignorent, sous sa forme explicite, notre conception de l'ordre et de la loi naturels, bien qu'ils l'utilisent implicitement dans les activités techniques par lesquelles ils contrôlent empiriquement les processus de causalité. Pour l'homme primitif, l'univers en tant que totalité, est un ordre social ou moral gouverné, non pas par des « lois naturelles », mais plutôt par ce que nous devons appeler une juridiction morale ou rituelle.

Reconnaître l'existence de cette conception à l'état implicite, dans le rituel et dans le mythe, est une étape importante vers la compréhension exacte, non seulement de la « mentalité primitive », mais aussi de tous les phénomènes groupés sous le terme de religion ¹.

A ce titre, une étude du mythe et du rituel primitifs est très éclairante. En Australie, par exemple, les indigènes établissent, sous de multiples formes, un système de relations entre eux et les phénomènes de la nature, qui est essentiellement semblable aux relations instaurées dans leurs structures sociales entre deux êtres humains.

En voici quelques exemples : ainsi la personnification des phénomènes et des espèces naturelles. Une espèce animale est personnifiée, c'est-à-dire considérée en vue de certaines fins, comme si elle était un être humain, et dans la mythologie, elle est considérée comme ancêtre ou héros culturel. Ce processus de personnification a pour fonction de penser la nature comme une société de personnes, et ainsi de lui donner un ordre social et moral. Il existe, en Australie, un autre processus d'intégration de la nature à l'ordre social : en effet, les espèces naturelles sont classées dans de nombreux systèmes sous de multiples formes différentes, dans les diverses parties du continent, mais possèdent toutes un élément commun : on considère que chacune des espèces naturelles les plus importantes appartient à un certain groupe social et occupe une position spécifique dans la structure sociale.

Malgré le danger des formules, on peut définir le totémisme australien comme un mécanisme par lequel un système de solidarité sociale est établi entre l'homme et la nature. Ce mécanisme a fonctionné de nombreuses manières différentes et de façon plus élaborée dans certaines régions que dans d'autres, mais il possède partout ce caractère.

¹ Pour préciser l'idée exposée ci-dessus, notons que toute société humaine a nécessairement deux conceptions différentes de la nature qui, dans une certaine mesure, sont opposées : l'une naturaliste, implicite dans toute technologie s'exprime ouvertement dans la culture européenne du XXe siècle qui a développé, de façon extraordinaire, sa maîtrise des phénomènes naturels ; l'autre que l'on pourrait appeler mythologique ou spiritualiste est implicite dans le mythe et la religion et devient souvent explicite en philosophie.

A mon sens, par conséquent, le totémisme, élément d'une totalité plus large, caractérise cette totalité dans la mesure où il fournit une représentation de l'univers comme ordre social et moral. Tel fut approximativement, sans qu'il l'ait formulé vraiment, le point de vue de Durkheim. Toutefois, pour lui, la genèse de cette représentation consiste à projeter la société dans la nature extérieure. A mon sens, au contraire, la nature extérieure, dans la formation de la culture, est incorporée à l'ordre social comme un des éléments essentiels de cet ordre.

En réalité, la conception de l'univers en tant qu'ordre moral n'est pas l'apanage des seuls peuples primitifs. Elle est une partie essentielle de tout système religieux et, par là, se trouve être, à mon avis, un élément universel de la culture humaine. Il ne m'est pas possible d'en donner ici la raison.

On pourrait résumer cet exposé de la façon suivante une théorie sociologique du totémisme doit être capable de montrer que le totémisme n'est que la forme particulière qui prend, dans certaines conditions définies, un élément ou un processus de culture universel et nécessaire. Bien que Durkheim n'ait pu élaborer complètement cette théorie, on peut, cependant, intégrer une bonne partie de son analyse dans un système qui reprendrait son hypothèse générale sur la nature et la fonction du rituel et du « sacré ».

En bref, voici quelques-unes des conditions dans lesquelles cet élément universel de la culture est susceptible de prendre la forme totémique : premièrement lorsqu'une société dépend entièrement ou partiellement des produits de la nature pour subsister* et deuxièmement lorsqu'existe une organisation segmentaire de clans et de moitiés ou d'autres éléments semblables. On trouve la première de ces conditions chez les Andamanais et les Eskimos, mais non la deuxième. Aussi ignorent-ils le totémisme, tout en disposant des matériaux qui le constituent. Apparemment, cette loi rencontre des exceptions en Afrique, en Amérique ou en Mélanésie. Il n'est pas question de les étudier ici, de façon détaillée, mais, à mon avis, cette étude confirmerait notre théorie.

Certes, que les différentes institutions désignées par le terme général de totémisme dans les différentes parties du monde, soient apparues indépendamment les unes des autres, je ne l'affirmerai pas, mais cela est très probable. Là n'est pas le projet du sociologue, dans l'état actuel de nos connaissances. Personnellement, je ne ferai aucune objection à la thèse « diffusionniste » selon laquelle toutes les formes existantes de totémisme sont nées d'un centre unique. Le totémisme, toutefois, n'existe pas universellement, mieux encore, il n'a pas partout survécu également. je me contenterai d'affirmer que lorsque sont présents certains traits de culture caractéristiques, alors seulement une peuplade est susceptible d'adopter un système totémique quand il lui est apporté de l'extérieur ou bien de le maintenir en activité, quand il y a été introduit.

* Pour une critique de ce point, consulter F. Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford, The University Press, 1945, pp. 141-142. « Il est impossible de découvrir quelque chose de commun à toutes ces créatures (les animaux totémiques des Tallensi). Certains occupent une place importante dans la vie économique indigène, comme source de nourriture, mais de ce point de vue, la plupart sont négligeables (...) Les animaux totémiques des Tallensi ne forment donc une classe ni au sens zoologique, ni au sens utilitaire, ni au sens magique. » (Cité par Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, p. 104-105). (N. d. T.).

7

Tabou ¹

(1939)

[Retour à la table des matières](#)

L'objet de cette conférence est de commémorer les travaux de Sir James Frazer qui a donné l'exemple d'une longue vie dévouée tout entière à la recherche scientifique, contribuant plus qu'aucun autre à jeter les bases de la science de l'anthropologie sociale. Aussi ai-je choisi comme thème de cet exposé, le sujet de Frazer fut le premier à étudier de façon systématique, il y a un demi-siècle, dans son article sur le « Tabou » pour la neuvième édition de *l'Encyclopaedia Britannica* et dans de nombreuses autres oeuvres parues depuis lors.

Le mot anglais *taboo* est dérivé du mot polynésien *tabu* (avec l'accent sur la première syllabe). Dans les langues polynésiennes, le mot signifie « interdire », « interdit » et désigne toute sorte d'interdiction. Une règle d'« étiquette », un ordre donné par un chef, l'injonction aux enfants de ne pas toucher aux biens de leurs aînés, s'expriment par le mot *tabu*.

Les premiers voyageurs en Polynésie adoptèrent le mot pour désigner des interdictions spéciales, dont voici un exemple : un enfant nouveau-né, un cadavre ou la personne d'un chef sont qualifiés de *tabu* : on doit, autant que possible, éviter de les toucher. Celui qui toucherait un de ces objets *tabu* deviendrait lui-même immédiatement *tabu*. Ceci signifie, premièrement qu'un homme *tabu* doit observer certaines restrictions dans son comportement ; ainsi, ne pas se servir de ses mains pour se nourrir. On considère qu'il est en danger s'il n'observe pas les précautions habituelles, il sera malade et mourra peut-être ; deuxièmement, qu'il est également dangereux pour les autres, il est *tabu* au même titre que la chose qu'il a touchée. S'il entre en contact avec des ustensiles ou avec le feu qui servent à cuire la nourriture, il commu-

¹ Conférence commémorative de Sir James Frazer, 1939.

nique l'influence néfaste et cause du tort à tous ceux qui partageraient cette nourriture. Une personne devenue *tabu* en touchant un cadavre retrouvera sa condition normale par des rites de purification ou de désacralisation. On dit alors qu'elle redevient *noa*, ce terme étant le contraire de *tabu*.

Frazer, dans son étude du tabou en 1886, indique que les anthropologues de cette époque pensaient que cette institution se limitait aux races brunes et noires du Pacifique ; mais après ses premières recherches, il conclut que l'ensemble des pratiques et des croyances polynésiennes « n'est qu'un exemple des nombreux systèmes de superstition semblables qui ont contribué à construire l'édifice complexe des sociétés, sous leurs aspects religieux, social, politique, moral et économique. »

Cette extension de l'emploi du mot « tabou » en anthropologie pour désigner dans le monde, des coutumes qui ressemblent pour l'essentiel à l'exemple polynésien, me paraît injustifiée : tout d'abord, parce qu'en polynésien, le mot *tabu* a un sens beaucoup plus large, équivalent à notre mot « interdit ». Cette ambiguïté due aux deux emplois différents du même mot a été la source d'une grande confusion dans la littérature relative à la Polynésie. Pour cette raison, j'ai employé le mot « tabou » (dans notre orthographe) avec le sens qu'il a pour les anthropologues, et *tabu* (avec l'orthographe et la prononciation polynésiennes) dans le sens polynésien. Mais ceci n'est pas entièrement satisfaisant.

Je propose d'appeler les coutumes que nous étudions, les « évitements rituels » ou les « interdictions rituelles » et de les définir par les deux concepts fondamentaux de « statut rituel » et de « valeur rituelle ». Certes, ces expressions ne sont pas parfaites, mais je n'en ai pas trouvé de meilleures. Dans une science dont les mots constituent les instruments d'analyse, nous n'hésiterons pas à rejeter les outils de moins bonne qualité pour d'autres d'une qualité supérieure, si cela est nécessaire.

Une interdiction rituelle est une règle de comportement associée à la croyance selon laquelle une infraction aboutirait à un changement indésirable dans le statut rituel de la personne qui transgresse la règle. Les sociétés conçoivent diversement ce changement de statut rituel, mais elles pensent toutes qu'un malheur, petit ou grand, risque de frapper le coupable.

Nous en avons déjà étudié un exemple : le Polynésien qui touche un cadavre a subi, suivant la croyance polynésienne, un changement indésirable de statut rituel. Le malheur qui risque de le frapper est la maladie. Aussi prend-il des précautions, et est-il l'objet d'un rituel qui lui permet d'échapper au danger et d'être réintégré dans son statut rituel antérieur.

Prenons, dans l'Angleterre contemporaine, deux exemples de nature différente. Il faut, dit-on, éviter de renverser du sel, car cette maladresse porte malheur à la personne qui la commet. Mais on peut le conjurer en jetant une pincée de ce sel renversé par-dessus l'épaule. Selon ma terminologie, le sel renversé produit un changement indésirable dans le statut rituel de cette personne et elle sera réintégrée dans son statut rituel normal ou antérieur par le rite positif de jeter le sel par-dessus son épaule.

La religion oblige un membre de l'Église catholique romaine sous réserve de dispense, de s'abstenir de manger de la viande le vendredi et pendant le Carême. S'il n'observe pas cette règle, il commet un péché dont il doit se confesser et obtenir

l'absolution comme pour tout autre péché. Quoique différant considérablement de la règle concernant le sel renversé, on peut et on doit, dans une perspective scientifique, considérer que ce péché appartient à une même classe. Manger de la viande le vendredi provoque un changement indésirable du statut rituel de la personne coupable, qui doit y remédier par les moyens appropriés.

Nous ajouterons à ceux-là, deux exemples tirés d'autres sociétés. Dans le chapitre V du Lévitique, on note que, chez les Hébreux, une « âme » qui touche le squelette d'une bête ou d'un troupeau impur ou de choses grimpantes impures, même par ignorance, est alors impure et coupable, et il y a péché. Dès qu'il s'en rend compte, le coupable doit le confesser et offrir une femelle de son troupeau, un agneau ou un chevreau que le prêtre sacrifiera en expiation de son péché afin d'en être Pardonné. Dans ce cas, le changement dans le statut rituel provoqué par le fait d'avoir touché un squelette impur est désigné par les termes de « péché », d'« impur », et de « coupable ».

Dans la tribu Kikuyu de l'est de l'Afrique, le mot *thahü* désigne le statut rituel indésirable qui résulte de la non-observance des règles de l'évitement rituel. Selon la croyance, une personne *thahü* sera malade et pourra mourir si elle ne fait pas disparaître le *thahü* par les remèdes rituels appropriés qui, dans tous les cas sérieux, requiert les services d'un prêtre ou d'un sorcier. Le fait de marcher sur un cadavre, de le toucher ou de le porter, de manger de la nourriture dans un pot fêlé, d'être en contact avec le sang menstruel d'une femme, etc., crée cette situation. De même que, chez les Hébreux, une âme peut involontairement être coupable de péché en touchant par ignorance le squelette d'un animal impur, de même, chez les Kikuyu, un homme peut devenir *thahü* sans acte volontaire de sa part. Si un homme âgé ou une femme glisse et tombe sur le sol en sortant de sa hutte, il ou elle est *thahü* : il ou elle restera étendu sur place jusqu'à ce que des vieillards du voisinage viennent et sacrifient un mouton. Si le montant latéral d'un lit se brise, la personne couchée est *thahü* et doit être purifiée. Si quelqu'un est souillé par la fiente d'une corneille ou d'un milan, il devient *thahü* et si une hyène défèque dans un village ou si un chacal aboie à l'intérieur de son enceinte, le village et ses habitants sont *thahü*.

J'ai donné à dessein deux exemples d'évitement rituel de types très différents de ceux que connaît notre société. L'interdiction de manger de la viande le vendredi ou pendant le Carême est une règle religieuse comme l'est, dans certains cas, l'interdiction de jouer au golf ou au tennis le dimanche. On conviendra, je suppose, que la règle de ne pas renverser du sel n'est pas religieuse. Notre langue nous permet de faire clairement cette distinction, car les infractions aux règles de religion sont des péchés, tandis que les évitements non religieux concernent la chance ou la malchance. Cette distinction étant évidente pour nous, on pourrait s'attendre à la trouver dans d'autres sociétés. D'après mon expérience, certains peuples ne feront pas cette distinction entre les actes qui sont des péchés et ceux qui portent chance ou malchance. Cependant, quelques anthropologues ont tenté de classer les rites en deux classes, religieuse et magique.

Pour Émile Durkheim, le caractère d'obligation des rites religieux caractéristiques d'une société religieuse ou d'une Église s'oppose fondamentalement au caractère facultatif des rites magiques. Enfreindre les rites religieux, c'est se rendre coupable d'une mauvaise action ; manquer aux précautions magiques ou à celles qui sont relatives à la chance, c'est agir de façon insensée. Bien qu'elle soit d'une importance théo-

rique considérable, il est difficile d'appliquer cette distinction à l'étude des rites dans les sociétés simples.

Frazer définit la religion comme une « propitiation ou action pour se concilier les pouvoirs supra-humains qui sont supposés gouverner la nature et l'homme » et la magie comme une application erronée de la notion de causalité. Aussi en ce qui concerne les prohibitions rituelles, sont religieuses les règles dont l'inobservance offense les puissances supra-humaines et produit un changement de statut rituel de l'individu, tandis que relève de la magie toute infraction provoquant par un processus causal occulte un malheur ou un changement du statut rituel. Renverser du sel, suivant la définition de Frazer, appartient au domaine de la magie, tandis que manger de la viande le vendredi relève de la religion.

L'utilisation systématique de cette distinction se heurte à certaines difficultés. Ainsi, à propos des Maori, Frazer affirme que « l'ultime sanction du tabou est fondée sur la croyance que toute violation de ces commandements sera sûrement et rapidement punie par un *atua*, fantôme qui infligera au pécheur une maladie douloureuse et mortelle. » Dès lors, le tabou polynésien ne concernerait pas la religion plutôt que la magie. Mais, d'après mes observations faites en Polynésie, les indigènes conçoivent en général le changement de statut rituel, au moment où il a lieu, comme le résultat immédiat d'un acte, par exemple celui de toucher un cadavre. C'est seulement lorsqu'il se met en devoir de rationaliser le système entier des tabous qu'il lui associe les dieux et les esprits, les *atua*. Incidemment, il n'est pas certain que le mot polynésien *atua* ou *otua* se rapporte toujours à un être spirituel personnel.

Notons encore une autre distinction de la magie et de la religion. Pour le professeur Malinowski, un rite est magique quand « il a un but pratique déterminé, connu de tous ceux qui le pratiquent et sur lequel un indigène peut facilement donner une information », et un rite est religieux s'il est simplement expressif et s'il n'a pas de but. Il est alors, non pas un moyen en vue d'une fin, mais une fin en soi. Ce critère est difficilement applicable à cause du caractère équivoque de l'expression « but pratique déterminé ». Éviter la malchance que l'on provoque en renversant du sel constitue un but pratique, mais il n'est pas très déterminé. En revanche, le désir de plaire à Dieu par toutes nos actions et d'échapper ainsi au purgatoire est un but assez déterminé, mais qui ne serait pas pratique selon le professeur Malinowski. Que dire alors du désir des Polynésiens d'éviter la maladie et éventuellement la mort, qui, selon Malinowski, justifie l'évitement du chef, du cadavre et du nouveau-né ?

Si l'on constate ce désaccord sur les définitions de la magie et de la religion et sur la nature de leur distinction et si l'on constate également que, dans bien des cas, la détermination du caractère magique ou religieux d'un rite dépend des diverses définitions proposées, il conviendra en bonne logique, au moins dans l'état actuel de nos connaissances en anthropologie, d'éviter autant que possible l'emploi de ces termes jusqu'à ce qu'il y ait accord sur leur sens. Les distinctions faites par Durkheim, Frazer et Malinowski peuvent certainement avoir une signification théorique, même si elles sont d'une application universelle difficile. De même, une classification systématique des rites est certainement nécessaire, mais une classification satisfaisante serait très compliquée et la simple dichotomie entre magie et religion ne mène pas très loin.

Notre société, connaît dans le domaine des évitements rituels, la distinction du saint et de l'impur. On traitera certaines choses avec respect, soit parce qu'elles sont saintes, soit parce qu'elles sont impures. Mais, Robertson Smith et Frazer ont montré que dans beaucoup de sociétés, cette distinction n'a pas cours. Les Polynésiens, par exemple, ne considèrent pas qu'un chef ou un temple sont saints et un cadavre impur. Ils pensent que tous sont dangereux. Un exemple tiré des Hawaï illustre cette identité fondamentale entre sainteté et impureté : autrefois, dans cette région, un homme qui commettait l'inceste avec sa sœur devenait *kapu* (forme hawaïenne pour « tabou »). Sa présence était extrêmement dangereuse pour la communauté entière et, faute de pouvoir être purifié, il devait être mis à mort. Mais, si un chef de noble lignage qui, en raison de son rang, était naturellement sacré (*kapu*) épousait sa sœur, son caractère sacré en était augmenté d'autant. Était saint ou intouchable un chef né d'un frère et d'une sœur, eux-mêmes enfants d'un frère et d'une sœur. La sainteté de ce chef et l'impureté de cet homme mis à mort pour inceste ont la même source ; ils sont identiques. L'un et l'autre sont *kapu*. Dans l'étude des sociétés archaïques, il faut soigneusement éviter d'expliquer les comportements et les idées, selon nos propres idées de sainteté et d'impureté. Comme l'on rencontre très souvent cette difficulté, il est préférable d'utiliser des termes qui n'entraînent pas de telles implications. Durkheim et d'autres avec lui pensent que le mot « sacré » enveloppe simultanément le saint et l'impur, ce qui se justifie plus en français qu'en anglais, car le latin *sacer* désigne des choses saintes comme les dieux, mais également des êtres maudits comme les personnes coupables de certains crimes, tandis qu'en anglais, nous avons tendance à identifier le sacré et le saint. Notre pensée serait grandement clarifiée si nous adoptions un terme doté d'une large extension et dépourvu de toute connotation indésirable, comme par exemple, l'expression « valeur rituelle ».

Toute personne, chose matérielle, lieu, mot, nom, occasion ou événement, jour de la semaine ou période de l'année qui sont l'objet d'un évitement rituel ou tabou ont une valeur rituelle. Ainsi, en Polynésie, les chefs, les cadavres et les enfants nouveau-nés ont cette valeur rituelle. En Angleterre, le sel a, pour certains, une valeur rituelle, de même dimanche et vendredi saint ont une valeur rituelle pour les Chrétiens, tandis que pour les juifs, c'est le samedi et le jour de l'Expiation. Le comportement adopté envers l'objet ou la circonstance en question fait apparaître la valeur rituelle dont ils sont investis. Les valeurs rituelles existent aussi bien dans le rituel négatif que dans le rituel positif : ces valeurs sont alors investies dans les objets auxquels s'appliquent des rites positifs et dans les objets, les mots ou les lieux qui participent aux rites. La consécration et la sacralisation, catégorie importante des rites positifs, ont pour but de doter les objets de valeur rituelle. En général, une chose valorisée dans le rituel positif est aussi l'objet d'un certain type d'évitement rituel ou tout au moins de respect rituel.

Le mot « valeur », tel que je l'emploie, renvoie toujours à une relation entre un sujet et un objet, dont la valeur peut apparaître de deux façons : selon que l'objet a une valeur pour le sujet ou bien que le sujet porte un certain intérêt à l'objet. On emploiera ainsi ces expressions pour désigner tout comportement à l'égard d'un objet. Le comportement exprime et détermine la relation. « Intérêt » et « valeur » sont une abréviation utile pour décrire une situation réelle constituée de comportements qui révèlent les relations effectives entre sujets et objets. Si Jacques aime Paul, Paul a alors la valeur d'objet aimé pour Jacques et Jacques a un intérêt manifeste pour Paul. Quand j'ai faim, je manifeste de l'intérêt pour la nourriture et un bon plat prend alors une valeur, étant donnée cette indisposition dont j'ai intérêt à me débarrasser le plus vite possible.

On peut étudier un système social comme un système de valeurs. Une société est constituée par des individus liés entre eux par un réseau de relations. Une relation sociale existe entre deux ou plusieurs personnes si leurs intérêts individuels s'harmonisent grâce à une certaine convergence et à une limitation ou un ajustement de leurs intérêts divergents. Des intérêts semblables ne constituent pas en eux-mêmes une relation sociale : deux chiens peuvent porter le même intérêt au même os et il peut en résulter un combat. Mais une société n'existera que sur la base d'un certain degré de similitude des intérêts de ses membres. Pour traduire ces indications en termes de valeur, il faut nécessairement, pour qu'une société existe, que les individus qui la composent s'accordent dans une certaine mesure sur les valeurs qu'ils reconnaissent.

Toute société est caractérisée par un certain ensemble de valeurs - morales, esthétiques, économiques, etc. Pour n'être pas absolu, l'accord réalisé par une société simple n'en est pas moins remarquable. En revanche, une société moderne complexe manifeste de profonds désaccords au niveau de la société globale, tandis qu'une plus grande cohésion apparaîtra dans un groupe ou une classe la constituant.

Tandis que la constitution d'un système social n'exige qu'un certain accord des valeurs et une certaine similitude d'intérêts, les relations sociales impliquent davantage, elles exigent, en effet, l'existence d'intérêts et de valeurs sociales communs. Si deux ou plusieurs personnes ont un intérêt commun pour le même objet et en ont conscience, une relation sociale s'établit. Elles forment, temporairement ou pour une plus longue période, une association. L'objet prend alors une valeur sociale. La naissance d'un enfant, l'enfant lui-même, son bien-être, son bonheur ou sa mort, sont des objets d'intérêt commun qui lient un homme et son épouse et ont ainsi, pour l'association qu'ils forment, une valeur sociale. D'après cette définition, un objet ne peut avoir une valeur sociale que pour une association de personnes. Dans le cas le plus simple, nous avons une relation à trois termes (triadique) : le sujet 1 et le sujet 2 ont pour l'objet un intérêt identique et chacun d'eux manifeste de l'intérêt pour l'autre, tout au moins pour certains éléments de son comportement, c'est-à-dire ceux qui sont orientés vers l'objet. Pour ne pas s'embarrasser de circonlocutions, on dira que l'objet a une valeur sociale pour tout sujet impliqué dans une telle relation, en se souvenant qu'il s'agit là d'une abréviation.

Afin d'écartier tout malentendu, j'ajouterai qu'un système social exige aussi que les personnes soient les unes pour les autres des objets d'intérêt. Dans les relations d'amitié ou d'amour, chacun a une valeur pour l'autre. Dans certains types de groupes, chaque membre est objet d'intérêt pour tous les autres et, par conséquent, chaque membre a une valeur sociale pour le groupe en tant que tel. En outre, puisqu'il y a des valeurs négatives aussi bien que positives, des personnes peuvent être unies ou associées par leurs antagonismes envers d'autres personnes. Par exemple, pour les membres d'un pacte anti-Komintern, le Komintern a une valeur sociale spécifique.

Les membres d'une société attribuent une valeur rituelle d'un commun accord aux objets de différents types. On constate aussi que la plupart de ces valeurs rituelles sont des valeurs sociales, selon la définition donnée ci-dessus. Ainsi, un clan totémique local en Australie attribue une valeur sociale spécifique aux centres de totem, aux espèces naturelles qui leur sont associées, c'est-à-dire aux totems, aux mythes et aux rites qui s'y rattachent ; l'intérêt commun que les individus leur portent les lie les uns aux autres, en une association solide et durable.

Si des valeurs rituelles se rencontrent dans toutes les sociétés connues, elles varient profondément d'une société à une autre. Le problème d'une science naturelle de la société - et c'est ainsi que je considère l'anthropologie sociale - est de découvrir, sous les différences superficielles, des uniformités plus profondes qui ne sont pas immédiatement perceptibles. Ainsi pourra être résolu le problème de *la relation existant entre le rituel et les valeurs rituelles d'une part et la constitution essentielle d'une société humaine d'autre part*. A mon avis, une méthode fructueuse consiste à chercher dans quelque sociétés, étudiées aussi complètement que possible, les relations des valeurs rituelles aux autres valeurs et notamment aux valeurs morales et esthétiques. Toutefois, dans cette conférence, je n'aborderai qu'un aspect très partiel : le problème de la relation entre les valeurs rituelles et les valeurs sociales.

La littérature anthropologique aborde très souvent l'étude du rituel par la question de la finalité ou la raison des rites, qui bien qu'elle semble fondée sur le bon sens, est très peu pertinente. En effet, tantôt le but d'un rite est évident, ou bien ceux qui le pratiquent en donnent une raison de leur plein gré ; tantôt, l'anthropologue doit le demander et, dans ce cas, il arrive que les raisons qu'en donnent les divers informateurs soient très différentes. Le même rite peut avoir différentes fins ou raisons dans deux sociétés différentes. Si les indications données par les membres d'une communauté sur les coutumes qu'ils observent sont des données importantes pour l'anthropologue, ce serait tomber dans une grave erreur que de supposer qu'elles constituent une explication valable. Un anthropologue qui n'obtient pas des gens eux-mêmes une raison satisfaisante de leurs comportements, n'a pas le droit de leur attribuer des fins ou des raisons d'après ses propres préjugés. Il existe de nombreux exemples dans la littérature ethnographique, mais je préfère illustrer mon propos par une anecdote.

Un habitant du Queensland rencontra un Chinois qui portait un bol de riz cuit sur la tombe de son frère. L'Australien, en plaisantant, lui demanda s'il pensait que son frère viendrait le manger. Le Chinois répondit : « Non, nous offrons du riz aux gens pour exprimer notre amitié et notre affection. Mais, d'après votre question, je suppose que, dans ce pays, vous mettez des fleurs sur la tombe d'un mort parce que vous croyez qu'il aimera les regarder et sentir leur parfum. »

Les raisons des évitements rituels sont très variables, depuis l'idée vague, indéterminée de malheur ou de malchance susceptible de frapper celui qui n'observe pas le tabou, jusqu'à la croyance ferme d'un châtement spécifique. Ainsi, un aborigène australien croit que ses cheveux deviendront gris s'il parle à sa belle-mère ¹.

Rechercher une explication des actions rituelles, dans leur fin résulte de leur assimilation erronée à ce que l'on peut appeler des actes techniques. Dans toute activité technique, le but d'un acte particulier ou d'une série d'actes constitue en lui-même une explication suffisante. Mais les actes rituels diffèrent des actes techniques car, dans tous les cas, ils comportent un élément expressif ou symbolique.

