

LES STRUCTURES ÉLÉMENTAIRES DE LA PARENTÉ

MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME

COLLECTION
DE
RÉÉDITIONS

II

PARIS · MOUTON & CO · LA HAYE

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

LES STRUCTURES
ÉLÉMENTAIRES
DE LA
PARENTÉ

PARIS · MOUTON & CO · LA HAYE

Première édition 1947
Deuxième édition,
1^{er} tirage octobre 1967
2^e tirage février 1968
3^e tirage avril 1971
4^e tirage décembre 1973
5^e tirage février 1977
6^e tirage mars 1981

ISBN 90 279 7293 1
© 1967 Mouton & Co and Maison des Sciences de l'Homme

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm, or any other means, without written permission from the publishers

Printed in the Netherlands

A LA MÉMOIRE DE
LEWIS H. MORGAN

Parmi ceux qui voudront bien se donner la peine de comprendre les principes généraux de la religion primitive, bien peu, sans doute, reviendront jamais à croire qu'il s'agit là de faits ridicules, dont la connaissance ne peut apporter aucun profit au reste de l'humanité. Loin que ces croyances et ces pratiques se réduisent à une accumulation de débris, vestige de quelque folie collective, elles sont si cohérentes et si logiques que, dès qu'on commence à les classer, même grossièrement, on peut saisir les principes qui ont présidé à leur développement; on voit alors que ces principes sont essentiellement rationnels, bien qu'ils opèrent sous le voile d'une ignorance profonde et invétérée . . .

La science moderne tend de plus en plus à la conclusion que s'il y a des lois quelque part, il doit y en avoir partout.

E. B. TYLOR. *Primitive Culture*.
Londres, 1871, p. 20-22.

PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Nous entendons par structures élémentaires de la parenté les systèmes où la nomenclature permet de déterminer immédiatement le cercle des parents et celui des alliés; c'est-à-dire les systèmes qui prescrivent le mariage avec un certain type de parents; ou, si l'on préfère, les systèmes qui, tout en définissant tous les membres du groupe comme parents, distinguent ceux-ci en deux catégories : conjoints possibles et conjoints prohibés. Nous réservons le nom de structures complexes aux systèmes qui se limitent à définir le cercle des parents, et qui abandonnent à d'autres mécanismes, économiques ou psychologiques, le soin de procéder à la détermination du conjoint. L'expression « structures élémentaires » correspond donc, dans ce travail, à ce que les sociologues nomment habituellement mariage préférentiel. Nous n'avons pas pu conserver cette terminologie, parce que l'objet fondamental de ce livre est de montrer que les règles du mariage, la nomenclature, le système des privilèges et des interdits, sont des aspects indissociables d'une même réalité, qui est la structure du système considéré.

La définition qui précède conduirait donc à réserver le nom de structure élémentaire aux systèmes qui, comme le mariage des cousins croisés, procèdent à une détermination quasi automatique du conjoint préféré; tandis que les systèmes fondés sur un transfert de richesse ou sur le libre choix, comme plusieurs systèmes africains et celui de notre société contemporaine, entreraient dans la catégorie des structures complexes. Nous nous conformons, en gros, à cette distinction; plusieurs réserves s'imposent cependant.

Il n'existe, d'abord, pas de structure absolument élémentaire, en ce sens qu'un système, quelle que soit sa précision, n'aboutit pas – ou n'aboutit qu'exceptionnellement – à la détermination d'un seul individu comme conjoint prescrit. Les structures élémentaires permettent de définir des classes, ou de déterminer des relations. Mais, en règle générale, plusieurs individus sont également aptes à constituer la classe ou à satisfaire à la relation, et ils le sont souvent en grand nombre. Même dans les structures élémentaires, par conséquent, une certaine liberté est toujours laissée au choix. Inversement, aucune structure complexe n'autorise un choix absolument libre, la règle étant, non pas qu'on peut épouser n'importe qui par rapport au système, mais tous les occupants des positions de la nomenclature qui ne sont pas expressément défendues. La limite des structures élémentaires se trouve

dans les possibilités biologiques, qui peuvent toujours faire apparaître des solutions multiples, sous forme de frères, de sœurs, ou de cousins, à un problème donné; celle des structures complexes est dans la prohibition de l'inceste qui exclut, au nom de la règle sociale, certaines solutions qui sont cependant biologiquement ouvertes. Même dans la structure élémentaire la plus stricte, on conserve une certaine liberté de choix; et même dans la structure complexe la plus vague, le choix reste sujet à certaines limitations.

On ne peut donc pas opposer complètement les structures élémentaires et les structures complexes; et il est également difficile de tracer la ligne de démarcation qui les sépare. Entre les systèmes qui assignent le conjoint et ceux qui le laissent indéterminé, il y a des formes hybrides et équivoques; soit que les privilèges économiques permettent d'effectuer un choix secondaire au sein d'une catégorie prescrite (mariage par achat associé au mariage par échange), soit qu'il y ait plusieurs solutions préférentielles (mariage avec la fille du frère de la mère, et avec la fille du frère de la femme; mariage avec la fille du frère de la mère, et avec la femme du frère de la mère, etc.). Certains de ces cas seront examinés dans ce livre, parce que nous considérons qu'ils peuvent éclairer des cas plus simples qu'eux; d'autres, au contraire, qui marquent un passage aux formes complexes, seront laissés provisoirement de côté.

A proprement parler, le présent travail constitue donc une introduction à une théorie générale des systèmes de parenté. Cela est certain, si l'on considère qu'après cette étude des structures élémentaires, la place reste ouverte à une autre, réservée aux structures complexes; peut-être même à une troisième, celle-ci consacrée aux attitudes familiales qui expriment ou surmontent, par des conduites stylisées, des conflits ou des contradictions inhérents à la structure logique, telle qu'elle se révèle dans le système des appellations. Si nous nous sommes, cependant, décidé à publier ce livre sous sa forme actuelle, c'est essentiellement pour deux raisons. Nous croyons d'abord que, sans être exhaustive, notre étude est complète, en ce sens qu'elle traite des principes. Même si nous devons envisager de développer tel ou tel aspect du problème auquel elle est consacrée, nous n'aurions à introduire aucune notion nouvelle. Au lecteur désireux d'élucider une question spéciale, il suffira d'appliquer au cas considéré nos définitions et nos distinctions, et de procéder selon la même méthode.

En second lieu, nous n'espérons pas, même dans les limites que nous nous sommes assignées, être resté à l'abri d'inexactitudes matérielles et d'erreurs d'interprétation. Les sciences sociales sont parvenues à un tel degré d'interpénétration, et chacune d'elles est devenue si complexe par la masse énorme de faits et de documents sur lesquels elle repose, que leur progrès ne peut plus provenir que de l'œuvre collective. Nous avons été obligé d'aborder des domaines à l'étude desquels nous étions mal préparé; de risquer des hypo-

thèses que nous ne pouvions immédiatement vérifier; et aussi, de laisser provisoirement de côté, faute d'information, des problèmes dont la solution eût été pourtant essentielle à notre dessein. Si notre travail doit trouver audience auprès de quelques-uns seulement, parmi ceux qui, ethnologues ou sociologues, psychologues ou linguistes, archéologues ou historiens, participent au laboratoire, dans le cabinet de travail ou sur le terrain, à la même étude du phénomène humain; et si certaines des lacunes, à l'étendue et à la gravité desquelles nous sommes en tout premier sensible, peuvent être comblées à la suite de leurs commentaires et en réponse à leurs objections, alors, sans doute, nous aurons été fondé à marquer un temps d'arrêt dans notre enquête, et à proposer ses premiers résultats avant de chercher à dégager ses plus lointaines implications.

A l'heure actuelle, une étude de sociologie comparée se heurte à deux difficultés principales : le choix des sources, et l'utilisation des faits. Dans les deux cas, le problème provient surtout de l'abondance des matériaux, et de la dure nécessité de se limiter. En ce qui concerne le premier point, nous n'avons pas voulu dissimuler qu'écrit aux États-Unis, par un contact quotidien avec nos collègues américains, ce livre était exposé à faire un usage prédominant de sources anglo-saxonnes. En cherchant à masquer cette orientation, nous nous serions rendu coupable d'ingratitude envers le pays qui nous avait offert un accueil généreux et des possibilités de travail exceptionnelles; et vis-à-vis de nos collègues français, surtout intéressés dans les récents développements de leur science à l'étranger, nous aurions failli à la mission d'information qu'ils nous avaient tacitement confiée. En même temps, et sans nous interdire l'appel à des sources anciennes chaque fois qu'elles nous étaient absolument nécessaires, nous avons cherché à renouveler la base traditionnelle des problèmes de la parenté et du mariage, en évitant de nous borner à une nouvelle trituration d'exemples déjà fatigués par les discussions antérieures de Frazer, de Briffault, de Crawley et de Westermarck. La bibliographie de notre travail fera donc apparaître, d'une façon qui n'est pas fortuite, un pourcentage élevé d'articles et d'ouvrages publiés au cours des trente dernières années. Ainsi espérons-nous qu'on excusera une entreprise théorique, peut-être vaine, en raison de l'accès plus facile, ménagé par ce livre, à des sources parfois rares et toujours dispersées.

Le second point posait un problème plus délicat. En mettant en œuvre ses matériaux, le sociologue comparatiste s'expose constamment à deux reproches : soit qu'en accumulant les exemples, il les décharne, et leur fasse perdre toute substance et toute signification parce qu'il les isole arbitrairement de la totalité dont chacun est un élément; soit, au contraire, que, pour conserver aux faits leur caractère concret, et maintenir vivant le lien qui les

unit à tous les autres aspects de la culture à laquelle il les emprunte, il soit conduit à n'en considérer qu'un petit nombre, et à se voir dénier, sur cette base trop fragile, le droit de généraliser. On associe volontiers au premier défaut le nom de Westermarck, au second celui de Durkheim. Mais, en suivant la voie si vigoureusement tracée par Marcel Mauss, on peut, nous semble-t-il, éviter ces deux dangers. Dans ce livre, nous avons conçu les deux méthodes, non comme des procédés mutuellement exclusifs, mais comme correspondant à deux moments différents de la démonstration. Dans les premières étapes de la synthèse, on a affaire à des vérités si générales que le rôle de l'enquête est de susciter l'hypothèse, de guider l'intuition et d'illustrer les principes, plutôt que de vérifier la démonstration. Tant que les phénomènes envisagés sont, à la fois, si simples et si universels que l'expérience vécue suffit à les fonder pour chaque observateur, il est sans doute légitime – parce qu'on ne leur demande encore de remplir aucune fonction démonstrative – d'accumuler les exemples, sans trop se soucier du contexte qui donne à chacun sa signification particulière; car, à ce stade, cette signification est à peu de choses près la même pour tous, et la confrontation avec l'expérience propre du sujet, lui-même membre d'un groupe social, suffit presque toujours à la restituer. Des exemples isolés, et empruntés aux cultures les plus diverses, reçoivent même, de cet usage, une valeur supplémentaire : ils attestent, avec une force tirée du nombre et de la surprise, la présence du semblable sous le différent. Leur rôle est surtout de nourrir l'impression, et de définir, moins les vérités elles-mêmes, que l'atmosphère et la couleur qui les imprègnent au moment qu'elles émergent dans les croyances, les craintes et les désirs des hommes.

Mais dans la mesure où la synthèse progresse, et où l'on prétend atteindre des relations plus complexes, cette première méthode cesse d'être légitime. Il faut limiter le nombre des exemples pour approfondir le sens particulier de chacun. A ce moment de la démonstration, toute sa charge repose sur un très petit nombre d'exemples soigneusement choisis. La généralisation qui suivra restera valable à condition que les exemples soient typiques, c'est-à-dire que chacun permette de réaliser une expérience répondant à toutes les conditions du problème, telles que la marche du raisonnement aura permis de les déterminer. C'est ainsi que le progrès de notre argumentation, au cours de ce travail, s'accompagne d'un changement de méthode. Parti d'une exposition systématique où des exemples éclectiques, choisis avec le seul souci de leur chaleur évocatrice, ont pour rôle principal d'illustrer le raisonnement et d'inciter le lecteur à revivre dans son expérience propre des situations de même type, nous avons restreint peu à peu notre horizon pour permettre à la recherche de s'approfondir, si bien que notre deuxième partie – conclusion exceptée – se présente presque comme un groupe de trois monographies, consacrées respectivement à l'organisation matrimoniale de l'Asie

du Sud, de la Chine et de l'Inde. Ces explications préliminaires étaient sans doute nécessaires pour justifier le procédé.

Ce livre n'aurait pas vu le jour sans l'aide reçue, sous des formes diverses, de personnes et d'institutions : d'abord, la Fondation Rockefeller qui nous a donné les moyens moraux et matériels de l'entreprendre; la New School for Social Research, qui nous a permis d'éclaircir et de formuler, par la pratique enseignante, certaines de nos idées; enfin, tous ceux de nos maîtres et de nos collègues auprès de qui nous avons pu, par contact personnel ou par correspondance, vérifier des faits et préciser des hypothèses ou qui nous ont prodigué des encouragements : MM. Robert H. Lowie, A. L. Kroeber et Ralph Linton; le Dr. Paul Rivet; MM. Georges Davy, Maurice Leenhardt, Gabriel Le Bras, Alexandre Koyré, Raymond de Saussure, Alfred Métraux, et André Weil qui a bien voulu ajouter un appendice mathématique à la première partie. Qu'ils soient tous remerciés, et, très singulièrement, Roman Jakobson, dont l'amicale insistance nous a presque contraint à mener jusqu'à son terme un effort dont l'inspiration théorique lui doit encore bien davantage.

En dédiant notre travail à la mémoire de Lewis H. Morgan, nous avons été guidé par un triple but : rendre hommage au grand initiateur d'un ordre de recherches où nous nous sommes, à sa suite, modestement engagé; nous incliner, à travers lui, devant cette école anthropologique américaine qu'il a fondée, et qui nous a, pendant quatre ans, si fraternellement associé à ses travaux et à ses discussions; et aussi peut-être, tenter de lui rendre, dans une faible mesure, le service que nous lui devons, en lui rappelant qu'elle a surtout été grande à une époque où le scrupule scientifique et l'exactitude de l'observation ne lui paraissaient pas incompatibles avec une pensée qui s'avouait théorique sans honte, et un goût philosophique audacieux. Car la sociologie ne progressera pas d'une façon différente de ses devancières, et il convient d'autant moins de l'oublier, au moment où nous commençons à entrevoir, « comme à travers un nuage », le terrain où la rencontre s'effectuera. Après avoir cité Eddington : « la physique devient l'étude des organisations », Köhler écrivait, il y aura bientôt vingt ans : « Dans cette voie . . . elle rencontrera la biologie et la psychologie »¹. Ce travail aura rempli son objet si, après l'avoir terminé, le lecteur se sent enclin à ajouter : et la sociologie.

New-York, 23 février 1947

1. W. KÖHLER, La Perception humaine. *Journal de Psychologie*, vol. 27, 1930, p. 30.

PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION

Dix-sept ans ont passé depuis la publication de ce livre, près de vingt depuis que sa rédaction a été achevée. Au cours de ces vingt années, tant de nouveaux matériaux sont apparus, la théorie de la parenté est devenue si savante et si compliquée que, pour mettre le texte à jour, il eût fallu entièrement le récrire. Quand je le relis aujourd'hui, la documentation me semble poussiéreuse et l'expression démodée. Si j'avais été plus prudent et moins vacillant sous le faix de mon entreprise, sans doute me serais-je aperçu dès le début que son énormité couvrirait des faiblesses sur lesquelles les critiques ont malignement insisté. J'aurais aussi mieux compris la mise en garde discrète qui se dissimulait derrière le compliment, à première vue flatteur, que me fit Robert Lowie en me rendant le manuscrit qu'il avait bien voulu parcourir : il me dit, en effet, que l'ouvrage était « *in the grand style* » . . . Et pourtant, je ne renie rien de l'inspiration théorique, de la méthode et des principes d'interprétation. Cela explique le parti auquel je me suis finalement rangé de réduire corrections et additions au strict minimum. Après tout, c'est un livre publié en 1949, non un autre, que l'éditeur a voulu réimprimer.

J'ai d'abord corrigé bon nombre de coquilles typographiques où des esprits peu charitables ont voulu voir autant d'erreurs de ma part. Ainsi M. Lucien Malson, dans son excellent petit livre sur *Les Enfants sauvages* (Union générale d'Éditions, collection 10/18, Paris 1964), où il me fait aussi grief d'informations dont je ne suis pas responsable, mais qui proviennent d'auteurs que je cite et avec lesquels il n'est pas d'accord. Je lui donne cependant raison quand il estime que les deux ou trois pages rapides, consacrées au problème qui l'intéresse, n'étaient guère utiles et que la solution bonne ou mauvaise que j'adopte n'ajoute pas grand'chose à la démonstration.

Je confesse être un lecteur d'épreuves exécrationnel que n'inspire, en présence du texte achevé, ni la tendre sollicitude d'un auteur, ni les dispositions agressives qui font les bons correcteurs. Sitôt terminé, le livre devient un corps étranger, un être mort incapable de fixer mon attention, moins encore mon intérêt. Ce monde où j'ai si ardemment vécu se referme, m'excluant de son intimité. C'est à peine si, parfois, j'arrive à le comprendre. La présentation typographique de la première édition est d'autant plus fautive qu'à l'époque, je ne bénéficiais d'aucune aide. Pour la seconde édition, j'ai complètement renoncé à relire les épreuves et j'exprime toute ma gratitude à

Mme Noële Imbert-Vier et à Mlle Nicole Belmont qui – cette dernière surtout – ont bien voulu s'en charger.

Des erreurs de fait étaient sans doute inévitables dans un travail qui, mon fichier en fait foi, a exigé le dépouillement de plus de sept mille livres et articles. J'ai corrigé certaines qui, le plus souvent, avaient échappé à mes censeurs. En revanche, ceux-ci se sont volontiers acharnés sur des passages dont le sens exact leur échappait par manque de familiarité avec la langue française. On m'a aussi reproché, comme des erreurs ethnographiques, des témoignages provenant d'observateurs réputés que je citais sans employer de guillemets parce que le renvoi à la source était donné peu après. Sans doute les aurait-on reçus avec plus d'égards si on ne me les avait attribués.

Ces rectifications de détail mises à part, je n'ai substantiellement modifié ou développé le texte primitif que sur trois points, en prenant toujours soin de mettre les nouveaux passages entre crochets droits pour les signaler à l'attention du lecteur.

Il convenait d'abord, même si je ne l'entreprenais pas, de réserver la place d'une étude d'ensemble sur les systèmes de descendance dits « bilatéraux » ou « indifférenciés », plus nombreux qu'on ne le croyait à l'époque où j'écrivais mon livre bien que, par l'effet d'une réaction légitime, on se soit peut-être trop pressé d'inclure dans ces nouveaux genres des systèmes dont on commence à s'apercevoir qu'ils pourraient se ramener à des formes unilatérales.

En deuxième et en troisième lieu, j'ai repris toute la discussion des systèmes murngin (ch. XII) et katchin (ch. XV-XVII). Nonobstant les critiques qui m'ont été faites et que je devais réfuter, j'estime que les interprétations que j'avançais en 1949, sans être définitives, n'ont rien perdu de leur validité.

Si je me suis abstenu de modifier les sections II et III de la deuxième partie, consacrées à la Chine et à l'Inde, la raison est toute différente : pour m'attaquer maintenant à de si grosses pièces, je n'ai plus le courage ni l'appétit qu'il faudrait. Vers 1945, les travaux sur les systèmes de parenté de la Chine et de l'Inde étaient relativement peu nombreux. On pouvait sans trop de présomption prétendre les embrasser tous, en faire la synthèse et dégager leur signification. Cela n'est plus permis aujourd'hui, car les sinologues et les indianistes poursuivent eux-mêmes ces études en s'appuyant sur des connaissances historiques et philologiques qu'un comparatisme à tire d'aile est hors d'état de maîtriser. Il est clair que les recherches magistrales de Louis Dumont et de son école sur la parenté dans l'Inde font désormais, de ce vaste ensemble, un domaine réservé. Je me suis donc résigné à laisser subsister les sections sur la Chine et l'Inde, en priant le lecteur de les prendre pour ce qu'elles sont : des étapes dépassées par le progrès de l'ethnologie, mais dont les collègues compétents qui ont bien voulu les revoir avant cette

réédition – Louis Dumont lui-même, et Alexandre Rygaloff – ont eu l'indulgence de juger qu'elles offraient encore quelque intérêt.

Sur les problèmes fondamentaux évoqués dans l'introduction, beaucoup de faits nouveaux et l'évolution de ma pensée font que je ne m'exprimerais plus aujourd'hui dans les mêmes termes. Je persiste à croire que la prohibition de l'inceste s'explique entièrement par des causes sociologiques, mais il est certain que j'ai traité l'aspect génétique de manière trop désinvolte. Une plus juste appréciation du taux très élevé des mutations et de la proportion de celles qui sont nocives appellerait des affirmations plus nuancées, même si les conséquences délétères des unions consanguines n'ont pas joué de rôle dans l'origine ou la persistance des règles d'exogamie. Au sujet de la causalité biologique, je me bornerais maintenant à dire en reprenant une formule célèbre, que, pour expliquer les prohibitions du mariage, l'ethnologie n'a pas besoin de cette hypothèse.

En ce qui concerne l'opposition de la nature et de la culture, l'état présent des connaissances et celui de ma propre réflexion (l'un, d'ailleurs, suivant l'autre) offrent à plusieurs égards un aspect paradoxal. Je proposais de tracer la ligne de démarcation entre les deux ordres en se guidant sur la présence ou l'absence du langage articulé, et l'on pourrait penser que le progrès des études en anatomie et en physiologie cérébrales confère à ce critère un fondement absolu, puisque certaines structures du système nerveux central, propres seulement à l'homme, semblent commander l'aptitude à dénommer les objets.

Mais, d'un autre côté, divers phénomènes sont apparus qui rendent la ligne de démarcation, sinon moins réelle, en tout cas plus ténue et tortueuse qu'on ne l'imaginait il y a vingt ans. Des procédés de communication complexes, mettant parfois en œuvre de véritables symboles, ont été découverts chez les insectes, les poissons, les oiseaux et les mammifères. On sait aussi que certains oiseaux et mammifères, et singulièrement les chimpanzés à l'état sauvage, savent confectionner et utiliser des outils. A cette époque de plus en plus reculée où aurait débuté ce qu'il convient toujours d'appeler le paléolithique inférieur, des espèces et même des genres différents d'hominiens, tailleurs de pierre et d'os, semblent avoir cohabité dans les mêmes sites.

On est ainsi conduit à s'interroger sur la portée véritable de l'opposition de la culture et de la nature. Sa simplicité serait illusoire si, dans une large mesure, elle avait été l'œuvre de cette espèce du genre *Homo* dite par antiphrase *sapiens*, s'employant féroce à éliminer des formes ambiguës, jugées proches de l'animal; inspirée qu'elle aurait déjà été, il y a des centaines de milliers d'années ou davantage, par le même esprit obtus et destructeur qui la pousse aujourd'hui à anéantir d'autres formes vivantes, après tant de sociétés humaines faussement rejetées du côté de la nature parce qu'elles-mêmes ne la répudiaient pas (*Naturvölkern*); comme si elle avait d'abord

prétendu personnifier seule la culture vis-à-vis de la nature, et demeurer maintenant, sauf dans les cas où elle peut totalement l'asservir, l'unique incarnation de la vie en face de la matière inanimée.

Dans cette hypothèse, l'opposition de la culture et de la nature ne serait ni une donnée primitive, ni un aspect objectif de l'ordre du monde. On devrait voir en elle une création artificielle de la culture, un ouvrage défensif que celle-ci aurait creusé sur son pourtour parce qu'elle ne se sentait capable d'affirmer son existence et son originalité qu'en coupant tous les passages propres à attester sa connivence originelle avec les autres manifestations de la vie. Pour comprendre l'essence de la culture, il faudrait donc remonter vers sa source et contrarier son élan, renouer tous les fils rompus en cherchant leur extrémité libre dans d'autres familles animales et même végétales. Finalement, on découvrira peut-être que l'articulation de la nature et de la culture ne revêt pas l'apparence intéressée d'un règne hiérarchiquement superposé à un autre et qui lui serait irréductible, mais plutôt d'une reprise synthétique, permise par l'émergence de certaines structures cérébrales qui relèvent elles-mêmes de la nature, de mécanismes déjà montés mais que la vie animale n'illustre que sous forme disjointe et qu'elle alloue en ordre dispersé.

Parmi les développements auxquels a donné lieu ce livre, le plus inattendu pour moi fut sans doute celui qui a entraîné la distinction, devenue presque classique en Angleterre, entre les notions de « mariage prescriptif » et de « mariage préférentiel ». La discuter m'embarrasse, tant est grande la dette de reconnaissance que j'ai envers son auteur, M. Rodney Needham, qui a su, avec beaucoup de pénétration et de vigueur, se faire mon interprète (et parfois aussi mon critique) auprès du public anglo-saxon dans un livre, *Structure and Sentiment* (Chicago, 1962) avec lequel je préférerais ne pas exprimer un désaccord, même si, comme c'est le cas, celui-ci porte sur un problème limité. Pourtant, la solution proposée par Needham entraîne un changement si complet du point de vue auquel je m'étais placé qu'il paraît indispensable de reprendre ici certains thèmes que, par déférence envers mes collègues britanniques, j'avais tenu à présenter d'abord dans leur langue et sur leur sol, puisqu'ils m'avaient offert eux-mêmes l'occasion de le faire en me confiant la *Huxley Memorial Lecture* pour l'année 1965.

On sait depuis longtemps, et les simulations sur ordinateur entreprises par Kundstadter et son équipe¹ ont achevé de le démontrer, que des sociétés qui préconisent le mariage entre certains types de parents ne réussissent à se conformer à la norme que dans un petit nombre de cas. Les taux de

1. P. KUNDSTADTER, R. BUHLER, F. F. STEPHAN, CH. F. WESTOFF, « Demography and Preferential Marriage Patterns », *American Journal of Physical Anthropology*, 1963.

fécondité et de reproduction, l'équilibre démographique des sexes, la pyramide des âges, n'offrent jamais la belle harmonie et la régularité requises pour que, dans le degré prescrit, chaque individu soit assuré de trouver au moment du mariage un conjoint approprié, même si la nomenclature de parenté est suffisamment extensive pour confondre des degrés du même type, mais inégalement éloignés, et qui le sont souvent au point que la notion d'une descendance commune devient toute théorique. D'où l'idée de donner à de tels systèmes la qualification de « préférentiels », dont on vient de voir qu'elle traduit la réalité.

Mais il existe des systèmes qui confondent plusieurs degrés dans des catégories matrimoniales prescrites, et où même il n'est pas inconcevable que figurent des non-parents. C'est le cas des sociétés australiennes de type classique et d'autres, plus souvent représentées en Asie du sud-est, où le mariage se noue entre des groupes qui sont dits et se disent eux-mêmes « preneurs » ou « donneurs » de femmes; la règle étant qu'un groupe quelconque ne peut recevoir de femmes que de ses « donneurs », en donner lui-même qu'à ses « preneurs ». Comme le nombre de ces groupes semble toujours assez élevé, une certaine liberté de choix existe pour chacun que rien n'oblige d'une génération à l'autre, et même pour des mariages contractés par plusieurs hommes de la même génération, de recourir toujours au même « donneur ». De sorte que les femmes épousées par deux hommes appartenant à des générations consécutives (par exemple le père et le fils) peuvent, si elles proviennent de groupes « donneurs » différents, n'avoir entre elles aucun lien de parenté. La règle est donc très souple, et les sociétés qui l'adoptent n'éprouvent pas de difficulté sérieuse à l'observer. Sauf cas exceptionnels, elles font ce qu'elles disent devoir être fait. C'est la raison pour laquelle on a proposé d'appeler « prescriptif » leur système de mariage.

A la suite de Needham, plusieurs auteurs affirment aujourd'hui que mon livre ne s'occupe que des systèmes prescriptifs, ou plus exactement (puisqu'il suffit de le parcourir pour s'assurer du contraire) que telle eût dû être mon intention si je n'avais confondu les deux formes. Mais comme, selon les tenants de cette distinction, les systèmes prescriptifs sont peu nombreux, il résulterait s'ils avaient raison une curieuse conséquence : j'aurais écrit un fort gros livre qui, depuis 1952 (date de la publication du travail de J. P. B. de Josselin de Jong, *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage*, Leiden 1952) a suscité toutes sortes de commentaires et de discussions, alors qu'il concernerait des faits si rares et s'appliquerait à un domaine si limité qu'on ne comprend plus du tout quel intérêt il pourrait offrir pour une théorie générale de la parenté.

Pourtant, la part même que Needham a bien voulu prendre à l'édition anglaise de ce livre, et qui lui crée un titre de plus à ma gratitude, montre

qu'il n'a pas perdu tout intérêt théorique à ses yeux. Comment serait-ce possible s'il ne discutait que des cas isolés? On devrait alors donner raison à Leach, quand il écrit : « *Since the « elementary structures » which he discusses are decidedly unusual they seem to provide a rather flimsy base for a general theory,* » et qui parle de « *splendid failure* » à ce sujet (« Claude Lévi-Strauss – Anthropologist and Philosopher », *New Left Review*, 34, 1965, p. 20). Mais en même temps, on reste perplexe devant les motifs qui ont pu pousser des éditeurs à republier, l'un en français, l'autre en anglais, un ouvrage qui se serait soldé par un échec même splendide, près de vingt ans après sa première apparition.

Or, si j'ai indifféremment employé les notions de préférence et d'obligation, les associant même parfois, ainsi qu'on me l'a reproché, dans la même phrase, c'est qu'à mes yeux elles ne connotent pas des réalités sociales différentes, mais correspondent plutôt à des manières peu différentes que les hommes adoptent pour penser la même réalité. En définissant les systèmes dits prescriptifs comme on vient de le faire à l'exemple de leurs inventeurs, la conclusion s'impose qu'à ce compte, ils ne prescriraient pas grand-chose. Ceux qui les pratiquent savent bien que l'esprit de tels systèmes ne se réduit pas à la proposition tautologique que chaque groupe obtient ses femmes de « donneurs » et donne ses filles à des « preneurs ». Ils sont aussi conscients que le mariage avec la cousine croisée matrilatérale (fille du frère de la mère) offre l'illustration la plus simple de la règle, la formule la mieux propre à garantir sa perpétuation, tandis que le mariage avec la cousine croisée patrilatérale (fille de la sœur du père) la violerait sans recours. Car c'est en termes de degrés de parenté que parlerait le système, s'il était dans le cas idéal où le nombre des groupes échangistes, tombé au minimum, interdirait que des cycles secondaires ne s'ouvrent ou ne se ferment provisoirement.

Qu'un écart existe entre ce modèle théorique et la réalité empirique n'est pas une nouveauté. Gilhodes, un des premiers observateurs des Katchin, l'a souligné à plusieurs reprises en décrivant comment les choses se passaient, et même les schémas de Granet font ressortir la pluralité des cycles. De cette complexité, ma rédaction primitive tenait soigneusement compte. Il n'en reste pas moins que la réalité empirique des systèmes dits prescriptifs ne prend son sens qu'en la rapportant à un modèle théorique élaboré par les indigènes eux-mêmes avant les ethnologues, et que ce modèle ne peut éviter de recourir à la notion de degré.