¹ Au cas où l'on penserait qu'il s'agit là d'une punition surnaturelle inadéquate pour une sérieuse infraction aux règles du comportement convenable, quelques mots d'explication sont nécessaires. Les cheveux gris viennent avec l'âge et sont habituellement associés à la perte de la puissance sexuelle. C'est ainsi une vieillesse prématurée et ses inconvénients, sans aucun des avantages qui accompagnent habituellement l'ancienneté, qui menace l'homme coupable. D'autre part, quand les cheveux d'un homme sont gris et que la mère de sa femme a passé l'âge d'avoir des enfants, le tabou se relâche, de sorte que les parents peuvent se parler s'ils le désirent.

Une seconde manière d'aborder l'étude du rituel, consiste par conséquent, à considérer, non pas leur but ou leur raison, mais leur signification. J'emploie ici dans le même sens, les mots « symbole » et « signification ». Le symbole a une signification et la signification s'exprime par un symbole. Mais comment découvrir les significations qui ne se trouvent pas en surface ? On a souvent le sentiment de connaître la signification de ses propres symboles, mais de façon intuitive et sans pouvoir l'exprimer par le langage. Serons-nous, en conséquence, réduits à deviner les significations, comme certains anthropologues ont deviné les raisons et les fins ? Non, car admettre les conjectures, c'est refuser de voir dans l'anthropologie sociale une science. En revanche, il existe des méthodes qui permettent de déterminer avec une forte probabilité, les significations des rites et des autres symboles.

Une troisième manière d'aborder l'étude des rites consiste à étudier les effets des rites - non les effets qu'ils sont supposés produire sur les gens qui les pratiquent - mais les effets qu'ils produisent réellement. Un rite a, sur les personnes qu'il concerne, des effets immédiats ou directs que, faute d'un meilleur terme, on peut appeler psychologiques. Mais il a aussi des effets secondaires sur la structure sociale, c'est-à-dire sur le réseau des relations sociales unissant les individus dans une vie sociale ordonnée. En étudiant les effets psychologiques d'un rite, on réussit à définir sa fonction psychologique ; de même en étudiant les effets sociaux, on découvre sa fonction sociale ; mais il est impossible de découvrir clairement la fonction sociale d'un rite sans tenir compte de ses effets psychologiques normaux ou habituels ; tout comme il est absolument impossible de discuter leurs effets psychologiques, en ignorant leurs effets sociologiques plus lointains, ce qui arrive souvent en « anthropologie fonctionnelle »*.

Supposons que nous étudions dans les tribus australiennes les rites totémiques d'un type largement répandu sur une vaste partie du continent. Suivant les indigènes eux-mêmes, le but apparent de ces rites est de renouveler ou de sauvegarder un élément de la nature, par exemple une espèce animale, une plante, la pluie, la chaleur ou le froid. Si tel est le but déclaré du rite, il faut avouer que les indigènes se trompent, car les rites ne produisent réellement aucun des effets espérés : les cérémonies destinées à provoquer la pluie ne la provoquent pas. Dans la mesure où les rites sont accomplis à cette fin, ils sont vains et fondés sur une croyance erronée. On ne peut accorder aucune valeur scientifique aux conjectures qui ont été faites sur les processus de raisonnement qui ont conduit à ces erreurs. En revanche, on conçoit aisément

* Dans « Meaning and Scope of Social Anthropology », texte repris dans *Method in Social Anthropology* (p. 102, sq.), Radcliffe-Brown distingue deux formes de psychologie : La première étudie les systèmes mentaux, psychiques ou de comportement des organismes ; la seconde les comportements particuliers, caractéristiques des individus, des classes ou des groupes. Ainsi les caractéristiques psychiques des membres d'un groupe local ou d'une classe sociale font l'objet d'une psychologie spécifique, car un des facteurs déterminant de la formation d'un système social humain est la nature ou le comportement humain qu'étudie la psychologie générale. D'autre part, dans la mesure où un comportement particulier caractérise un membre d'un groupe social, on peut considérer que le groupe en est la condition première. Ainsi les liens de l'anthropologie sociale avec la psychologie seront-ils doubles : En un sens, la psychologie conditionne l'anthropologie sociale car « les sociétés humaines sont ce qu'elles sont parce que les êtres humains sont ce qu'ils sont ». En un autre, l'anthropologie sociale conditionne la psychologie puisque l'appartenance d'un individu à un groupe fait apparaître des traits psychologiques individuels caractéristiques de cette appartenance. Voir également sur ce point la note p. 127. (N. d T.).

le caractère symbolique des rites et on peut, par conséquent, en rechercher la signification. Pour ce faire, on en examinera un nombre considérable et on découvrira alors qu'existe un certain idiome rituel s'étendant, avec des variations locales, de la côte Ouest du continent à la côte Est. Puisque chaque rite est associé à un mythe, il faut alors rechercher les significations des mythes. Il en résulte que la signification d'un rite isolé s'éclaire à la lumière de la cosmologie, ensemble d'idées et de croyances sur la nature et sur la société humaine dont l'étude des traits généraux révèle qu'elle est commune à toutes les tribus australiennes.

On peut observer, dans une certaine mesure, les effets psychologiques immédiats des rites en regardant les acteurs et en parlant avec eux. Certes, leur but apparent est présent à leurs esprits, comme l'est cet ensemble complexe de croyances cosmologiques qui leur donnent signification. Il est certain qu'une personne qui accomplit un rite, même si, comme cela arrive souvent, elle l'accomplit seule, en retire un réel sentiment de satisfaction, mais il serait tout à fait faux d'imaginer que c'est simplement parce qu'elle croit avoir ainsi contribué à procurer pour elle et pour sa tribu, une quantité plus abondante de nourriture. En réalité, elle a la satisfaction d'avoir accompli un devoir rituel, un devoir religieux, pourrions-nous dire. Traduisant dans mon langage, les sentiments exprimés des indigènes, d'après mes propres observations, je dirai que, par l'accomplissement d'un rite, l'indigène apporte une contribution personnelle au maintien de l'ordre de l'univers dont l'homme et la nature sont parties interdépendantes, contribution qui est à la fois un devoir et un privilège. La satisfaction qu'il en retire donne au rite une valeur particulière. Elle peut même constituer le seul motif de l'accomplissement des rites totémiques, comme me l'indiquait le dernier survivant d'un de ces groupes, qui solitairement, les observait.

Pour découvrir la fonction sociale des rites totémiques, on doit considérer l'ensemble des idées cosmologiques dont chaque rite est une expression partielle. La structure sociale d'une tribu est, en effet, liée d'une façon particulière à ces idées cosmologiques qu'elle doit garder vivantes, afin de maintenir sa permanence par leur expression régulière dans le mythe et le rite.

Ainsi, toute étude correcte des rites totémiques de l'Australie doit être fondée, non pas simplement sur la considération de leur but apparent et de leur fonction psychologique, ou sur une analyse des motifs des individus qui les accomplissent, mais sur la découverte de leur signification et de leur fonction sociale *.

Il se peut que quelques-uns d'entre eux en soient dépourvus. Ainsi, dans notre propre société, le tabou du sel renversé. Néanmoins, la méthode de recherche la plus féconde est de les considérer comme expressions symboliques dont il faut découvrir la fonction sociale. Elle n'est pas nouvelle, sauf dans l'étude comparative des divers

* Radcliffe-Brown pense que la tentative faite par la *Volkpsychologie* allemande ou par une certaine anthropologie britannique, pour expliquer les coutumes et les croyances des peuplades primitives par les processus mentaux individuels est une entreprise vouée à l'échec. L'autonomie que réclame Radcliffe-Brown pour l'anthropologie sociale doit se manifester par un objet également indépendant de l'histoire et de la psychologie. L'historicisme a partie liée avec le psychologisme. Et tout comme Radcliffe-Brown considérait que l'histoire était, d'un certain point de vue, la manifestation des lois générales, la psychologie (pour l'anthropologie sociale) serait l'autre face, l'envers de cette même manifestation. Cf. *Method in Social Anthropology*, p. 16 sq (N. d. T.).

types de sociétés. En effet, les penseurs chinois l'appliquaient déjà à leur propre rituel, il y a plus de vingt siècles.

En Chine, aux VI^e et Ve siècles avant J. C., Confucius et ses disciples accordaient une grande importance à l'accomplissement correct des rites funéraires ou de deuil et des sacrifices, etc... Après Confucius, le réformateur Mo Ti enseigna un mélange d'altruisme (amour pour tous les hommes) et d'utilitarisme. Il soutint que les rites de funérailles et de deuil étaient inutiles, qu'ils faisaient obstacle à des activités utiles et que, par conséquent, ils devaient être abolis ou réduits au minimum. Aux III^e et II^e siècles avant J. C., les Confucianistes Hsün Tze et les compilateurs du Li Chi (Livre des Rites) répliquèrent à Mo Ti que, bien que ces rites n'eussent aucun but utilitaire, ils avaient néanmoins une importante fonction sociale. En bref, selon eux, les rites étaient l'expression ordonnée - le Li Chi dit : « embellie » - des sentiments éprouvés dans une situation sociale déterminée et servaient ainsi à régler et à affiner les émotions humaines. Ainsi, participer à l'accomplissement des rites cultive les sentiments individuels, dont dépend l'ordre social lui-même.

Considérons, par exemple, la signification et la fonction sociale d'un rituel extrêmement simple. Dans les îles Andaman, on donne un nom à l'enfant porté par une femme enceinte et pendant plusieurs semaines après la naissance, on n'a pas le droit de désigner le père ou la mère par leur nom propre, mais seule-nient par teknonymie, c'est-à-dire par les termes qui expriment leur relation à l'enfant. Pendant cette période, il est interdit aux parents de manger certains aliments qu'ils peuvent consommer librement à d'autres moments.

Les Andamanais ne donnent aucune indication sur le but ou la raison de cette conduite linguistique d'évitement. Si l'on suppose que l'acte a un caractère symbolique, quelle méthode autre que la divination peut-on utiliser pour en découvrir la signification ? A mon avis, l'hypothèse de départ est la suivante : lorsque, dans une société simple, le même symbole est employé dans différents contextes et en différentes occasions, il existe un élément commun de signification que l'on doit découvrir en comparant ses différents emplois *. C'est précisément la méthode utilisée pour découvrir les significations des mots et des morphèmes d'une langue non écrite **.

* Une analyse critique de cette méthode a été donnée par W.V. Quine dans le Mythe de la signification, *La Philosophie analytique*, Paris, Ed. de Minuit, 1962, p. 139-187. Voir notamment sur la signification-stimulus p. 144, 22, et sur les hypothèses analytiques, pp. 153, 24.

** Dans un texte de 1931, *The Present position of Anthropological Studies*, Radcliffe-Brown tire deux conséquences importantes : la première est que seul un observateur qui vit au contact réel d'une culture déterminée est capable de découvrir les significations de ses éléments. Et cela, par une investigation systématique directe. La seconde est que ceux qui participent d'une culture déterminée ne réfléchissent pas les significations des éléments de cette culture : celles-ci leur apparaissent comme des données immédiates et factuelles, qui ne deviendront intelligibles que par leur mise en relation avec la totalité de cette culture, opération qui ne peut s'accomplir que d'un point de vue objectif, c'est-à-dire par l'ethnographe. Et Radcliffe-Brown rapproche la technique de l'ethnographe de celle du lexicographe enregistrant, pour la première fois, un langage parlé. Ces deux conséquences pourraient dans une certaine mesure paraître contraires : en effet, l'ethnographe doit vivre au contact réel de la culture étudiée, il doit *s'y enfoncer*, et en même temps, il doit se situer à distance de ce qu'il a observé, afin de pouvoir en effectuer l'intégration dans la totalité culturelle; il doit réaliser la médiation de l'immédiat, dans l'espace de la conscience et de la réflexion. Bref, il faut que l'ethnographe soit *dans* la culture, afin de la vivre, et *en dehors* d'elle, afin de la penser : dialectique du semblable et de la différence qui fait tout le prix de la connaissance ethnologique. (N.d.T.).

Les Andamanais évitent de prononcer le nom d'une personne depuis le moment de son décès jusqu'à la fin du deuil ou celui d'une personne en deuil d'un parent ; de même on évite d'appeler par son nom, l'adolescent (ou la jeune fille) qui participe aux cérémonies d'initiation à la classe adulte, celui du jeune époux (ou de la jeune épouse) pendant une brève période après le mariage. Pour eux, le nom propre est un symbole de la personnalité sociale, c'est-à-dire de la situation qu'occupe un individu dans la structure et la vie sociales. Ne pas prononcer le nom d'une personne, c'est reconnaître symboliquement le fait qu'à un moment donné, elle n'occupe pas une position normale dans la société. Les indigènes considèrent, alors, qu'une personne dont le nom est temporairement aboli n'a pas un statut rituel normal.

Qu'en est-il de la règle d'évitement de certains aliments ? Toute transgression du tabou par le père ou la mère entraîne, selon les Andamanais, une maladie qui peut, d'après mes informateurs, frapper également l'enfant : exemple très courant dans les interdictions rituelles. Ainsi, les personnes en deuil d'un parent ne peuvent pas manger de porc ou de tortue, aliments carnés les plus importants pour les indigènes : ils tomberaient malades.

Pour découvrir la signification de cette règle d'évitement d'aliments à laquelle obéissent les parents, on peut utiliser la même méthode que dans l'étude de l'évitement des noms. Il y a des règles identiques pour les gens en deuil, les femmes pendant leur menstruation, les jeunes gens et les jeunes filles pendant la période de leur adolescence. Mais, pour faire une analyse complète, on devra considérer la place des aliments dans la totalité du rituel andamanais, je renvoie sur ce point à mes travaux antérieurs.

Sur un autre point, notre méthode permet de faire l'épreuve de nos hypothèses sur la signification des rites : soient les différents cas d'associations de rites, par exemple celui qui consiste à éviter de prononcer le nom d'une personne et l'interdiction pour celle-ci de manger certains aliments. On les rencontre l'un à l'occasion d'un deuil, et l'autre, dans les relations entre la femme enceinte et son mari. On doit supposer que, chez les Andamanais, existe une certaine ressemblance entre ces deux situations de naissance et de mort, qui leur donne des valeurs rituelles semblables. On ne peut se contenter d'interpréter les tabous existant à la naissance d'un enfant, sans interpréter parallèlement ceux relatifs au deuil. Selon ma terminologie, les parents d'un individu qui vient de mourir d'une part, le père et la mère d'un enfant à naître ou né récemment d'autre part, ont un statut rituel anormal, que manifeste le fait d'éviter leurs noms. Ils risquent un malheur ou une malchance s'ils n'observent pas les prescriptions rituelles, comme celle d'éviter de manger certains aliments. Dans ces cas, les Andamanais risquent la maladie. Il en est de même de la croyance polynésienne sur le statut rituel d'une personne qui a touché un cadavre ou un nouveau-né. Notons que, pour les Andamanais comme pour les Polynésiens, la naissance et la mort ont une valeur rituelle semblable.

L'étude comparative des tabous de la naissance avec le système total des valeurs rituelles des Andamanais est trop complexe pour être exposée ici. Toutefois remarquons que les Andamanais expriment clairement, par leur idiome rituel, qu'ils participent à chaque événement : les parents le montrent en évitant de manger certains aliments ; leurs amis, de leur côté, en évitant de prononcer les noms personnels des parents. En vertu de ces tabous, les circonstances acquièrent une certaine valeur sociale, au sens donné ci-dessus à cette expression.

Une théorie peut, semble-t-il, s'appliquer à notre exemple. Elle est fondée sur une hypothèse concernant la fonction psychologique d'une classe de rites : ainsi, dans certaines circonstances, l'être humain en tant qu'individu s'inquiète du résultat d'un événement ou d'une activité parce qu'ils dépendent, à certains égards, de conditions qu'il ne peut pas maîtriser par des moyens techniques. Le rite qu'il observe alors le rassure, puisqu'il est censé lui porter bonheur. Ainsi, la mascotte d'un aviateur qui doit le protéger d'un éventuel accident et lui donne confiance avant son départ.

Cette théorie est ancienne et respectable ; elle apparaissait déjà dans le *Primus in orbe deos fecit timor* de Pétrone et de Stace, dans l'explication de la religion que donnait Hume, tout comme dans l'explication de la magie des Trobriandais par Malinowski^{*}. Comme des exemples convenablement choisis peuvent lui donner une apparence de vérité, il paraît nécessaire de l'examiner avec attention si on veut la mettre en doute. La vraisemblance d'une théorie n'en est jamais la preuve.

Pour certains rites, on pourrait, en effet, soutenir de façon aussi vraisemblable, une théorie contraire : le rite et les croyances qui lui sont associées n'existant pas, l'individu ne ressentirait aucune anxiété, car le rite a pour effet psychologique de créer en lui un sentiment d'insécurité ou de danger. Un habitant des îles Andaman ne jugerait pas dangereux de manger de la viande de tortue; de porc ou de dugong s'il n'existait un ensemble spécifique de rites dont le but déclaré est de le protéger contre ces dangers. On pourrait mentionner des centaines d'exemples semblables dans le monde entier.

Si donc une théorie anthropologique affirme que magie et religion donnent aux hommes confiance en soi, bien-être moral et sentiment de sécurité¹, une autre peut tout aussi bien prétendre qu'elles font naître, chez eux, craintes et anxiétés, crainte de la magie noire ou des esprits, crainte de Dieu, du diable ou de l'enfer, dont ils seraient autrement affranchis.

Effectivement, nos craintes ou nos anxiétés aussi bien que nos espoirs sont conditionnés -suivant la formule courante - par la communauté dans laquelle nous vivons. Et, c'est en partageant profondément des espoirs et des craintes, c'est en s'engageant ensemble dans les événements présents et à venir que les êtres humains établissent entre eux des associations temporaires ou permanentes.

On a peine à imaginer que les tabous andamanais de la naissance soient des moyens par lesquels les parents se rassurent eux-mêmes contre les accidents de l'accouchement. Si le futur père n'observe pas le tabou de la nourriture, s'il ne continue pas à l'observer après l'heureuse naissance, il sera malade, pensent les indigènes. Comment, dans cette perspective, donner une explication parallèle des tabous semblables qu'observe une personne en deuil ?

* Ainsi, pour Malinowski, la magie s'explique par des considérations psychologiques générales : elle serait « un moyen pour l'homme d'abolir ou d'atténuer l'anxiété qu'il ressent quand il s'engage dans des entreprises dont l'issue est incertaine ». Mais comme le fait remarquer Lévi-Strauss (*Le Totémisme aujourd'hui*, p. 96-97), toute entreprise comporte un risque. Or, la magie ne concerne, dans chaque société, qu'une catégorie bien déterminée d'actions et il n'y a pas de critère objectif qui permette de déterminer quelles sont celles qui, pour une société particulière, apparaissent les plus incertaines. « La relation empirique postulée par Malinowski n'est donc pas vérifiée ». (N.d.T.).

¹ Cette théorie a été formulée par Loisy et, en ce qui concerne la magie, a été adoptée par Malinowski.

L'hypothèse à laquelle j'ai fait allusion permet souvent d'expliquer les tabous associés à la grossesse et à l'enfantement. Un père naturellement inquiet sur l'issue d'un événement sujet au hasard et qu'il ne contrôle pas, se rassure en observant certains tabous ou en entreprenant une action magique. Il peut éviter de manger certains aliments, de faire des filets ou des nœuds, ou il peut aller autour de la maison, en défaisant tous les nœuds ou en ouvrant toutes les boîtes ou tous les récipients fermés ou verrouillés.

Peut-être doutez-vous déjà de la véracité de la théorie générale et de son application particulière. Ce doute jeté sur des hypothèses seulement vraisemblables est un acte scientifique fondamental. Notre scepticisme trouve sa justification dans le fait que la théorie n'a été jusqu'ici examinée qu'en fonction des seuls faits qui semblent s'y intégrer et que l'on n'a jamais systématiquement recherché les faits aberrants. Or, ceux-ci sont nombreux, d'après mes propres travaux.

Examinons maintenant l'autre hypothèse : dans une communauté donnée, il convient que le futur père manifeste de l'intérêt pour la naissance de son enfant, ou fasse au moins semblant d'en avoir. Dans le langage du rituel en général, ou dans l'idiome symbolique de la société, on trouve une expression symbolique qui convient à cet intérêt ; un homme dans cette situation se doit d'accomplir ces actions symboliques ou rituelles, ou d'observer ces interdits. Chaque règle doit être sanctionnée ou rationalisée. Les sanctions morales et légales impliquent une force de contrainte qui est généralement suffisante pour les actes qui, manifestement, affectent d'autres personnes. En ce qui concerne l'obligation rituelle, la sanction rituelle rationalisée crée le besoin de s'y conformer. Sous sa forme la plus simple, elle consiste à croire qu'un malheur indéterminé risque d'arriver si les règles du rituel ne sont pas observées. Dans de nombreuses sociétés, il s'agit de la maladie ou, dans les cas extrêmes, de la mort. Dans les formes plus spécialisées, les bons résultats que l'on espère ou les mauvais que l'on craint sont plus particulièrement définis selon les circonstances ou la signification du rituel.

Cette théorie ne se préoccupe pas de l'origine historique du rituel, qu'elle ne vise pas non plus à expliquer psychologiquement il s'agit d'une hypothèse concernant la relation du rituel et des valeurs rituelles avec la constitution essentielle de la société, c'est-à-dire avec les caractéristiques générales invariables qui appartiennent à toutes les sociétés humaines, passées, présentes et futures. Elle se fonde sur le fait que la cohésion des sociétés humaines dépend de l'efficacité des symboles sous toutes leurs formes, alors que celle des sociétés animales dépend de l'instinct. Par conséquent, pour l'apprécier à sa juste valeur, on doit considérer cette théorie comme un élément d'une théorie générale du symbole et de son efficacité sociale.

D'après elle, les tabous andamanais relatifs à la naissance ne sont pas autre chose que la reconnaissance obligatoire, sous une forme symbolique normalisée, de la signification et de l'importance de cet événement pour les parents et pour la communauté toute entière. Ils servent ainsi à fixer la valeur que revêt cet événement. De même, les tabous andamanais relatifs aux animaux et aux plantes utilisés pour se nourrir sont les moyens d'investir la nourriture, d'une valeur sociale définie, fondée sur son importance sociale. Si la nourriture est socialement importante, ce n'est pas qu'elle satisfait l'affamé, mais que, dans une communauté comme le camp ou le villa-

ge andamanais, une part très considérable de l'activité est liée à l'approvisionnement en nourriture et à sa consommation, et que, dans cette activité qui fournit sans cesse des occasions de collaboration et d'aide mutuelle, apparaissent les relations d'intérêt réciproque qui lient hommes, femmes et enfants dans une société.

Cette théorie est généralisable et, convenablement modifiée, peut être appliquée à de nombreux tabous dans différentes sociétés. Mais, en allant plus loin, on peut soutenir, à titre d'hypothèse raisonnable, que nous avons ici le fondement premier de tout rituel et, par conséquent, de toute religion et de toute magie. Cependant, il convient de les différencier. Le fondement du rituel consiste à attribuer une valeur rituelle à des objets et à des circonstances qui sont eux-mêmes centres d'importants intérêts communs unissant les personnes d'une communauté, ou qui représentent symboliquement de tels objets. En voici deux exemples : les Andamanais attribuent une valeur rituelle à la cigale, non point parce qu'elle a en elle-même une importance sociale, mais parce qu'elle représente symboliquement les saisons de l'année qui, elles, sont importantes. Dans certaines tribus de l'est de l'Australie, le dieu Baiame est la personification ou la représentation symbolique de la loi morale de la tribu et le serpent-arc-en-ciel, équivalent australien du Dragon chinois, est le symbole de la croissance et de fertilité naturelles. Baiame et le serpent-arc-en-ciel sont, à leur tour, représentés par des figurines de terre façonnées sur le terrain sacré où se déroulent les cérémonies d'initiation, en l'honneur desquelles les rites sont accomplis. La vénération que les Australiens manifestent à l'égard de l'image de Baiame ou à l'égard de son nom constitue le moyen symbolique de fixer la valeur sociale de la loi morale, en particulier celle des lois relatives au mariage.

En conclusion, pour revenir une fois de plus aux travaux de Frazer, notons que, dans son livre *La Tâche de Psyché*, il se propose de montrer comment « les tabous ont contribué à construire l'édifice complexe de la société ». Il a inauguré ainsi l'étude fonctionnelle du rituel à laquelle j'ai tenté moi-même de contribuer. Mais il y a eu un changement d'accent. Frazer estime que les tabous sont une application pratique de croyances formées à partir d'un raisonnement erroné et que les effets de ces croyances sur la création ou sur la sauvegarde d'une société ordonnée et stable sont accidentels. Je pense, quant à moi, que les rites positifs et négatifs n'existent et ne persistent que comme élément d'un mécanisme établissant certaines valeurs sociales fondamentales et permettant ainsi le maintien de l'ordre social. Les croyances qui justifient les rites et leur donnent une cohérence sont les rationalisations des actions symboliques et des sentiments qui leur sont associés. Ce que Frazer semble considérer comme résultats accidentels des croyances religieuses et magiques constitue réellement, à mon sens, leur fonction essentielle et l'ultime raison de leur existence.

Note.

La théorie du rituel esquissée dans cette conférence fut élaborée en 1908 par une thèse sur les Andamanais qui, révisée et développée en 1913, fut publiée en 1922. Malheureusement, l'exposé de mes idées sur les Andamanais était évidemment obs-

cur, puisque quelques-uns de mes critiques n'ont pas compris en quoi consistait ma théorie- On a affirmé, par exemple, que par « valeur sociale », j'entendais « utilité ».

Le meilleur exposé du problème de la valeur que je connaisse est la *Général Theory of Value* de Ralph Barton Perry, de 1926. L'analyse la plus facilement accessible de la théorie chinoise du rituel se trouve dans le chapitre XIV de *History of Chinese Philosophy*, de Fung Yu-Lan (1937). Le troisième chapitre consacré au symbolisme dans *Symbolism, Its Meaning and Effect*, de Whitehead, est une introduction brève mais admirable à la théorie sociologique du symbolisme.

Whitehead souligne un point très important que je n'ai pu traiter ici : « Aucune analyse des emplois du symbolisme n'est complète si l'on ne reconnaît pas que les éléments symboliques dans la vie ont une tendance à devenir sauvages, comme la végétation dans une forêt tropicale. »

8

Religion et société ¹

(1945)

[Retour à la table des matières](#)

Le problème du rôle de la religion dans le développement de la société humaine est un sujet important et complexe qui déborde largement le cadre d'une simple conférence. Je me bornerai à n'indiquer que quelques directions de recherche qui m'apparaissent particulièrement fructueuses.

On considère habituellement toutes les religions, ou toutes excepté une, comme des ensembles de croyance fausses et de pratiques trompeuses. Il est hors de doute que l'histoire des religions est en grande partie l'histoire de l'erreur et de l'illusion. A toutes les époques, les hommes ont espéré qu'en se soumettant à des observances ou qu'en accomplissant scrupuleusement des actes religieux, ils obtiendraient un bienfait particulier : santé longue vie, enfants pour assurer leur descendance, bien-être matériel, succès à la chasse, pluie, croissance des récoltes, multiplication du troupeau, victoire à la guerre, admission de leurs âmes après la mort au paradis ou, inversement, libération du cycle de la réincarnation par l'extinction de leur personnalité. Nous ne croyons pas non plus que les initiés des mystères antiques obtenaient, par leur initiation, une immortalité refusée aux autres hommes.

Si les religions des autres peuples, ou tout au moins de ceux que l'on appelle primitifs, sont des systèmes de croyances erronées et illusoire, on doit se demander comment ces croyances ont pu être formulées et acceptées. Ce problème a accaparé l'attention des anthropologues. A mon sens, cette méthode d'approche, quoiqu'en apparence la plus directe, n'est pas celle qui nous permettra de comprendre réellement la nature des religions.

¹ Conférence commémorative d'Henry Myers, 1945.