N'est-ce pas d'ailleurs ce que fait Needham quand il intitule un article « *The Formal Analysis of Prescriptive Patrilineal Cross-Cousin Marriage* » (*Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 14, 2, 1958), mais en confondant encore une fois, me semble-t-il, le plan du modèle et celui de la réalité empirique? Car si l'on prétend démontrer qu'aucune société ne saurait

mettre durablement en pratique une règle de mariage avec la cousine patrilatérale, en raison des contraintes insupportables qui résultent du renversement du sens des échanges matrimoniaux à chaque génération, sauf à se satisfaire d'une faible proportion de mariages réguliers, on n'ajoute rien ou pas grandchose aux considérations de mon chapitre XXVII. Mais si l'on voulait conclure que le modèle de ce type de mariage est contradictoire, alors on se tromperait certainement. En effet, la cause ne serait plaidable (et encore, sous certaines réserves) que si les échanges matrimoniaux avaient toujours lieu entre des clans : hypothèse nullement requise et arbitrairement formulée. On commence donc par introduire une condition impossible – ainsi que je l'avais établi en montrant (pp. 553-554 de la première édition) que le mariage avec la cousine patrilatérale est toujours incapable de « réaliser une structure globale », et qu'il n'en « existe pas de loi » – pour le seul plaisir de retrouver cette impossibilité. Mais, outre que rien n'exclut *a priori* que des systèmes patrilatéraux puissent se maintenir dans des conditions précaires, le modèle adéquat de tels systèmes existe au moins dans l'esprit des populations nombreuses qui les proscrivent : elles doivent donc s'en faire quelque idée.

Reconnaissons plutôt que les notions de mariage prescriptif et de mariage préférentiel sont relatives : un système préférentiel est prescriptif quand on l'envisage au niveau du modèle, un système prescriptif ne saurait être que préférentiel quand on l'envisage au niveau de la réalité, à moins qu'il ne sache assouplir à tel point sa règle que, si l'on s'obstine à lui garder son expression dite prescriptive (au lieu, comme il convient, de regarder son aspect préférentiel toujours donné), il finira par ne plus rien signifier. Car, de deux choses l'une : ou bien, en changeant de groupe « donneur », on renouera une alliance ancienne et la considération du degré préféré restera pertinente (par exemple, la nouvelle épouse sera une fille d'arrière-petit-fils de frère d'arrière-grand-mère, cousine matrilatérale par conséquent), ou bien il s'agira d'une alliance entièrement nouvelle. Deux cas alors peuvent se présenter, soit que cette alliance en annonce d'autres du même type et que, par le même raisonnement que précédemment, elle devienne la cause de préférences futures, exprimables en termes de degrés, soit qu'elle reste sans lendemain, simple effet d'un choix libre et immotivé. Par conséquent, si le système peut être dit prescriptif, c'est pour autant qu'il est d'abord préférentiel et s'il n'est pas aussi préférentiel, son aspect prescriptif s'évanouit.

Réciproquement, un système qui préconise le mariage avec la fille du frère de la mère peut être appelé prescriptif, même si la règle est rarement observée : il dit ce qu'il faut faire. La question de savoir jusqu'à quel point et dans quelle proportion les membres d'une société donnée respectent la norme est fort intéressante, mais différente de celle de la place qu'il convient de faire à cette société dans une typologie. Car il suffit d'admettre,

conformément à la vraisemblance, que la conscience de la règle infléchit tant soit peu les choix dans le sens prescrit, et que le pourcentage des mariages orthodoxes est supérieur à celui qu'on relèverait si les unions se faisaient au hasard, pour reconnaître, à l'œuvre dans cette société, ce qu'on pourrait appeler un « opérateur » matrilatéral, jouant le rôle de pilote : certaines alliances au moins s'engagent dans la voie qu'il leur trace, et cela suffit pour imprimer une courbure spécifique à l'espace généalogique. Sans doute y aura-t-il un grand nombre de courbures locales et non une seule; sans doute ces courbures locales se réduiront le plus souvent à des amorces, et elles ne formeront des cycles clos que dans des cas rares et exceptionnels. Mais les ébauches de structure qui ressortiront çà et là suffiront pour faire du système une version probabiliste de systèmes plus rigides dont la notion est toute théorique, où les mariages seraient rigoureusement conformes à la règle qu'il plaît au groupe social d'énoncer.

Comme Lounsbury l'avait fort bien compris en rendant compte de *Structure and Sentiment* (*American Anthropologist*, 64, 6, 1962, p. 1308), le malentendu fondamental provient d'avoir assimilé l'opposition entre « structures élémentaires » et « structures complexes » et celle entre « mariage prescriptif » et « mariage préférentiel », puis de s'être autorisé de cette confusion pour substituer l'une à l'autre². Je maintiens, au contraire, qu'une structure élémentaire peut être indifféremment préférentielle ou prescriptive. Le critère d'une structure élémentaire n'est pas là, il réside tout entier dans le fait que le conjoint, aussi bien préféré que prescrit, l'est pour la seule raison qu'il appartient à une catégorie d'alliance ou qu'il possède avec *Ego* une certaine relation de parenté. En d'autres termes, la relation impérative ou souhaitable est une fonction de la structure sociale. On entre dans le domaine des structures complexes quand la raison de la préférence ou de la prescription relève d'autres considérations. Par exemple, si elle s'explique du fait que l'épouse souhaitée est blonde, ou mince, ou intelligente, ou parce qu'elle appartient à une famille riche ou puissante. Dans ce dernier cas, il s'agit sans doute d'un critère social, mais dont l'appréciation reste relative et que le système ne définit pas structuralement.

Aussi bien dans le cas des systèmes élémentaires que des systèmes com-

2. On peut en dire autant de l'assimilation de l'échange restreint à la solidarité mécanique, et de l'échange généralisé à la solidarité organique admise sans discussion par Homans et Schneider. Car, si l'on envisage la société comme un tout, aussi bien dans l'échange restreint que dans l'échange généralisé chaque segment remplit une fonction identique à celle des autres segments. Nous avons donc affaire à deux formes différentes de solidarité mécanique. Sans doute ai-je moi-même utilisé à plusieurs reprises les termes « mécanique » et « organique », mais dans une acception plus lâche que celle que Durkheim leur avait donnée et qu'on a prétendu reconnaître.

plexes, par conséquent, l'emploi du terme « préférentiel » n'évoque pas une inclination subjective qui pousserait des individus à chercher le mariage avec un certain type de parent. La « préférence » traduit une situation objective. Si j'avais le pouvoir de fixer la terminologie, j'appellerais « préférentiel » tout système où, à défaut d'une prescription clairement formulée, la proportion des mariages entre un certain type de parents réels ou classificatoires (en prenant ce terme dans un sens plus vague que celui défini par Morgan), que les membres du groupe le sachent ou l'ignorent, est plus élevée qu'il ne résulterait du hasard. Ce taux objectif reflète certaines propriétés structurales du système. Si nous parvenions à les dégager, ces propriétés se révéleraient isomorphiques avec celles qui nous sont directement connues dans des sociétés qui affichent la même « préférence », mais en lui donnant l'aspect d'une prescription, quitte à obtenir en pratique exactement le même résultat : à savoir, dans l'hypothèse du mariage avec la cousine croisée matrilatérale aussi bien qu'avec des femmes provenant de groupes exclusivement « donneurs », d'une part des réseaux d'alliance tendant idéalement à se clore (bien qu'ils ne le fassent pas nécessairement), d'autre part et surtout, des réseaux relativement longs en comparaison de ceux qu'on pourrait observer ou imaginer dans des sociétés où le mariage serait préférentiel avec la fille de la sœur du père, entraînant (même en l'absence de règle prescriptive) un raccourcissement corrélatif des cycles.³

En d'autres termes, je ne conteste pas qu'entre les formules prescriptive ou préférentielle d'un type de mariage quelconque, on ne puisse faire une distinction d'ordre idéologique. Mais les termes extrêmes admettent toujours une série continue d'applications intermédiaires. Je postule que cette série constitue un groupe, et que la théorie générale du système n'est possible

3. Il est vrai qu'à la suite de Josselin de Jong, qui avait déjà fait une remarque du même type il y a fort longtemps (*l.c.*), M. MAYBURY-LEWIS (« Prescriptive Marriage Systems » *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, 3, 1965) croit pouvoir affirmer que le modèle théorique d'un système patrilatéral recèle des cycles aussi longs que le modèle matrilatéral, la seule différence étant que les cycles s'inversent régulièrement dans le premier cas tandis qu'ils conservent la même orientation dans le second. Mais, en lisant ainsi le diagramme, on est simplement victime d'une illusion d'optique. Que les cycles courts, exprimant le désir d'un retour aussi prompt que possible d'une femme rendue en échange de la femme cédée à la génération antérieure (fille de sœur contre sœur de père) constituent le trait pertinent du système patrilatéral, est amplement attesté par la philosophie non seulement de ceux qui l'approuvent, mais aussi de ceux, en beaucoup plus grand nombre, qui le condamnent. Et mieux vaut s'accorder avec le jugement universel des intéressés plutôt que contredire à la fois les faits et soi-même, en affirmant simultanément qu'un système patrilatéral forme des cycles longs puisqu'on les aperçoit dans le diagramme, mais que sa nature est telle qu'il échoue à boucler même les cycles les plus courts. En raisonnant de la sorte, on confond la réalité empirique, non plus seulement avec le modèle, mais avec le diagramme.

qu'au niveau du groupe, non de telle ou telle application. On ne doit pas dissoudre le système, le réduire par analyse aux façons différentes dont, ici et là, les hommes choisissent de se le représenter. Sa nature découle objectivement du type d'écart engendré entre la forme qui s'impose au réseau d'alliance d'une société, et celle qu'on observerait dans cette société si les unions se faisaient au hasard. Au fond, la seule différence entre le mariage prescriptif et le mariage préférentiel se situe sur le plan du modèle. Elle correspond à la différence que j'ai naguère proposé de tracer entre ce que j'appelais un « modèle mécanique » et un « modèle statistique » (*Anthropologie structurale*, p. 311-317); c'est-à-dire, dans un cas, un modèle dont les éléments sont à la même échelle que les choses dont il définit les rapports : classes, lignées, degrés; tandis que, dans l'autre cas, il faut abstraire le modèle à partir de facteurs significatifs qui se dissimulent derrière des distributions régies en apparence par le jeu des probabilités.

Cette recherche d'une structure significative des échanges matrimoniaux sur lesquels la société considérée ne dit rien, soit directement par le truchement de règles, soit indirectement grâce aux inférences qu'on peut tirer de la nomenclature de parenté ou par quelque autre moyen, reste possible s'il s'agit d'un groupe peu nombreux et relativement clos. On fait alors parler les généalogies. Mais quand s'accroissent la dimension et la fluidité du groupe, et que ses limites mêmes deviennent imprécises, le problème se complique singulièrement: le groupe continue à dire ce qu'il ne fait pas, fût-ce seulement au nom de la prohibition de l'inceste; mais comment savoir si, sans s'en douter, il fait quelque chose de plus (ou de moins) que ce ne serait le cas si ses membres choisissaient leur conjoint en fonction de leur histoire personnelle, de leurs ambitions et de leurs goûts? C'est dans ces termes, me semble-t-il, que se pose le problème du passage des structures élémentaires aux structures complexes, ou, si l'on préfère, de l'extension de la théorie ethnologique de la parenté aux sociétés contemporaines.

Quand j'écrivais mon livre, la méthode à suivre me paraissait simple. On déciderait d'abord de réduire les sociétés contemporaines à ces cas privilégiés du point de vue de l'enquête que constituent les isolats démographiques à fort coefficient d'endogamie, où l'on peut espérer obtenir des chaînes généalogiques et des réseaux d'alliance qui se recoupent plusieurs fois. Pour autant qu'une proportion déterminable de mariages se produiraient entre des parents, il serait possible de savoir si ces cycles sont orientés au hasard, ou si une proportion significative relève d'une forme plutôt que d'une autre. Par exemple, les conjoints, apparentés (souvent à leur insu), le sont-ils plutôt en ligne paternelle ou en ligne maternelle et, dans chaque cas, sont-ils issus d'un cousinage croisé ou parallèle? A supposer qu'apparaisse une orientation, on pourrait alors la classer dans un type à côté des structures

analogues, mais mieux définies, que les ethnologues ont déjà étudiées dans des petites sociétés.

Cependant, l'écart reste trop grand entre des systèmes indéterministes qui se croient ou se veulent tels, et les systèmes bien déterminés que j'ai désignés du nom de structures élémentaires, pour que le rapprochement soit décisif. Heureusement (du moins croyais-je pouvoir le dire), l'ethnographie fournit un type intermédiaire, avec des systèmes qui ne font qu'édicter des empêchements au mariage, mais qui les étendent si loin par l'effet des contraintes inhérentes à leur nomenclature de parenté, qu'en raison du chiffre relativement faible de la population, n'excédant pas quelques milliers d'individus, on peut espérer obtenir leur converse : système de prescriptions inconscientes qui reproduirait exactement, mais en plein, les contours du moule creux formé par le système des prohibitions conscientes. Si cette opération était possible, on disposerait d'une méthode applicable à des cas où la marge de liberté devient plus grande entre ce qu'on interdit de faire et ce qu'on fait, rendant aléatoire le tirage du positif d'après le négatif seul donné.

Les systèmes qu'on vient d'évoquer sont connus en ethnologie sous le nom de systèmes crow-omaha, parce que c'est dans ces deux tribus de l'Amérique du Nord qu'on a d'abord identifié leurs variantes, matrilineaire et patrilinéaire respectivement. C'est par eux qu'en 1947-1948 je me proposais d'aborder l'étude des structures de parenté complexes, dans un second volume auquel il est fait plusieurs fois allusion et que, sans doute, je n'écirai jamais. Il convient donc d'expliquer pourquoi j'ai abandonné ce projet. Tout en restant convaincu qu'on ne pourra généraliser la théorie de la parenté sans passer par les systèmes crow-omaha, je me suis progressivement aperçu que leur analyse soulève des difficultés formidables qui ne sont pas du ressort des ethnologues, mais des mathématiciens. Ceux avec qui j'ai occasionnellement discuté le problème depuis dix ans en sont convenus. Certains l'ont déclaré soluble, d'autres non pour une raison d'ordre logique que j'indiquerai plus loin. En tout cas, aucun n'a éprouvé le désir de prendre le temps qu'il faudrait pour éclaircir la question.

Radcliffe Brown et Eggan nous ont beaucoup appris sur ces systèmes en montrant qu'un de leurs caractères essentiels était de faire passer l'appartenance à la lignée avant l'appartenance à la génération. Mais on s'est trop hâté, semble-t-il, de ranger les systèmes crow-omaha avec d'autres, qui désignent aussi par un seul terme plusieurs représentants, mâles ou femelles, d'une lignée bien que ceux-ci relèvent de générations consécutives, et qui, comme les systèmes crow-omaha, remontent ou rabaisent d'une ou de deux générations certains membres de deux lignées, disposées symétriquement de part et d'autre d'une troisième où l'observateur choisit de se placer. En fait, nombreux sont les auteurs qui classent ensemble les nomenclatures crow-omaha et celle des sociétés dites à mariage asymétrique, c'est-à-dire pres-

criptif ou préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale. Comme la théorie de ces systèmes ne pose pas de problème, il en serait de même pour les autres.