Il existe une autre approche à cette étude : partir de l'hypothèse que toute religion, de même que la morale et le droit, est une partie importante, et même essentielle, du mécanisme social qui permet aux êtres humains de vivre ensemble, dans un réseau ordonné de relations sociales. Cette hypothèse ne touche pas aux origines, mais à la fonction sociale des religions, c'est-à-dire à la contribution qu'elles peuvent apporter à la formation et au maintien d'un ordre social. On pense souvent que seule la « vraie » religion - celle à laquelle on croit - peut être le fondement de cet ordre. A mon avis, la fonction sociale de la religion est indépendante de sa vérité ou de son erreur, et les religions que nous trouvons fausses, ou même absurdes et répugnantes comme celles des tribus sauvages, peuvent jouer un rôle important et efficace dans le mécanisme social : sans ces religions « fausses », l'évolution sociale et le développement de la civilisation moderne auraient été impossibles.

Par conséquent, selon cette hypothèse, bien que l'accomplissement des rites de ces religions « fausses » ne produise pas réellement les effets attendus ou espérés par ceux qui les observent ou qui y prennent part, ces rites ont d'autres vertus, dont certaines, au moins, peuvent être socialement valables.

Comment mettre à l'épreuve cette hypothèse ? S'il est sans intérêt d'étudier abstraitement la religion et la société en général, il n'est pas correct non plus d'étudier une religion particulière, surtout si c'est celle de notre enfance, au sujet de laquelle nous avons nécessairement des préjugés. La seule méthode convenable est la méthode expérimentale de l'anthropologie sociale : Elle enseigne que nous devons mettre nos hypothèses à l'épreuve d'un nombre suffisant de religions différentes ou de cultes religieux particuliers, confrontés chacun avec la société particulière où ils se manifestent. Une telle entreprise excède les capacités d'un chercheur unique, elle suppose la collaboration de plusieurs*.

On a longuement discuté de la définition exacte de la religion. je ne considérerai ici que quelques aspects de ce sujet controversé. Toute religion ou tout culte religieux suppose normalement certaines idées ou croyances d'une part, et certaines observances d'autre part. Ces observances positives et négatives, ces actions et ces abstentions, je les appellerai des rites.

Dans les pays européens, plus particulièrement depuis la Réforme, on a été amené à considérer que la religion est essentiellement affaire de croyance. C'est là un phénomène qui demande à être expliqué en fonction du développement des sociétés. Mais seul son retentissement sur la façon de penser des anthropologues nous intéresse ici. Nombreux sont, en effet, ceux qui, donnant aux idées la prééminence, font des rites, le produit des croyances. Ceux-là centrent, par conséquent, leurs travaux sur l'explication des croyances en formulant des hypothèses sur la manière dont elles se sont formées et ont été adoptées.

C'est, à mon avis, le résultat d'une fausse psychologie. Par exemple, on soutient parfois que les rites funéraires et de deuil résultent de la croyance en l'immortalité de l'âme. Si l'on utilise le langage de la causalité, je soutiendrai plutôt le point de vue inverse, que la croyance en l'immortalité de l'âme n'est pas la cause, mais l'effet des

* Voir sur ce point la discussion des problèmes posés par la méthode comparative, Présentation, p. 25. et sq. (N. d. T.).

rites. En fait, l'analyse causale ne nous mène à rien. La réalité est que les rites et les croyances qui les justifient et les rationalisent se développent ensemble comme éléments d'une totalité cohérente. Mais, dans cette évolution, c'est l'action ou le besoin d'action qui gouverne ou détermine la croyance plutôt que l'inverse, et les actions elles-mêmes sont les expressions symboliques des sentiments.

Pour comprendre une religion, on doit étudier plutôt les rites que les croyances. C'est là le point de vue de Loisy qui justifie le choix des rites de sacrifices pour thème de son analyse des religions, en écrivant que « les rites sont, dans toutes les religions, l'élément le plus consistant et le plus durable, celui, par conséquent, où se découvre le mieux l'esprit des cultes anciens. »

Le grand pionnier de la science de la religion que fut Robertson Smith, adopte également cette manière de voir. Il écrit : « Nous trouvons liées à toute religion, ancienne ou moderne, d'une part certaines croyances et d'autre part certaines institutions, pratiques rituelles et règles de conduite. Nous, modernes, avons l'habitude de regarder la religion du point de vue de la croyance plutôt que sous l'angle de la pratique ; en effet, jusqu'à une époque relativement récente, les seules formes de religion étudiées en Europe ont été celles des différentes églises chrétiennes, dont toutes les sectes s'accordent à dire que le rituel n'a de sens que par rapport à son interprétation. Ainsi, l'étude de la religion a signifié principalement l'étude des croyances chrétiennes ; l'instruction religieuse commence habituellement par le credo, et les devoirs religieux sont présentés au néophyte comme découlant des vérités dogmatiques qu'on lui enseigne. Tout ceci nous paraît tellement évident que, lorsque nous abordons une religion étrangère ou antique, nous pensons naturellement qu'ici aussi notre première tâche est d'étudier le credo afin d'y trouver la clé du rituel et de la pratique. Mais les religions anciennes pour la plupart n'ont pas de credo, elles consistent entièrement en institutions et en pratiques. Sans doute, les hommes n'observeront pas certaines pratiques sans y attacher une signification ; mais, en règle générale, la signification attachée à une pratique, elle, rigoureusement fixée, reste extrêmement vague et le même rite se trouve expliqué de diverses façons, sans que se pose le problème d'orthodoxie ou d'hétérodoxie. Dans la Grèce ancienne, par exemple, certains rites étaient accomplis au temple et il aurait été impie de ne pas les accomplir. Mais, si on avait demandé leur justification, on aurait probablement obtenu plusieurs explications contradictoires et le choix de l'une ou l'autre de ces explications aurait été, dans l'esprit des Grecs, sans importance sur le plan religieux. En réalité, les explications proposées ne sont pas capables de faire naître un sentiment Profond, car, dans la plupart des cas, elles sont de simples histoires relatives aux circonstances d'apparition du rite ordonné ou proposé par un dieu. Le rite, en bref, est lié non aux dogmes, mais aux mythes » ¹.

« Il est fondamental de comprendre que, dès l'origine, le rituel et la pratique traditionnelle constituaient, *stricto sensu*, la religion ancienne dans sa totalité. Primitivement, elle n'était pas un système de croyances avec des applications pratiques, mais un ensemble de pratiques traditionnellement fixées auxquelles chaque membre de la société se conformait, sans se poser de questions. Certes, les hommes ne seraient pas des hommes, s'ils acceptaient de faire certaines choses sans raison de les faire.

¹ W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Edinburgh, A. Black, 1889, ed. 1907, pp. 16-17.

Toutefois, dans la religion ancienne, la raison d'agir n'était pas formulée d'abord sous forme de doctrine, puis exprimée dans la pratique, mais, à l'inverse, la pratique précédait la théorie doctrinale. Les hommes définissaient des règles générales de conduite avant d'en formuler expressément les principes généraux ; de même que les institutions politiques sont plus anciennes que les théories politiques, de même les institutions religieuses sont plus anciennes que les théories religieuses. Cette analogie n'est pas arbitraire : dans la société ancienne, le parallélisme entre les institutions religieuses et politiques est constant. Dans chaque domaine, on attache une grande importance à la forme et au précédent qui, en tant que tel, n'a d'autre raison d'être que la légende relatant son apparition. Une fois établie, l'autorité du précédent ne paraît pas exiger de preuve. Pour qu'il soit observé, il suffit qu'il soit le fondement de l'existence et de la permanence de l'ordre social. »¹

On peut illustrer par l'exemple des religions chrétiennes, la relative stabilité des rites et la variabilité des doctrines. Les deux rites essentiels de toutes les religions chrétiennes sont le baptême et l'eucharistie, ce dernier sacrement solennel étant interprété différemment dans l'Église anglicane. Le fait de mettre l'accent sur la formulation exacte des croyances liées aux rites plutôt que sur les rites eux-mêmes, trouve sa justification dans la façon dont les chrétiens se sont entretenus pour des différences de doctrine.

Dans une thèse sur *Les Habitants des îles Andaman* (1922), j'ai formulé brièvement une théorie générale de la fonction sociale des rites et des cérémonies*. C'est cette même théorie qui sous-tend les présentes remarques. Schématiquement, elle pose que l'ordre social chez les êtres humains dépend de la présence, dans les esprits des membres d'une société, de certains sentiments qui gouvernent le comportement de l'individu dans sa relation à autrui. On peut considérer que les rites sont les expressions symboliques réglées de certains sentiments. On peut montrer, par conséquent, qu'ils ont une fonction sociale spécifique quand et dans la mesure où ils ont pour effet de régler, de maintenir et de transmettre d'une génération à l'autre, des sentiments dont dépend la constitution de la société. J'ai suggéré comme principe général, que la religion est partout, sous une forme ou une autre, l'expression d'un sentiment de dépendance par rapport à une puissance extérieure que l'on peut qualifier de morale ou de spirituelle.

¹ W. Robertson Smith, op. cit., p. 20.

* Cf. *The Andaman Islanders*, chap. V, p. 229 sq. et en particulier p. 234. « Les coutumes cérémonielles sont les moyens par lesquels la société agit sur ses membres et maintient en activité un système particulier de sentiments. Sans le cérémonial, ces sentiments n'existeraient pas et, sans eux, l'organisation sociale réelle n'existerait pas non plus. Il est, cependant, bien difficile de trouver une méthode correcte de description. En parlant de sentiments, nous sommes toujours exposés au danger d'attribuer aux Andamanais les conceptions qu'ils n'ont pas. Car ils ne sont pas en mesure de réfléchir leurs propres sentiments, » Le cérémoniel andamanais met en jeu la croyance dans une force ou une puissance particulière. Ni bonne, ni mauvaise, cette puissance est source de tout bien et de tout mal. Présente dans la société elle-même et dans tout ce qui peut affecter la vie sociale, son contact est dangereux et soumis à des préoccupations rituelles (p. 325). Radcliffe-Brown souligne ensuite que cette force n'est ni imaginaire, ni un postulat abstrait, mais réellement vécue dans une expérience quotidienne par l'indigène : « elle est le pouvoir moral de la société agissant directement ou indirectement sur l'individu qui en expérimente les innombrables manifestations, tout au long de son existence. » Le sentiment d'obligation morale qui soumet les désirs égoïstes à la coutume sociale est une expérience de même ordre. Radcliffe-Brown donne la définition suivante du cérémonial (p. 328) : « il consiste dans 1) des actions collectives, 2) exigées par la coutume, 3) accomplies lors de changements intervenant dans la vie sociale, 4) exprimant les sentiments collectifs afférents à ces changements. » (N.d.T.).

Cette théorie n'est en aucune façon nouvelle. On la trouve dans les textes des philosophes de la Chine ancienne. Elle est tout à fait explicite dans les leçons de Hsün Tzu qui vivait au III^e siècle avant J.-C. et dans le *Livre des Rites* (le *Li Chi*) qui fut composé quelque temps plus tard. Les écrivains chinois ne traitent pas de la religion. Je doute même qu'il y ait un seul mot en chinois pour exprimer ce que nous désignons par le mot religion. Ils traitent du *li* qui se traduit, selon les cas, par cérémonial, coutume, morale, rites, règles de bonnes manières, bienséance. Mais le caractère qui correspond à ce mot est composé de deux parties dont l'une se rapporte aux esprits, au sacrifice et à la prière, et l'autre désigne originellement le récipient employé pour accomplir un sacrifice. Par conséquent, on peut approximativement traduire *li* par « rituel ». La plupart des cas rapportés par les philosophes anciens concernent les rites de deuil et de sacrifice.

En Chine comme ailleurs, on ne doutait pas que la plupart des rites religieux, sinon tous, étaient efficaces, car ils écarteraient des malheurs ou apportaient des bénédictions. On croyait que les saisons ne se suivraient pas en bon ordre si l'empereur, le fils du Ciel, n'accomplissait pas les rites convenables, aux moments opportuns. Même sous la République, la force de l'opinion publique pouvait contraindre un magistrat d'un *hsien* à jouer, même à contrecœur, un rôle de premier plan, dans une cérémonie destinée à provoquer la pluie. Mais, chez les lettrés, une attitude qu'on pourrait appeler peut-être rationaliste et agnostique se développe. La plupart ne soulevaient pas le problème de l'efficacité des rites. Ce qu'ils jugeaient important était la fonction sociale des rites, c'est-à-dire leur aptitude à produire et maintenir l'ordre social.

Selon un texte antérieur à Confucius, « le sacrifice est ce grâce à quoi on peut montrer sa piété filiale, donner la paix au peuple, pacifier le pays et ramener le calme dans les esprits... Ce sont les sacrifices qui renforcent l'unité d'un peuple. » (Ch'u Yü, II, 2.)

Confucius, qui se refusait à traiter du surnaturel, faisait de l'accomplissement scrupuleux des rites, l'un des points majeurs de son enseignement ¹. Dans sa philosophie, il compte la musique et le rituel parmi les moyens d'établir et de préserver l'ordre social, et les considère, à ce titre, comme supérieurs aux lois et aux punitions. Notre point de vue actuel sur la musique est bien différent, mais Platon tenait à ce sujet, à peu près le même langage que Confucius. Aussi une étude anthropologique des relations entre la musique (et la danse) et les rites religieux fournirait des résultats intéressants. Dans le *Livre des Rites*, une section (le *Yueh Chi*) se rapporte à la musique :

« Les Anciens Rois apportaient un soin particulier aux choses qui affectaient l'esprit. Ainsi, ils instituaient des cérémonies pour orienter les buts des hommes dans le droit chemin ; la musique, pour donner de l'harmonie à leurs voix ; des lois, pour unifier leur conduite ; et des punitions, pour les garder de leurs tendances mauvaises. La fin vers laquelle tendent les cérémonies, la musique, les punitions et les lois, est unique : elles sont les instruments qui rendent semblables les esprits des gens et font naître le bon ordre dans le gouvernement » ².

¹ *Les Analectes*, VII, 20. Waley traduit ce passage de la façon suivante : « Le Maître ne parlait jamais de prodiges, d'exploits violents, de désordres ou d'esprits. »

² Traduction de Legge. Une autre traduction de la dernière phrase donnerait : « les rites, la musique, la punition, les lois ont une seule et même fin, unir les cœurs et établir l'ordre ».

Une phrase du *Livre des Rites* peut résumer notre point de vue sur la religion : « Les cérémonies sont les liens qui tiennent les multitudes ensemble. Si ce lien disparaît, la multitude tombe dans la confusion ».

Les derniers philosophes confucéens, à commencer par Hsün Tzu, attirèrent l'attention sur la façon dont les rites, particulièrement les rites de deuil et de sacrifice, remplissaient leur fonction de maintien de l'ordre social. Pour eux, les rites servent à « régler » et à « affiner » les sentiments humains. Hsün Tzu dit :

« Les rites du sacrifice sont les expressions des désirs chéris de l'homme. Ils représentent le sommet de l'altruisme, de la fidélité, de l'amour et du respect. Ils représentent la perfection de la bienséance et du raffinement. »¹

Sur les rites de deuil, Hsün Tzu dit :

« Les rites (li) consistent à prendre grand soin du traitement de la vie et de la mort. La vie est le commencement de l'homme, la mort est la fin de l'homme. Quand la fin et le commencement sont bons tous les deux, la route de l'humanité est complète. De là vient que l'Homme Supérieur respecte le commencement et vénère la fin. Mettre la fin et le commencement en uniformité est la pratique de l'Homme Supérieur et c'est là où se tient la beauté du li et des modèles de justice. Car s'occuper du vivant et mépriser la mort revient à respecter les hommes quand ils ont la connaissance et leur manquer de respect quand ils ne l'ont pas (...).

Tel est le chemin de la mort : une fois mort, personne ne peut revenir. (C'est parce qu'il réalise cela que) le ministre honore aussi parfaitement que possible son maître, et le fils, ses parents.

Pour le vivant, les rites funéraires consistent à offrir au mort un cérémonial embelli, à assister au départ du mort comme s'il était vivant, à rendre le même service au mort qu'au vivant, à l'absent qu'au présent, et à rendre la fin semblable au commencement (...).

Les objets employés pendant la vie sont préparés de façon à être mis dans la tombe ; comme si (le défunt) changeait seulement de maison. On n'en prend que quelques-uns. Ils sont là pour l'apparence, non pour un usage pratique (...). C'est pourquoi les choses dont le défunt avait usage dans la vie sont ornées, mais non achevées, et les « ustensiles spirituels » sont pour l'apparence, non pour l'usage (...)².

¹ Les traductions des citations de Hsün Tzu sont celles de Fung Yu Lan et sont tirées de *History of Chinese Philosophy*, Peiping, 1937.

² Fung Yu Lan traduit par l'expression « ustensiles spirituels » le chinois *mingchi* que Legge, dans le passage suivant du *Livre des Rites* traduit par « vases destinés à l'œil de l'imagination ». Confucius dit : « Si nous traitons les morts comme s'ils étaient entièrement morts, nous manquerions d'affection à leur égard : cela ne serait pas convenable. Ou bien, si nous les traitons comme s'ils étaient entièrement vivants, nous manquerions de sagesse, et cela ne serait pas convenable. A cette fin, les vases de bambou (employés pour l'enlèvement du défunt) ne sont pas fabriqués pour un usage réel. Ceux de terre ne peuvent être utilisés pour la lessive. Ceux de bois ne doivent pas être sculptés. Les cordes des luths sont tendues mais pas régulièrement, les flûtes sont au complet mais ne sont pas accordées. Les cloches et les pierres à musiques sont là, mais sans leurs supports. Ce sont les « vases destinés à l'œil de l'imagination ». Les morts sont traités comme s'ils étaient des intelligences spirituelles ». Legge, *The Sacred Books of China*, IIIe partie, *The Li Ki*, Oxford, 1885, p. 148.

Aussi les rites funéraires n'ont pas d'autre but que de clarifier la signification de la mort et de la vie, d'organiser, dans le chagrin et le respect, le départ du mort et, quand la fin arrive, de préparer le corps pour la déposition. Le service que l'on rend aux vivants est d'embellir leur commencement, le service que l'on rend aux morts est d'embellir leur fin. Quand la fin et le commencement sont tous les deux « servis », alors le service rendu par le fils plein d'amour filial est achevé et la route du Sage est parfaite. Mépriser les morts et surestimer les vivants, telles sont les voies de la pensée de Mo Tzu¹. Mépriser les vivants et surestimer les morts, telles sont les voies de la superstition. Tuer des vivants pour faire partir les morts est un meurtre². La méthode et la manière du Li et des modèles de justice (i) consistent à renvoyer les morts comme s'ils étaient vivants, de sorte que, dans la mort et dans la vie, dans la fin et dans le commencement, il n'y ait rien qui ne soit convenable et bienséant. Le Confucéen agit ainsi. »

Selon cette école des anciens philosophes, les rites religieux ont une fonction sociale importante indépendante de toute croyance en leur efficacité. En donnant une expression régulatrice à certains sentiments et à certaines émotions humains, ils maintiennent leur force et leur efficacité. A leur tour, par l'influence qu'ils ont sur la conduite des individus, ces sentiments rendent possibles l'existence et la continuité d'une vie sociale ordonnée.

Si on l'applique, non à une seule société comme la Chine ancienne, mais à toutes les sociétés humaines, cette théorie met en lumière la corrélation et la co-variation des différentes caractéristiques ou éléments des systèmes sociaux. Les sociétés diffèrent les unes des autres dans leur structure et dans leur constitution et, par conséquent, dans les règles coutumières de comportements des personnes les unes envers les autres. Le système de sentiments dont dépend la constitution sociale doit donc varier en corrélation avec les variations de constitution. Dans la mesure où la religion fait partie du type de fonction sociale que propose notre théorie, elle doit aussi varier corrélativement avec le mode de constitution de la société. Dans un système social constitué sur la base de nations qui se font la guerre les unes aux autres, ou sont prêtes à la faire, un sentiment patriotique intense chez ses membres est essentiel pour maintenir la puissance de la nation. Dans de telles circonstances, le patriotisme ou le sentiment national peuvent trouver un support dans la religion. Ainsi, les enfants d'Israël envahissant la terre de Canaan sous la conduite de Josué étaient inspirés par la religion enseignée par Moïse et fondée sur les Tables de la Loi et ses rites.

La guerre, ou la possibilité de la guerre, est un élément essentiel dans la constitution d'un grand nombre de sociétés humaines, quoique la force de l'esprit belliqueux varie beaucoup de l'une à l'autre. C'est ainsi qu'on peut affirmer qu'une des fonctions sociales de la religion est liée à la guerre. Elle peut donner aux hommes, foi, confiance et abnégation quand ils partent se battre, qu'ils soient agresseurs ou qu'ils résistent à une agression. Dans le dernier conflit, les Allemands semblent avoir prié Dieu pour la victoire avec non moins de ferveur que les nations alliées.

Pour mettre à l'épreuve cette théorie, il conviendra d'examiner si, dans un grand nombre de sociétés, il existe une correspondance démontrable entre la ou les religions de chacune et son mode de constitution. Une fois cette correspondance établie, on

¹ Mo Tzu était un philosophe qui critiqua les rites funéraires en montrant l'inutilité.

² Souvenir de l'ancienne pratique des sacrifices humains lors de l'enterrement des notables.

doit alors essayer de découvrir et, si possible, de définir les sentiments majeurs qui, tout en s'exprimant dans la religion, maintiennent la stabilité de la société ainsi constituée.

Injustement négligée par les anthropologues, *la Cité antique* de Fustel de Coulanges apporte une importante contribution à cette recherche. Certes, cet ouvrage quelque peu ancien (1864) doit être corrigé sur certains points par les recherches historiques récentes, mais son rapport à la théorie de la fonction sociale de la religion reste plein de valeur.

Ce livre montre la correspondance, terme à terme, de la religion et de la constitution de la société, dans la Grèce ancienne et à Rome, et comment, au cours de l'histoire, leurs changements furent concomitants. Sans doute, l'auteur, conformément aux idées du XIXe siècle a conçu de façon causale cette corrélation entre deux ensembles de traits sociaux, les uns étant considérés, selon Fustel de Coulanges, comme la cause des autres.

Les hommes du monde antique partagèrent certaines croyances sur les âmes de leurs morts qui les amenèrent à faire des offrandes sur leurs tombes. Puisque le mort avait besoin de nourriture et de breuvage, les vivants conçurent le devoir de satisfaire à ce besoin. Le soin de porter des aliments aux morts ne fut pas abandonné au caprice de sentiments humains variables ; il fut obligatoire. Ainsi s'établit toute une religion de la mort dont les dogmes ont pu s'effacer de bonne heure, mais dont les rites ont duré jusqu'au triomphe du christianisme ¹.

Il résultait de cette religion que la société ancienne fut constituée sur la base de la famille, la lignée agnatique et la *gens*, avec ses lois sur la succession, la propriété, l'autorité et le mariage.

« La comparaison des croyances et des lois montre qu'une religion primitive a constitué la famille grecque et romaine, a établi le mariage et l'autorité paternelle, a fixé les rangs de la parenté, a consacré le droit de propriété et le droit d'héritage. Cette même religion, après avoir élargi et étendu la famille, a formé une association plus grande, la Cité, et a régné sur elle, comme dans la famille. D'elle sont venues toutes les institutions, comme tout le droit privé des anciens. C'est d'elle que la Cité a tenu ses principes, ses règles, ses usages, ses magistratures. Mais, avec le temps, les vieilles croyances se sont modifiées ou effacées ; le droit privé et les institutions politiques se sont modifiées avec elles. Alors s'est déroulée la série des révolutions et les transformations sociales ont suivi régulièrement les transformations de l'intelligence » ².

Et dans son paragraphe final, l'auteur écrit:

« Nous avons fait l'histoire d'une croyance. Elle s'établit : la société humaine se constitue. Elle se modifie la société traverse une série de révolutions. Elle disparaît la société change de face » ³.

¹ Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, Hachette, pp. 15-16.

² Fustel de Coulanges, op. cit., pp. 3-4.

³ Ibid., p. 464.

Que la croyance soit première, que la religion soit la cause des autres institutions, ces idées s'accordent à un mode de pensée courant au XIXe siècle. Or, on peut rejeter complètement cette théorie, mais retenir encore comme une contribution valable et permanente à notre recherche, une grande partie de ce que Fustel de Coulanges écrivait. Il a prouvé que, dans la Grèce et la Rome antiques, la religion, d'une part et la plupart des institutions importantes, de l'autre, étaient étroitement liées comme parties interdépendantes d'un système cohérent et unifié. La religion était un élément essentiel de la constitution d'une société et la forme de la religion et la forme de la structure sociale se correspondaient l'une l'autre. Nous ne pouvons pas, comme le dit Fustel de Coulanges, comprendre les institutions sociales, juridiques et politiques sans tenir compte de la religion. Mais il est également vrai que nous ne pouvons pas comprendre la religion sans étudier sa relations aux institutions.

L'élément le plus important de la religion de la Grèce et de la Rome antiques, était le culte des ancêtres. On peut le considérer comme l'exemple d'un type particulier de religion qui existait jadis en Chine et qui subsiste encore dans de nombreuses régions d'Afrique et d'Asie. Il est, par conséquent, possible d'en faire une vaste étude comparative. D'après mon expérience, c'est dans le culte des ancêtres que l'on peut le plus aisément découvrir et démontrer la fonction sociale d'un culte religieux.

L'expression « culte des ancêtres » est parfois employée dans un sens large et vague, pour désigner toutes les sortes de rites concernant les défunts. Je propose de l'employer dans un sens plus limité et selon une définition plus précise : le groupe cultuel dans cette religion est constitué uniquement par les personnes liées entre elles par une descendance unilinéaire à partir d'un ou plusieurs ancêtres. Dans la plupart des cas, la descendance est patrilinéaire, par les hommes. Mais, dans quelques sociétés, telles que les Bakongo en Afrique et les Nayar en Inde, la descendance est matrilineaire, et le groupe cultuel est constitué par les descendants d'une ancêtre unique. Les rites auxquels participent les membres du groupe, et eux seuls, concernent leurs propres ancêtres et comportent normalement des offrandes ou des sacrifices en leur honneur.

Une lignée est formée de trois générations au moins. Une lignée de quatre ou cinq générations sera normalement incluse comme un élément d'une lignée de six ou sept générations. Dans un système bien développé, les lignées apparentées sont groupées dans un ensemble plus large, comme la *gens* à Rome ou ce que l'on peut appeler le clan en Chine. Dans certaines régions de Chine, on peut rencontrer de vastes ensembles de personnes, plus d'un millier dans quelques cas, ayant toutes le même nom et faisant remonter leur ascendance par la lignée mâle à un ancêtre unique, fondateur du clan qui est lui-même divisé en lignées.

Si une lignée comprend plus de trois ou quatre générations, elle groupe alors, à la fois, les vivants et les morts. Ce qu'on appelle culte des ancêtres consiste en rites accomplis par les membres d'une lignée plus ou moins vaste (c'est-à-dire groupant des générations plus ou moins nombreuses) en l'honneur des membres défunts de la lignée. Ces rites comportent des offrandes, habituellement de nourriture et de boissons, considérées parfois comme un repas partagé par le mort et le vivant.

Dans une telle société, la structure sociale acquiert sa stabilité grâce à la solidarité et la permanence de la lignée et d'un groupe plus vaste, le clan, composé de lignées apparentées. Les premiers devoirs que doit observer un individu concernent sa lignée

et comprennent les devoirs envers les membres encore vivants, mais aussi envers ceux qui ne sont plus et envers ceux qui ne sont pas encore. Dans l'accomplissement de ces devoirs, il est dirigé et inspiré par un système fondamental et complexe de sentiments, centré sur la lignée passée, présente et future qui s'exprime dans les rites du culte des ancêtres, dont la fonction sociale est alors évidente : en leur donnant une expression solennelle et collective, les rites réaffirment, renouvellent et renforcent les sentiments dont dépend la solidarité sociale.