Pourtant, une anomalie curieuse doit retenir l'attention. Il est facile de dessiner le diagramme d'un système asymétrique : il a l'aspect d'une chaîne de liaisons successives dont l'orientation reste la même pour chaque niveau de génération, formant ainsi des cycles clos superposés qu'on peut tracer sur la paroi d'un cylindre et projeter sur le plan. En revanche, personne n'est encore parvenu à donner une représentation graphique satisfaisante d'un système crow-omaha, dans un espace à deux ou même à trois dimensions. A mesure que les générations se succèdent, de nouvelles lignées interviennent, dont la représentation requiert autant de plans tenus en réserve. A défaut d'informations généalogiques complétant celles explicitement fournies par le système, on n'a le droit, pendant le laps de trois ou quatre générations, que de faire une seule fois se recouper ces plans. Comme la règle vaut pour les deux sexes et qu'une lignée inclut au moins un homme et une femme à chaque génération (sinon le modèle ne serait pas en équilibre), il résulte que même un diagramme limité à quelques générations exige beaucoup plus de dimensions spatiales qu'il n'est possible d'en projeter sur la feuille, auxquelles s'ajoute une dimension temporelle qui n'entre pas en ligne de compte dans le modèle d'un système asymétrique. Radcliffe Brown et Eggan ont tourné la difficulté, mais en juxtaposant plusieurs diagrammes dont chacun n'illustre qu'un aspect ou qu'un moment du système, et dont l'ensemble n'exprime pas la totalité.

Voyons maintenant comment un observateur aussi perspicace que Deacon s'y prend pour décrire un système crow de la Mélanésie. Chez les Seniang, écrit-il, « le choix d'un conjoint est déterminé par nombre d'interdictions, mais non par des prescriptions », et il ajoute : « au moins en théorie, le mariage avec une femme d'un clan donné est impossible si, de mémoire d'homme, un mariage du même type a déjà eu lieu au cours des générations antérieures » (*Malekula. A Vanishing People of the New Hebrides*, London 1934, p. 134). Il suffit de retourner ces deux formules pour obtenir une définition tout à fait satisfaisante du mariage asymétrique. Dans ce cas, en effet, une seule prescription suffit à déterminer le choix d'un conjoint : celle faite à un individu mâle d'épouser une fille de frère de mère ou une femme provenant d'un groupe « donneur ». En outre, le groupe « donneur » se reconnaît au fait que, de mémoire d'homme, des alliances analogues ont déjà été contractées avec lui.

On n'en saurait conclure que tous les systèmes dits crow-omaha s'abstiennent nécessairement d'édicter des prescriptions ou d'énoncer des préférences matrimoniales, ni que, dans la limite des clans autorisés, la liberté de choix soit totale. Les Cherokee matrilineaires interdisent seulement deux clans

ceux de la mère et du père, et ils préconisent le mariage avec une « grand-mère », c'est-à-dire avec une fille du clan du père de la mère ou de celui du père du père. Chez les Hopi, le mariage était théoriquement prohibé avec toute femme provenant d'une phratrie dont relèverait le clan de la mère, celui du père ou celui du père de la mère. Si ces sociétés comprenaient seulement quatre clans ou phratries, soit une pour chaque type de grands-parents, leur système de mariage se rapprocherait beaucoup de ceux des Kariera et des Aranda d'Australie où, pour trouver un conjoint convenable, un individu rejette deux ou trois lignes et s'adresse à celles qui restent, et qui peuvent être une ou deux. Mais les systèmes crow-omaha comptent toujours plus de quatre lignes : il y avait sept clans chez les Cherokee, dix chez les Omaha, treize chez les Crow et sans doute plus jadis, douze phratries et environ cinquante clans chez les Hopi, trente à quarante clans chez les Seniang. Le mariage étant licite en règle générale avec tous les clans qui ne font pas l'objet d'une interdiction formelle, la structure de type aranda, vers laquelle tendrait tout système crow-omaha si le nombre des clans se rapprochait de quatre, restera comme noyée dans un flot d'événements aléatoires. Elle ne cristallisera jamais sous forme stable. De façon toujours fugitive et indistincte, seul son spectre transparaîtra çà et là dans un milieu fluide et indifférencié.

Le plus souvent d'ailleurs, le phénomène ne se produira même pas, s'il est vrai que la manière la plus commode de définir un système crow-omaha revient à dire que chaque fois qu'on choisit une ligne pour obtenir d'elle un conjoint, tous ses membres se trouvent automatiquement exclus du nombre des conjoints disponibles pour la ligne de référence et ce, durant plusieurs générations. Comme la même opération se répète à l'occasion de chaque mariage, le système demeure dans un état de turbulence qui l'oppose au modèle idéal d'un système asymétrique où le mécanisme des échanges est régulièrement ordonné. Celui-ci ressemble plutôt à une horloge, avec tous ses rouages enclos dans un boîtier;⁴ celui-là davantage à une pompe aspirante et refoulante qu'alimente une source externe, et dans le bassin de laquelle elle rejette l'eau surabondante qu'elle ne peut distribuer.

Rien ne serait donc plus trompeur que d'assimiler les systèmes crow-omaha aux systèmes asymétriques sous prétexte que, dans les deux cas, un des types de cousin croisé se trouve remonté d'une génération et l'autre rabaissé. Car on négligerait une différence essentielle. Les systèmes asymétriques font d'un cousin croisé un « beau-père », de l'autre un « gendre », soit toujours un membre d'une lignée avec laquelle je peux contracter mariage ou qui peut contracter

4. Ou, pour tenir compte des précieuses analyses de Needham, plusieurs horloges dont chacune peut engrener sur la pièce convenable de n'importe quelle autre tel ou tel de ses rouages, mais toutes contenues dans le même boîtier, et fonctionnant de sorte qu'il y ait toujours au moins une montre en marche, même si des portions entières d'engrenages de chaque montre restent temporairement immobilisées.

mariage avec la mienne, tandis qu'en forçant à peine les choses on dira que les systèmes crow-omaha changent respectivement ces mêmes individus en « père » et en « fils », proclamant ainsi que le mariage est devenu impossible entre nos lignées. Par conséquent, un système asymétrique s'applique à transformer des parents en alliés, contrairement à un système crow-omaha qui s'applique à transformer des alliés en parents. Mais, ce faisant, tous deux recherchent des effets symétriques et inverses : soit rendre possible ou nécessaire que l'alliance matrimoniale se perpétue entre des gens unis par un degré de parenté rapproché, soit rendre possible ou nécessaire que les liens d'alliance et de parenté deviennent mutuellement exclusifs, sauf (et encore nous n'en savons rien) pour des degrés éloignés.

C'est en ce sens que les systèmes crow-omaha fournissent la charnière grâce à laquelle les structures de parenté élémentaires et les structures complexes peuvent s'articuler. Ces systèmes relèvent des structures élémentaires par les empêchements au mariage qu'ils formulent en termes sociologiques, et ils relèvent des structures complexes par le caractère aléatoire du réseau d'alliances qui résulte indirectement de conditions négatives seules posées. En reprenant une distinction que nous avons déjà rappelée, nous dirons que, comme cela se produit toujours pour les structures élémentaires, ils exigent un modèle mécanique sur le plan des normes, mais que, comme on l'observe dans les structures complexes, ils se contentent d'un modèle statistique sur le plan des faits.

On objectera sans doute que la même chose est vraie des structures complexes, puisque nous jugeons que la prohibition de l'inceste offre une garantie suffisante pour qu'un réseau d'alliances, résultant à tous autres égards de choix libres, ne compromette pas la cohésion sociale. Or, la prohibition de l'inceste persiste dans les sociétés contemporaines sous la forme d'un modèle mécanique. Il y a cependant une différence : ce modèle, dont nous continuons à nous servir, est beaucoup plus léger que celui des systèmes crow-omaha qui englobe des lignées entières, tandis que le nôtre fait appel à un petit nombre de degrés très rapprochés. En revanche, on peut supposer que la répartition des alliances engendrée par les systèmes crow-omaha, offre un caractère moins aléatoire que la nôtre, s'agissant de petites sociétés où le brassage consécutif à des prohibitions massives ne semble pas pouvoir éviter qu'une certaine parenté n'apparaisse entre les conjoints, pour peu que le système ait régulièrement fonctionné pendant le laps de plusieurs générations. Cela est-il vrai, et dans l'affirmative quelle forme a cette trace et quel est l'éloignement moyen du degré? Autant de questions d'intérêt théorique majeur, mais auxquelles il est très difficile de répondre pour des raisons qu'il faut maintenant préciser.

Quand on étudie les systèmes à classes matrimoniales (sans donner un sens

trop technique à cette notion), il est toujours possible et généralement facile de définir des *types de mariages* : chaque type sera représenté par l'union d'un homme d'une classe déterminée avec une femme d'une classe également déterminée. Si l'on convient de désigner chaque classe par un indice (lettre, chiffre, ou combinaison des deux), il y aura donc autant de types de mariages permis que de couples d'indices, à condition d'exclure au préalable tous ceux qui correspondent à des alliances prohibées.

Dans le cas des structures élémentaires, l'opération est considérablement simplifiée du fait qu'il existe une règle positive énumérant ou permettant de déduire les types. Avec les systèmes crow-omaha, les choses se compliquent doublement. D'abord, le nombre des classes (si, pour les besoins de la cause, on convient de désigner ainsi les unités exogames) s'élève de manière appréciable, pouvant parfois atteindre plusieurs dizaines. Surtout, le système ne prescrit pas (ou ne prescrit que rarement et partiellement) : il interdit deux ou trois types et autorise tous les autres, sans rien nous apprendre sur leur forme et sur leur nombre.

On peut cependant demander aux mathématiciens de traduire, pour ainsi dire, des systèmes crow-omaha en termes de structures élémentaires. On conviendra de représenter chaque individu par un vecteur comptant autant d'indices qu'il y a d'appartenances claniques rendues pertinentes par les interdictions du système. Tous les couples de vecteurs, ne présentant pas deux fois le même indice, constitueront alors la liste des types de mariage permis, lesquels détermineront les types qui deviendront licites ou illicites pour les enfants issus des unions précédentes et pour leurs propres enfants. M. Bernard Jaulin, chef du Centre de calcul de la Maison des Sciences de l'Homme, a bien voulu traiter le problème et je l'en remercie. Sous réserve d'incertitudes exclusivement imputables à la façon vague et maladroite dont un ethnologue présente ses données, il apparaît qu'un système crow-omaha qui édicterait seulement deux prohibitions, frappant le clan de la mère et celui du père, autoriserait du même coup 23.436 types de mariage différents si le nombre des clans est égal à 7; 3.766.140 types si ce nombre est égal à 15; et 297.423.855 types s'il est égal à 30. Avec trois interdictions claniques les contraintes seraient plus fortes, mais le nombre des types resterait du même ordre de grandeur : 20.181, 3.516.345, et 287.521.515, respectivement.⁵

Ces nombres élevés donnent à réfléchir. D'abord, il est clair qu'avec les systèmes crow-omaha, nous avons affaire à des mécanismes très différents de ceux qu'illustrent des sociétés à classes matrimoniales, où le nombre des types de mariage est sans commune mesure avec ceux qui viennent d'être cités. A première vue, ceux-ci semblent offrir plus de rapport avec la

5. Cette dernière série de nombres a été aussi calculée par M. J. P. Schellhorn que je remercie également.

situation qu'on peut s'attendre à trouver dans certains secteurs des sociétés contemporaines, caractérisés par un fort coefficient d'endogamie. Si des recherches en ce sens confirmaient le rapprochement, du seul point de vue numérique, les systèmes crow-omaha formeraient bien, comme nous l'avons supposé, un pont entre les structures de parenté élémentaires et les structures complexes.

Par leur étendue, les ressources combinatoires des systèmes crow-omaha évoquent aussi des jeux compliqués comme les cartes, les dames et les échecs où le nombre des combinaisons possibles, théoriquement fini, reste si élevé qu'à toutes fins utiles et en se plaçant à l'échelle humaine, tout se passe comme s'il était illimité. En principe, ces jeux sont indifférents à l'histoire puisque les mêmes configurations synchroniques (dans les distributions) ou diachroniques (dans le déroulement des parties) pourraient réapparaître, fût-ce après des milliers ou millions de millénaires, pourvu que des joueurs imaginaires s'y appliquent assez longtemps. Cependant, de tels jeux restent pratiquement immergés dans le devenir, comme on le voit au fait qu'on écrit des ouvrages sur l'histoire de la stratégie des échecs : bien que virtuellement présent à chaque instant, l'ensemble des combinaisons possibles est trop grand pour qu'il puisse s'actualiser sinon à la faveur d'un temps prolongé, et seulement par fragments. De la même façon, les systèmes crow-omaha illustrent un compromis entre la périodicité des structures élémentaires et leur propre déterminisme qui relève de la probabilité. Les ressources combinatoires sont si vastes que les choix individuels conservent toujours, inhérente à la structure, une certaine marge. L'usage conscient ou inconscient qui en est fait pourrait même infléchir la structure, s'il s'avérait, comme certaines indications le suggèrent, que cette marge de liberté varie selon la composition des vecteurs définissant la place de chaque individu dans le système. On devrait dire alors qu'avec les systèmes crow-omaha, l'histoire s'insinue dans les structures élémentaires, bien que tout s'y passe comme si leur mission était d'annuler ses effets.

Malheureusement, on ne sait trop comment s'y prendre pour mesurer cette marge de liberté et les seuils entre lesquels elle est susceptible d'osciller. En raison du nombre très élevé des combinaisons, on devrait recourir à des simulations sur machines. Encore faudrait-il déterminer un état initial pour commencer les opérations. Or, on risque de se trouver prisonnier d'un cercle car, dans un système crow-omaha, l'état des mariages possibles ou interdits est, à chaque instant, une fonction des mariages qui ont eu lieu au cours des précédentes générations. Pour déterminer un état initial dont on serait sûr qu'il ne violerait pas une règle du système, on n'aurait d'autre issue que celle d'une régression à l'infini. A moins de faire le pari qu'en dépit de son apparence aléatoire, un système crow-omaha engendre des retours périodiques, de sorte que partant d'un état initial quelconque, après quelques

générations une structure d'un certain type devrait nécessairement s'imposer.

Mais même dans l'hypothèse où les données empiriques permettraient de vérifier *a posteriori* que les choses se passent de cette façon, le problème ne serait pas résolu. Il faut, en effet, tenir compte d'une difficulté d'ordre numérique. Presque toutes les sociétés dotées d'un système crow-omaha furent peu nombreuses. Les exemples américains, qu'on a le mieux étudiés, correspondent à des populations de moins de 5.000 individus. Par conséquent, à chaque génération, les types de mariage effectivement célébrés ne pouvaient représenter qu'une proportion dérisoire des types possibles. Il résulte que dans un système crow-omaha, les types de mariages ne se réalisent pas seulement de façon aléatoire compte tenu des seules lignées prohibées. Un hasard à la deuxième puissance intervient, qui choisit, parmi tous les types de mariages virtuellement possibles, le petit nombre de ceux qui deviendront actuels et qui définiront, pour les générations qui en seront issues, un autre ensemble de choix possibles, condamnés à rester virtuels à leur tour dans une large majorité. En fin de compte, une nomenclature très rigide et des règles négatives opérant mécaniquement se combinent avec deux types de hasard, l'un distributif et l'autre sélectif, pour engendrer un réseau d'alliances dont nous ignorons les propriétés. Ce réseau d'alliances n'est probablement guère différent de celui qu'engendrent les nomenclatures de type dit « hawaïen », qui font pourtant passer les niveaux de génération avant les lignées, et qui définissent les empêchements au mariage en considération des degrés individuels de parenté plutôt qu'en frappant d'interdiction des classes entières. La différence avec les systèmes crow-omaha provient de ce que les systèmes hawaïens juxtaposent trois techniques hétérogènes, caractérisées par l'emploi d'une nomenclature restreinte dont une détermination très précise des degrés prohibés corrige le flou, et par une distribution aléatoire des alliances garantie par des empêchements s'étendant jusqu'au quatrième degré collatéral et parfois même au delà, tandis que les systèmes crow-omaha, qui recourent aux mêmes techniques, savent leur donner une expression plus systématique en les intégrant dans un corps de règles solidaires qui devraient mieux permettre de faire la théorie de tels jeux. Jusqu'à ce que cette théorie naisse avec l'aide des mathématiciens sans lesquels rien n'est possible, les études de parenté marqueront le pas, en dépit des tentatives ingénieuses qui ont vu le jour depuis dix ans, mais qui, rejetées vers l'analyse empirique ou vers le formalisme, méconnaissent pareillement que la nomenclature de parenté et les règles de mariage sont les aspects complémentaires d'un système d'échanges, par le moyen duquel la réciprocité s'instaure et se maintient entre les unités constitutives du groupe.