Il n'existe pas de moyen permettant d'étudier la constitution d'une société dotée du culte des ancêtres, mais on peut étudier la décadence de systèmes de ce type dans le présent et le passé. Fustel de Coulanges l'analyse à propos de la Grèce antique et de Rome. On peut encore l'observer, dans de nombreuses parties du monde. D'après les indications sommaires que j'ai pu recueillir, l'organisation de la lignée et de la famille élargie dans quelques régions de l'Inde a perdu de sa force première et de sa cohésion et, conséquence inévitable et prévisible, le culte des ancêtres s'est affaibli. On a des renseignements plus certains sur les sociétés africaines, en particulier sur celles d'Afrique du Sud. L'impact de la culture européenne, dont l'enseignement des missionnaires chrétiens fait partie, a pour effet d'affaiblir chez quelques individus, les sentiments qui les attachent à leur lignée. La désintégration de la structure sociale et le déclin du culte des ancêtres vont de pair.

Ainsi, en ce qui concerne un type particulier de religion, la théorie générale de la fonction sociale des religions peut être pleinement démontrée.

Émile Durkheim a apporté une contribution plus importante encore à notre problème dans son livre publié en 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*¹, dont le sous-titre est *Le Système totémique en Australie*. Notons que Durkheim fut un élève de Fustel de Coulanges à l'École normale supérieure et qu'il disait lui-même que l'influence la plus profonde qu'il avait reçue pour le développement de ses idées sur la religion était celle de Robertson Smith.

Durkheim se proposait d'établir une théorie générale de la nature de la religion. Au lieu d'une vaste étude comparative de nombreuses religions, il préféra prendre un type simple de société et y mener une analyse intensive et détaillée. A cette fin, il choisit les tribus aborigènes de l'Australie. Elles représentaient, pour lui, le type le plus simple de société survivant à notre époque. Même si on récuse cette thèse, la valeur de son analyse n'en est pas pour autant compromise.

Le livre de Durkheim vaut dans la mesure où il expose une théorie générale de la religion développée avec la collaboration d'Henri Hubert et de Marcel Mauss, sur la base des idées de Robertson Smith. On l'a bien souvent mal comprise. Henri Hubert en a donné un compte rendu très bref, mais clair, dans l'introduction qu'il a écrite, en 1904, à la traduction française du Manuel d'Histoire des religions de Chantepie de la Saussaye^{**}. Sans discuter aujourd'hui cette théorie générale, je voudrais seulement évoquer un élément : la thèse de Durkheim selon laquelle la fonction du rituel religieux qui exprime l'unité d'une société est de la « recréer » ou d'en « recréer » l'ordre, en réaffirmant et en renforçant les sentiments dont dépend la solidarité sociale et par

¹ Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Le Système totémique en Australie*, Paris, Alcan, 1912, Paris, P.U.F., 1960.

^{**} Henri Hubert, Traduction française du Manuel d'histoire des religions, de Chantepie de la Saussaye, Paris, 1904.

conséquent l'ordre social lui-même¹. Le rituel totémique des Australiens lui en fournit la preuve. En effet, tandis que Frazer considérait que les rites totémiques des tribus australiennes relevaient du domaine de la magie, Durkheim les traite comme religieux, parce que les rites eux-mêmes sont sacrés et se réfèrent à des êtres, à des lieux et à des objets sacrés.

En 1912, on connaissait les tribus aborigènes d'Australie beaucoup moins bien qu'aujourd'hui. Quelques-unes des sources utilisées par Durkheim sont douteuses ; on l'a prouvé. La seule tribu bien connue alors par les écrits de Spencer Gillen^{*} et Strehlow, celle des Aranda est, sous certains aspects, atypique. L'information que Durkheim a utilisée était en conséquence insuffisante. En outre, la transmission de ce matériel ethnographique n'avait pas été effectuée dans de bonnes conditions. Aussi de nombreux points de sa thèse me paraissent inacceptables. Néanmoins, la majeure partie de l'analyse de Durkheim sur la fonction sociale des rites totémiques reste valable, sous réserve d'être corrigée à la lumière des connaissances plus vastes et plus précises que nous avons acquises².

Le culte australien se rapporte à des êtres communément appelés « les ancêtres totémiques », expression que j'ai moi-même employée. Mais elle peut être source d'erreur, puisque les ancêtres totémiques sont des êtres mythiques, et non des ancêtres dans le sens où le sont les morts commémorés dans le culte des ancêtres. Dans la cosmologie des indigènes australiens, le cosmos ou univers ordonné, comprenant à la fois l'ordre naturel et l'ordre social, naît à une époque du passé qu'on peut appeler l'Aurore du Monde (World Dawn), car cette expression correspond à certaines idées dont j'ai constaté la présence chez les aborigènes de plusieurs tribus, L'ordre de la nature et de la société résulte des hauts faits et des aventures de certains êtres sacrés, que j'appellerai les Êtres de l'Aurore (Dawn Beings) et qui sont les ancêtres totémiques dont parle la littérature ethnologique. Les explications des données topographiques, des espèces naturelles et de leurs caractéristiques, des lois sociales, coutumes et usages, sont données sous la forme de mythes relatifs aux événements de l'Aurore du Monde.

Le cosmos est réglé par la loi. Selon nos idées actuelles, les lois de la nature sont les fondements de ce qui arrive invariablement (excepté, naturellement, les miracles) et les lois morales et sociales, de ce qui doit être observé, mais qui est parfois aussi transgressé. Les Australiens, en revanche, ne font pas cette distinction. Pour eux, les hommes et les femmes doivent observer des règles de comportement fixées pour toujours, lors des événements de l'Aurore du Monde et, de la même façon, les pluies ont le devoir de tomber à la saison opportune, les plantes, de pousser et de produire fruits et graines, et les animaux, de donner des petits. Mais il y a des irrégularités dans la société humaine et dans la nature.

Dans ce que j'appellerai la religion totémique des aborigènes australiens, il existe deux types principaux de rituel. L'un consiste en rites accomplis en certains endroits communément désignés comme « centres totémiques ». Ce sont des lieux spécialement associés à certaines espèces d'objets, le plus souvent à une espèce particulière

¹ Durkheim, op. cit., pp. 323, 497 et ailleurs.

^{*} Spencer, F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Londres, MacMillan, 1899 et *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, MacMillan, 1904.

² Pour une critique de quelques points de travail de Durkheim, voir le chapitre IV de cet ouvrage, « Théorie sociologique du totémisme ».

d'animal ou de plante, ou à un aspect de la nature, comme la pluie ou le temps chaud. Chaque centre est associé également à un ou plusieurs Êtres de l'Aurore. On dit fréquemment que l'Être est entré dans le sol, à cet endroit là. Chaque centre totémique est également rattaché par un mythe, aux événements de l'Aurore du Monde. Le centre, le mythe associé et les rites qu'on y accomplit appartiennent au groupe local qui possède le territoire où se trouve le centre et les indigènes pensent qu'il contient, dans un rocher ou un arbre, dans une mare d'eau ou un tas de pierres, ce que nous pourrions appeler l'esprit de vie ou la force de vie des espèces totémiques.

Les rites accomplis au centre totémique par les membres d'un groupe local à qui il appartient, ou sous leur direction et leur conduite, renouvellent, croient-ils, la vitalité de cet esprit des espèces. Dans l'est de l'Australie, le centre de totem est appelé la « maison », ou l' « habitation » des espèces, et les rites sont leurs « stimulants ». Ainsi, le rite accompli au centre totémique de la pluie apporte la pluie à la saison voulue, dans le centre totémique du kangourou, il assure l'approvisionnement en kangourous et dans celui des enfants, la naissance des enfants dans la tribu.

Ces rites impliquent une certaine conception - spécifiquement religieuse - de la place de l'homme dans l'univers. L'homme est dépendant de la nature : de la succession régulière des saisons, de la pluie tombant quand il convient, de la croissance des plantes et de la continuité de la vie animale. Mais, tandis que nous distinguons l'ordre de la nature et l'ordre social, pour l'Australien, ils constituent les deux parties d'un ordre unique. Le bien-être de l'individu ou de la société dépend du maintien, sans perturbation grave, de cet ordre et les Australiens croient pouvoir l'assurer ou tout au moins y contribuer par leurs actions et notamment par l'accomplissement régulier des rites totémiques.

Dans ceux qui ont été décrits, chaque groupe ne prend soin (si nous pouvons nous exprimer ainsi) que d'un petit canton de la nature des quelques espèces dont il possède les centres totémiques. La préservation de l'ordre naturel en tant que totalité dépend, par conséquent, des actions de nombreux groupes différents.

La structure sociale des indigènes australiens est fondée sur deux systèmes : l'un, de groupes locaux et l'autre, de parenté fondée sur la famille. Chaque petit groupe local est un groupe à descendance patrilinéaire fermée, c'est-à-dire qu'un homme naît dans le groupe de son père et que ses fils appartiennent à son groupe. Chaque groupe est indépendant et autonome. La stabilité et la permanence de la structure sociale dépendent de la force de la solidarité du groupe local.

Là où existait le culte totémique que je viens de décrire - et il existait dans une grande partie de l'Australie - chaque groupe local était un groupe de culte. Le rituel totémique servait à exprimer à la fois l'unité, la solidarité du groupe et son individualité, sa différence d'avec les autres groupes par une relation particulière qu'il entretenait avec ses *sacra* : le ou les centres totémiques, les Êtres de l'Aurore qui leur sont associés, les mythes et les chants se rapportant à ces Êtres, et les totems ou espèces liées à ces centres. Cet aspect de la fonction sociale du totémisme a été souligné, peut-être à l'excès, par Durkheim.

Elle possède cependant un autre aspect : en effet, les groupes totémiques locaux, entités séparées, individuelles et permanentes sur le plan social, sont aussi les éléments d'une structure sociale plus large, constituée par le système de parenté. Dans la société indigène australienne, tout contact social entre individus est fondé sur un

lien de parenté, étroit ou distant, et la réglementation de la vie sociale consiste essentiellement en règles concernant le comportement à observer envers les différents types de parents. Par exemple, un homme se trouve en relation très étroite avec le groupe local de sa mère et, dans beaucoup de tribus, en relation très étroite avec ses *sacra* : ses totems, ses centres et ses rites totémiques.

Bien que le totémisme australien, en séparant les groupes locaux, donne, à chacun, son individualité, il a également, pour fonction de les unir. Car, tandis que chaque groupe est lié spécialement à certains éléments de l'ordre naturel (la pluie, ou le kangourou) et à certains Êtres de l'Aurore du Monde, la société - en tant que totalité - est liée par la religion totémique à l'ordre entier de la nature et au Monde de l'Aurore dans son ensemble. Ce trait est plus visible dans un culte totémique d'un autre type dont une partie consiste en drames sacrés, où les acteurs incarnent différents Êtres de l'Aurore. On accomplit ces danses dramatiques uniquement à des réunions religieuses auxquelles participent de nombreux groupes locaux, et c'est en ces occasions que les jeunes hommes sont initiés à la qualité d'homme et à la vie religieuse de la société.

La société australienne n'est pas simplement une collection de groupes locaux séparés ; c'est aussi un ensemble de personnes réunies dans un système de parenté et le totémisme australien est un système cosmologique qui intègre les phénomènes de la nature dans une organisation de parenté. Lors de mes premières recherches en Australie en 1910, un indigène me dit : « *Bungurdi* (le kangourou) (est) mon *kadja* (frère aîné). » Cette simple phrase de trois mots nous livre la clé du totémisme australien. L'indigène ne veut pas dire que les individus de l'espèce kangourou sont ses frères, mais que, vis-à-vis de l'espèce kangourou conçue comme entité, il entretient une relation sociale semblable à celle qu'un homme a avec son frère aîné, dans le système de parenté.

Ma description du totémisme australien diffère considérablement de celle de Durkheim. Mais, loin de lui être contradictoire, elle confirme la théorie générale fondamentale de Durkheim concernant la fonction sociale de la religion totémique de l'Australie et de ses rites *. Les deux types de culte totémique symbolisent concrètement la structure de la société australienne et son origine sacrée dans un passé mythique. En maintenant la cohésion sociale et l'équilibre, la religion joue le rôle le plus important, mais elle est également un élément intrinsèque de la constitution de la société.

* Radcliffe-Brown revient, sans cesse dans cet ouvrage, et dans ses diverses publications, sur l'influence exercée par Durkheim et ses collaborateurs de *l'Année Sociologique*, sur le développement de l'anthropologie sociale, particulièrement en Grande-Bretagne. Certes, Durkheim fut influencé non seulement par Montesquieu et Auguste Comte, mais aussi par les écrivains britanniques, Herbert Spencer, Robertson Smith, Frazer, etc. ; toutefois, il ne manqua pas avec l'école sociologique française, de critiquer les méthodes et les théories des anthropologues anglais.

Durkheim, explique Radcliffe-Brown dans *The Formation of Social Anthropology* (p. 161 sq.), a voulu fonder une sociologie comparative vraiment scientifique sur l'étude systématique des formes de la vie sociale des peuples primitifs. Aussi reproche-t-il aux Anglais de concentrer leur attention sur les problèmes historiques d'origine et de négliger l'étude de la fonction sociale des institutions, coutumes et croyances. « Deux coutumes qui paraissent semblables peuvent avoir des fonctions différentes dans les sociétés où elles existent et n'être pas comparables. La fonction d'une coutume ne peut être découverte qu'en examinant sa position dans le système social dont elle est un élément » (p. 162). (N. d. T.).

Dans les deux types de religion que j'ai évoqués, culte des ancêtres et totémisme australien, il est possible de voir comment les rites religieux réaffirment et renforcent les sentiments dont dépend l'ordre social : Il s'agit là de résultats d'une grande signification théorique. Ils indiquent, en effet, une orientation de recherche pour l'examen d'autres religions. On doit donc étudier les religions « en action », essayer de découvrir les effets de la participation active à un culte particulier, les effets directs sur l'individu, d'abord, et les effets plus lointains sur la société dont ces individus sont membres, ensuite. Lorsque de telles recherches seront suffisamment nombreuses, on pourra établir une théorie générale de la nature des religions et de leur rôle dans le développement social.

Pour élaborer cette théorie générale, il sera nécessaire de déterminer, au moyen d'études comparatives, les relations entre la religion et la morale, question que j'aborderai brièvement ici. Le texte suivant de Tylor nous fournit un point de départ caractéristique :

« Partie la plus vitale de la religion dans les nations les plus avancées, la morale est en vérité peu représentée dans la religion des races les plus arriérées » ¹ ... « Si les religions civilisées et sauvages se ressemblent profondément quant à leurs philosophies, en revanche elles s'opposent dans leur action pratique sur la vie humaine, dans la mesure où la religion sauvage est presque entièrement dépourvue de cet élément éthique qui est le ressort principal de la religion pratique pour l'esprit moderne civilisé. Non pas, comme je l'ai dit, que la moralité soit absente de la vie des races arriérées. Sans un code des mœurs, l'existence même de la tribu la plus primitive serait impossible et, en fait, les modèles moraux des races, même sauvages, sont le plus souvent bien définis et dignes d'éloges. Mais ces lois morales, qui apparaissent, dans leur propre sphère sociale traditionnelle, sont relativement indépendantes des croyances et des rites animistes qui existent parallèlement. L'animisme le plus grossier n'est pas immoral, il est amoral. (...) Le problème général de la relation de la morale à la religion est difficile, embrouillé et exige un nombre considérable de témoignages » ².

Comme Tylor, je pense que la relation de la morale et de la religion pose un problème difficile et embrouillé. Mais je conteste, et la validité de la distinction entre les religions des sauvages, et celles des peuples civilisés, et l'affirmation que l'élément moral « est peu représenté dans la religion des races les plus arriérées ». En tenant ce langage, on risque de penser que « dans les races arriérées », la religion n'est pas associée avec le type de peuple existant dans les sociétés occidentales contemporaines. En effet, les sociétés diffèrent dans leur système de morale, comme dans les autres aspects de leur système social, et dans toute société donnée, nous devons examiner la relation de sa (ou ses) religion (s) avec son système spécifique de morale.

¹ Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture : Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Londres, M. Murray, 1873, 2 vol. ; traduction française : *La Civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876-1878, 2 vol.

² Tylor, *op. cit.*, vol. II, p. 360.

Dans son livre sur la religion des Manus, le Dr R.F. Fortune a contesté les affirmations de Tylor¹. La religion des Manus serait, d'après nous, une sorte de spiritualisme, mais elle n'est pas un culte des ancêtres, dans le sens employé ici. Le code moral des Manus interdit formellement tout rapport sexuel, autre que conjugal, condamne la malhonnêteté et met l'accent sur l'accomplissement consciencieux de toutes les obligations, y compris les économiques, envers la famille et autrui. Les infractions au code moral entraînent la punition du coupable ou de sa maisonnée par les esprits, le remède apporté au mal qui a été commis étant la confession et la réparation.

Dans les sociétés qui pratiquent le culte des ancêtres, l'élément le plus important du code moral concerne la conduite de l'individu à l'égard de sa lignée ou de son clan et de leurs membres pris individuellement. Dans la forme la plus usuelle du culte des ancêtres, les infractions à ce code tombent sous le coup de sanctions religieuses ou surnaturelles, car elles offensent les ancêtres qui interviennent, croit-on, pour punir.

Soit l'exemple d'une des races les plus arriérées, les aborigènes australiens. Comme la structure sociale fondamentale est un système complexe de reconnaissance large des relations de parenté, la part la plus importante du code moral consiste en règles de comportement envers les parents de différentes catégories. Une des actions les plus immorales dont un homme puisse se rendre coupable est d'avoir des relations sexuelles avec une femme qui n'appartient pas à la catégorie de parenté dans laquelle il peut également se marier.

La loi morale de la tribu est enseignée aux jeunes gens au cours des cérémonies sacrées de l'initiation. Si on étudie les Bora par exemple, nom donné par certaines tribus de la Nouvelle Galles du Sud à des cérémonies instituées à l'époque de l'Aurore du Monde par Baiame, qui tua son propre fils Daramulun (identifié quelquefois avec le taureau mugissant) et qui, le troisième jour, le ramena à la vie, on constate que dans cette cérémonie, les initiés « meurent » tous et sont ramenés à la vie, le troisième jour².

Sur le terrain cérémoniel où ont lieu ces initiations, se trouvent habituellement une image de Baiame en terre et quelque fois une image de la femme de Baiame, auprès desquelles les rites sacrés sont révélés aux initiés à qui on raconte également les mythes concernant Baiame.

Or Baiame n'a pas seulement institué les cérémonies d'initiation, véritables écoles de morale pour les jeunes gens, mais aussi le système de parenté avec ses règles de mariage et de comportement envers les différentes catégories de parents. A la question « Pourquoi observez-vous ces règles complexes sur le mariage ? » Les indigènes répondent habituellement « Parce que Baiame les a établies. » Ainsi, Baiame est le

¹ R.F. Fortune, *Manus Religion*, Philadelphie, 1935, p. 5 et 356. L'ouvrage du Dr Fortune est une contribution utile à l'étude de la fonction sociale de la religion et traite d'une religion d'un type très peu courant.

² On a émis la suggestion que l'influence du christianisme pourrait être décelée sur ce point, mais on ne peut retenir cette idée. En effet, les notions de mort et de renaissance rituelles sont très largement répandues dans la religion, et la période de trois jours traduit les phénomènes de mort et de résurrection de la lune qui se produisent chaque mois, dans chaque partie du monde.

législateur divin, ou, suivant un autre mode d'expression, il est la personnification des lois morales de la tribu.

Comme Andrew Lang * et le Père Smith, je pense que Baiame ressemble ainsi sous un certain aspect au Dieu des Hébreux. Mais Baiame n'apporte pas son aide, lors d'une guerre, comme Jéhovah le fit pour les enfants d'Israël, et il ne règle, ni ne contrôle la nature, les orages et les saisons. Ce rôle est tenu par une autre divinité, le Serpent-Arc-en-ciel, dont on peut voir également l'image en terre sur le terrain cérémoniel. Le rôle de Baiame est celui de l'Être divin qui a instauré les règles les plus importantes de la morale et les cérémonies sacrées de l'initiation.

Ces quelques exemples montreront sans doute la fragilité de la thèse selon laquelle seules les religions les plus élevées comportent une morale, à la différence des religions des races arriérées. D'autres exemples tirés d'autres parties du monde confirmeraient notre point de vue.

La complexité de ces problèmes tient au fait que, selon les types de société, la loi, la moralité et la religion se complètent ou se combinent de diverses façons pour régler la conduite des hommes. La loi est sanctionnée par des sanctions légales, la moralité, par celles de l'opinion publique et de la conscience, et la religion, par les sanctions religieuses. La même mauvaise action peut tomber sous le coup de deux ou trois sanctions. Le blasphème et le sacrilège sont des péchés et sont sujets à des sanctions religieuses ; mais ils peuvent aussi être punis par la loi comme des crimes. Dans notre société, le meurtre est immoral, il est aussi un crime puni de mort et également un péché contre Dieu, si bien que le meurtrier, après avoir brutalement perdu la vie par les mains du bourreau, doit faire face à une éternité de tourments dans les feux de l'enfer.

On peut prendre des sanctions légales ou religieuses dans des cas où il n'est pas question de moralité ou d'immoralité. Certains Pères et docteurs des Églises chrétiennes soutiennent qu'une vie droite et vertueuse, dévouée au bien, ne sauve pas un homme de l'enfer, s'il n'est pas également touché par la grâce et s'il ne croit pas aux doctrines spécifiques enseignées par une église.

Il y a différents types de sanctions religieuses. On peut concevoir qu'un péché est puni par un simple éloignement de Dieu, ou bien on peut croire en des récompenses ou des punitions après la mort. Mais la forme la plus répandue de sanction religieuse est la croyance que certaines actions mettent un individu ou une communauté dans une situation de pollution rituelle ou d'impureté dont il est nécessaire de se purifier. La pollution peut résulter d'actions commises involontairement et sans intention maligne, comme on le constate dans le chapitre V du *Lévitique* : est coupable celui qui a touché involontairement une chose impure, telle que le squelette d'une bête impure ; il a péché et doit payer pour son iniquité, faire un sacrifice, une offrande de transgression, pour se laver de son péché.

L'impureté rituelle n'entraîne pas, en elle-même, une condamnation morale. Dans le chapitre XII du *Lévitique*, Dieu enseigne à Moïse qu'une femme qui a enfanté un enfant mâle sera impure pendant sept jours et que sa purification durera plus de trente-trois jours, pendant lesquels elle ne devra toucher aucune chose sainte, ni

* Cf. Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion*, Londres, Longmans, Green & Co, 1887, 2 vol.; *Mythes, cultes et religion*, trad. française par Léon Marillier, Paris, Alcan, 1896. (N.d.T.).

entrer dans le sanctuaire. Si l'enfant est une fille, la période d'impureté doit être de deux semaines et la période de purification, de soixante-dix jours. Il s'agit bien d'une souillure, mais personne ne supposera qu'il est immoral d'enfanter et que la souillure est plus grave si l'enfant est une fille.

Le contraire de la pollution ou du péché est la sainteté. Toutefois, une vie simplement honnête et droite ne mérite pas la sainteté ; seuls les exercices religieux, la prière, le jeûne, l'accomplissement de la pénitence, la méditation et la lecture des livres permettent d'y accéder. Dans l'hindouisme, le fils d'un brahmin naît saint, le fils d'un tanneur, impur.

Les domaines de la moralité et de la religion sont différents ; mais, dans les sociétés civilisées comme dans les primitives, il peut y avoir une zone d'interférence entre elles.

Pour en revenir à notre thème principal, Loisy^{*}, traitant de la fonction sociale des religions sur la base d'une étude comparative, consacre, à ce sujet, quelques pages du chapitre de conclusion de son remarquable *Essai historique sur le sacrifice*¹. Bien qu'elle s'en écarte sur certains points, sa théorie fondamentale est, sinon identique, du moins très semblable à celle de Durkheim. Parlant de ce qu'il appelle l'action sacrée dont la forme la plus caractéristique est le rite du sacrifice, il écrit :

« Nous avons vu son rôle dans les sociétés humaines, qui est de maintenir et de renforcer les liens sociaux quand, en vérité, il ne contribue pas, dans une large mesure, à les créer. Il était, sous certains aspects, leur expression. Mais l'homme est ainsi fait qu'il ne s'attache de plus en plus fermement à ses sentiments que quand il les exprime. L'action sacrée était l'expression de la vie, des aspirations sociales ; elle a été un facteur nécessaire de la société. (...) »

Avant de condamner sans hésitation la religion comme un mirage, et le système sacrificiel comme un simple gaspillage de forces et de ressources sociales, il convient d'observer que, la religion ayant été la forme de la conscience sociale et le sacrifice, l'expression de cette conscience, la perte était compensée par un bien et que, dans la mesure où il s'agissait de pertes purement matérielles, il n'y avait véritablement aucune raison de s'attarder sur elles. Bien plus, l'espèce de contribution sacrée qui était requise, sans valeur réelle relativement à l'effet qui en était attendu, était une partie intrinsèque du système de renoncements, de contributions qui sont, dans toute société humaine, la condition de son équilibre et de sa conservation². »

Mais, à côté de cette définition de la fonction sociale en termes de cohésion et de permanence sociales, Loisy cherche une formule générale qui résume le rôle de la religion dans la vie humaine. Souvenons-nous que, pour Loisy, il ne s'agit là que d'une formule: magie et religion ont servi à donner confiance aux hommes.

Dans les sociétés les plus primitives, c'est la magie qui donne confiance à l'homme, en face des difficultés et des incertitudes, des dangers réels et imaginaires qui l'entourent.

* Alfred Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, E. Nourry, 1920, p. 1.

¹ A. Loisy, op. cit., pp. 531-540.

² A. Loisy, op. cit., pp. 535-537.

« A la merci des éléments, des saisons, de ce que la terre lui donne ou lui refuse, des bonnes ou des mauvaises chances de sa chasse ou de sa pêche, aussi du hasard de ses combats avec ses semblables, il croit trouver le moyen de régulariser par des simulacres d'action, ces chances plus ou moins incertaines. Ce qu'il fait ne sert à rien par rapport au but qu'il se propose, mais il prend confiance en ses entreprises et en lui-même, il ose, et c'est en osant que réellement il obtient plus ou moins ce qu'il veut. Confiance rudimentaire, et pour une humble vie ; mais c'est le commencement du courage moral »¹.

Malinowski développera plus tard la même thèse à propos des pratiques magiques des habitants des îles Trobriand*.

A une phase plus élevée de développement, « quand l'organisme social a été perfectionné, quand la tribu devient un peuple et quand ce peuple a ses dieux, sa religion, c'est cette religion elle-même qui est la mesure de la force de la conscience nationale, et c'est dans le culte des dieux nationaux que les hommes trouvent une garantie de sécurité dans le présent, de prospérité dans l'avenir. Les dieux sont en quelque sorte l'expression de la confiance que le peuple a en lui-même, mais c'est dans le culte des dieux que cette confiance se nourrit »².

A un niveau plus élevé d'évolution sociale, les religions en promettant l'immortalité donnent aux hommes une assurance qui leur permet de supporter courageusement le fardeau de leur vie présente et d'en assumer les obligations les plus lourdes. « C'est la forme la plus haute et la plus morale de la confiance dans la vie »³.

Cette formule me semble peu satisfaisante, car elle ne souligne qu'un aspect seulement de l'attitude religieuse ou magique. Je propose de la remplacer par celle-ci : la religion développe, dans l'humanité, ce qu'on peut appeler un sens de la dépendance. En voici un exemple : dans une tribu de l'Afrique du Sud rendant un culte aux ancêtres, un homme se sent dépendant d'eux, dont il a reçu la vie et le troupeau en héritage. Il compte sur eux pour avoir des enfants, accroître son troupeau et se préoccuper de son bien-être : il *peut* dépendre de ses ancêtres. Sous un autre point de vue, il croit que les ancêtres surveillent sa conduite et que, s'il manque à ses devoirs, non seulement ils cesseront de lui envoyer leurs bénédictions, mais ils le frapperont par la maladie ou par le malheur. Il ne peut pas vivre seul et dépendre seulement de ses propres efforts ; il *doit* dépendre également de ses ancêtres.

Les croyances de l'Africain qui rend un culte à ses ancêtres sont illusoires, pensons-nous, et les offrandes faites à ses dieux, inutiles ; les morts de sa lignée ne lui envoient pas réellement des bénédictions ou des punitions. Mais les Confucéens nous ont montré qu'une religion, comme le culte des ancêtres, peut être rationalisée et se libérer de ces croyances illusoires que nous appelons superstitions. Car, dans les rites de commémoration des ancêtres, il suffit que les participants expriment leur gratitude respectueuse à ceux auxquels ils doivent la vie, et qu'ils éprouvent le sentiment des devoirs qu'ils ont à l'égard de ceux qui ne sont pas encore nés et dont ils

¹ A. Loisy, op. cit., p. 533.

* Cf. B. Malinowski, *Argonauts of Western Pacific, an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge, 1922 ; traduction française : *Les Argonautes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1963.

² A. Loisy, op. cit.

³ A. Loisy, op. cit., p. 534.

deviendront, le moment venu, des ancêtres révéérés. Là encore, apparaît ce sentiment de dépendance. Les vivants dépendent des générations passées, ils ont des devoirs envers les vivants dans le présent et envers ceux qui viendront et qui dépendront d'eux, à l'avenir.

A mon avis, ce qui fait de l'homme, un animal social, ce n'est pas l'instinct du troupeau, mais le sens de la dépendance, sous toutes ses formes. Le processus de socialisation commence, au premier jour de la vie de l'enfant, qui apprend simultanément qu'il *peut* et *doit* dépendre de ses parents. Il reçoit d'eux bien-être et assistance ; mais il doit se soumettre aussi à leur direction. Ce que j'appelle le sens de la dépendance a toujours ces deux aspects. Nous pouvons faire face à la vie, à ses chances et à ses difficultés avec confiance quand nous savons qu'il y a des puissances, des forces et des possibilités sur lesquelles nous pouvons compter, mais nous *devons* soumettre notre conduite à l'autorité des règles imposées. L'individu entièrement asocial serait celui qui penserait pouvoir être complètement indépendant, ne comptant que sur lui-même, ne demandant aucune aide et ne reconnaissant l'obligation d'aucun devoir.

J'ai essayé de vous présenter une théorie de la fonction sociale de la religion. Cette théorie développée par les travaux de Robertson Smith, de Fustel de Coulanges, de Durkheim de Loisy, etc., a guidé mes propres recherches pendant presque quarante ans. J'ai pensé qu'il n'était pas inutile d'indiquer qu'elle existait en germe dans des textes de philosophie chinoise, vieux de plus de vingt siècles.

Comme toute autre théorie scientifique, elle est provisoire, sujette à révision et à modification, à la lumière des recherches futures, mais elle me paraît susceptible de fournir une méthode de recherche fructueuse. Afin de la mettre à l'épreuve et de l'approfondir, il serait nécessaire d'entreprendre de nombreuses études systématiques de différents types de religion en relation avec les systèmes sociaux où ils apparaissent.

Voici donc un résumé de nos propositions :

1. Pour comprendre une religion particulière, on doit étudier ses effets. La religion doit, par conséquent, être étudiée en action.

2. La conduite humaine étant, dans une grande mesure, gouvernée ou dirigée par des sentiments qui sont des dispositions mentales, il faut autant que possible définir la nature des sentiments qui se développent dans un individu à la suite de sa participation à un culte religieux particulier.

3. Dans l'étude de toute religion, on doit examiner en premier lieu les actions religieuses spécifiques, les cérémonies et les rites collectifs ou individuels.

4. Le privilège accordé à la croyance en des doctrines particulières, caractéristique des religions modernes, semble résulter d'évolutions sociales spécifiques propres aux sociétés à structure complexe.

5. Dans certaines sociétés, existe une relation directe et immédiate entre la religion et la structure sociale ; le culte des ancêtres et le totémisme australien en fournissent un exemple. Il en est de même pour les religions dites nationales, comme chez

les Hébreux, dans les cités États de la Grèce ou à Rome ¹. Mais dans le peuple où apparaît une structure religieuse, indépendante et séparée, formée de différentes églises, sectes ou groupes culturels, la relation de la religion avec la structure sociale globale est, à bien des égards, indirecte et difficile à dégager.

6. A titre de formule générale (quelle qu'elle soit, elle peut avoir de la valeur), dans toutes les religions, s'exprime un sentiment de dépendance sous un double aspect et c'est par le maintien constant de ce sentiment que les religions remplissent leur fonction sociale.

¹ « Il ne faut pas perdre de vue que, dans les anciens âges, ce qui faisait le lien de toute société, c'était un culte. De même qu'un autel domestique tenait groupés autour de lui, les membres d'une famille, de même la cité était la réunion de ceux qui avaient les mêmes dieux protecteurs et qui accomplissaient l'acte religieux au même autel. » Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 166.

9

Le concept de fonction dans les sciences sociales ¹

(1935)

[Retour à la table des matières](#)

Dans son application aux sociétés humaines, le concept de fonction se fonde sur une analogie entre la vie sociale et la vie organique dont certaines des conséquences ont été depuis longtemps reconnues. Déjà, au XIX^e siècle, le concept de fonction et le mot lui-même apparaissent fréquemment dans la philosophie sociale et la sociologie. A ma connaissance, c'est Émile Durkheim * qui, en 1895, a donné une première formulation systématique de ce concept dans l'étude scientifique de la société.

Durkheim définit la « fonction » d'une institution sociale comme la correspondance entre cette institution et les besoins de l'organisme social. Cette définition exige quelque explication. Tout d'abord, pour éviter toute ambiguïté possible et, en particulier une interprétation téléologique, je substituerai au terme de « besoins », l'expression « conditions nécessaires d'existence » ou, si le terme « besoin » est utilisé, je l'emploierai dans ce dernier sens. Remarquons ici un point, sur lequel il faudra revenir : toute tentative d'application du concept de fonction dans les sciences sociales suppose que les sociétés humaines obéissent, de la même façon que les organismes animaux, à des conditions nécessaires d'existence et que l'on peut les découvrir par un mode spécifique de recherche.

¹ Ce texte est tiré de commentaires faits à l'occasion d'une communication du Dr Lesser à l'*American Anthropological Association* et fut publié dans *The American Anthropologist*, vol. XXXVII, p. 3, 1935, en appendice au texte du Dr Lesser.

* Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, F. Alcan, 1895. (N.d.T.).

L'analogie entre la vie sociale et la vie organique permet d'analyser ce concept de plus près. Comme de toutes les analogies, il faut user de celle-ci avec précaution. Un organisme animal est un agglomérat de cellules et de fluides interstitiels mis en relation les uns avec les autres, dans une totalité vivante et intégrée, et non dans un agrégat. Il s'agit d'un système de molécules complexes intégré, de façon complexe, par un système de relations : la structure organique. Suivant l'usage fait ici de ces termes, l'organisme *n'est pas* lui-même la structure, c'est une collection d'éléments (cellules ou molécules) arrangés dans une structure, c'est-à-dire en un ensemble de relations ; l'organisme *a* une structure. Deux animaux adultes de même espèce et de même sexe sont constitués par des éléments semblables arrangés dans une structure semblable. On doit donc définir la structure comme un ensemble de relations entre des entités. De même la structure d'une cellule est un ensemble de relations entre des électrons et des protons. Durant toute sa vie, l'organisme conserve une certaine permanence de structure, bien que ses parties constituantes ne restent pas identiques. Il perd quelques-unes de ses molécules constituantes par la respiration et l'absorption alimentaire. Si, pendant une période donnée, ses cellules constituantes changent, l'arrangement structural des éléments subsiste. La vie est le processus qui maintient cette permanence structurale de l'organisme. Elle consiste en actions et interactions des éléments constituants de l'organisme, des cellules et des organes dans lesquels elles sont groupées.

De ce point de vue, la vie d'un organisme n'est autre que le fonctionnement de sa structure. C'est par l'intermédiaire et au moyen de la permanence de son fonctionnement que se maintient la permanence de la structure. La fonction de toute partie récurrente du processus vital (respiration, digestion, etc.) consiste dans la contribution qu'elle apporte à la vie totale de l'organisme et dans le rôle qu'elle y joue. Ainsi, une cellule ou un organe a une activité et cette activité a une fonction, Il est vrai que nous parlons communément de la sécrétion du suc gastrique comme d'une fonction de l'estomac. D'après le langage employé ici, on doit dire que c'est une activité de l'estomac, dont la fonction est de transformer les protéines de la nourriture pour leur donner la forme qui leur permettra d'être absorbées et distribuées aux tissus par le sang ¹. La fonction d'un processus physiologique récurrent est donc une correspondance entre ce processus et les besoins (c'est-à-dire les conditions nécessaires d'existence) de l'organisme.

Si l'on s'interroge systématiquement sur la nature des organismes et de la vie organique, trois ensembles de problèmes se posent, pour ne parler que de ceux-là. Le premier est un problème de morphologie : quels sont les types de structure organique ? Quelles ressemblances et quelles variations manifestent-elles et comment les classer ? Le second est un problème de physiologie : comment, en général, fonctionnent les structures organiques et, par conséquent, quelle est la nature du processus de la vie ? Le troisième est un problème d'évolution ou de développement : comment de nouveaux types d'organismes arrivent-ils à l'existence ?

Passons de la vie organique à la vie sociale : si on examine une communauté comme une tribu africaine ou australienne, on y reconnaîtra l'existence d'une structure sociale : les êtres humains pris individuellement, qui sont, dans ce cas, les éléments fondamentaux, sont liés par un jeu défini de relations sociales dans une totalité inté-

¹ L'accent mis sur cette forme précise de terminologie a seulement pour but de faire apparaître une analogie. Je ne conteste pas l'usage du terme « fonction » en physiologie pour désigner à la fois l'activité d'un organe et ses conséquences pour le maintien de la vie de l'organisme.

grée. La permanence de la structure sociale, comme celle de la structure organique, n'est pas détruite par des changements d'éléments. Les individus peuvent quitter la société par la mort ou d'une autre façon ; d'autres peuvent y entrer. La permanence de la structure est maintenue par le processus de la vie sociale qui consiste en actions et interactions des êtres humains individuels et des groupes organisés qui les lient les uns aux autres. La vie sociale de la communauté est définie ici comme le *fonctionnement* de la structure sociale. La *fonction* de toute activité récurrente, telle que la punition d'un crime ou une cérémonie funéraire, consiste dans le rôle qu'elle joue dans la vie sociale totale et, par conséquent, dans la contribution qu'elle apporte au maintien de la permanence structurale.

Une telle définition du concept de fonction enveloppe la notion d'une *structure* consistant en un *système de relations* entre des *entités élémentaires*, et dont la *permanence* est sauvegardée par un *processus vital* constitué par les *activités* des unités constituantes.

Si, à l'aide de ces concepts, on s'interroge systématiquement sur la nature de la société humaine et de la vie sociale, on constate que trois ensembles de problèmes se posent. En premier lieu, des problèmes de morphologie sociale : quels sont les types de structures sociales ? Quelles en sont les différences et les ressemblances ? Comment doit-on les classer ? En deuxième lieu, des problèmes de physiologie sociale : comment fonctionnent les structures sociales ? En troisième lieu, des problèmes d'évolution sociale : comment naissent de nouveaux types de structure sociale ?

On notera deux points importants à propos desquels l'analogie entre l'organisme et la société ne joue pas : dans un organisme animal, on peut observer la structure organique indépendamment de son fonctionnement ; par conséquent, on peut constituer une morphologie indépendante de la physiologie. En revanche, dans une société humaine, on ne peut observer la structure sociale totale que dans son fonctionnement. Sans doute, quelques-uns des traits caractéristiques de la structure, par exemple la distribution géographique des individus et des groupes, sont-ils observables directement, mais on ne peut observer la plupart des relations sociales qui, dans leur totalité, constituent la structure, telles que les relations de père à fils, d'acheteur à vendeur, de souverain à sujet, que dans les activités sociales où fonctionnent ces relations. Il s'ensuit qu'on ne peut pas établir une morphologie sociale indépendante de la physiologie sociale.

Le second point est qu'un organisme animal ne modifie pas son type structural au cours de sa vie. Un cochon ne devient pas un hippopotame. (Le développement de l'animal de la germination à la maturité n'est pas un changement de type, puisque le processus est typique de l'espèce à toutes ses phases). En revanche, une société, au cours de son histoire, peut modifier son type structural, sans rompre sa permanence.

Selon la définition proposée, la « fonction » est la contribution qu'une activité partielle apporte à l'activité totale dont elle est une partie. La fonction d'un usage social donné consiste dans la contribution qu'il apporte à la vie sociale totale, c'est-à-dire au fonctionnement du système social total. Dès lors, un certain type d'unité que l'on peut appeler unité fonctionnelle caractérise tout système social, défini à la fois comme structure totale d'une société et comme totalité des coutumes sociales où cette structure apparaît et dont dépend la permanence de son existence. On définira cette unité fonctionnelle comme la condition par laquelle toutes les parties du système

collaborent de façon suffisamment harmonieuse et cohérente, pour ne pas produire de conflits sans issue ¹.

Cette notion d'unité fonctionnelle d'un système social est, certes, hypothétique mais elle paraît au fonctionnaliste susceptible d'être éprouvée par un examen systématique des faits.

Mentionnons brièvement un autre aspect de la théorie fonctionnelle. Pour en revenir à l'analogie de la vie sociale et de la vie organique, un organisme peut fonctionner avec plus ou moins d'efficacité et la science spéciale de la pathologie traite de tous les phénomènes de dys-fonctionnement. Ainsi, distingue-t-on dans un organisme, santé et maladie. Les Grecs du Ve siècle avant J.-C. pensaient que les mêmes notions étaient applicables à la cité-État et permettaient de distinguer les conditions d'eunomie, de bon ordre, de santé sociale, de celles de dysnomie, de désordre, de maladie sociale. Au XIXe siècle, Durkheim appliqua à la société humaine, la notion de fonction pour jeter les bases d'une pathologie sociale scientifique, fondée sur une morphologie et une physiologie ². Dans ses travaux notamment sur le suicide et la division du travail, il tenta de trouver des critères objectifs permettant de juger si une société donnée, à un moment déterminé, est normale ou pathologique, eunomique ou dysnomique. Par exemple, il essaie de montrer que l'accroissement du taux de suicides dans beaucoup de pays, pendant une partie du XIXe siècle, est symptomatique d'une condition sociale dysnomique ou, dans sa terminologie, anomique. Aucun sociologue ne soutiendra que Durkheim a réussi à établir sur des bases objectives, une pathologie sociale scientifique ³.

En relation avec les structures organiques, on peut trouver des critères strictement objectifs pour distinguer la maladie de la santé, le pathologique du normal, car la maladie menace l'organisme de mort (dissolution de sa structure) ou bien fait obstacle aux activités caractéristiques du type organique. Les sociétés ne meurent pas comme les animaux meurent ; par conséquent, on ne peut pas définir la dysnomie comme un processus de décomposition sociale si on n'y remédie pas. En outre, une société diffère d'un organisme dans la mesure où son type structural est susceptible d'être modifié et où elle peut être absorbée dans une société plus vaste. Ainsi, on ne peut pas définir, à la façon de Durkheim, la dysnomie comme la simple perturbation des activités courantes d'un type social.

Les Grecs pensaient que la santé d'un organisme et l'eunomie d'une société étaient la condition du fonctionnement harmonieux et concerté de toutes les parties ⁴ ; en ce qui concerne la société, ces concepts sont identiques à ceux d'unité fonctionnelle ou de cohérence interne d'un système social que nous avons considérés plus haut et il paraît possible d'établir un critère purement objectif du degré d'unité fonctionnelle d'une société déterminée, tout au moins à un stade plus avancé de la science sociale.

¹ L'opposition, c'est-à-dire un antagonisme organisé et régularisé, est naturellement un trait caractéristique essentiel de tout système social.

² Durkheim désigne par le terme d' « anomie » ce que nous appelons « dysnomie ». C'est, à mon avis, une impropriété. « Santé » et « maladie », « eunomie » et « dysnomie » sont des termes essentiellement relatifs.

³ Dans l'ensemble, je souscrirai aux critiques que formule Roger Lacombe sur la théorie générale de la pathologie sociale de Durkheim (voir *La Méthode sociologique de Durkheim*, Paris, F. Alcan, 1926, ch. IV) et à celles de Halbwachs (dans *Les causes du suicide*, Paris, F. Alcan, 1930) sur les recherches de Durkheim à ce sujet.

⁴ Cf. par exemple, le 4e Livre de *La République* de Platon.

Alors qu'un organisme attaqué par une maladie virulente réagit en conséquence ou meurt en cas d'échec, une société jetée dans une situation de dys-unité fonctionnelle ou d'incohérence (terme identifié provisoirement à celui de dysnomie) ne meurt pas, excepté dans des cas relativement rares (par exemple, une tribu australienne submergée par la force destructrice de l'homme blanc), mais continue à lutter pour trouver une sorte d'eunomie, un certain type de santé sociale et peut alors changer de type structural. Actuellement, le fonctionnaliste a, semble-t-il, de nombreuses occasions d'observer ce processus dans les peuplades indigènes sujettes à la domination des nations civilisées et dans ces nations elles-mêmes ¹.

Nous ne chercherons pas ici à savoir si un changement de type social dépend ou non de la fonction, c'est-à-dire des lois de la physiologie sociale. A mon avis, il en dépend et l'on peut en étudier la nature dans l'évolution des institutions juridiques et politiques, dans celle des systèmes économiques et des religions de l'Europe pendant ces vingt-cinq siècles. Dans les sociétés sans écriture dont s'occupe l'anthropologie, les longs processus de changement typique ne sont pas saisissables dans leurs détails. Le seul qui le soit est celui de la désintégration des structures sociales. Mais, même dans ce cas, apparaissent à l'observation des mouvements spontanés vers une nouvelle intégration. On constate, par exemple, en Afrique, en Océanie et en Amérique, l'apparition de nouvelles religions susceptibles d'être interprétées par une hypothèse fonctionnelle comme des tentatives pour remédier à une situation de dysnomie sociale produite par la modification rapide de la vie sociale au contact de la civilisation blanche.

Le concept de fonction défini ci-dessus constitue une hypothèse de travail qui permet de formuler de nombreux problèmes de recherche. Aucune enquête scientifique n'est possible sans elle. Deux remarques sont nécessaires sur ce point : en premier lieu, cette hypothèse n'implique pas que tout a une fonction dans la vie d'une communauté, mais seulement qu'elle peut en avoir une et qu'en droit, il est possible de la rechercher. En deuxième lieu, des coutumes sociales à contenu identique dans deux sociétés peuvent avoir différentes fonctions dans l'une et dans l'autre. Ainsi la pratique actuelle du célibat dans l'Église catholique romaine a des fonctions très différentes de celles que remplissait le célibat au début de l'Église chrétienne. En d'autres termes, pour définir et, par conséquent, pour rendre valides des comparaisons entre les coutumes de peuples différents ou à des périodes différentes, il faut considérer non pas simplement la forme de la coutume, mais aussi sa fonction. De ce point de vue, par exemple, la croyance en un Être Suprême dans une société archaïque diffère d'une croyance semblable dans une communauté moderne civilisée.

Si l'on accepte l'hypothèse fonctionnelle ou le point de vue esquissé plus haut, on doit reconnaître un nombre considérable de problèmes dont la solution demande de vastes études comparatives de types de sociétés nombreux et différents et également des études « intensives » aussi abondantes que possible de sociétés simples. Dans ce dernier cas, on est amené en premier lieu à assimiler l'étude directe de la vie sociale de la communauté au fonctionnement d'une structure sociale : on en trouve plusieurs exemples dans la littérature récente. La fonction d'une activité sociale peut être ob-

¹ Pour éviter tout malentendu, il faut sans doute observer que la distinction des conditions sociales eunomiques et dysnomiques ne nous livre aucune évaluation éthique de ces sociétés. Une tribu sauvage pratiquant la polygamie, le cannibalisme et la sorcellerie peut présenter un plus haut degré d'unité ou de cohérence fonctionnelle que les États-Unis en 1955. Ce jugement objectif, qui doit être tel pour être scientifique, est très différent de tout jugement affirmant que, de deux systèmes sociaux, l'un est meilleur ou plus désirable ou plus acceptable que l'autre.

servée dans ses effets sur les individus, effets qui sont étudiés soit sur la moyenne des individus, soit sur cette moyenne et également d'après des individus exceptionnels. En outre, l'hypothèse conduit à la recherche directe de la cohérence fonctionnelle ou de l'unité d'un système social et à la détermination, dans chaque cas si possible, de la nature de cette unité. Certes, un tel champ de recherches serait profondément différent si on l'abordait selon un point de vue ethnologique qui mettrait, par exemple, l'accent sur la diffusion. On ne doit pas dire qu'un point de vue est meilleur qu'un autre, mais seulement qu'il est différent et que toute recherche particulière sera jugée selon la fin qu'elle s'était donnée.

La position esquissée ici peut être qualifiée de fonctionnaliste ; Qu'on me permette alors quelques remarques sur la communication du Dr Lesser. Il évoque une différence de contenu entre l'anthropologie fonctionnelle et l'anthropologie non fonctionnelle. A mon avis, le « contenu » ou le domaine de l'anthropologie sociale est la vie sociale totale d'un peuple, sous tous ses aspects. Pour pouvoir traiter de ce contenu, il est souvent nécessaire de centrer son attention sur un élément ou sur un aspect particulier de la vie sociale mais, si le fonctionnalisme a un sens, on cherchera à apercevoir la vie sociale d'un peuple comme une totalité, comme une unité fonctionnelle.

Le Dr Lesser écrit que le fonctionnaliste privilégie les « aspects psychologiques de la culture ». Il veut dire sans doute que, pour le fonctionnaliste, les coutumes d'une société ne travaillent ou ne fonctionnent que par leurs effets dans la vie, c'est-à-dire dans les pensées, les sentiments et les actions des individus.

Le point de vue fonctionnaliste présenté ici implique, par conséquent, que l'on doit analyser en profondeur tous les aspects de la vie sociale, les considérer dans leurs relations réciproques, et reconnaître que la tâche essentielle consiste à étudier l'individu, son adaptation à la vie sociale et la façon dont elle le modèle.

Passant du contenu à la méthode, le Dr Lesser découvre, semble-t-il, un conflit entre le point de vue fonctionnel et le point de vue historique. N'est-ce pas là un écho des tentatives faites jadis pour opposer la sociologie et l'histoire. En réalité, il n'y a pas conflit, mais différence.

Il n'y a pas et ne peut pas y avoir conflit entre l'hypothèse fonctionnelle et le point de vue que toute culture, tout système social sont le résultat final d'une série unique d'accidents historiques. Le processus évolutif de la race des chevaux depuis son ancêtre doté de cinq doigts est constitué par une série unique d'accidents historiques. Ce point de vue n'entre pas en conflit avec celui du physiologiste selon lequel le cheval actuel et toutes ses formes antérieures obéissent ou ont obéi à des lois physiologiques, c'est-à-dire aux conditions nécessaires de l'existence organique. La paléontologie et la physiologie ne s'opposent pas. On peut trouver une explication de la race des chevaux dans son histoire : comment arriva-t-elle à être ce qu'elle est et à quel moment ? Une autre explication entièrement indépendante est de montrer comment le cheval est une illustration particulière de lois physiologiques déterminées. De même, une explication d'un système social peut être son histoire, là où nous la connaissons, c'est-à-dire la description détaillée de son mode et de son lieu de naissance. On obtient une autre explication du même système en montrant - comme les fonctionnalistes essaient de le faire - qu'il est une illustration particulière de lois de la physio-

logie sociale ou du fonctionnement social. Ces deux types d'explications n'entrent pas en conflit, mais se complètent l'un l'autre ¹.

L'hypothèse fonctionnelle s'oppose à deux thèses soutenues par quelques ethnologues qui, par leur formulation très imprécise, sont responsables de l'opposition qui s'est manifestée à l'égard de cette méthode d'approche. Selon la première, la théorie de la culture est « faite de pièces et de morceaux », comme l'écrit le professeur Lowie ² qui évoque « cette macédoine informe... que l'on appelle civilisation ». Lorsque l'on étudie la « diffusion des traits de culture », on tend à concevoir la culture comme une collection d'entités disparates (les « traits de culture ») qui se sont rencontrées par pur accident historique et qui n'ont entre elles que des relations historiques fortuites. On précise rarement cette idée à demi-consciente, mais elle domine la pensée de beaucoup d'ethnologues. Elle est naturellement en conflit direct avec l'hypothèse de l'unité fonctionnelle des systèmes sociaux *.

Selon la deuxième thèse, il est impossible de découvrir de lois sociologiques significatives, comme prétend le faire le fonctionnaliste. A ma connaissance, deux ou trois ethnologues soutiennent ce point de vue, mais je n'ai pas pu trouver les preuves, rationnelles ou empiriques, fondant leur contestation. Dans tous les domaines, les généralisations sont de deux types : celles de sens commun et celles qui sont vérifiées ou démontrées par un examen systématique des preuves fournies par des observations précises faites systématiquement. Ces dernières sont appelées « lois scientifiques ». Si on nie que la société humaine obéisse à des lois, on ne peut affirmer que les généralisations la concernant sont impossibles puisqu'on émet alors une loi. Dès lors, on devrait affirmer, pour être conséquent, que, dans le champ des phénomènes sociaux, par opposition aux phénomènes biologiques et physiques, toute vérification systé-

¹ Je ne vois aucune raison qui empêcherait ces deux types de recherches, historique et fonctionnelle, de se développer côte à côte en parfaite harmonie. En fait, pendant quatorze ans, j'ai reçu sous le nom d'ethnologie, un enseignement à la fois historique et géographique étroitement associé à l'archéologie, et un enseignement touchant le fonctionnement des systèmes sociaux, sous le nom d'ethnologie sociale. Je pense qu'il est dangereux de confondre les deux domaines. Cf. sur ce point « The Methods of Ethnology and Social Anthropology », *South African Journal of Science*, 1923, pp. 124-147.

² *Primitive Society*, p. 441. On trouve une définition concise de ce point de vue, dans un extrait du travail du Dr Ruth Benedict « The Concept of The Guardian Spirit in North America », *Mémoires American Anthropological Association*, 29, 1923, p. 84. « A ma connaissance, il est caractéristique de la nature de l'homme qu'il construise sa culture avec des éléments disparates qu'il combine sans cesse les uns aux autres. Tant que nous n'aurons pas abandonné le préjugé que le résultat de cette construction est un organisme dont les parties sont fonctionnellement liées, il nous sera impossible d'étudier objectivement notre vie culturelle et d'en contrôler les manifestations ». Je pense que probablement ni le professeur Lowie ni le Dr Benedict ne voudraient aujourd'hui soutenir cette conception de la culture.

* Dans *The Present Position of Social Anthropology*, texte repris dans *Method in Social Anthropology* (p. 72), Radcliffe-Brown oppose ce que l'on pourrait appeler une anthropologie « holiste » qui lui paraît caractériser la nouvelle anthropologie à une anthropologie « atomistique ». La première définit la signification des éléments d'une culture dans leurs interrelations et dans leur relation à la totalité de la culture considérée; la seconde pense qu'une culture est une collection d'éléments séparés, discrets, de « traits culturels » qui n'ont entre eux aucune relation fonctionnelle et dont le regroupement est le résultat d'une série d'accidents historiques. Lorsqu'un nouvel élément apparaît dans une culture, on doit chercher son origine dans un processus mécanique de diffusion. En revanche, l'anthropologie « holiste » considère une culture comme une unité intégrée ou un système dans lequel chaque élément a une fonction déterminée par rapport au tout. (N. d. T.).

matique des généralisations existantes ou toute découverte de généralisations nouvelles est inexplicablement vaine et, comme le dit le Dr Radin, le tenter, c'est « aboyer à la lune ». Discuter de telles objections me paraît inutile ou impossible.

10

Sur la structure sociale ¹

(1940)

[Retour à la table des matières](#)

On m'a suggéré de profiter de cette occasion pour donner mon point de vue sur l'anthropologie sociale ; et puisque, dans mon enseignement inauguré il y a trente ans, à Cambridge et à la *London School of Economics*, j'ai sans cesse insisté sur l'importance de la structure sociale, il me paraît convenable d'évoquer ce thème.