Paris, 23 février 1966

INTRODUCTION

« *Un parent par alliance est une cuisse d'éléphant* »

Rév. A. L. BISHOP, A Selection of Sironga Proverbs,
The Southern African Journal of Science, vol. 19, 1922, n° 80.

NATURE ET CULTURE

De tous les principes avancés par les précurseurs de la sociologie, aucun n'a, sans doute, été répudié avec tant d'assurance que celui qui a trait à la distinction entre état de nature et état de société. On ne peut, en effet, se référer sans contradiction à une phase de l'évolution de l'humanité au cours de laquelle celle-ci, en l'absence de toute organisation sociale, n'en aurait pas moins développé des formes d'activité qui sont partie intégrante de la culture. Mais la distinction proposée peut comporter des interprétations plus valables.

Les ethnologues de l'école d'Elliot Smith et de Perry l'ont reprise pour édifier une théorie contestable, mais qui, par-delà le détail arbitraire du schéma historique, laisse clairement apparaître l'opposition profonde entre deux niveaux de la culture humaine, et le caractère révolutionnaire de la transformation néolithique. L'Homme de Néanderthal, avec sa connaissance probable du langage, ses industries lithiques et ses rites funéraires, ne peut être considéré comme vivant à l'état de nature : son niveau culturel l'oppose, cependant, à ses successeurs néolithiques avec une rigueur toute comparable – bien que dans un sens différent – à celle que les auteurs du xviii ou du xix^e siècle prêtaient à leur propre distinction. Mais surtout, on commence à comprendre que la distinction entre état de nature et état de société,¹ à défaut d'une signification historique acceptable, présente une valeur logique qui justifie pleinement son utilisation, par la sociologie moderne, comme un instrument de méthode. L'homme est un être biologique en même temps qu'un individu social. Parmi les réponses qu'il fournit aux excitations extérieures ou intérieures, certaines relèvent intégralement de sa nature, d'autres de sa condition : ainsi n'aura-t-on aucune peine à trouver l'origine respective du réflexe pupillaire et de la position prise par la main du cavalier au simple contact des rênes. Mais la distinction n'est pas toujours aussi aisée : souvent, le stimulus physico-biologique et le stimulus psycho-social suscitent des réactions du même type, et on peut se demander, comme le faisait déjà Locke, si la peur de l'enfant dans l'obscurité s'explique comme une manifestation de sa nature animale, ou comme le résultat des contes de sa nourrice.²

1. Nous dirions plus volontiers aujourd'hui : état de nature et état de culture.

2. Il semble en effet que la peur de l'obscurité n'apparaisse pas avant le vingt-cinquième mois. Cf. C. W. VALENTINE, *The Innate Basis of Fear*. *Journal of Genetic Psychology*, vol. 37, 1930.

Plus encore : dans la majorité des cas, les causes ne sont même pas distinctes réellement, et la réponse du sujet constitue une véritable intégration des sources biologiques et des sources sociales de son comportement. Ainsi l'attitude de la mère envers son enfant, ou les émotions complexes du spectateur d'un défilé militaire. C'est que la culture n'est, ni simplement juxtaposée, ni simplement superposée à la vie. En un sens, elle se substitue à la vie, en un autre elle l'utilise et la transforme, pour réaliser une synthèse d'un ordre nouveau.

S'il est relativement aisé d'établir la distinction de principe, la difficulté commence quand on veut opérer l'analyse. Cette difficulté est, elle-même, double : d'une part, on peut essayer de définir, pour chaque attitude, une cause d'ordre biologique ou social; d'autre part, chercher par quel mécanisme des attitudes d'origine culturelle peuvent se greffer sur des comportements qui sont eux-mêmes de nature biologique, et réussir à se les intégrer. Nier ou sous-évaluer l'opposition, c'est s'interdire toute intelligence des phénomènes sociaux; et, en lui donnant sa pleine portée méthodologique, on risque d'ériger en insoluble mystère le problème du passage entre les deux ordres. Où finit la nature? Où commence la culture? On peut concevoir plusieurs moyens de répondre à cette double question. Mais tous se sont montrés, jusqu'à présent, singulièrement décevants.

La méthode la plus simple consisterait à isoler un enfant nouveau-né, et à observer ses réactions à différentes excitations pendant les premières heures, ou les premiers jours, qui suivent sa naissance. On pourrait alors supposer que les réponses fournies dans de telles conditions sont d'origine psycho-biologique, et ne relèvent pas des synthèses culturelles ultérieures. La psychologie contemporaine a obtenu, par cette méthode, des résultats dont l'intérêt ne peut faire oublier leur caractère fragmentaire et limité. Tout d'abord, les seules observations valables doivent être précoces : car des conditionnements sont susceptibles d'apparaître au terme de peu de semaines, peut-être même de jours; ainsi, seuls des types de réactions très élémentaires, tels que certaines expressions émotives, peuvent-ils être en pratique étudiés. D'autre part, les épreuves négatives présentent toujours un caractère équivoque. Car la question reste toujours ouverte de savoir si la réaction en cause est absente à cause de son origine culturelle, ou parce que les mécanismes physiologiques qui conditionnent son apparition ne sont pas encore montés, en raison de la précocité de l'observation. Du fait qu'un très jeune enfant ne marche pas, on ne saurait conclure à la nécessité de l'apprentissage, puisque l'on sait, au contraire, que l'enfant marche spontanément, dès qu'il en est organiquement capable.³ Une situation analogue peut se présenter dans d'autres domaines. Le seul moyen d'éliminer ces incertitudes serait de

3. M. B. MCGRAW, *The Neuromuscular Maturation of the Human Infant*. New-York, 1944.

prolonger l'observation au-delà de quelques mois, ou même de quelques années; mais on se trouve alors aux prises avec des difficultés insolubles : car le milieu satisfaisant aux conditions rigoureuses d'isolation exigée par l'expérience n'est pas moins artificiel que le milieu culturel auquel on prétend le substituer. Par exemple, les soins de la mère pendant les premières années de la vie humaine constituent une condition naturelle du développement de l'individu. L'expérimentateur se trouve donc enfermé dans un cercle vicieux.

Il est vrai que le hasard a parfois paru réussir ce dont l'artifice est incapable : l'imagination des hommes du XVIII^e siècle a été fortement frappée par le cas de ces « enfants sauvages », perdus dans la campagne depuis leurs jeunes années, et auxquels un concours de chances exceptionnel a permis de subsister et de se développer en dehors de toute influence du milieu social. Mais il apparaît assez clairement des anciennes relations que la plupart de ces enfants furent des anormaux congénitaux, et qu'il faut chercher dans l'imbécillité dont ils semblent avoir à peu près unanimement fait la preuve, la cause initiale de leur abandon, et non, comme on le voudrait parfois, son résultat.⁴

Des observations récentes confirment cette manière de voir. Les prétendus « enfants-loups » trouvés aux Indes n'atteignirent jamais un niveau normal. L'un – Sanichar – ne put jamais parler, même adulte. Kellog rapporte que, de deux enfants découverts ensemble, il y a une vingtaine d'années, le cadet resta incapable de parler, et que l'aîné vécut jusqu'à six ans, mais avec le niveau mental d'un enfant de deux ans et demi, et un vocabulaire de cent mots à peine.⁵ Un rapport de 1939 considère comme idiot congénital un « enfant-babouin » d'Afrique du Sud, découvert en 1903 à l'âge probable de douze à quatorze ans.⁶ Le plus souvent d'ailleurs, les circonstances de la trouvaille sont sujettes à caution.

En outre, ces exemples doivent être écartés pour une raison de principe qui nous place d'emblée au cœur des problèmes dont la discussion fait l'objet de cette Introduction. Dès 1811, Blumenbach, dans une étude consacrée à l'un de ces enfants, le *Sauvage Peter*, remarquait qu'on ne saurait rien at-

4. J. M. G. ITARD, *Rapports et mémoires sur le sauvage de l'Aveyron*, etc. Paris, 1894. – A. VON FEUERBACH, *Caspar Hauser*, Trad. angl. Londres, 1833, 2 vol.

5. G. C. FERRIS, *Sanichar, the Wolf-boy of India*. New-York, 1902. – P. SQUIRES, « Wolf-children » of India. *American Journal of Psychology*, vol. 38, 1927, p. 313. – W. N. KELLOG, More about the « Wolf-children » of India. *Ibid.*, vol. 43, 1931, p. 508-509; A Further Note on the « Wolf-children » of India. *Ibid.*, vol. 46, 1934, p. 149. – Voir aussi, sur cette polémique, J. A. L. SINGH et R. M. ZINGG, *Wolf-children and Feral Men*, New York, 1942, et A. GESELL, *Wolf-child and Human Child*. New York, 1941.

6. J. P. FOLEY, Jr., The « Baboon-boy » of South Africa. *American Journal of Psychology*, vol. 53, 1940. – R. M. ZINGG, More about the « Baboon-boy » of South Africa. *Ibid.*

tendre de phénomènes de cet ordre. Car, notait-il avec profondeur, si l'homme est un animal domestique, il est le seul qui se soit domestiqué lui-même.⁷ Ainsi, on peut s'attendre à voir un animal domestique, tel qu'un chat, un chien ou une bête de basse-cour, s'il se trouve perdu et isolé, retourner à un comportement naturel qui fut celui de l'espèce avant l'intervention extérieure de la domestication. Mais rien de tel ne peut se produire pour l'homme, car dans le cas de ce dernier, il n'existe pas de comportement naturel de l'espèce auquel l'individu isolé puisse revenir par régression. Comme le disait, ou à peu près, Voltaire : une abeille égarée loin de sa ruche et incapable de la retrouver est une abeille perdue; mais elle n'est pas devenue, pour cela, une abeille plus sauvage. Les « enfants sauvages », qu'ils soient le produit du hasard ou de l'expérimentation, peuvent être des monstruosité culturelles; mais, en aucun cas, les témoins fidèles d'un état antérieur.

On ne peut donc espérer trouver chez l'homme l'illustration de types de comportement de caractère pré-culturel. Est-il possible, alors, de tenter une démarche inverse, et d'essayer d'atteindre, aux niveaux supérieurs de la vie animale, des attitudes et des manifestations où l'on puisse reconnaître l'ébauche, les signes avant-coureurs, de la culture? C'est, en apparence, l'opposition entre le comportement humain et le comportement animal qui fournit la plus frappante illustration de l'antinomie de la culture et de la nature. Le passage – s'il existe – ne saurait donc être cherché à l'étage des prétendues sociétés animales telles qu'on les rencontre chez certains insectes; car nulle part mieux que dans de tels exemples ne trouve-t-on réunis les attributs, impossibles à méconnaître, de la nature : l'instinct, l'équipement anatomique qui seul peut en permettre l'exercice, et la transmission héréditaire des conduites essentielles à la survivance de l'individu et de l'espèce. Aucune place, dans ces structures collectives, même pour une esquisse de ce qu'on pourrait appeler le modèle culturel universel : langage, outils, institutions sociales, et système de valeurs esthétiques, morales ou religieuses. C'est à l'autre extrémité de l'échelle animale qu'il faut s'adresser si l'on espère découvrir une amorce de ces comportements humains : auprès des mammifères supérieurs, et plus spécialement des singes anthropoïdes.

Or, les recherches poursuivies depuis une trentaine d'années sur les grands singes sont particulièrement décourageantes à cet égard : non que les composantes fondamentales du modèle culturel universel soient rigoureusement absentes : il est possible, au prix de soins infinis, d'amener certains sujets à articuler quelques monosyllabes ou disyllabes, auxquelles ils n'attachent d'ailleurs jamais de sens; dans certaines limites, le chimpanzé peut utiliser des outils élémentaires et, éventuellement, en improviser;⁸ des

7. J. F. BLUMENBACH, *Beiträge zur Naturgeschichte*, Göttingen, 1811, in *Anthropological Treatises of J. F. Blumenbach*. Londres, 1865, p. 339.

8. P. GUILLAUME et I. MEYERSON, *Quelques recherches sur l'intelligence des singes*

relations temporaires de solidarité ou de subordination peuvent apparaître et se défaire au sein d'un groupe donné; enfin, on peut se plaire à reconnaître, dans certaines attitudes singulières, l'esquisse de formes désintéressées d'activité ou de contemplation. Fait remarquable : ce sont surtout les sentiments que nous associons volontiers à la partie la plus noble de notre nature, dont l'expression semble pouvoir être identifiée le plus aisément chez les anthropoïdes : ainsi la terreur religieuse et l'ambiguïté du sacré.⁹ Mais si tous ces phénomènes plaident par leur présence, ils sont plus éloquents encore – et dans un tout autre sens – par leur pauvreté. On est moins frappé par leur ébauche élémentaire que par le fait – confirmé par tous les spécialistes – de l'impossibilité, semble-t-il, radicale, de pousser ces ébauches au delà de leur expression la plus primitive. Ainsi, le fossé que l'on pouvait espérer combler par mille observations ingénieuses n'est-il en réalité que déplacé, pour apparaître plus infranchissable encore : quand on a démontré qu'aucun obstacle anatomique n'interdit au singe d'articuler les sons du langage, et même des ensembles syllabiques, on ne peut qu'être frappé davantage par l'absence irrémédiable du langage, et une totale incapacité d'attribuer aux sons émis ou entendus le caractère de signes. La même constatation s'impose dans les autres domaines. Elle explique la conclusion pessimiste d'un observateur attentif qui se résigne, après des années d'étude et d'expérimentation, à voir dans le chimpanzé « un être endurci dans le cercle étroit de ses imperfections innées, un être « régressif » si on le compare à l'homme, un être qui ne veut ni ne peut s'engager dans la voie du progrès ». ¹⁰

Mais, plus encore que par les échecs devant des épreuves précises, on est convaincu par une constatation d'un ordre plus général, et qui fait pénétrer plus profondément au sein du problème. C'est qu'il est impossible de tirer de l'expérience des conclusions générales. La vie sociale des singes ne se prête à la formulation d'aucune norme. En présence du mâle ou de la femelle, de l'animal vivant ou mort, du sujet jeune ou âgé, du parent ou de l'étranger, le singe se comporte avec une surprenante versatilité. Non seulement le comportement du même sujet n'est pas constant, mais aucune régularité ne peut être dégagée du comportement collectif. Aussi bien dans le domaine de la vie sexuelle qu'en ce qui concerne les autres formes d'activité, le stimulant externe ou interne, et des ajustements approximatifs sous l'influence des

(communication préliminaire), et : Recherches sur l'usage de l'instrument chez les singes. *Journal de Psychologie*, vol. 27, 1930; vol. 28, 1931; vol. 31, 1934; vol. 34, 1938.

9. W. KÖHLER, *The Mentality of Apes*, appendice à la deuxième édition.

10. N. KOHT, La Conduite du petit du chimpanzé et de l'enfant de l'homme. *Journal de Psychologie*, vol. 34, 1937, p. 531; et les autres articles du même auteur : Recherches sur l'intelligence du chimpanzé par la méthode du « choix d'après modèle ». *Ibid.*, vol. 25, 1928; Les Aptitudes motrices adaptatives du singe inférieur. *Ibid.*, vol. 27, 1930.

échecs et des succès, semblent fournir tous les éléments nécessaires à la solution des problèmes d'interprétation. Ces incertitudes apparaissent dans l'étude des relations hiérarchiques au sein d'un même groupe de vertébrés, qui permet pourtant d'établir un ordre de subordination des animaux les uns par rapport aux autres. Cet ordre est remarquablement stable, puisque le même animal conserve la position dominante pendant des périodes de l'ordre d'une année. Et pourtant, la systématisation est rendue impossible par des irrégularités fréquentes. Une poule, subordonnée à deux congénères occupant une place médiocre dans le tableau hiérarchique, attaque cependant l'animal qui possède le rang le plus élevé; on observe des relations triangulaires où A domine B, B domine C, et C domine A, tandis que tous les trois dominent le reste du groupe.¹¹

Il en est de même en ce qui concerne les relations et les goûts individuels des singes anthropoïdes, chez qui ces irrégularités sont encore plus marquées : « Les primates offrent beaucoup plus de diversité dans leurs préférences alimentaires que les rats, les pigeons et les poules.¹² » Dans le domaine de la vie sexuelle aussi, nous trouvons chez eux « un tableau qui recouvre presque entièrement la conduite sexuelle de l'homme . . . aussi bien dans ses modalités normales que dans les plus remarquables parmi les manifestations habituellement appelées « anormales », parce qu'elles heurtent les conventions sociales ». ¹³ Par cette individualisation des conduites, l'orang-outang, le gorille et le chimpanzé ressemblent singulièrement à l'homme.¹⁴ Malinowski se trompe donc quand il écrit que tous les facteurs définissant la conduite sexuelle des mâles anthropoïdes sont communs à tous les membres de l'espèce « fonctionnant avec une telle uniformité que, pour chaque espèce animale, il suffit d'un groupe de données et d'un seul . . . les variations étant si petites et si insignifiantes que le zoologue est pleinement autorisé à les ignorer ». ¹⁵

Quelle est, au contraire, la réalité? La polyandrie semble régner chez les singes hurleurs de la région de Panama, bien que la proportion des mâles par rapport aux femelles soit de 28 à 72. En fait, on observe des relations de pro-

11. W. C. ALLEE, Social Dominance and Subordination among Vertebrates, in Levels of Integration in Biological and Social Systems. *Biological Symposia*, vol. VIII, Lancaster, 1942.

12. A. H. MASLOW, Comparative Behavior of Primates, VI : Food Preferences of Primates, *Journal of Comparative Psychology*, vol. 16, 1933, p. 196.

13. G. S. MILLER, The Primate Basis of Human Sexual Behavior. *Quarterly Review of Biology*, vol. 6, n° 4, 1931, p. 392.

14. R. M. YERKES, A Program of Anthropoid Research. *American Journal of Psychology*, vol. 39, 1927, p. 181. — R. M. YERKES et S. H. ELDER, Œstrus Receptivity and Mating in Chimpanzee. *Comparative Psychology Monographs*, vol. 13, n° 5, 1936, sér. 65, p. 39.

15. B. MALINOWSKI, *Sex and Repression in Savage Society*. New-York-Londres, 1927, p. 194.

miscuité entre une femelle en chaleur et plusieurs mâles, mais sans qu'on puisse définir des préférences, un ordre de priorité ou des liens durables.¹⁶ Les gibbons des forêts siamoises vivaient en familles monogames relativement stables; pourtant, les rapports sexuels ont lieu indifféremment entre membres du même groupe familial, ou avec un individu appartenant à un autre groupe, vérifiant ainsi – dirait-on – la croyance indigène que les gibbons sont la réincarnation des amants malheureux.¹⁷ Monogamie et polygamie existent côte à côte chez les rhésus;¹⁸ et les bandes de chimpanzés sauvages observées en Afrique varient entre quatre et quatorze individus, laissant ouverte la question de leur régime matrimonial.¹⁹ Tout semble se passer comme si les grands singes, déjà capables de se dissocier d'un comportement spécifique, ne pouvaient parvenir à rétablir une norme sur un plan nouveau. La conduite instinctive perd la netteté et la précision qu'on lui trouve chez la plupart des mammifères; mais la différence est purement négative, et le domaine abandonné par la nature reste territoire inoccupé.

Cette absence de règles semble apporter le critère le plus sûr qui permette de distinguer un processus naturel d'un processus culturel. Rien de plus suggestif, à cet égard, que l'opposition entre l'attitude de l'enfant, même très jeune, pour qui tous les problèmes sont réglés par de nettes distinctions, plus nettes et plus impératives, parfois, que chez l'adulte, et les relations entre les membres d'un groupe simien, tout entières abandonnées au hasard et à la rencontre, où le comportement d'un sujet n'apprend rien sur celui de son congénère, où la conduite du même individu aujourd'hui ne garantit en rien sa conduite du lendemain. C'est, en effet, qu'il y a un cercle vicieux à chercher dans la nature l'origine de règles institutionnelles qui supposent – bien plus, qui sont déjà – la culture, et dont l'instauration au sein d'un groupe peut difficilement se concevoir sans l'intervention du langage. La constance et la régularité existent, à vrai dire, aussi bien dans la nature que dans la culture. Mais, au sein de la première, elles apparaissent précisément dans le domaine où, dans la seconde, elles se manifestent le plus faiblement, et inversement. Dans un cas, c'est le domaine de l'hérédité biologique, dans l'autre celui de la tradition externe. On ne saurait demander à une illusoire continuité entre les deux ordres de rendre compte des points par lesquels ils s'opposent.

16. C. R. CARPENTER, A Field Study of the Behavior and Social Relations of Howling Monkeys. *Comparative Psychology Monographs*, vol. 10-11, 1934-1935, p. 128.

17. C. R. CARPENTER, A Field Study in Siam of the Behavior and Social Relations of the Gibbon (*Hylobates lar*). *Comparative Psychology Monographs*, vol. 16, n° 5, 1940, p. 195.

18. C. R. CARPENTER, Sexual Behavior of Free Range Rhesus Monkeys, (*Macaca mulatta*). *Comparative Psychology Monographs*, vol. 32, 1942.

19. H. W. NISSEN, A Field Study of the Chimpanzee. *Comparative Psychology Monographs*, vol. 8, n° 1, 1931, sér. 36, p. 73.

Aucune analyse réelle ne permet donc de saisir le point du passage entre les faits de nature et les faits de culture, et le mécanisme de leur articulation. Mais la discussion précédente ne nous a pas seulement apporté ce résultat négatif; elle nous a fourni, avec la présence ou l'absence de la règle dans les comportements soustraits aux déterminations instinctives, le critère le plus valable des attitudes sociales. Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l'universel le critère de la nature. Car ce qui est constant chez tous les hommes échappe nécessairement au domaine des coutumes, des techniques et des institutions par lesquelles leurs groupes se différencient et s'opposent. A défaut d'analyse réelle, le double critère de la norme et de l'universalité apporte le principe d'une analyse idéale, qui peut permettre – au moins dans certains cas et dans certaines limites – d'isoler les éléments naturels des éléments culturels qui interviennent dans les synthèses de l'ordre plus complexe. Posons donc que tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier. Nous nous trouvons alors confrontés avec un fait, ou plutôt un ensemble de faits, qui n'est pas loin, à la lumière des définitions précédentes, d'apparaître comme un scandale : nous voulons dire cet ensemble complexe de croyances, de coutumes, de stipulations et d'institutions que l'on désigne sommairement sous le nom de prohibition de l'inceste. Car la prohibition de l'inceste présente, sans la moindre équivoque, et indissolublement réunis, les deux caractères où nous avons reconnu les attributs contradictoires de deux ordres exclusifs : elle constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité.²⁰ Que la prohibition de l'inceste constitue une règle n'a guère besoin d'être démontré; il suffira de rappeler que l'interdiction du mariage entre proches parents peut avoir un champ d'application variable selon la façon dont chaque groupe définit ce qu'il entend par proche parent; mais que cette interdiction, sanctionnée par des pénalités sans doute variables, et pouvant aller de l'exécution immédiate des coupables à la réprobation diffuse, parfois seulement à la moquerie, est toujours présente dans n'importe quel groupe social.

On ne saurait, en effet, invoquer ici les fameuses exceptions dont la sociologie traditionnelle se contente souvent de souligner le petit nombre. Car toute société fait exception à la prohibition de l'inceste, quand on l'envisage

20. « Si l'on demandait à dix ethnologues contemporains d'indiquer une institution humaine universelle, il est probable que neuf choisiraient la prohibition de l'inceste; plusieurs l'ont déjà formellement désignée comme la seule institution universelle. » Cf. A. L. KROEBER, Totem and Taboo in Retrospect. *American Journal of Sociology*, vol. 45, n° 3, 1939, p. 448.

du point de vue d'une autre société dont la règle est plus stricte que la sienne. On frémit en pensant au nombre d'exceptions qu'un Indien Paviotso devrait, à ce compte, enregistrer. Quand on se réfère aux trois exceptions classiques : Égypte, Pérou, Hawaï, auxquelles il faut d'ailleurs ajouter quelques autres (Azandé, Madagascar, Birmanie, etc.), on ne doit pas perdre de vue que ces systèmes sont des exceptions par rapport au nôtre propre, dans la mesure où la prohibition y recouvre un domaine plus restreint que ce n'est le cas parmi nous. Mais la notion d'exception est toute relative, et son extension serait fort différente pour un Australien, un Thonga, ou un Eskimo.

La question n'est donc pas de savoir s'il existe des groupes permettant des mariages que d'autres excluent, mais plutôt s'il y a des groupes chez lesquels aucun type de mariage n'est prohibé. La réponse doit être, alors, absolument négative, et à un double titre : d'abord, parce que le mariage n'est jamais autorisé entre tous les proches parents, mais seulement entre certaines catégories (demi-sœur à l'exclusion de sœur, sœur à l'exclusion de mère, etc.); ensuite, parce que ces unions consanguines ont, soit un caractère temporaire et rituel, soit un caractère officiel et permanent, mais restent, dans ce dernier cas, le privilège d'une catégorie sociale très restreinte. C'est ainsi qu'à Madagascar, la mère, la sœur, parfois aussi la cousine, sont des conjoints prohibés pour les gens du commun, tandis que, pour les grands chefs et les rois, seule la mère – mais la mère tout de même – est *fady*, « défendue ». Mais il y a si peu « exception » à la prohibition de l'inceste que celle-ci fait l'objet d'une extrême susceptibilité de la part de la conscience indigène : quand un ménage est stérile, on postule une relation incestueuse, bien qu'ignorée; et les cérémonies expiatoires prescrites sont automatiquement célébrées.²¹

Le cas de l'Égypte ancienne est plus troublant, parce que des découvertes récentes²² suggèrent que les mariages consanguins – particulièrement entre frère et sœur – ont peut-être représenté une coutume répandue chez les petits fonctionnaires et artisans, et non limitée, comme on l'a jadis cru,²³ à la caste régnante et aux plus tardives dynasties. Mais en matière d'inceste, il ne saurait y avoir d'exception absolue. Notre éminent collègue M. Ralph Linton nous faisait remarquer un jour que dans la généalogie d'une famille noble de Samoa, étudiée par lui, sur huit mariages consécutifs entre frère et sœur, un seul mettait en cause une sœur cadette, et que l'opinion indigène l'avait con-

21. H. M. DUBOIS, S. J., *Monographie des Betsiléo. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, Paris, vol. 34, 1938, p. 876-879.

22. M. A. MURRAY, *Marriage in Ancient Egypt*, in *Congrès international des Sciences anthropologiques, Comptes rendus*. Londres, 1934, p. 282.

23. E. AMELINEAU, *Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Égypte ancienne*. Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études. Sciences religieuses, vol. 6, 1895, p. 72-73. – W. M. FLINDERS-PETRIE, *Social Life in Ancient Egypt*. Londres, 1923, p. 110 sq.

damné comme immoral. Le mariage entre un frère et sa sœur aînée apparaît donc comme une concession au droit d'aînesse; et il n'exclut pas la prohibition de l'inceste puisque, en plus de la mère et de la fille, la sœur cadette reste un conjoint interdit, ou tout au moins désapprouvé. Or, un des rares textes que nous possédions sur l'organisation sociale de l'ancienne Égypte suggère une interprétation analogue; il s'agit du Papyrus de Boulaq n° 5, qui relate l'histoire d'une fille de roi qui veut épouser son frère aîné. Et sa mère remarque : « Si je n'ai pas d'enfants après ces deux enfants-là, n'est-ce pas la loi de les marier l'un à l'autre? ». ²⁴ Ici aussi, il semble s'agir d'une formule de prohibition autorisant le mariage avec la sœur aînée, mais le réprouvant avec la cadette. On verra plus loin que les anciens textes japonais décrivent l'inceste comme une union avec la sœur cadette, à l'exclusion de l'aînée, élargissant ainsi le champ de notre interprétation. Même dans ces cas, qu'on pourrait être tenté de considérer comme des limites, la règle d'universalité n'est pas moins apparente que le caractère normatif de l'institution.

Voici donc un phénomène qui présente simultanément le caractère distinctif des faits de nature et le caractère distinctif – théoriquement contradictoire du précédent – des faits de culture. La prohibition de l'inceste possède, à la fois, l'universalité des tendances et des instincts, et le caractère coercitif des lois et des institutions. D'où vient-elle donc? Et quelle est sa place et sa signification? Débordant inévitablement les limites toujours historiques et géographiques de la culture, coextensive dans le temps et dans l'espace à l'espèce biologique, mais redoublant, par l'interdiction sociale, l'action spontanée des forces naturelles auxquelles elle s'oppose par ses caractères propres, tout en s'identifiant à elles quant au champ d'application, la prohibition de l'inceste apparaît à la réflexion sociologique comme un redoutable mystère. Peu de prescriptions sociales ont préservé, dans une semblable mesure, au sein même de notre société, l'auréole de terreur respectueuse qui s'attache aux choses sacrées. D'une façon significative, et qu'il nous faudra commenter et expliquer par la suite, l'inceste, sous sa forme propre et sous la forme métaphorique de l'abus de mineure (« dont », dit le sentiment populaire, « on pourrait être le père »), rejoint même, dans certains pays, son antithèse, les relations sexuelles interraciales, cependant forme extrême de l'exogamie, comme les deux plus puissants stimulants de l'horreur et de la vengeance collectives. Mais cette ambiance de crainte magique ne définit pas seulement le climat au sein duquel, même encore dans la société moderne, évolue l'institution; elle enveloppe aussi, sur le plan théorique, les débats auxquels, depuis ses origines, la sociologie s'est appliquée avec une ténacité ambiguë : « La fameuse question de la prohibition de l'inceste, » écrit Lévy-Bruhl, « cette *vexata quæstio* dont les ethnographes

24. G. MASPERO, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*. Paris, 1889, p. 171.

et les sociologues ont tant cherché la solution, n'en comporte aucune. Il n'y a pas lieu de la poser. Dans les sociétés dont nous venons de parler, il est vain de se demander pour quelle raison l'inceste est prohibé : cette prohibition n'existe pas . . . ; on ne songe pas à l'interdire. C'est quelque chose qui n'arrive pas. Ou, si par impossible cela arrive, c'est quelque chose d'inouï, un *monstrum*, une transgression qui répand l'horreur et l'effroi. Les sociétés primitives connaissent-elles une prohibition de l'autophagie ou du fratricide ? Elles n'ont ni plus ni moins de raison de prohiber l'inceste ».²⁵

On ne s'étonnera pas de trouver tant de gêne chez un auteur qui n'a pourtant pas hésité devant les plus audacieuses hypothèses, si l'on considère que les sociologues sont à peu près unanimes à manifester, devant ce problème, la même répugnance et la même timidité.