Pardonnez-moi si j'aborde cet exposé par une remarque personnelle. On a souvent écrit que j'appartenais à un groupe appelé « École fonctionnelle d'anthropologie sociale », mieux encore que j'étais son chef de file. En réalité, cette école fonctionnelle n'existe pas ; c'est un mythe inventé par le professeur Malinowski qui a expliqué comment, pour employer ses propres termes, « je m'étais conféré le magnifique titre de chef de l'École fonctionnelle d'anthropologie et cela, parce que j'étais dépourvu de tout sens de mes responsabilités ». Mais c'est l'irresponsabilité du professeur Malinowski qui a eu des résultats malheureux, puisque ses critiques du fonctionnalisme ont répandu une profonde confusion sur l'anthropologie. Lowie a proclamé que le principal interprète du fonctionnalisme avait été au XIXe siècle Franz Boas. Sinon dans un sens purement chronologique, je ne pense être ni le disciple de Boas, ni le prédécesseur de Malinowski. Ainsi, mon fonctionnalisme me paraît dépourvu de toute signification.

En réalité, les sciences naturelles ignorent les « écoles » au sens précis du terme et l'anthropologie sociale est une science naturelle. Chaque chercheur prend pour point de départ, les travaux de ses prédécesseurs, découvre des problèmes qu'il croit significatifs et par l'observation et le raisonnement, s'efforce d'apporter sa contribu-

¹ Allocution prononcée devant l'Institut Royal d'Anthropologie. Publiée dans le journal of the Royal Anthropological Institute, vol. LXX, 1940.

tion à un corpus théorique. La coopération chez les chercheurs scientifiques résulte du fait qu'ils travaillent sur des problèmes semblables ou voisins, et non pas d'une formation donnée dans des « écoles » au sens où il y a des écoles de philosophie ou de peinture. La science n'admet ni les orthodoxies, ni les hétérodoxies, et rien ne serait plus pernicieux que d'essayer d'obtenir l'adhésion à des doctrines. Toute la mission d'un professeur consiste à aider l'étudiant à apprendre, à comprendre et à employer la méthode scientifique : avoir des disciples n'est pas son affaire.

L'anthropologie sociale est la science naturelle théorique de la société humaine : elle étudie les phénomènes sociaux par des méthodes essentiellement semblables à celles employées dans les sciences physiques ou biologiques. On pourrait également l'appeler si l'on veut « sociologie comparative ». Comme vous le savez, des ethnologues ou des anthropologues soutiennent qu'il n'est pas possible, ou tout au moins pas fructueux, d'appliquer aux phénomènes sociaux, les méthodes théoriques des sciences naturelles. Pour eux, l'anthropologie sociale telle que je l'ai définie, n'existe pas et n'existera jamais. Pour eux, mes remarques n'ont aucun sens, ou tout au moins elles n'ont pas le sens que je leur donne.

Je définis l'anthropologie sociale comme l'étude de la société humaine ; d'autres, comme l'étude de la culture. On pensera peut-être que cette différence de définition n'a qu'une importance mineure. Elle mène en fait à deux types de recherches qui formulent les mêmes problèmes, de façon entièrement différente.

A titre de définition préliminaire des phénomènes sociaux, on peut dire que les relations d'association entre les organismes individuels constituent l'objet de nos recherches. Dans une ruche, il existe des relations d'association entre la reine, les ouvrières et les frelons. Il y a également association entre les animaux d'un troupeau, entre la chatte et ses petits. Ce sont là des phénomènes sociaux ; je ne pense pas qu'on puisse les appeler phénomènes culturels. Seuls les êtres humains intéressent l'anthropologie, et l'anthropologue social étudiera, à mon sens, les formes d'association constatées chez les êtres humains.

Quels sont les faits concrets que peut observer l'anthropologue social ? Si, par exemple, on étudie les habitants aborigènes d'une partie de l'Australie, on a affaire à des individus dans un environnement naturel déterminé. On observera leurs actes de comportement qui comprennent évidemment leurs actes linguistiques et les produits matériels de leurs actions passées. On n'observera pas une « culture », puisque ce mot désigne, non pas une réalité concrète, mais une abstraction en général assez vague *. Mais l'observation directe révélera que ces êtres humains sont-unis par un réseau complexe de relations sociales. L'expression « structure sociale » désigne ce réseau de relations existant réellement. C'est cette structure qui constitue l'objet d'une recherche, non d'ethnologie ou de psychologie, mais d'anthropologie sociale. Cela ne signifie pas que l'étude de la structure sociale constitue toute l'anthropologie sociale, mais seulement qu'elle est la partie la plus fondamentale de cette science.

* Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale*, p. 325), évoque ce problème et le débat de Radcliffe-Brown et de Lowie à ce sujet : « Rien n'existe que des êtres humains liés les uns aux autres par une série illimitée de relations sociales. » - « Fausse querelle », répond Lowie. Pour Lévi-Strauss, on appellera culture « tout ensemble ethnographique qui, du point de vue de l'enquête, présente par rapport à d'autres des écarts significatifs ». En particulier, « le terme de culture est employé pour regrouper un *ensemble* d'écarts significatifs dont l'expérience prouve que les limites coïncident approximativement ». (N. d. T.).

A mon avis, les sciences naturelles recherchent de façon systématique la nature de la structure de l'univers, tel qu'il se révèle à nous, par l'intermédiaire de nos sens. On distingue des branches importantes de la science, dont chacune traite d'un certain type, ou classe, de structures, et dont le but est de découvrir les caractéristiques de toutes les structures de ce type. Ainsi, les physiciens atomistes s'occupent de la structure des atomes, les chimistes, de la structure des molécules, la cristallographie et la chimie colloïdale, de la structure des cristaux et des colloïdes et l'anatomie et la physiologie, de la structure des organismes. Il y a, par conséquent, place pour une branche des sciences naturelles qui aura pour tâche de découvrir les caractéristiques générales de ces structures sociales dont les unités composantes sont les êtres humains.

Les phénomènes sociaux constituent une classe distincte des phénomènes naturels. Ils sont tous, d'une façon ou d'une autre, liés à l'existence des structures sociales, puisqu'ils y sont impliqués ou qu'ils en résultent. Leur existence a le même degré de réalité que celle des organismes individuels. Un organisme complexe est composé de cellules vivantes et de fluides interstitiels arrangés dans une certaine structure, de même une cellule vivante est un arrangement structural de molécules complexes. Les phénomènes physiologiques et psychologiques observés dans la vie des organismes ne résultent pas simplement de la nature des molécules constitutives ou des atomes dont l'organisme est composé, mais encore de la structure qui les unit. Ainsi les phénomènes sociaux observés dans toute société humaine résultent eux aussi, non pas immédiatement de la nature de l'être humain individuel, mais de la structure sociale.

L'étude des structures sociales ne se ramène donc pas exactement à celle des relations sociales, malgré la définition que donnent certains sociologues. Une relation sociale particulière entre deux personnes, à moins qu'il ne s'agisse d'Adam et Ève dans le Paradis terrestre, n'est qu'une partie d'un réseau plus vaste de relations sociales liant de nombreuses autres personnes : ce réseau constitue notre objet de recherche.

Certes, l'expression « structure sociale » a de nombreux sens différents, dont certains sont très vagues, et c'est malheureusement le cas de bien des termes de l'anthropologie. Leur choix et leur définition sont affaire de convention entre chercheurs et, dès qu'une science dépasse sa période de formation, une de ses caractéristiques est l'emploi de termes techniques dans un sens identique par tous ceux qui étudient cette science. De ce point de vue, l'anthropologie sociale ne me paraît pas constituer encore une science. On doit, par conséquent, se donner les définitions les plus appropriées à l'analyse scientifique*.

Quelques anthropologues emploient l'expression « structure sociale » pour désigner uniquement des groupes sociaux permanents, comme les nations, les tribus et les clans qui gardent leur continuité et leur identité en tant que groupes individualisés, en

* Ainsi Kroeber écrit : « La notion de « structure » n'est probablement rien d'autre qu'une concession à la mode : un terme au sens bien défini exerce tout à coup un singulier attrait pendant une dizaine d'années - ainsi le mot aérodynamique -, on se met à l'employer à tort et à travers, parce qu'il sonne agréablement à l'oreille. Sans doute, une personnalité typique peut être considérée du point de vue de sa structure. Mais la même chose est vraie d'un agencement physiologique, d'un organisme, d'une société quelconque ou d'une culture, d'un cristal ou d'une machine. N'importe quoi - à la condition de n'être pas complètement amorphe - possède une structure. Ainsi semble-t-il que le terme de structure n'ajoute absolument rien à ce que nous avons dans l'esprit quand nous l'employons, sinon un agréable piquant. » (Anthropology, Nouvelle édition, New York, 1948, p. 325.) (N. d. T.).

dépit des changements qui affectent leur composition. Le Dr Evans-Pritchard, dans son récent et admirable livre sur les Nuer, préfère employer le concept de structure sociale dans ce sens. L'existence de ces groupes sociaux permanents est certainement un élément très important de la structure. Mais je trouve plus utile de donner à la « structure sociale » une signification plus large.

En premier lieu, sont parties de la structure sociale toutes les relations liant une personne à une autre personne. Exemple : la structure de parenté d'une société quelconque consiste en nombreuses relations deux à deux, comme entre père et fils, ou frère de la mère et fils de la sœur. Dans une tribu australienne, la structure sociale globale est fondée sur un réseau de relations semblables, de personne à personne, établies grâce aux liens généalogiques **.

En second lieu, la « structure sociale » implique la différenciation des individus et des classes par leur rôle social. Les positions sociales différentielles des hommes et des femmes, des seigneurs et des roturiers, des employeurs et des employés, déterminent les relations sociales, tout autant que l'appartenance à divers clans ou nations.

Dans l'étude de la structure sociale, l'ensemble des relations existant réellement, à un moment déterminé, et liant certains êtres humains entre eux, constitue la réalité concrète que nous étudions. C'est elle qui est observable directement, mais ce n'est pas dans sa particularité que l'on s'efforce de l'analyser. La science (distinguée ainsi de l'histoire et de la géographie) ne s'intéresse pas au particulier, à l'unique, mais seulement au général, aux types, aux événements qui se reproduisent. Les relations réelles de Pierre, Jean et Henri ou le comportement de Jacques et de Paul peuvent être consignés dans des carnets d'observations et fournir les illustrations d'une description générale. Mais, seule est nécessaire à des fins scientifiques, l'étude de la forme de la structure. Par exemple, si, dans une tribu australienne, j'observe, dans de nombreuses occasions, le comportement mutuel de deux personnes liées entre elles par une relation d'oncle maternel à neveu, c'est afin d'être capable d'enregistrer aussi précisément que possible la forme générale ou normale de cette relation de parenté, en faisant abstraction des variations présentées par les cas particuliers, mais en tenant compte de ces variations.

On clarifiera peut-être cette importante distinction entre la structure comme réalité concrète existant réellement et observable directement et la forme structurale que décrit l'observateur sur le terrain, en considérant la permanence de la structure sociale à travers le temps, permanence non pas statique comme celle d'un bâtiment, mais dynamique comme celle de la structure organique d'un corps vivant *. Pendant toute sa vie, un organisme renouvelle constamment sa structure ; il en est de même dans la vie sociale. Ainsi, les relations réelles de personnes et de groupes de personnes changent d'année en année, ou même de jour en jour. De nouveaux membres entrent dans une communauté par la naissance ou l'immigration ; d'autres en sortent par la mort ou l'émigration. Il y a des mariages et des divorces. Des amis deviennent

** Voir sur ce point Présentation, p. 30.

* Cette distinction entre structure et forme structurale a fait l'objet d'une critique très suggestive de Fortes (*Social Structure Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*, Oxford, The University Press, 1949). Elle est fondée sur l'opposition entre modèle et réalité, voir Présentation, p. 20 et sq. (N. d. T.).

ennemis, ou des ennemis peuvent faire la paix. Mais, tandis que la structure réelle change, la forme structurale générale peut rester relativement constante sur une période de temps plus ou moins longue. Ainsi, si on examine une communauté relativement stable, à dix ans d'intervalle, on constatera de nombreuses morts et naissances ; les membres qui survivent encore ont maintenant dix ans de plus et leurs relations réciproques peuvent avoir changé de bien des façons. On constatera toutefois que les types de relations observables aujourd'hui diffèrent peu de celles observées il y a dix ans. La forme structurale n'a guère changé.

D'autre part, la forme structurale peut changer, parfois progressivement, parfois avec une relative soudaineté, comme dans les révolutions et les conquêtes militaires. Mais même dans les changements les plus révolutionnaires, une certaine permanence de la structure est maintenue.

Quelques mots sur l'aspect spatial de la structure sociale. Il est rare de trouver une communauté absolument isolée, sans contact extérieur. De nos jours, le réseau des relations sociales s'étend sur le monde entier, sans aucune solution de continuité, nulle part. Ainsi apparaît un problème que les sociologues, à mon avis, n'ont pas envisagé, celui que pose la définition du concept de « société ». Ils en parlent habituellement comme des entités discrètes, distinctes les unes des autres ; ainsi, dit-on une société est un organisme. Mais l'Empire britannique est-il une société ou une collection de sociétés ? Le village chinois est-il une société ou simplement un fragment de la République de Chine ?

Si l'objet de l'anthropologie est l'étude et la comparaison des sociétés humaines, elle doit être capable de définir les entités élémentaires auxquelles elle a affaire.

Dans une région bien choisie et de taille convenable, on peut étudier le système structural qui y apparaît, c'est-à-dire le réseau de relations liant les habitants aussi bien entre eux qu'avec les peuples des autres régions. On peut ainsi observer, décrire et comparer les systèmes de structure sociale de régions aussi nombreuses qu'il est souhaitable. A titre d'illustration, je renvoie à deux études récentes de l'université de Chicago, l'une sur un village japonais, Suye Mura, par le Dr John Embree, et l'autre sur une communauté canadienne française, Saint-Denis, par le Dr Horace Miner.

A cette conception de la structure sociale est étroitement reliée celle de la « personnalité sociale », définie comme la position occupée par un être humain dans une structure sociale, ou encore comme le complexe formé par toutes les relations sociales qu'il entretient avec les autres membres. Chaque être humain vivant en société a deux aspects : il est individu, mais aussi personne. En tant qu'individu, il est un organisme biologique, un ensemble très vaste de molécules organisées en une structure complexe, où se manifestent, tant qu'elle persiste, des actions et des réactions physiologiques et psychologiques, des processus et des changements. Les êtres humains en tant qu'individus sont l'objet d'étude des physiologistes et des psychologues. L'être humain en tant que personne est un complexe de relations sociales. Il est citoyen de l'Angleterre, mari et père, franc-maçon, membre d'une certaine congrégation méthodiste et du parti travailliste, etc. Chacune de ces désignations renvoie à une relation sociale, ou à une position dans la structure sociale. La personnalité sociale change au cours de la vie d'une personne. En tant que personne, l'être humain est l'objet d'étude de l'anthropologue social. On ne peut étudier les personnes qu'à travers la structure sociale, et corrélativement on ne peut étudier celle-ci qu'à travers les personnes, qui en sont les unités composantes.

Je renverrai au credo chrétien ceux qui pensent que l'individu et la personne sont identiques. Dieu est trois personnes ; il serait hérétique d'affirmer qu'Il est trois individus. Cette assimilation de l'individu et de la personne est pire qu'une simple hérésie religieuse, c'est une source de confusion pour la science.

De la définition à mon sens suffisante, de ce secteur très important de l'anthropologie sociale, découle immédiatement une méthode de recherche. Elle doit associer à l'étude intensive des sociétés simples, c'est-à-dire des systèmes structuraux observables dans des communautés particulières, la comparaison systématique de nombreuses sociétés ou systèmes structuraux de différents types. L'emploi de la comparaison est indispensable. En effet, l'étude d'une société simple ne peut pas donner de résultats démontrés : elle peut seulement fournir du matériel en vue d'une étude comparative ou faire naître des hypothèses de travail qui devront alors être démontrées en référence à d'autres sociétés.

Aussi faut-il, en premier lieu, connaître le plus grand nombre possible de variétés de systèmes structuraux, d'où l'importance des recherches sur le terrain *. De nombreuses descriptions ethnographiques ne donnent aucun compte rendu systématique de la structure sociale. Et trop rares encore sont les anthropologues, ici et en Amérique, qui reconnaissent l'importance de ces données, bien que les matériaux de nos recherches soient toujours plus abondants. De plus, les recherches anthropologiques ne se bornent plus aux sociétés « primitives », mais s'étendent aujourd'hui à des communautés situées en Sicile, en Irlande, au Japon, au Canada et aux États-Unis.

Toutefois, pour une morphologie réellement comparative des sociétés, on doit construire une classification des types de systèmes structuraux. C'est là une tâche complexe et difficile, à laquelle je me suis consacré pendant trente ans. Bien qu'elle nécessite la coopération de nombreux chercheurs, l'on peut compter sur les doigts de la main ceux qui s'y intéressent activement en ce moment. Si un certain progrès a été

* Il est regrettable que, dans les articles publiés dans *Structure et fonction*, Radcliffe-Brown ne dise rien d'une autre influence Particulièrement importante pour l'avenir de l'anthropologie et dont la caractéristique est peut-être de constituer la contrepartie indispensable de la méthode et de la théorie durkheimiennes, celle de A.C. Haddon et de l'anthropologie intensive. Dans *The Formation of Social Anthropology*, texte repris dans *Method in Social Anthropology* (p. 162-163), Radcliffe-Brown juxtapose de façon significative, la pensée de Haddon à celle de Durkheim. Haddon qui était zoologiste, souhaitait que la méthode comparative se fondât sur l'étude intensive des sociétés particulières. On ne peut comparer deux sociétés que si une étude extrêmement poussée et attentive des caractéristiques de chacune d'elles a été soigneusement faite. La plupart des faits que les anthropologues utilisent dans leurs comparaisons, proviennent de récits de missionnaires ou de voyageurs qui, n'ayant reçu aucune formation d'observateurs scientifiques, déforment ce qu'ils constatent, mettent en évidence des faits sans importance et méconnaissent des données essentielles. De plus, il est fondamental que l'observation fasse une place aux propriétés particulières qu'une coutume ou une institution acquièrent par sa relation à l'ensemble dont elle fait partie. L'expédition organisée par l'Université de Cambridge dans le Détroit de Torrès en 1898 dont A. C. Haddon fut le maître d'œuvre marque le début d'une nouvelle phase du développement de l'anthropologie sociale.

La leçon de la confrontation de Durkheim et de Haddon est tirée par Radcliffe-Brown : le théoricien de l'anthropologie sociale doit avoir pratiqué l'observation sur le terrain. Mais l'observateur doit se présenter armé des théories et d'hypothèses pour que ses observations soient scientifiquement fructueuses. [Cf. notre n. p. 220.] (N. d. T.).

accompli dans ce domaine, ce travail n'offre cependant pas de résultats spectaculaires et un livre sur ce sujet ne sera certainement pas un *best-seller* de l'anthropologie. La chimie et la biologie ne sont-elles Pas devenues de véritables sciences lorsque fut réalisée la classification systématique des objets qu'elles étudiaient, substances dans un cas, plantes et animaux dans l'autre.

Outre cette étude morphologique consistant à définir, à comparer et à classer les divers systèmes structuraux, doit se développer une étude physiologique qui s'interroge sur la persistance des systèmes structuraux, sur les mécanismes de conservation d'un réseau de relations sociales et sur leur fonctionnement ? En employant les termes de morphologie et de physiologie, je parais revenir à cette analogie entre société et organisme, si populaire au Moyen-Âge, reprise à tort par les sociologues du XIXe et complètement rejetée par de nombreux auteurs modernes. Toutefois, les analogies bien employées aident considérablement la pensée scientifique et je pense que l'analogie entre la structure organique et la structure sociale est réelle et significative.

Ainsi, la physiologie sociale est l'étude non seulement de la structure, mais de chaque type de phénomène social. Morale, loi, étiquette, religion, gouvernement et éducation sont les rouages du mécanisme complexe grâce auquel une structure sociale existe et se conserve. Selon le point de vue structural, on étudie ces objets, non pas abstraitement et séparément, mais dans leurs relations directes et indirectes à la structure sociale, c'est-à-dire en référence à la manière dont ils dépendent des relations sociales entre les personnes et les groupes de personnes ou dont ils les affectent. En voici brièvement quelques illustrations.

Considérons d'abord l'étude du langage *. Une langue est un ensemble cohérent d'usages verbaux observés à l'intérieur d'une communauté linguistique définie. L'existence de ces communautés et leurs dimensions sont des traits caractéristiques de la structure sociale. Il y a, par conséquent, une relation générale entre la structure sociale et le langage. Mais, si on considère les caractéristiques particulières d'une langue - sa phonologie, sa morphologie et même, dans une large mesure, son vocabulaire -, elles n'apparaissent pas directement liées par une détermination univoque ou réciproque aux caractéristiques particulières de la structure sociale de la communauté où l'on parle cette langue. On peut aisément imaginer deux sociétés ayant des formes très semblables de structure sociale et des types très différents de langage, et vice-versa. La coïncidence d'une forme de structure sociale et d'un langage dans une communauté donnée est toujours le résultat d'un accident historique. Il peut y avoir naturellement certaines interactions indirectes, lointaines, entre la structure sociale et le langage, mais elles sont d'une importance mineure. Ainsi, peut-on mener avec profit une étude comparative générale des langues indépendamment des autres sciences,

* Les études linguistiques constituent aussi pour Radcliffe-Brown une illustration privilégiée des différences existant entre les deux méthodes comparatives : la méthode historique ou génétique d'une part, la méthode systématique d'autre part. Dans ce dernier cas, les classifications et les généralisations doivent constituer le couronnement du processus comparatif. Il en est de même dans l'opposition de la linguistique historique et de la linguistique générale. La première découvre par comparaison les relations génétiques entre diverses langues. Grâce à elle, on peut apercevoir qu'un groupe de langues a une origine commune et constitue une « famille » par une classification de type génétique. En revanche, à partir de 1880, note-t-il dans *The Formation of Social Anthropology* (p. 164-165), la linguistique générale a étudié les langues afin de découvrir et de formuler les caractéristiques générales du langage comme phénomène social particulier. Elle a substitué à une classification génétique, une classification par types morphologiques. La linguistique constitue-t-elle pour Radcliffe-Brown, une simple illustration des méthodes de l'anthropologie, ou bien la comparaison a-t-elle une portée plus profonde ? (N. d. T.).

étude dans laquelle le langage est considéré, abstraction faite de la structure sociale de la communauté ou il est parlé.

Mais, par ailleurs, certains traits caractéristiques de l'histoire linguistique sont spécifiquement liés à la structure sociale. Un exemple de phénomène structural est le processus par lequel le latin, parlé dans une petite région du Latium, est devenu la langue d'une partie considérable de l'Europe, supplantant les autres langues italiques, l'étrusque, et de nombreuses langues celtiques ; ou le processus inverse qui lui a succédé, par lequel le latin, se divisant en formes locales variées, constitua finalement les différentes langues romanes d'aujourd'hui.

Ainsi la diffusion d'une langue, l'unification de nombreuses communautés séparées en une communauté de langue unique et le processus inverse de subdivision d'une langue en diverses communautés linguistiques sont des phénomènes de structure sociale. Le sont également ces cas où, dans des sociétés ayant une structure de classe, la langue a un emploi différent selon les classes.

La langue a mérité ce premier examen, car, à mon avis, la linguistique est la branche de l'anthropologie sociale qu'on peut étudier avec le plus de profit, sans se référer à la structure sociale. En voici la raison : l'ensemble des usages verbaux constituant une langue forme un système dont la comparaison avec les autres systèmes de même type permet de découvrir leurs caractères communs, généraux ou abstraits, qui donneront accès aux lois spécifiques de la linguistique.

Examinons très brièvement certaines autres branches de l'anthropologie sociale dans leur relation à l'étude de la structure sociale. Si l'on prend la vie sociale d'une communauté locale pendant une période d'un an, par exemple, on peut observer une certaine quantité d'action des personnes entre elles. Cette répartition que l'on appelle parfois la division sociale du travail, est un trait caractéristique important de la structure sociale. Parfois, des activités sont entreprises parce qu'elles impliquent une sorte de « gratification ». C'est là un trait caractéristique de la vie sociale que les activités de certaines personnes offrent à d'autres des gratifications. Dans un cas simple, lorsqu'un aborigène australien va chasser, non seulement il constitue sa provision de viande, mais il en procure également à sa femme, à ses enfants et aux parents qu'il a le devoir d'approvisionner. Ainsi, dans toute société, il y a répartition non seulement des activités, mais encore des gratifications qui en résultent, par une sorte de mécanisme social, relativement simple ou parfois extraordinairement complexe.

Ce mécanisme, ou certains de ses aspects, constitue le champ d'étude des économistes qui s'intéressent aux types et aux quantités de biens produits, à leur distribution, c'est-à-dire aux flux des produits de personne à personne ou de région à région, et à la manière d'en disposer. Ainsi, les « institutions économiques » sont-elles étudiées d'une manière extensive, par abstraction plus ou moins complète du reste du système social. Cette méthode fournit indubitablement des résultats utiles, en particulier dans l'étude des sociétés modernes, caractérisées par leur complexité. Mais sa faiblesse apparaît dès qu'on l'applique à l'échange des biens dans les sociétés primitives.

Le mécanisme économique d'une société se manifeste sous un jour nouveau, lorsqu'on le met en relation avec la structure sociale. L'échange des biens et des services dépend et résulte d'une certaine structure qui lie et rassemble des personnes

en un réseau de relations et qui constitue simultanément un moyen de la maintenir. Pour les économistes et les politiciens du Canada, le potlatch des Indiens du nord-ouest de l'Amérique était un pur et simple gaspillage : ils l'ont, par conséquent, interdit. Pour l'anthropologue, c'est le mécanisme qui maintient une structure sociale constituée de lignées, de clans et de moitiés, à laquelle était combiné un arrangement de rangs définis par des privilèges.

Dès lors, pour comprendre les institutions économiques des sociétés humaines, il faut les étudier sous deux aspects : selon le premier, le système économique est un mécanisme permettant la production, le transfert, le transport et l'utilisation des biens de toute nature et en toute quantité. Selon l'autre, le système économique est un ensemble de relations entre des personnes et des groupes qui maintiennent cet échange ou cette circulation de biens et de services, et inversement. De ce point de vue, l'étude de la vie économique des sociétés prend place dans l'étude générale de la structure sociale.

On ne peut observer, ou décrire les relations sociales qu'en se référant aux comportements réciproques des personnes qu'elles unissent. On doit, par conséquent, décrire la forme d'une structure sociale par les modèles de comportement auxquels se conforment les individus et les groupes dans leurs rapports avec autrui. Ces modèles partiellement formulés en règles d'étiquette, de morale et de droit, n'existent naturellement que lorsque les membres de la société les reconnaissent soit verbalement en les posant comme règles, soit en les observant dans leur comportement. Ces deux modes de reconnaissance étant différents, comme on peut le constater sur le terrain, ils doivent être pris tous deux en considération.

Le principe que, dans toute société, les règles de l'étiquette, de la morale et du droit font partie du mécanisme grâce auquel un ensemble de relations sociales persiste, paraît un truisme. Toutefois, accepté verbalement, il est trop souvent ignoré dans les discussions théoriques ou dans les analyses descriptives. Le problème n'est pas l'existence de ces règles dans chaque société, mais leur mode de fonctionnement dont la connaissance est nécessaire pour comprendre scientifiquement la société.