25. L. LÉVY-BRUHL, *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, p. 247.

CHAPITRE II

LE PROBLÈME DE L'INCESTE

Le problème de la prohibition de l'inceste se présente à la réflexion avec toute l'ambiguïté qui, sur un plan différent, rend sans doute compte du caractère sacré de la prohibition elle-même. Cette règle, sociale par sa nature de règle, est en même temps pré-sociale à un double titre : d'abord, par son universalité, ensuite, par le type de relations auxquelles elle impose sa norme. Or, la vie sexuelle est elle-même doublement extérieure au groupe. Elle exprime au plus haut point la nature animale de l'homme, et elle atteste, au sein même de l'humanité, la survivance la plus caractéristique des instincts; en second lieu, ses fins sont, doublement à nouveau, transcendantes : elles visent à satisfaire, soit des désirs individuels dont on sait suffisamment qu'ils sont parmi les moins respectueux des conventions sociales, soit des tendances spécifiques qui dépassent également, bien que dans un autre sens, les fins propres de la société. Notons, cependant, que si la réglementation des rapports entre les sexes constitue un débordement de la culture au sein de la nature, d'une autre façon la vie sexuelle est, au sein de la nature, une amorce de la vie sociale : car, parmi tous les instincts, l'instinct sexuel est le seul qui, pour se définir, ait besoin de la stimulation d'autrui. Nous devons revenir sur ce dernier point; il ne fournit pas un passage, lui-même naturel, entre la nature et la culture, ce qui serait inconcevable, mais il explique une des raisons pour lesquelles c'est sur le terrain de la vie sexuelle, de préférence à tout autre, que le passage entre les deux ordres peut et doit nécessairement s'opérer. Règle qui étreint ce qui, dans la société, lui est le plus étranger; mais, en même temps, règle sociale qui retient, dans la nature, ce qui est susceptible de la dépasser; la prohibition de l'inceste est, à la fois, au seuil de la culture, dans la culture, et, en un sens – nous essaierons de le montrer –, la culture elle-même. Qu'il suffise, pour l'instant, de noter à quelle dualité de caractère elle doit son caractère ambigu et équivoque. Moins que de rendre compte de cette ambiguïté, les sociologues se sont presque exclusivement souciés de la réduire. Leurs tentatives peuvent se ramener à trois types principaux, que nous nous bornerons ici à caractériser et à discuter dans leurs traits essentiels.

Le premier type d'explication – qui suit d'ailleurs la croyance populaire en vigueur dans de nombreuses sociétés, y compris la nôtre – essaye de main-

tenir la dualité de caractère de la prohibition, tout en la dissociant en deux phases distinctes : pour Lewis H. Morgan et sir Henry Maine,¹ par exemple, l'origine de la prohibition de l'inceste est bien, à la fois, naturelle et sociale; mais en ce sens qu'elle résulte d'une réflexion sociale *sur* un phénomène naturel. La prohibition de l'inceste serait une mesure de protection visant à mettre l'espèce à l'abri des résultats néfastes des mariages consanguins. Cette théorie présente un caractère remarquable : c'est qu'elle est obligée d'étendre, par son énoncé même, à toutes les sociétés humaines, jusqu'aux plus primitives et qui, dans les autres domaines, ne font nullement preuve d'une telle clairvoyance eugénique, le privilège sensationnel de la révélation des prétendues conséquences des unions endogames. Or, cette justification de la prohibition de l'inceste est d'origine récente; elle n'apparaît nulle part, dans notre société, avant le xvii^e siècle. Plutarque qui, conformément au plan général des *Moralia*, énumère toutes les hypothèses possibles sans affirmer de préférence pour aucune, en propose trois, qui sont toutes de nature sociologique, et dont aucune ne se réfère à des tares éventuelles de la descendance.² Dans le sens contraire, on ne peut citer qu'un texte de Grégoire le Grand,³ qui semble n'avoir suscité aucun écho dans la pensée des contemporains et des commentateurs ultérieurs.⁴

On invoque, il est vrai, les monstruosité diverses promises, dans le folklore de divers peuples primitifs, notamment les Australiens, à la descendance de parents incestueux. Mais, outre que le tabou conçu à l'australienne est probablement le moins soucieux de la proximité biologique (s'accommodant par ailleurs fort bien d'unions, telles que celles du grand-oncle avec la petite-nièce, dont les effets ne peuvent être particulièrement favorables), il suffira de noter que de tels châtiments sont communément prévus par la tradition primitive pour tous ceux qui transgressent les règles, et ne sont nullement réservés au domaine particulier de la reproduction. A quel point il faut se défier d'observations hâtives ressort bien de ce témoignage de Jochelson : « Les Yakut m'ont dit avoir remarqué que les enfants nés d'unions consanguines sont mal portants. Ainsi Dolganoff, mon interprète, raconte, à propos des Yukaghir qui pratiquent le mariage entre cousins en dépit de l'interdiction coutumière dite *nex'i'ini* . . . que les enfants nés de tels mariages meurent, ou que les parents eux-mêmes sont atteints de maladies souvent

1. Sir H. S. MAINE, *Dissertations on Early Law and Custom*. New-York, 1886, p. 228.

2. PLUTARQUE, *Quæstiones romanæ*, in *Œuvres*, trad. Amyot. Lyon, 1615, t. 2, p. 369-370.

3. H. F. MULLER, A Chronological Note on the Physiological Explanation of the Prohibition of Incest. *Journal of Religious Psychology*, vol. 6, 1913, p. 294-295.

4. J. M. COOPER, Incest Prohibitions in Primitive Culture. *Primitive Man*, vol. 5, n° 1, 1932.

mortelles. »⁵ Voilà pour les sanctions naturelles. Quant aux sanctions sociales, elles sont si peu fondées sur des considérations physiologiques que, chez les Kenyah et les Kayan de Bornéo, qui condamnent le mariage avec la mère, la sœur, la fille, la sœur du père ou de la mère, et la fille du frère ou de la sœur, « dans le cas des femmes qui se trouvent vis-à-vis du sujet dans la même relation de parenté, mais par adoption, ces interdictions, et les châtiements qui les sanctionnent, sont – si c'est possible – encore plus sévèrement appliqués ».⁶

On ne doit d'ailleurs pas perdre de vue que, depuis la fin du paléolithique, l'homme utilise des procédés de reproduction endogamiques qui ont amené les espèces cultivées ou domestiques vers un degré croissant de perfection. Comment donc, à supposer que l'homme eût été conscient des résultats de telles méthodes, et qu'il eût, comme on le suppose aussi, jugé en la matière de façon rationnelle, expliquer qu'il ait abouti, dans le domaine des relations humaines, à des conclusions opposées à celles que son expérience vérifiait tous les jours dans le domaine animal et végétal, et dont son bien-être dépendait? Comment surtout, si l'homme primitif avait été sensible à des considérations de cet ordre, comprendre qu'il se soit arrêté à des interdictions, et n'ait point passé aux prescriptions, dont le résultat expérimental eût – au moins dans certains cas – montré les effets bénéfiques? Non seulement il ne l'a point fait, mais nous nous refusons encore à toute entreprise de cet ordre et il a fallu attendre des théories sociales récentes – dont on dénonce d'ailleurs le caractère irrationnel – pour voir préconiser, pour l'homme, la reproduction orientée. Les prescriptions positives que nous rencontrons le plus fréquemment dans les sociétés primitives, en liaison avec la prohibition de l'inceste, sont celles qui tendent à multiplier les unions entre cousins croisés (respectivement issus d'un frère et d'une sœur); donc qui placent, aux deux pôles extrêmes de la réglementation sociale, des types d'unions identiques du point de vue de la proximité : celle entre cousins parallèles (respectivement issus de deux frères ou de deux sœurs) assimilée à l'inceste fraternel, et celle entre cousins croisés; cette dernière considérée comme répondant à un idéal, malgré le degré très étroit de consanguinité entre les conjoints.

Il est, cependant, frappant de voir à quel point la pensée contemporaine

5. W. JOCHELSON, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus. Jesup North Pacific Expedition*, vol. 9 (*Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 13, 1926), p. 80. – Les Nuer appellent l'inceste « syphilis » parce qu'ils voient dans l'une le châtiement de l'autre. Cf. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Exogamous Rules among the Nuer. Man*, vol. 35, n° 7, 1935.

6. CH. HOSE et W. McDUGALL, *The Pagan Tribes of Borneo*. Londres, 1912, vol. 1, p. 73. – Comme le remarquent les auteurs de cette observation, elle met en évidence l'artificialité des règles touchant l'inceste (*ibid.*, vol. 2, p. 197).

répugne à abandonner l'idée que l'interdiction des relations entre consanguins ou collatéraux immédiats soit justifiée par des raisons d'eugénique; sans doute parce que – nous en avons fait l'expérience au cours des dix dernières années – c'est dans les concepts biologiques que résident les derniers vestiges de transcendance dont dispose la pensée moderne. Un exemple particulièrement significatif est fourni par un auteur dont l'œuvre scientifique a contribué, au premier chef, à dissiper les préjugés relatifs aux unions consanguines. E. M. East a montré, en effet, par d'admirables travaux sur la reproduction du maïs, que la création d'une lignée endogame a, pour premier résultat, une période de fluctuations au cours de laquelle le type est sujet à d'extrêmes variations, dues sans doute à la résurgence de caractères récessifs habituellement masqués. Puis les variabilités diminuent progressivement, pour aboutir à un type constant et invariable. Or, dans un ouvrage destiné à une plus large audience, l'auteur, après avoir rappelé ces résultats, tire la conclusion que les croyances populaires relatives aux mariages entre proches parents sont largement fondées; le travail du laboratoire ne ferait donc que confirmer les préjugés du folklore; selon le mot d'un vieil auteur : « Superstition iz often awake when reezon iz asleep. »⁷ Cela, pour la raison que « des caractères récessifs peu souhaitables sont aussi fréquents dans la famille humaine que chez les maïs ». Mais cette réapparition fâcheuse de caractères récessifs n'est explicable – mutations exclues – que dans l'hypothèse où l'on travaille sur des types déjà sélectionnés : les caractères qui réapparaissent sont précisément ceux que l'effort séculaire de l'éleveur avait réussi à éliminer. Cette situation ne saurait se retrouver chez l'homme puisque – on vient de le voir – l'exogamie telle qu'elle est pratiquée par les sociétés humaines est une exogamie aveugle. Mais surtout, East a indirectement établi, par ses travaux, que ces prétendus dangers ne seraient jamais apparus si l'humanité avait été endogame depuis l'origine : dans ce cas, nous nous trouverions sans doute en présence de races humaines aussi constantes et définitivement fixées que les lignées endogames du maïs, après élimination des facteurs de variabilité. Le péril temporaire des unions endogames, à supposer qu'il existe, résulte manifestement d'une tradition d'exogamie, ou de pangamie; il ne peut en être la cause.

Les mariages consanguins ne font, en effet, qu'assortir des gènes du même type, alors qu'un système où l'union des sexes serait déterminée par la seule loi des probabilités (« panmixie » de Dahlberg) les mélangerait au hasard. Mais la nature des gènes et leurs caractéristiques individuelles restent les mêmes dans les deux cas. Il suffit que les unions consanguines s'interrompent pour que la composition générale de la population se rétablisse telle qu'on pouvait le prévoir sur une base de « panmixie ». Les mariages consanguins archaïques sont donc sans influence; ils n'agissent que sur les généra-

7. E. M. EAST, *Heredity and Human Affairs*. New-York. 1938, p. 156.

tions immédiatement consécutives. Mais cette influence est, elle-même, fonction des dimensions absolues du groupe. Pour une population d'un chiffre donné, on peut toujours définir un état d'équilibre, où la fréquence des mariages consanguins soit égale à la probabilité de tels mariages dans un régime de « panmixie ». Si la population dépasse cet état d'équilibre, la fréquence des mariages consanguins restant la même, le nombre de porteurs de caractères récessifs augmente : « L'agrandissement du groupe entraîne un accroissement d'hétérozygotisme aux dépens de l'homozygotisme. »⁸ Si la population tombe au-dessous de l'état d'équilibre, la fréquence des mariages consanguins restant « normale » par rapport à cet état, les caractères récessifs se réduisent à un taux progressif : 0,0572 % dans une population de 500 personnes avec deux enfants par famille; 0,1697 % si la même population tombe à 200 personnes. Dahlberg peut donc conclure que, du point de vue de la théorie de l'hérédité, « les prohibitions du mariage ne paraissent pas justifiées ».⁹

Il est vrai que des mutations déterminant l'apparition d'une tare récessive sont plus dangereuses dans des petites populations que dans des grandes. Dans les premières, en effet, les chances de passage à l'homozygotisme sont plus élevées. Par contre, ce même passage rapide et complet à l'homozygotisme doit, à plus ou moins longue échéance, assurer l'élimination du caractère redouté. On peut donc considérer que, dans une petite population endogame à composition stable, comme beaucoup de sociétés primitives en offrent le modèle, le seul risque du mariage entre consanguins provient de l'apparition de mutations nouvelles – risque qui peut être calculé puisque ce taux d'apparition est connu –; mais les chances de rencontrer, au sein du groupe, un hétérozygote récessif sont devenues plus faibles que celles que comporterait le mariage avec un étranger. Même en ce qui concerne les caractères récessifs surgissant par mutation dans une population donnée, Dahlberg estime que le rôle des mariages consanguins est très faible dans la production des homozygotes. Car, pour un homozygote issu d'un mariage consanguin, il y a un nombre énorme d'hétérozygotes qui – si la population est suffisamment petite – seront nécessairement amenés à se reproduire entre eux. Ainsi dans une population de 80 personnes, l'interdiction du mariage entre proches parents, cousins au premier degré compris, ne diminuerait le nombre des porteurs de caractères récessifs rares que de 10 à 15 %.¹⁰ Ces considérations sont importantes, parce qu'elles font intervenir la

8. GUNNAR DAHLBERG, On Rare Defects in Human Populations with Particular Regard to In-breeding and Isolate Effects. *Proceedings of the Royal Society of Edinburgh*, vol. 58, 1937-1938, p. 224.

9. *Id.*, Inbreeding in Man. *Genetics*, vol. 14, 1929, p. 454.

10. *Id.*, On Rare Defects in Human Populations with Particular Regard to In-breeding and Isolate Effects. *Op. cit.*, p. 220.

notion quantitative du chiffre de la population. Or, des sociétés primitives ou archaïques sont limitées, par leur régime économique, à un chiffre de population très restreint; et c'est précisément pour des chiffres de cet ordre que la réglementation des mariages consanguins ne peut avoir que des conséquences génétiques négligeables. Sans aborder le fond du problème – auquel les théoriciens modernes ne se hasardent à fournir que des solutions provisoires et très nuancées¹¹ – on peut donc considérer que l'humanité primitive ne se trouvait pas dans une situation démographique telle qu'elle pût même en recueillir les données.