Ainsi dans le droit, on constate que la plupart des institutions légales sont étudiées, en faisant plus ou moins abstraction du système social dont elles font partie. C'est sans doute la méthode la plus appropriée aux recherches spécifiquement juridiques, mais elle est insuffisante pour toutes celles qui concernent la nature de la loi. L'homme de science ne s'intéresse qu'aux événements observables. Dans le domaine du droit, les événements que le sociologue peut observer et ainsi prendre comme faits, sont les procès qui se déroulent dans les tribunaux. Ils constituent la réalité et l'anthropologue social voit en eux les mécanismes ou les processus par lesquels certaines relations sociales entre des personnes et des groupes sont établies, maintenues ou modifiées. La loi est un rouage du mécanisme grâce auquel une certaine structure sociale est maintenue. En résumé, le système juridique d'une société particulière n'est compréhensible que dans sa relation à la structure sociale et, inversement, pour comprendre la structure sociale, il faut notamment étudier systématiquement les institutions légales.

Définissons plus précisément la relation sociale. Deux ou plusieurs organismes individuels entretiennent une relation sociale quand leurs intérêts respectifs s'adaptent, par convergence, les uns aux autres, ou que sont limités les conflits que les divergences d'intérêts peuvent faire naître. Je donne ici au terme « intérêt » un sens

aussi large que possible, pour désigner tous les comportements visant un but. La notion d'intérêt implique celles de sujet, d'objet, et de relation entre sujet et objet. Dire d'un sujet qu'il a un certain intérêt pour un objet revient à dire que l'objet a une certaine valeur pour le sujet. Intérêt et valeur sont des termes corrélatifs qui désignent deux pôles d'une relation asymétrique.

Ainsi l'étude de la structure sociale conduit immédiatement à l'étude des intérêts ou des valeurs comme éléments déterminants des relations sociales. Celles-ci ne résultent pas d'une similitude d'intérêts, mais reposent, soit sur l'intérêt mutuel de plusieurs personnes, soit sur un ou plusieurs intérêts communs, soit sur ces deux formes d'intérêt associées. La solidarité sociale existe sous sa forme la plus simple lorsque deux personnes ont, toutes les deux, intérêt à obtenir un certain résultat ou à coopérer en vue de ce résultat. Quand deux ou plusieurs personnes ont un intérêt commun pour un objet, on peut dire que cet objet a une « valeur sociale » pour les personnes ainsi associées. Si, donc, pratiquement tous les membres d'une société ont intérêt à observer les lois, on peut dire que la loi a une valeur sociale. En ce sens, leur étude fait partie de l'étude de la structure sociale.

Dans un travail antérieur, j'ai abordé, de ce point de vue, l'examen des « valeurs rituelles », c'est-à-dire des valeurs exprimées par les rites et les mythes. Est-ce un nouveau truisme que de définir la religion comme le ciment de la cohésion sociale ? Mais, la science requiert la connaissance exacte de son mode d'action qu'il faut étudier dans de nombreuses sociétés de types divers.

Comme dernier exemple, mentionnons l'étude de la magie et de la sorcellerie qui ont fait l'objet d'une importante littérature anthropologique. Les travaux du docteur Evans-Pritchard sur les Zande sont un exemple éclairant de l'examen systématique de ces phénomènes dans leur rôle au sein des relations sociales des membres d'une communauté.

Selon le point de vue esquissé ici, les institutions sociales comprises comme des modes normalisés de comportement, constituent le mécanisme qui conditionne l'existence et la permanence d'une structure sociale ou d'un réseau de relations sociales. Le terme de « fonction » galvaudé bien à tort, au cours des dernières années, loin de faciliter la clarté et la distinction dans le langage, brouille ce qui doit être distingué, en se substituant aux mots les plus ordinaires comme « emploi », « but », et « sens ». Il me semble plus judicieux et en même temps plus exact, de parler de l'emploi ou des emplois d'une hache, d'une bêche, du sens d'un mot ou d'un symbole, du but d'une action législative, plutôt que d'utiliser dans ces divers cas le mot « fonction ». Ce terme technique est très utile en physiologie et, par analogie avec son usage dans cette science, il serait un moyen commode pour exprimer un important concept des sciences sociales. Employant ce mot dans son sens durkheimien, je définirai la fonction sociale d'un mode d'activité ou de pensée socialement normalisé comme sa relation à la structure sociale dont il contribue à assurer l'existence et la permanence. De même, dans un organisme vivant, la relation à la structure organique définit la fonction physiologique du battement du cœur, de la sécrétion des sucs gastriques. C'est en ce sens que je m'intéresse à la fonction sociale de la punition d'un crime, ou à la fonction sociale des rites totémiques des tribus australiennes, ou des rites funéraires des habitants des îles Andaman. Mais ce n'est pas là ce qu'entendent le professeur Malinowski ou le professeur Lowie par « anthropologie fonctionnelle ».

Outre la « morphologie » et la « physiologie » sociales, il existe une troisième branche de l'étude de la structure sociale : l'étude des processus de changement d'une structure sociale et des modes d'apparition des nouvelles formes structurales. On devait nécessairement réduire l'étude du changement social, dans les sociétés sans écriture, à un de ses types particuliers : la modification de la vie sociale sous l'influence ou la domination des envahisseurs et conquérants européens.

Il est de mode, chez quelques anthropologues, de désigner les changements de ce type, par l'expression « contacts culturels ». Ce terme peut désigner les effets réciproques des interactions entre deux sociétés, groupes, classes ou régions ayant des formes de vie sociale, des institutions, des coutumes et des idées différentes. Ainsi, au XVIII^e siècle, il s'est produit un important échange d'idées entre les Français et les Anglais et, au XIX^e, les Allemands les ont influencés à leur tour. De telles interactions sont un trait constant de la vie sociale, mais elles n'entraînent pas nécessairement des changements remarquables dans la structure sociale.

Les changements qui se sont produits dans les peuples sans écriture, en Afrique, sont d'un genre très différent. Une colonie ou une possession africaine d'une nation européenne, par exemple, fut d'abord une région habitée par des Africains dotés de leur propre structure sociale. Des Européens, par des moyens pacifiques ou violents, établirent leur domination sur cette région, placée dès lors, sous le régime qu'on appelle « colonial ». Une nouvelle structure sociale prend alors naissance et évolue. La population comprend maintenant un certain nombre d'Européens - employés du gouvernement, missionnaires, commerçants et, dans quelques cas, colons. La vie sociale du pays n'est plus, désormais, un processus simple dépendant des relations et des interactions entre indigènes. Il s'y développe une nouvelle structure politique et économique où les Européens, même peu nombreux, exercent une influence dominante. Européens et Africains constituent différentes classes au sein de la nouvelle structure, avec différentes langues, coutumes et modes de vie, et différents ensembles d'idées et de valeurs. L'expression « sociétés composites » désignerait commodément les sociétés de ce type ; on a aussi suggéré le terme de sociétés « plurales ». L'Union de l'Afrique du Sud donne un exemple complexe d'une société composite dotée d'une structure politique et économique unique, avec une population comprenant des gens de langue anglaise et d'autres d'ascendance européenne de langue africaine, des « gens de couleur » dans la province du Cap, descendants de Hollandais et de Hottentots, des Hottentots qui subsistent, des Malais au Cap, descendants d'habitants de l'archipel de Malaisie, des Hindous et des mahommetans venus de l'Inde et leurs descendants, et plusieurs tribus Bantou qui constituent la majorité de la population de l'Union prise dans son ensemble.

L'étude des sociétés composites, la description et l'analyse des processus de changement qui s'y produisent, est une tâche difficile et complexe. Ce serait méconnaître la réalité que de la simplifier en considérant ces processus comme l'interaction de deux ou plusieurs « cultures » (méthode suggérée par Malinowski dans son Introduction au Mémoire XV de l'Institut international de langue et de culture africaines consacré aux *Méthodes d'étude des contacts de culture en Afrique*). Car, en Afrique du Sud, par exemple, ce ne sont pas les cultures anglaise, afrikander (ou boer), Hottentot, Bantou, et indienne qui réagissent les unes sur les autres, mais les individus et les groupes eux-mêmes à l'intérieur d'une structure sociale établie, qui est elle-même en voie de changement. On ne peut décrire les phénomènes qui se produisent dans

une tribu du Transkei, par exemple, qu'à la condition de la situer dans un système structural économique et politique plus vaste.

On manque malheureusement de données historiques sérieuses pour l'étude scientifique des sociétés primitives qui ignorent la domination de sociétés plus avancées dont résultent les sociétés « composites ». Il est impossible d'étudier les processus de changement intervenus dans un passé sur lequel ne subsiste aucun document ; seule la spéculation est de mise. Les conjectures que font les anthropologues sur les tout premiers changements intervenus dans les sociétés indigènes d'Australie ou de Mélanésie, n'ont aucune valeur historique ou scientifique. L'étude des changements sociaux dans les sociétés autres que les sociétés composites, ne doit reposer que sur des travaux d'historiens exploitant une documentation authentique.

Dans certains cercles d'anthropologues, on use et abuse de l'expression « anthropologie évolutionniste », que l'on utilise sans beaucoup de discernement. Ainsi, Lewis Morgan est un évolutionniste, tout en ayant rejeté la théorie de l'évolution organique et en croyant, non à l'évolution de la société, mais au progrès conçu comme l'amélioration régulière, matérielle et morale de l'humanité depuis l'époque des instruments en pierre brute et de la promiscuité sexuelle jusqu'à celle des machines à vapeur et du mariage monogame de Rochester, État de New York. Toutefois, des anti-évolutionnistes comme Boas croient au progrès.

Le mot « progrès » est commode pour désigner le processus qui permet aux êtres humains d'acquérir une plus grande maîtrise de l'environnement physique par des connaissances accrues et par des techniques améliorées grâce aux inventions et aux découvertes. La façon dont nous sommes capables de détruire, par les moyens aériens, des zones urbaines considérables est un des résultats les plus récents et les plus remarquables du progrès. Tout en différant de l'évolution sociale, il lui est étroitement lié.

L'évolution, à mon avis, désigne spécifiquement un processus d'émergence de nouvelles formes structurales. L'évolution organique a deux caractéristiques importantes : 1. lors de son déroulement, un petit nombre d'organismes donne naissance à un grand nombre de types nouveaux ; 2. des formes plus complexes de structure organique naissent du développement de formes plus simples. Alors qu'il est impossible de définir précisément « l'évolution de la culture » ou « l'évolution du langage », je pense que « l'évolution sociale » est une réalité que l'anthropologie doit reconnaître et étudier. Comme l'évolution organique, on peut la définir par deux traits caractéristiques : 1. le processus de diversification qui fait apparaître, à partir d'un petit nombre de formes de structure sociale, de nombreuses formes différentes, au cours de l'histoire ; 2. pendant tout ce processus, le développement ou la substitution de formes plus complexes de structure sociale à partir de formes plus simples.

La classification rigoureuse des systèmes structuraux suivant leur plus ou moins grande complexité pose un problème. De toute évidence, il existe une corrélation étroite entre la complexité des systèmes structuraux et l'étendue du champ des relations sociales, autre trait caractéristique. Dans un système structural dont le champ social global est restreint, une personne de niveau moyen ou typique n'est en relation sociale directe et indirecte qu'avec un petit nombre d'autres personnes. Dans les systèmes de ce type, on constate que le nombre de personnes parlant la même langue ou communauté linguistique se situe entre 250 et 500 individus, tandis que la communauté politique est encore plus restreinte et que les relations économiques résultant

de l'échange des biens et des services ne jouent que sur un registre très étroit. En dehors du sexe et de l'âge, la différenciation selon la rôle social entre les personnes et les classes est très faible. A ce système de structure sociale, s'opposent ceux que l'on observe aujourd'hui en Grande-Bretagne ou aux États-Unis. Ainsi peut-on définir le processus historique humain, justement appelé « évolution sociale », comme le processus par lequel des systèmes de structure sociale de vaste étendue se sont développés, en se substituant à des systèmes restreints. Mais que l'on accepte ou non cette thèse, on doit, à mon avis, définir en termes structuraux, le concept d'évolution sociale.

Je n'examinerai pas la relation de l'étude de la structure sociale à la culture. je vous renvoie au livre de M. Gregory Bateson, *Naven*, tentative intéressante pour mener de pair, ces deux types de recherche. je n'ai pas voulu parler de l'anthropologie sociale dans son ensemble, avec ses différentes branches et divisions, mais seulement donner une idée très générale du type de recherche auquel j'ai trouvé scientifiquement utile de vouer une part considérable et sans cesse accrue de mon temps et de mon énergie. J'ai trouvé ma récompense en pénétrant quelque peu la nature du monde dont nous faisons partie, par une mise en oeuvre patiente de la méthode des sciences naturelles.

11

Les sanctions sociales ¹

(1933)

[Retour à la table des matières](#)

On appellera « coutumes », certains modes de comportement usuels qui caractérisent spécifiquement une communauté. Toutes les coutumes sociales se fondent sur l'autorité de la société, mais certaines seulement en reçoivent une sanction. Ce terme désigne une réaction qu'une société ou qu'un grand nombre de ses membres manifeste à l'égard d'un mode de comportement qu'ils approuvent (sanctions positives) ou désapprouvent (sanctions négatives). On distinguera, en outre, les sanctions diffuses et les sanctions organisées ; les premières sont des expressions spontanées d'approbation ou de désapprobation de la part des membres de la communauté agissant individuellement, tandis que les secondes sont des actions sociales menées suivant une procédure traditionnelle et reconnue. Il est significatif que dans toutes les sociétés humaines, les sanctions négatives sont plus déterminées que les sanctions positives. On peut définir les obligations comme des règles de comportement, dont la non-observance entraîne une sanction négative particulière. Elles se distinguent ainsi des usages sociaux facultatifs : par exemple, les procédures techniques coutumières.

Les sanctions d'une communauté constituent pour un individu, des motifs suffisants pour qu'il agisse conformément à la coutume. Leur efficacité tient en premier lieu, au désir de l'individu d'obtenir l'approbation et d'éviter la désapprobation de ses compagnons, de gagner telle récompense que la communauté propose, ou d'éviter telle punition qu'elle fait craindre ; et, en second lieu, par le fait que l'individu apprend à réagir à des modes particuliers de comportement, par des jugements d'approbation et de désapprobation, tout comme ses compagnons. Par conséquent, il évalue

¹ Publié dans *The Encyclopaedia of The Social Sciences*, Macmillan Co, New York, 1933, vol. XIII, p. 551-554.

son propre comportement, à la fois par anticipation et rétrospectivement, d'après des modèles plus ou moins conformes à ceux qui prévalent dans la communauté dont il est membre. La « conscience » est, ainsi, dans son sens le plus large, le reflet des sanctions sociales dans l'individu.

On peut aborder utilement le problème des sanctions en étudiant les sanctions négatives diffuses, réactions au comportement particulier ou général d'un membre de la communauté constituées par des jugements de désapprobation. Ces réactions ne manifestent pas seulement des différences de degré - car la désapprobation est sentie et exprimée à des intensités différentes - mais aussi des différences de types qui sont difficiles à définir et à classer. En anglais par exemple, de nombreux mots expriment que l'on désapprouve le comportement d'un individu ; ils varient de « discourtois », « sans éducation », « peu honnête », « peu honorable », à « outrageant » et « infâme » en passant par « incongru », « déshonorant », « louche » et « malhonnête ». Chaque société, chaque culture juge le comportement d'une façon spécifique et le montre, en premier lieu, dans le vocabulaire. Mais il n'est pas possible de classer systématiquement les différents types de sanctions diffuses, négatives, sans développer dans ce domaine les recherches comparatives concernant les différents types de sociétés. On définira provisoirement la sanction morale ou éthique négative comme une réaction de réprobation de la communauté envers une personne dont elle désapprouve la conduite ; les obligations morales sont, alors, des règles de conduite qui, en cas de non-observance, provoquent une réaction de ce type. La « sanction satirique » se manifeste, lorsque le comportement d'un individu est soumis à la raillerie de la part de ses camarades. Les sanctions positives diffuses sont moins déterminées que les sanctions négatives ; elles sont donc plus difficiles encore à classer.

Parmi les sanctions diffuses déjà décrites, on distinguera les sanctions « religieuses » ou sanctions « surnaturelles » et « mystiques ». Mais ces deux derniers termes ont des connotations * fort peu satisfaisantes. Les sanctions religieuses sont constituées, dans toute communauté, par certaines croyances elles-mêmes obligatoires ; C'est donc seulement à l'intérieur de la communauté religieuse que ces sanctions existent. Elles se définissent par le fait que certains actes d'un individu modifient sa situation religieuse, dans un sens désirable (bien) ou indésirable (mal). Par exemple, certains actes sont agréables aux dieux ou aux esprits et permettent d'établir avec eux des relations souhaitables, tandis que d'autres leur déplaisent et détruisent l'harmonie des hommes avec eux. Dans ce cas, la situation religieuse de l'individu est déterminée par sa relation à des êtres spirituels personnels. Par ailleurs, tout changement dans cette situation résulte immédiatement de l'acte lui-même, qui agit sans intermédiaire sur le dieu ou l'esprit personnel ; idée que l'on rencontre non seulement dans beaucoup de sociétés simples, mais aussi sous une forme particulière, dans le bouddhisme et dans d'autres religions avancées de l'Inde. On définira le péché, comme tout mode de comportement qui tombe sous le coup d'une sanction religieuse négative ; mais corrélativement, il n'y a pas de terme pour désigner le contraire du péché, c'est-à-dire l'action qui entraîne un mérite religieux ou une situation rituelle désirable.

* Rappelons le sens du terme connotation en anglais par opposition à la dénotation : celle-ci est la définition objective de ce terme valable pour tous les sujets parlant une langue déterminée. Celle-là est l'ensemble des valeurs subjectives attachées à ce même terme et variables selon les locuteurs. On peut consulter, sur le problème de la définition de ce terme et les discussions des linguistes anglo-saxons à ce sujet, G. Mounin, *Problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963, p. 144 sq. (N. d. T.).

Les sanctions religieuses impliquent la croyance que les situations religieuses ou rituelles les plus graves (pollution, impureté, état de péché) peuvent être effacées ou neutralisées par des procédures prescrites et reconnues par la société, telles que la lustration, le sacrifice, la pénitence, la confession et le repentir. Ces rites expiatoires agissent médiatement ou immédiatement par leurs effets sur les dieux ou les esprits, selon que le péché a agi d'une façon médiate ou immédiate.

Dans la civilisation moderne occidentale, un péché est nécessairement une action ou une pensée volontaires ; en revanche, dans de nombreuses sociétés, une action involontaire peut être péché. La maladie - par exemple la lèpre, chez les Hébreux - est semblable à une pollution rituelle ou religieuse et, par conséquent, exige une expiation ou une purification rituelle. Une situation d'impureté rituelle ou religieuse met l'individu en état de danger immédiat ou extrême et l'on croit que s'il ne peut se purifier, il tombera malade, ou mourra. Dans certaines religions, la sanction religieuse prend la forme d'une croyance selon laquelle le pécheur subira un châtement après sa mort. Dans la plupart des cas, un individu rituellement impur paraît une source de danger, non seulement pour lui-même, mais aussi pour ceux avec qui il entre en contact ou pour la communauté tout entière. Par conséquent, il peut être exclu, pour quelque temps ou même définitivement, de toute participation à la vie sociale de la communauté. Souvent, sinon toujours, le pécheur ou la personne impure a l'obligation de se purifier.

Ainsi les sanctions religieuses diffèrent des autres sanctions diffuses en raison de ces croyances et de ces conceptions qu'il est difficile de définir ou de décrire, d'une manière simple. Des croyances semblables sous-tendent les pratiques magiques et les procédés que l'on associe à la chance (ou à la malchance). Apparentées à des procédés techniques, elles sont donc coutumières et facultatives, tandis que les observances religieuses et les croyances qui leur sont liées sont obligatoires, dans une communauté religieuse donnée.

Les sanctions organisées résultent d'une évolution particulière des sanctions diffuses, le plus souvent, sous l'influence des croyances religieuses. Il est rare que les sanctions positives organisées ou les sanctions-récompenses soient très largement développées. Les honneurs, décorations, titres et autres récompenses du mérite, les récompenses en argent, comme par exemple les pensions servies aux individus par la communauté tout entière, sont caractéristiques des sociétés modernes. Dans les sociétés sans écriture, un homme qui a tué un ennemi a le droit de se distinguer lui-même, par exemple en portant une décoration.

Les sanctions négatives organisées, et notamment celles définies par le droit pénal, consistent en procédures déterminées et acceptées, dirigées contre des personnes dont le comportement est l'objet d'une désapprobation sociale. Elles sont nombreuses. Voici les plus importantes et les plus largement répandues : être soumis à l'expression ouverte de la réprobation ou de la dérision en étant, par exemple, exposé, contre son gré, au pilori ; être exclu partiellement, de façon permanente ou temporaire, de toute participation à la vie sociale et à ses privilèges et notamment subir la perte permanente ou temporaire des droits civils ou religieux, la perte du rang social personnel, ou la dégradation, qui est l'exact opposé de la sanction positive de la promotion ; subir un dommage dans ses biens, par imposition d'une amende, confiscation, ou destruction ; subir une peine corporelle (être mutilé ou marqué au fer rouge) dans laquelle le châtement est inséparable d'une exposition permanente à la réprobation ; être exclu de façon permanente de la communauté par l'exil, l'emprisonnement ou la

peine de mort. Ces sanctions sont des sanctions légales, quand elles sont imposées par une autorité constituée, politique, militaire ou ecclésiastique.

Dans toute société, les différentes sanctions primaires forment un ensemble plus ou moins systématique, constituant le mécanisme du contrôle social. Entre les sanctions religieuses et les sanctions morales, il existe une relation profonde, qui varie cependant, selon les différentes sociétés et dont il est difficile de donner une définition brève. Les sanctions légales primaires du droit pénal manifestent, dans toutes les sociétés, à l'exception des États modernes profondément laïcisés, un lien étroit avec les croyances religieuses.

Outre ces sanctions primaires, et au-dessus d'elles, existent certaines sanctions « secondaires » ; elles visent les actions de personnes ou de groupes dans la mesure où ces actions affectent d'autres personnes ou d'autres groupes. Dans le droit civil moderne, par exemple, quand un tribunal ordonne à un individu de payer des dommages et intérêts, la sanction primaire qui sous-tend cet ordre est le pouvoir qu'a le tribunal de faire saisir ses biens ou de l'emprisonner ou de le punir pour offense au tribunal, s'il n'obéit pas. Ainsi les sanctions secondaires consistent en procédures exécutées par une communauté, en général par l'intermédiaire de ses représentants ou par des individus ayant reçu son approbation, lorsque des droits légalement reconnus ont été enfreints. Elles sont fondées sur le principe général que toute personne qui a subi préjudice, a droit à réparation et que cette réparation doit être, en quelque façon, proportionnée à l'importance du préjudice.

Une de ces procédures typiques consiste en actes de représailles, c'est-à-dire en actes de vengeance, approuvés, contrôlés et limités par la société. Ainsi, dans une tribu australienne, l'opinion publique, qui s'exprime souvent de façon précise par la bouche des anciens, autorise l'offensé à lancer sur l'offenseur, des javelots ou des boomerangs, ou même à lui transpercer la cuisse. Après avoir reçu satisfaction, il ne peut plus désormais nourrir de sentiments hostiles envers l'offenseur. Dans beaucoup de sociétés sans écriture, tuer un individu donne au groupe auquel appartient la victime le droit d'obtenir réparation en tuant le meurtrier ou un membre de son groupe. Le groupe offensé doit se soumettre à la vengeance réglementée comme à un acte de justice, et ne doit pas tenter de nouvelles représailles. Ceux qui ont reçu satisfaction n'ont désormais plus aucune raison d'éprouver un sentiment hostile.

La réparation d'un tort peut aussi s'obtenir par le duel, combat reconnu et réglé entre des individus, ou par des combats de même nature qui mettent aux prises deux groupes. Les tribus australiennes choisissent fréquemment à titre de représailles unilatérales, le duel au javelot, au boomerang, avec des gourdins et des boucliers ou des couteaux de pierre, des compagnons étant prêts à intervenir en cas d'excès. Ces tribus pratiquent également entre deux groupes, des combats réglementés de la même façon, parfois en présence d'autres groupes qui jugent de la loyauté des adversaires. Il est souvent difficile de tracer une ligne de partage entre ces combats de groupe et l'état de guerre ; en fait, on peut les considérer comme un type de belligérance caractéristique des primitifs, plutôt que des sociétés civilisées. Par conséquent, dans bien des cas, la guerre sera une sanction sociale secondaire, semblable au duel. Un groupe politique assure la reconnaissance de ses droits, en menaçant de faire la guerre, s'ils sont violés. Même les sociétés les plus simples admettent que la guerre n'est justifiée que dans certains cas, et qu'une déclaration de guerre sera juste dans certaines circonstances, injuste dans d'autres, si bien que des sanctions diffuses réglementent dans une certaine mesure la conduite de la guerre.

Outre les représailles, on constate souvent que l'indemnisation constitue un moyen d'offrir ou de recevoir réparation. Une indemnité est une chose de valeur, donnée par une personne ou un groupe à une autre personne ou un autre groupe, afin de supprimer ou de neutraliser les effets d'une transgression de droits. On peut la distinguer par son caractère obligatoire du don propitiatoire sujet, dans certaines circonstances, à une sanction négative diffuse ou organisée qui peut être une indemnité, un paiement anticipant sur l'infraction, avec le consentement de la personne ou des personnes qui le reçoivent. Ainsi, dans beaucoup de sociétés, prendre une femme en mariage est une infraction aux droits de sa famille et de sa parenté, de sorte qu'avant de consentir à son départ, celles-ci reçoivent une indemnité ou la promesse d'une indemnité. Dans ces cas, la procédure d'indemnisation a une certaine ressemblance avec celle de l'achat, qui est un transfert de droits de propriété, par compensation.

Dans de nombreuses sociétés sans écriture, les procédures d'indemnisation sont exécutées sous la pression de la sanction diffuse de l'opinion publique, qui contraint l'individu à indemniser la personne dont il a enfreint les droits. Dans certaines sociétés, une personne offensée a le droit légal de s'indemniser en saisissant par la force, les biens du coupable. Quand une société s'organise politiquement, les procédures de représailles et d'indemnisation, appuyées par des sanctions diffuses, sont remplacées par des sanctions légales soutenues par le pouvoir qu'ont les autorités judiciaires, d'infliger un châtiment. Ainsi naît le droit civil, au nom duquel une personne qui a subi une violation de ses droits peut obtenir de la personne responsable, réparation ou restitution.

L'importance des fonctions des sanctions sociales consiste moins dans les effets des sanctions sur la personne à laquelle elles sont appliquées, que dans leurs effets généraux au sein de la communauté qui les applique. Car toute sanction est une affirmation directe des sentiments sociaux de la communauté et constitue par là même un mécanisme important, peut-être essentiel dans le maintien de ces sentiments. Les sanctions négatives organisées et la plupart du temps, les sanctions secondaires, expriment une condition de dysphorie sociale provoquée par une action. La fonction de la sanction est de rétablir l'euphorie sociale, en donnant une expression collective déterminée aux sentiments que cette action a atteints : telles sont les sanctions primaires et, dans une certaine mesure, les sanctions secondaires, ou bien encore en abolissant un conflit, au sein de la communauté elle-même. Les sanctions ont ainsi une signification primordiale pour la sociologie, dans la mesure où elles constituent les réactions d'une communauté aux événements affectant son intégration.

12

Le droit primitif ¹

(1933)

[Retour à la table des matières](#)

L'école historique, par opposition à l'école analytique, a employé le terme de « droit » pour désigner la plupart, sinon la totalité, des processus de contrôle social. Cependant, on restreint habituellement son sens au « contrôle social obtenu par l'application systématique de la force d'une société organisée politiquement » (Pound) (*). J'adopterai cette signification restreinte du terme, car elle se prête davantage à l'analyse et à la classification sociologiques ; le domaine du droit recouvrira donc exactement celui des sanctions légales organisées. Dans les sociétés où n'existent pas de sanctions légales, les obligations imposées aux individus relèveront du domaine des coutumes et des conventions, mais non du droit ; en ce sens, quelques sociétés simples n'ont pas de droit, bien qu'elles possèdent toutes des coutumes fondées sur des sanctions.

Pour éviter la confusion qu'entraîne l'application aux sociétés sans écriture, de la distinction moderne entre droit pénal et droit civil, on distinguera le droit concernant les délits publics et celui concernant les délits privés. Dans toute société, on appelle délit public, une action qui provoque normalement une procédure organisée et régulière de la communauté entière ou de ses représentants officiels, destinée à déterminer le degré de responsabilité du coupable et à lui infliger un dommage ou une punition, au nom de la communauté ou par l'intermédiaire de ses représentants. Cette procédure, qu'on peut appeler « sanction pénale », est, dans sa forme fondamentale, une réaction de la communauté contre l'action de l'un de ses membres qui porte préjudice à un sentiment moral puissant et bien défini et qui produit ainsi une condition de

¹ Publié dans *l'Encyclopaedia of The Social Sciences*, Macmillan Co, New York, 1933, vol. IX, pp. 202-206.

dysphorie sociale ^{*}. La fonction immédiate de la réaction est d'exprimer un sentiment collectif d'indignation morale et, ainsi, de restaurer l'euphorie sociale. Sa fonction dernière est de maintenir, chez les individus qui constituent la communauté, ce sentiment moral au degré d'intensité nécessaire.

On n'a guère d'informations précises sur les sanctions pénales dans les sociétés sans écriture. Les actions qualifiées de délits publics dans les sociétés simples comprennent l'inceste, c'est-à-dire le mariage ou l'union sexuelle avec des personnes avec lesquelles de telles relations sont interdites ; la sorcellerie ou la magie maléfique que pratiquerait une personne contre une autre au sein de la communauté ; les violations répétées de la coutume tribale, et les formes variées de sacrilège. Dans de nombreuses sociétés sans écriture, la sanction pénale s'applique principalement, sinon exclusivement, aux actions qui enfreignent les coutumes considérées comme sacrées par la communauté. Aussi peut-on, à la limite, l'identifier à une forme particulière de sanctions rituelles. Celles-ci résultent de la croyance que des actions ou des événements rendent rituellement impur ou souillé un individu ou un groupe, si bien qu'une action spécifique est nécessaire pour effacer cette pollution. Dans de nombreux cas de sanction pénale, une action telle que l'inceste, provoque sans doute une pollution de la communauté tout entière et la punition, qui peut aller jusqu'à la mise à mort des coupables, est un moyen de purifier la communauté. Lorsqu'une autorité politique ou un pouvoir exécutif, même du type le plus simple, se constitue, la désobéissance à ses ordres peut être l'objet de sanctions pénales et traitée comme un délit public ; de même, les délits directs commis contre l'autorité constituée ou contre les personnes qui la détiennent. Ainsi, quand l'autorité sociale appartient à des chefs, le délit, qui, commis contre un simple membre de la communauté, serait privé, peut-être traité comme un délit public, s'il est commis contre un chef.

Dans la procédure légale concernant les délits privés, une personne ou un ensemble de personnes qui a subi un préjudice, une perte ou un dommage par la violation de ses droits, fait appel à l'autorité judiciaire constituée qui déclare responsable une autre personne ou un groupe de personnes au sein de la communauté et décide que le défendeur donnera réparation au demandeur, souvent sous la forme d'un paiement d'indemnité ou de dommages et intérêts. On appelle délit privé, une action qui fait l'objet d'une « sanction restrictive ». Le droit concernant les délits privés, dans les sociétés sans écriture, correspond à notre droit civil moderne. Il en diffère cependant, sur certains points importants. En général, dans le droit moderne, les actions qui causent des torts, mais ne sont pas objet de réprobation, relèvent du simple droit civil. Ainsi, bien que la sanction civile exprimée par le paiement de dommages et intérêts, cause une perte au défendeur, elle n'est pas spécifiquement une punition. Cependant, même dans le droit civil moderne, un magistrat peut, dans certains cas, attribuer des dommages et intérêts « punitifs », exprimant par là l'idée que le tort commis est d'une nature telle qu'il est l'objet d'une juste réprobation et, par conséquent, d'un châtement. Dans le droit moderne, une action qui porte atteinte à la moralité et en même temps cause un dommage, peut donner matière à une poursuite à la fois civile et pénale. Dans une punition pour homicide ou pour vol, on met davantage l'accent sur le délit commis contre la communauté que sur le principe d'une réparation dont bénéficieraient les victimes.

* Pour la définition de ce terme et l'analyse des situations correspondantes, voir Chap. XI, ci-dessus, sur les sanctions sociales, p. 292, et le Chap. IX sur la fonction sociale, p. 261. (N.d.T.).

Dans les sociétés sans écriture, les principaux délits privés sont le meurtre, les coups et blessures, le vol, l'adultère, et les dettes non payées ; et bien qu'ils constituent essentiellement un dommage envers un membre de la communauté, ils sont aussi l'objet d'une réprobation morale en tant qu'actions anti-sociales. La sanction est souvent à la fois restitutive et répressive, donnant réparation à la victime et imposant une punition à la personne responsable du délit ; par exemple, dans certaines tribus d'Afrique, on oblige le voleur à rendre à la personne qu'il a volée, le double de ce qu'il lui a pris. Sous sa forme fondamentale, le droit concernant les délits privés est un ensemble de procédures destinées à éviter ou à dissiper la dysphorie sociale qui résulte des conflits internes à une communauté. Un délit commis contre un autre membre du groupe de la même communauté crée, chez la victime, un sentiment de tort et des troubles dans la vie sociale, qui ne peuvent cesser que par réparation. Ainsi, dans le droit indigène africain, un juge a réglé justement une affaire, lorsque toutes les parties concernées sont satisfaites par le jugement.

La distinction entre les délits publics et les délits privés prouve la diversité des origines du droit. Un membre de la communauté qui commet une action délictueuse et offense le sentiment moral du groupe peut être l'objet de trois sanctions : 1. la sanction morale générale, ou diffuse, qui rend le coupable objet de réprobation ; 2. la sanction rituelle qui met le coupable dans une situation d'impureté rituelle dangereuse pour lui-même et pour ceux avec qui il est en contact : dans ce cas, la coutume peut exiger une purification ou une expiation rituelles ; sinon, son péché le rendra malade ou le fera mourir ; 3. la sanction pénale qui permet à la communauté, par l'intermédiaire d'autorités judiciaires constituées, d'infliger un châtement au coupable, châtement qui sera soit l'expression collective de l'indignation morale provoquée par l'action, soit le moyen d'effacer la pollution rituelle en imposant une expiation au coupable, soit enfin les deux à la fois.

Par ailleurs, une action qui viole les droits d'une personne ou d'un groupe peut provoquer des représailles de la part des offensés contre la personne ou le groupe responsable de l'offense. Quand de tels actes de représailles sont justifiés et réglementés par une procédure coutumière, on peut dire que les sanctions de représailles prédominent sous diverses formes. Dans les sociétés sans écriture, l'état de guerre implique, en général, de telles sanctions ; faire la guerre, dans certaines communautés, comme les hordes australiennes, est normalement un acte de représailles, mené par un groupe contre un autre, tenu pour responsable du dommage subi, et là procédure est réglementée par un ensemble constitué de coutumes équivalant au droit international des nations modernes. L'institution d'une vengeance organisée et réglementée est un autre exemple de la sanction de représailles. Tuer un homme, par accident ou volontairement, constitue un dommage envers son clan, sa communauté locale ou familiale et exige réparation. Le groupe offensé aura le droit de vengeance, et souvent ses membres en auront l'obligation. L'action de représailles est réglementée par la coutume ; la loi du talion exige que le dommage infligé soit équivalent à celui qui a été subi et, selon le principe de solidarité collective, ceux qui doivent se venger, peuvent tuer une personne autre que le meurtrier réel, par exemple, son frère ou, dans certains cas, un membre quelconque de son clan. Quand l'institution est totalement organisée, selon la coutume, le groupe responsable de la première mort devra accepter comme un acte de justice, la mort d'un de ses membres et renoncer à répondre aux représailles. Les sanctions de représailles apparaîtront également lors de préjudices qu'une personne subit du fait d'une autre personne, ainsi le droit de défier en duel, dans certaines circonstances. Dans les tribus australiennes, un individu qui a subi un préjudice, peut, avec l'accord des anciens, recevoir un droit de réparation en

jetant sur le coupable des javelots ou des boomerangs ou en transperçant une partie non vitale de son corps, comme la cuisse. Dans tous les cas de sanctions de représailles, il existe une procédure coutumière donnant réparation à la personne ou au groupe offensés et qui permet d'exprimer son ressentiment, souvent en infligeant un dommage à la personne ou au groupe responsable de l'offense. Là où cette procédure fonctionne effectivement, l'offense est expiée et le sentiment de tort ou le ressentiment disparaît chez la personne ou le groupe offensé. Dans de nombreuses sociétés, les représailles sont plus ou moins remplacées par un système d'indemnités ; les personnes ou les groupes ayant offensé d'autres personnes ou groupes donnent réparation aux premiers en leur remettant certains objets de valeur. La procédure de réparation par indemnité est largement répandue dans les sociétés sans écriture, où ne s'est pas encore développé un système légal, au sens étroit du terme.

Chez les Yurok, qui vivent de cueillette et de chasse dans de petits villages sans organisation politique au nord de la Californie, il n'existe aucune réglementation des délits commis contre la communauté et, par conséquent, aucun droit concernant les délits publics. Les torts et les préjudices commis par une personne contre une autre sont sujets à des indemnités réglementées par la coutume ; toute violation des privilèges ou des biens doit recevoir une exacte compensation ; pour le meurtre d'un individu, une indemnité (l'argent du sang) doit être payée au plus proche parent. Après une querelle ou une guerre, chaque parti doit payer pour les morts de l'autre groupe. Seuls sont pris en considération le fait et le montant des dommages ; jamais, l'intention, la préméditation, la négligence ou l'accident. Une fois qu'est acceptée l'indemnité pour préjudice, la personne offensée ne doit plus conserver de ressentiment à l'égard de l'offenseur. Le paiement des indemnités étant réglé par une négociation entre les personnes concernées et non par appel à une autorité judiciaire, le droit concernant les délits privés, au sens strict du mot, n'existe pas. Chez les Ifugao, qui cultivent le riz sur des terrasses disposées à flanc de coteaux dans le nord du Luzon, dans les Philippines, et qui n'ont ni organisation politique, ni système de clans, « la société ne punit pas les dommages commis à son encontre, à l'exception du châtement constitué par la censure de l'opinion publique ». Ainsi n'existe-t-il, dans ce cas, ni droit concernant les délits publics, ni sanctions pénales réelles. Néanmoins, une personne qui pratique la sorcellerie contre un membre de sa parenté est mise à mort par ses parents ; mais, par ailleurs, l'inceste entre frère et sœur, le parricide et le fratricide restent, dit-on, impunis. Cependant, des sanctions rituelles efficaces sont vraisemblablement infligées à de tels actes. Les dommages, les violations de droit constituent des motifs de conflit entre les familles des deux parties qui comprennent les parents paternels et maternels jusqu'au troisième ou quatrième degré. Les représailles par meurtre de l'offenseur ou, parfois, de l'un de ses parents est le mode régulier de réparation, dans les cas de meurtre, sorcellerie, flagrant délit d'adultère, refus persistant de payer des dommages et intérêts ou de rembourser une dette, quand on en a la possibilité. Dans d'autres cas, la réparation consiste en indemnités. Lorsque les querelles ne peuvent être tranchées par une autorité judiciaire, les négociations sont menées par un intermédiaire dépourvu d'autorité et qui n'est, en aucun cas, le représentant de la communauté tout entière. Pendant la durée du différend, les deux parties sont dans une situation d'hostilité rituelle ou d'opposition et, quand l'accord intervient, ils participent ensemble à une cérémonie de paix. La coutume définit une échelle des paiements qui, dans certaines circonstances, varient selon la classe - riche, moyenne ou pauvre - à laquelle appartient le groupe qui reçoit ou effectue le paiement. Les Ifugao ont ainsi un système organisé de justice qui, cependant, ne constitue

pas un système légal, dans le sens étroit du terme, puisqu'il n'existe aucune autorité judiciaire.

L'existence d'arbitres ou de juges qui entendent les dépositions, décident de la responsabilité et imposent des dommages et intérêts, est une étape importante de la formation d'un système légal ; seule est absente alors l'autorité dotée du pouvoir d'imposer les jugements prononcés. Il est probable que, dans certaines sociétés, un système légal de règlement des délits privés se développe de cette manière : les querelles sont exposées devant des arbitres qui proclament la coutume et l'appliquent au cas qui leur est soumis ; de telles cours d'arbitrage fonctionnent comme des tribunaux réguliers ; et, en fin de compte, une certaine procédure pour imposer les jugements se développe dans cette société.

Le même développement apparaît dans les pratiques des A-Kamba, A-Kikuyu et A-Theraka, peuples bantous du sud et sud-est du mont Kenya de l'est de l'Afrique, qui vivent dans des communautés domestiques isolées, possèdent des troupeaux de moutons et de chèvres et sèment du grain dans des champs cultivés à la main. Ils n'ont pas de chef et sont divisés en classes d'âge bien définies, l'une d'entre elles, celle des anciens, exerçant à la fois des fonctions judiciaires et religieuses. Si une querelle oppose deux personnes dont l'une estime que ses droits ont été violés par l'autre, les adversaires font appel ensemble à des anciens du district où ils vivent, qui constituent alors un tribunal pour entendre l'affaire. Le tribunal agit essentiellement comme tribunal d'arbitrage et comme source de décision, dans le cadre des principes coutumiers de justice selon lesquels sera réglée la querelle ; il ne prend habituellement aucune mesure pour imposer le jugement à la partie perdante et laisse ce soin au plaignant. Cependant, dans les cas graves, quand le préjudice affecte la communauté tout entière ou que l'accusé est un récidiviste dangereux, au point que l'indignation de la communauté donne à l'affaire un caractère d'intérêt public, les anciens peuvent exercer une autorité pour imposer le jugement. La procédure coutumière est fondée sur les pouvoirs rituels qu'ont les anciens ; ils peuvent jeter sur la personne qui refuse d'obéir au jugement, une malédiction, dont on craint qu'elle entraîne inévitablement un châtement surnaturel. Le meurtre, accidentel ou prémédité, d'un membre d'un clan par le membre d'un autre clan, est considéré comme délit privé et réglé par le paiement d'une indemnité que versent le meurtrier et ses parents, aux parents de la victime. Les anciens possèdent aussi des pouvoirs limités pour régler les délits publics, suivant une procédure appelée *kingolle* ou *mwingile*. Si une personne est reconnue coupable de sorcellerie ou considérée comme récidiviste, et si elle constitue un danger public, les anciens peuvent lui infliger la peine de mort, ou détruire sa demeure et l'expulser du district. Avant qu'une telle action soit entreprise, on doit appeler en consultation les anciens des régions les plus éloignées et obtenir le consentement des proches parents du criminel.

Le système des Ashanti s'oppose au système des A-Kamba dans la mesure où ils ont un droit bien organisé concernant les délits publics, désignés par un terme indigène signifiant « choses haïssables aux dieux », et où ils rangent le meurtre, le suicide, certains délits sexuels tels que les relations incestueuses avec certaines personnes apparentées par descendance ou mariage, certaines formes de malhonnêteté, de vol et d'agression, le fait de jeter un mauvais sort sur un chef, la trahison, la lâcheté, la sorcellerie, la violation d'un tabou tribal et l'infraction à un ordre de l'autorité centrale à qui on a prêté serment. Selon la conception du droit Ashanti, toutes ces actions causent des préjudices aux puissances sacrées et surnaturelles, dont dépend le bien-être de la communauté tout entière qui en souffrira, si ces offenses ne sont pas

expiées par le châtement des coupables. Les fonctions judiciaires appartiennent au roi ou au chef, celui qui occupe le siège sacré, et qui juge le coupable. Le châtement des fautes les plus graves est la décapitation, mais, dans certaines circonstances, le condamné et ses parents peuvent « acheter une tête », c'est-à-dire payer un prix de rachat qui lui laisse la vie sauve. Les tribunaux de justice constitués par les chefs n'ont pas compétence pour les délits privés, qualifiés de « cas domestiques » et réglés par l'autorité des chefs de famille, des groupes ou par négociations. Une des parties concernées dans un conflit provoqué par un délit privé peut indirectement l'évoquer devant le chef, si elle prononce un serment qui fait tomber la querelle dans le domaine public.

Tandis que, chez les A-Kamba, les anciens ont compétence principalement pour les délits privés et, chez les Ashanti, les chefs pour les délits publics, dans certaines tribus ou nations d'Afrique notamment, les autorités centrales, chefs, roi ou leurs représentants appliquent les deux types de droit que la procédure permet de distinguer. D'après le droit concernant les délits privés, un tribunal judiciaire évoque pour règlement, un conflit entre des personnes ou des groupes de personnes, alors que, dans le droit concernant les délits publics, l'autorité centrale agit elle-même et de sa propre initiative, contre le criminel. Le droit pénal moderne et le droit civil découlent directement, l'un et l'autre, de ces droits primitifs ; mais les actes considérés maintenant comme des délits publics caractérisés, meurtre et vol par exemple, sont des délits privés dans de nombreuses sociétés sans écriture, la sorcellerie, l'inceste et le sacrilège constituant, au contraire, des délits publics.

Dans son développement originel, le droit est intimement lié à la magie et à la religion, les sanctions légales aux sanctions rituelles. Seule l'étude comparative des systèmes globaux de sanctions sociales permet, par conséquent, de comprendre pleinement les sources du droit, dans les sociétés primitives.

Définitions

[Retour à la table des matières](#)

A

Adaptation (ajustement) : Un organisme vivant n'existe et ne persévère dans l'existence que s'il est adapté de façon interne et externe. La première dépend de l'ajustement des organes variés et de leur activité afin que les différents processus physiologiques constituent un système qui fonctionne de façon continue et par lequel se maintient la vie de l'organisme. La deuxième est celle de l'organisme à l'environnement dans lequel il vit. Cette distinction ne vise que des aspects du système adaptatif (1952).

Anthropologie sociale : Branche de la sociologie comparative qui étudie les peuples qu'on appelle primitifs ou arriérés.

Étude théorique comparative des formes de la vie sociale chez les primitifs (1952).

Science naturelle théorique de la société humaine : elle étudie les phénomènes sociaux par des méthodes essentiellement semblables à celles employées dans les sciences physiques et biologiques (1948).

Étude de la structure sociale (1940).

B

Bilatéralisme : Dans toute société, qu'elle soit primitive ou évoluée, la parenté est nécessairement bilatérale (1924).

C

Compréhension : La compréhension des sociétés humaines dépend de la recherche systématique des relations existant entre les traits distinctifs de la vie sociale. La compréhension théorique d'une institution consiste à la concevoir comme un élément d'un système d'un certain type à l'intérieur duquel elle possède une fonction (1952).

Croyance : Justification et rationalisation du rite. Expressions symboliques des sentiments, les actions ou le besoin d'actions déterminent ou gouvernent les croyances (1945).

Culture : Processus par lequel une personne acquiert, au contact d'autres personnes ou d'objets comme les livres ou les oeuvres d'art, des connaissances, des idées, des croyances, des goûts, des sentiments. L'adaptation culturelle est le processus social par lequel un individu acquiert des habitudes et des caractéristiques mentales qui lui permettent d'occuper une place dans la vie sociale et le rendent apte à participer à ses activités (1952).

D

Dépendance : *Ce qui fait de l'homme un animal social n'est pas l'instinct du troupeau, mais le sens de la dépendance sous toutes ses formes. Il a toujours deux aspects : nous pouvons faire face à la vie, à ses chances et à ses difficultés quand nous savons qu'il y a des puissances, des forces et des possibilités sur lesquelles nous pouvons compter, mais nous devons soumettre notre conduite à l'autorité des règles qui nous sont imposées* (1945).

Droit : Il y a trois types principaux de droits : 1) les droits sur une personne qui lui imposent un ou plusieurs devoirs ; 2) les droits sur une personne qui imposent des devoirs à toutes les autres personnes à l'égard de cette personne en particulier ; 3) les droits sur une chose qui imposent des devoirs aux autres personnes en relation avec cette chose (1935).

Le terme de droit désigne la plupart, sinon la totalité, des processus de contrôle social. Au sens restreint, le terme désigne le contrôle social par l'application systématique de la force d'une société organisée politiquement (1933).

Dynamique sociale : *Science des conditions de changement des formes de la vie sociale* (1952).

E

Économie : Le système économique est : 1) un mécanisme par lequel les biens de toute nature et en toute quantité sont produits, transportés, transférés, utilisés ; 2) un jeu de relations entre des personnes et des groupes qui

maintient cet échange ou cette circulation de biens ou de services et est maintenu par lui (1940).

Ethnographie : Mode de recherche idiographique dont le but est de décrire les peuples primitifs et leur vie sociale par l'observation directe (1952).

Évolution : La théorie de l'évolution organique et supraorganique (sociale) peut se ramener à deux propositions essentielles : 1) J'affirmation du processus de diversification (un petit nombre de formes originelles donne naissance à un grand nombre de formes différentes) ; 2) l'affirmation du processus de complexification (des formes de structure et d'organisation plus complètes sont sorties de formes plus simples (1952).

F

Fonction sociale : Ce concept définit la relation existante entre la structure sociale et les processus de la vie sociale (1952).

La fonction d'une institution sociale est la correspondance entre cette institution et les besoins de l'organisme social. La fonction sociale d'un mode d'activité ou de pensée socialement normalisées est sa relation à la structure sociale, à l'existence et à la permanence de laquelle il apporte une certaine contribution (1935).

Forme structurale : Se distingue de la structure. Alors que la structure comme réalité concrète existant réellement et observable directement se renouvelle constamment, la forme structurale peut rester relativement constante sur une période de temps plus ou moins longue (1940).

H

Histoire : Étude des documents et des monuments du passé, même le plus proche, constituée essentiellement par des recherches idiographiques (1952).

Horde : Ensemble de personnes qui possèdent conjointement, occupent et exploitent une zone déterminée de terrains (1924).

I

Instinct : La cohésion des sociétés animales dépend de l'instinct, celle des sociétés humaines dépend de l'efficacité des symboles (1939).

Institution : Norme de conduite établie et reconnue comme telle par un groupe social distinct (classe) dont elle est par là même une institution (1952).

Interdiction : Une interdiction rituelle est une règle de comportement associée à la croyance qu'une infraction aboutirait à un changement indésirable dans le statut rituel de la personne qui transgresse la règle (1939).

L

Lévirat : A sa mort, tous les droits qu'un homme avait sur sa femme et sur ses enfants encore jeunes sont transmis à son plus jeune frère ou, s'il n'en a pas, à un cousin agnatique (1924).

M

Matriarcat : Une société est dite matriarcale lorsque la descendance, l'héritage, la succession se font selon la lignée des femmes, lorsque le mariage est matrilocal (le mari vient habiter dans la maison de sa femme) et lorsque l'autorité sur les enfants est exercée par les parents de la mère (1924).

Norme (modèle) : Toute relation sociale implique que la conduite des personnes dans leurs interactions réciproques soit gouvernée par des normes, des règles ou des modèles. Les institutions sont des normes établies dans une forme particulière de la vie sociale (1952).

Patriarcat : On peut appeler patriarcale une société dans laquelle la descendance est patrilinéaire (les enfants appartiennent au groupe du père), où le mariage est patrilocal (l'épouse vient habiter dans le groupe local du mari), où l'héritage des biens et la succession dans le rang social se font selon la lignée masculine et où l'autorité sur les membres de la famille est entre les mains du père ou de ses parents (1924).

Personne (personnalité) : La personnalité sociale est la position occupée par un être humain dans une structure sociale complexe formée par toutes les relations sociales qu'il entretient avec les autres (1940).

Processus de la vie sociale : Multitude d'actions et d'interactions des êtres humains agissant individuellement ou en rapport avec les autres, c'est-à-dire en groupes. La fonction définit les relations du processus et de la structure (1952).

Propriété : Ensemble de droits sur les personnes et sur les choses, avec les devoirs qu'ils impliquent (1924).

R

Rite (rituel) : Ensemble d'observances positives et négatives, d'abstentions et d'actions entraînées par la religion ou le culte religieux. Il existe une relation rituelle toutes les fois qu'une société impose à ses membres envers un objet une attitude déterminée qui entraîne un certain respect expri-

mé dans un mode traditionnel de comportement à l'égard de cet objet (1939).

Rôle : Position d'une personne à l'intérieur d'une organisation (1952).

S

Sanction : Une sanction est une réaction manifestée par une société ou par un nombre considérable de ses membres à un mode de comportement approuvé (sanction positive) ou désapprouvé (sanction négative) (1933).

Sib (sibling) : Dans les communautés teutoniques, ensemble des parents maternels et paternels d'un homme, que la parenté, jusqu'à un certain degré, s'établit par les hommes ou par les femmes (1924).

Sociologie comparative : Étude théorique ou nomothétique dont le but est de nous amener à des généralisations acceptables. Elle doit faire la théorie de la permanence et des changements des formes de la vie sociale (1952).

Sororat : Institution selon laquelle un homme doit épouser la plus jeune sœur de sa femme au cas où celle-ci mourrait (1924).

Statique sociale : Science des conditions d'existence des sociétés, des systèmes sociaux, des formes de la vie sociale. Elle recherche la nature de la cohérence d'une forme de la vie sociale (1952).

Statut : Totalité des droits et des devoirs d'un individu reconnus dans les lois et les coutumes de la société à laquelle il appartient (1941).

Structure : La structure est une disposition ordonnée de parties ou d'éléments la composant. Les éléments de la structure sociale sont des personnes, des êtres humains, considérés non comme des organismes mais comme occupant une place dans la structure sociale (1952).

La structure sociale désigne le réseau complexe de relations sociales existant réellement et unissant des êtres humains individuels dans un certain environnement naturel (1940).

Symbole : Expression d'une signification (1939).

Système : Un système social est caractérisé par l'existence dans une forme particulière de vie sociale de relations d'interconnection et d'interdépendance entre ses divers traits distinctifs (1952).

Système de parenté : Dans une société donnée, nous pouvons isoler conceptuellement, sinon réellement, un ensemble déterminé d'actions et d'interactions entre des personnes se définissant par des relations de parenté ou de mariage ; dans une société particulière ces relations sont liées de telle sorte que nous pouvons en donner une description analytique générale qui les constitue en système (1952).

Un système de parenté est un réseau de relations sociales d'un type exactement défini et constituant une partie de ce réseau total es relations sociales appelées « structure sociale » (1941).

T

- Tabou : Évitement ou interdiction rituels (1939). Voir Interdiction.
- Technique : Dans toute activité technique, la position adéquate du but d'un acte particulier ou d'une série d'actes constitue en elle-même une explication suffisante, par opposition aux actes rituels qui comportent un élément expressif ou symbolique (1939).
- Théorie : Schéma d'interprétation appliqué ou applicable à la compréhension d'un phénomène appartenant à une classe déterminée. Ensemble de concepts analytiques qui doivent être définis avec clarté par référence à la réalité concrète et qui doivent être liés entre eux par des rapports logiques (1952).
- Totémisme : Désigne toutes les situations dans lesquelles une société est divisée en groupes et où existe une relation particulière entre chaque groupe et une ou plusieurs classes d'objets, qui sont habituellement des espèces naturelles, des animaux ou des plantes mais peuvent être à l'occasion des objets artificiels ou des parties d'un animal. Dans un sens plus étroit, le totémisme désigne les cas dans lesquels les groupes en question sont des clans, c'est-à-dire des groupes exogames dont tous les membres sont considérés comme liés par une descendance unilinéaire (1929).

U

Unité fonctionnelle : Condition par laquelle toutes les parties du système social collaborent avec un degré suffisant d'harmonie ou de cohérence internes, c'est-à-dire sans produire des conflits persistants ne pouvant être ni résolus ni régularisés (1935).

V

Valeur : Relation entre un sujet et un objet. La valeur rituelle est une expression que Radcliffe-Brown propose de substituer à celles de « sacré », « saint », « impur ». Est revêtue d'une valeur rituelle toute chose (personne, chose matérielle, lieu, mot, nom, etc.) qui est l'objet d'un évitement rituel ou tabou (1939).

Vie : Processus qui maintient la permanence structurale de l'organisme. La vie sociale de la communauté est le fonctionnement de la structure sociale (1935).