Un second type d'explication tend à éliminer un des termes de l'antinomie entre les caractères, naturel et social, de l'institution. Pour un large groupe de sociologues et de psychologues, dont Westermarck et Havelock Ellis sont les principaux représentants, la prohibition de l'inceste n'est autre que la projection ou le reflet, sur le plan social, de sentiments ou de tendances que la nature de l'homme suffit entièrement à expliquer. D'assez importantes variations peuvent être notées entre les défenseurs de cette position, certains faisant dériver l'horreur de l'inceste, postulée à l'origine de la prohibition, de la nature physiologique de l'homme, d'autres plutôt de ses tendances psychiques. En fait, on se borne à reprendre le vieux préjugé de la « voix du sang », qui se trouve ici exprimé sous une forme plus négative que positive. Or, que la prétendue horreur de l'inceste ne puisse être dérivée d'une source instinctive est suffisamment établi par le fait qu'elle se manifeste seulement à l'occasion d'une connaissance supposée, ou postérieurement établie, de la relation de parenté entre les coupables. Reste l'interprétation par la stimulation – ou plutôt la carence de stimulation – actuelle. Ainsi, pour Havelock Ellis, la répugnance vis-à-vis de l'inceste s'explique par le rôle négatif des habitudes quotidiennes sur l'excitabilité érotique, tandis que Westermarck adopte une interprétation du même type, mais transposée sur un plan plus strictement psychologique.¹²

11. E. BAUR, E. FISCHER, P. LENZ, *Menschliche Erblichkeitslehre*. Munich, 1927. – G. DAHLBERG, *Inzucht bei Polyhybridität bei Menschen*. *Hereditas*, vol. 14, 1930. – L. HOGBEN, *Genetic Principles in Medicine and Social Sciences*. Londres, 1931. – J. B. S. HALDANE, *Heredity and Politics*. Londres, 1938. – Cf. aussi plus loin, ch. VIII.

12. HAVELOCK ELLIS, *Sexual Selection in Man*. Philadelphia, 1906. – E. WESTERMARCK, *The History of Human Marriage*, vol. 1, p. 250 sq.; vol. 2, p. 207 sq. – La position de Westermarck offre de curieuses fluctuations. Parti d'une interprétation à base instinctive – très proche de celle de Havelock Ellis – dans la première édition de son *History of Human Marriage*, il devait évoluer vers une conception plus psychologique qui est apparente dans la seconde édition. A la fin de sa vie toutefois (E. WESTERMARCK, *Recent Theories of Exogamy*. *Sociological Review*, vol. 26, 1934), il devait revenir, en réaction contre B. Z. Seligman et Malinowski, non seulement à sa position de 1891, mais même à la croyance que l'origine dernière

On pourrait objecter à ces auteurs qu'ils confondent deux types d'accoutumance : celle qui se développe entre deux individus sexuellement unis, et dont on sait qu'elle entraîne généralement l'affaiblissement du désir – au point, déclare un biologiste contemporain, « d'introduire un élément de désordre dans tout système social »¹³ – ; et celle qui règne entre proches parents, à laquelle on prête le même résultat, bien que l'usage sexuel, qui joue le rôle déterminant dans le premier cas, soit manifestement absent dans le second. L'interprétation proposée se ramène donc à une pétition de principe : en l'absence de toute vérification expérimentale, on ne peut savoir si la prétendue observation sur laquelle on s'appuie – la moindre fréquence des désirs sexuels entre proches parents – s'explique par l'accoutumance physique ou psychologique, ou comme une conséquence des tabous qui constituent la prohibition elle-même. On la postule donc en prétendant l'expliquer.

Mais rien n'est plus douteux que cette prétendue répugnance instinctive. Car l'inceste, bien que prohibé par la loi et les mœurs, existe; il est même, sans doute, beaucoup plus fréquent qu'une convention collective de silence ne tendrait à le laisser supposer. Expliquer l'universalité théorique de la règle par l'universalité du sentiment ou de la tendance, c'est ouvrir un nouveau problème; car le fait prétendu universel ne l'est en aucune façon. Si l'on veut, alors, traiter les nombreuses exceptions comme des perversions ou des anomalies, il faudra définir en quoi ces anomalies consistent, sur le seul plan où il soit possible de les invoquer sans tautologie, c'est-à-dire le plan physiologique, et cela sera sans doute d'autant plus difficile qu'une importante école contemporaine a pris, sur ce problème, une attitude en contradiction totale avec celle de Havelock Ellis et de Westermarck : la psychanalyse découvre un phénomène universel, non point dans la répulsion vis-à-vis des relations incestueuses, mais au contraire dans leur poursuite.

Il n'est pas certain non plus que l'habitude soit toujours considérée comme devant être fatale au mariage. Beaucoup de sociétés en jugent autrement. « L'envie de femme commence à la sœur », dit le proverbe Azandé. Les Héhé justifient leur pratique du mariage entre cousins croisés par la longue intimité qui règne entre les futurs conjoints, vraie cause – selon eux – de l'attraction sentimentale et sexuelle.¹⁴ Et c'est le type même de relations consi-

de la prohibition doit être cherchée dans une conscience confuse des conséquences nocives des unions consanguines (E. WESTERMARCK, *Three Essays on Sex and Marriage*, Londres, 1934, p. 53 sq.).

13. G. S. MILLER, *The Primate Basis of Human Sexual Behavior*. *Quarterly Review of Biology*, vol. 6, n° 4, 1931, p. 398. – Cette tendance innée de l'homme à se lasser de son partenaire sexuel lui est commune avec les singes supérieurs (*ibid.*, p. 386).

14. G. GORDON BROWN, *Hehe-Cross-cousin Marriage*, in *Essays Presented to C. G. Seligman* ... Londres, 1934, p. 33.

dérées par Westermarck et Havelock Ellis comme l'origine de l'horreur de l'inceste dont les Chukchee s'efforcent de faire le modèle du mariage exogame : « La plupart des mariages entre parents (c'est-à-dire cousins) sont conclus à un âge très tendre, parfois même quand le fiancé et la fiancée sont dans la plus petite enfance. On célèbre la cérémonie, et les enfants grandissent en jouant ensemble. Un peu plus tard, ils commencent à faire bande à part. Naturellement un lien très profond se développe entre eux, plus fort souvent que la mort : si l'un meurt, l'autre meurt aussi, de chagrin, ou se suicide . . . Les mariages entre familles unies par des liens d'amitié, mais sans parenté entre elles, se conforment au même type. Ces familles se mettent parfois d'accord sur un mariage entre leurs enfants respectifs, avant même que ceux-ci ne soient nés. »¹⁵ Même chez les Indiens de la rivière Thompson, en Colombie Britannique, où le mariage entre cousins au second degré est traité comme un inceste et tourné en dérision, cette hostilité aux mariages consanguins, même éloignés, n'empêche pas que des hommes ne se fiancent à des filles de vingt ans plus jeunes.¹⁶ Des faits de ce genre pourraient être indéfiniment généralisés.

Mais il y a, derrière l'attitude que nous discutons, une confusion infiniment plus grave. Si l'horreur de l'inceste résultait de tendances physiologiques ou psychologiques congénitales, pourquoi s'exprimerait-elle sous la forme d'une interdiction à la fois si solennelle et si essentielle qu'on la retrouve, dans toutes les sociétés humaines, auréolée du même prestige sacré? Il n'existe aucune raison de défendre ce qui, sans défense, ne risquerait point d'être exécuté. Deux réponses peuvent être faites à cet argument : la première consiste à dire que la prohibition n'est destinée qu'à des cas exceptionnels où la nature faut à sa mission. Mais quelle proportion y a-t-il entre des exceptions, que l'hypothèse oblige à considérer comme extrêmement rares, et l'importance de la réglementation qui les vise? Et surtout, pourquoi les errements seraient-ils interdits, bien plus, châtiés dans de nombreuses sociétés, avec l'extrême rigueur que l'on sait, s'ils n'étaient considérés comme nuisibles et dangereux? Que ce danger existe pour le groupe, les individus intéressés ou leur descendance, c'est en lui – ou dans la réalité qu'on lui prête – qu'il faut alors chercher l'origine de la prohibition. Nous sommes inévitablement ramenés vers l'explication précédente. On pourrait, il est vrai, invoquer une comparaison avec le suicide, que les mœurs, et souvent même la loi, combattent par des sanctions multiples, bien que la tendance à la préservation soit naturelle à l'être vivant. Mais l'analogie entre l'inceste

15. W. BOGORAS, *The Chukchee. Jesup North Pacific Expedition*, vol. 9 (*Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 11, 1904-1909), p. 577.

16. JAMES TEIT, *The Thompson Indians of British Columbia. Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 2, part 4 : *Anthropology I*, p. 321 et 325.

et le suicide n'est qu'apparente. Car si, dans les deux cas, la société défend, cette défense s'applique, dans le premier cas, à un phénomène naturel, communément réalisé chez les animaux, et dans le second cas, à un phénomène complètement étranger à la vie animale, et qu'on doit considérer comme une fonction de la vie sociale. La société n'interdit que ce qu'elle suscite. Ensuite et surtout, la société condamne le suicide parce qu'elle le considère comme dommageable à ses intérêts, et non parce qu'il constitue la négation d'une tendance congénitale. La meilleure preuve est, qu'alors que toute société interdit l'inceste, il n'est aucune qui ne fasse sa place au suicide, et n'en reconnaisse la légitimité dans certaines circonstances ou pour certains motifs : précisément ceux où l'attitude individuelle se trouve coïncider accidentellement avec un intérêt social. Reste donc toujours à découvrir les raisons pour lesquelles l'inceste porte préjudice à l'ordre social.

Les explications du troisième type présentent ceci de commun avec celle qui vient d'être discutée qu'elles prétendent, elles aussi, éliminer un des termes de l'antinomie. En ce sens, elles s'opposent toutes deux aux explications du premier type, qui maintiennent les deux termes, tout en essayant de les dissocier. Mais alors que les partisans du second type d'explication veulent ramener la prohibition de l'inceste à un phénomène psychologique ou physiologique de caractère instinctif, le troisième groupe adopte une position symétrique, mais inverse : il voit dans la prohibition de l'inceste une règle d'origine purement sociale, et dont l'expression en termes biologiques est un trait accidentel et secondaire. L'exposé de cette conception, plus diversifiée selon les auteurs, doit être fait avec un peu plus de détails que les précédents.

Considérée comme institution sociale, la prohibition de l'inceste paraît sous deux aspects différents. Tantôt, nous sommes seulement en présence de l'interdiction de l'union sexuelle entre proches consanguins ou collatéraux; tantôt cette forme de prohibition, fondée sur un critère biologique défini, n'est qu'un aspect d'un système plus large, dont toute base biologique semble absente : dans de nombreuses sociétés, la règle d'exogamie prohibe le mariage entre des catégories sociales qui incluent les proches parents, mais, avec eux, un nombre considérable d'individus entre lesquels il n'est possible d'établir aucune relation de consanguinité ou de collatéralité, ou, en tout cas, des relations très lointaines. Dans ce dernier cas, c'est le caprice apparent de la nomenclature qui assimile les individus frappés par l'interdiction à des parents biologiques.

Les partisans des interprétations du troisième type prêtent surtout leur attention à cette forme large et socialisée de la prohibition de l'inceste. Écartons tout de suite certaines suggestions de Morgan et de Frazer, qui voient dans les systèmes exogamiques des méthodes destinées à prévenir les unions incestueuses, c'est-à-dire une petite fraction des unions qu'ils inter-

disent en fait. Le même résultat pourrait, en effet (l'exemple des sociétés sans clan ni moitié le prouve), être obtenu sans l'édifice encombrant des règles exogamiques. Si cette première hypothèse apporte de l'exogamie une explication fort peu satisfaisante, elle n'en fournit aucune de la prohibition de l'inceste. Beaucoup plus importantes, de notre point de vue, sont des théories qui, tout en apportant une interprétation sociologique de l'exogamie, ou bien laissent ouverte la possibilité de faire de la prohibition de l'inceste une dérivation de l'exogamie, ou bien affirment catégoriquement l'existence de cette dérivation.

On rangera dans le premier groupe les idées de McLennan, de Spencer et de Lubbock,¹⁷ dans le second celles de Durkheim. McLennan et Spencer ont vu, dans les pratiques exogamiques, la fixation par la coutume des habitudes de tribus guerrières, chez lesquelles la capture était le moyen normal d'obtenir des épouses. Lubbock trace le schéma d'une évolution qui aurait consacré le passage d'un mariage de groupe, de caractère endogamique, au mariage exogamique par capture. Les épouses obtenues par ce dernier procédé, en opposition avec les précédentes, auraient seules possédé le statut de biens individuels, fournissant ainsi le prototype du mariage individualiste moderne. Toutes ces conceptions peuvent être écartées pour une raison fort simple : si elles ne veulent établir aucune connexion entre l'exogamie et la prohibition de l'inceste, elles sont étrangères à notre étude; si, au contraire, elles offrent des solutions applicables, non seulement aux règles d'exogamie, mais à cette forme particulière d'exogamie que constitue la prohibition de l'inceste, elles sont entièrement irrecevables. Car elles prétendraient alors faire dériver une loi générale – la prohibition de l'inceste – de tel ou tel phénomène spécial, de caractère souvent anecdotique, propre sans doute à certaines sociétés, mais dont il n'est pas possible d'universaliser l'occurrence. Ce vice méthodologique, et quelques autres encore, leur sont communs avec la théorie de Durkheim, qui constitue la forme la plus consciente et la plus systématique d'interprétation par des causes purement sociales.

L'hypothèse avancée par Durkheim dans l'important travail qui inaugure le premier volume de l'*Année Sociologique*,¹⁸ présente un triple caractère : d'abord elle se fonde sur l'universalisation de faits observés dans un groupe de sociétés limité; ensuite, elle fait de la prohibition de l'inceste une conséquence lointaine des règles d'exogamie. Ces dernières, enfin, sont interprétées en fonction de phénomènes d'un autre ordre. C'est l'observation des sociétés australiennes, considérées comme l'illustration d'un type primitif

17. J. F. McLENNAN, *An Inquiry into the Origin of Exogamy*. Londres. 1896. – H. SPENCER, *Principles of Sociology*, 3 vol. Londres, 1882-1896. – Sir JOHN LUBBOCK, LORD AVERBURY, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*. Londres, 1870, p. 83 sq.; *Marriage, Totemism and Religion*. Londres, 1911.

18. E. DURKHEIM, La Prohibition de l'inceste. *L'Année Sociologique*, vol. 1, 1898.

d'organisation jadis commun à toutes les sociétés humaines, qui fournit, selon Durkheim, la solution du problème de l'inceste. La vie religieuse de ces sociétés est, comme on sait, dominée par des croyances affirmant une identité substantielle entre le clan et le totem éponyme. La croyance en l'identité substantielle explique les interdits spéciaux dont est frappé le sang, considéré comme le symbole sacré et l'origine de la communauté magico-biologique qui unit les membres d'un même clan. Cette crainte du sang clanique est particulièrement intense dans le cas du sang menstruel, et elle explique pour-quoi, dans la plupart des sociétés primitives, les femmes sont, d'abord à l'occasion de leurs règles, puis d'une façon plus générale, l'objet de croyances magiques et frappées d'interdits spéciaux. Les prohibitions touchant les femmes et leur ségrégation, telle qu'elle s'exprime dans la règle d'exogamie, ne seraient donc que la répercussion lointaine de croyances religieuses qui ne discriminaient pas primitivement entre les sexes, mais qui se transforment sous l'influence du rapprochement qui s'établit, dans l'esprit des hommes, entre le sang et le sexe féminin. En dernière analyse, si, conformément à la règle d'exogamie, un homme ne peut contracter mariage au sein de son propre clan, c'est que, en agissant autrement, il entrerait en contact ou risquerait d'entrer en contact, avec ce sang qui est le signe visible et l'expression substantielle de sa parenté avec son totem. Un tel péril n'existe pas pour les membres d'un autre clan, car le totem d'autrui n'est frappé d'aucun interdit, n'est le dépositaire d'aucune force magique, d'où la double règle du mariage inter-clanique et de la prohibition du mariage à l'intérieur du clan. La prohibition de l'inceste, telle que nous la concevons actuellement, ne serait donc que le vestige, la survivance, de cet ensemble complexe de croyances et d'interdictions qui plongent leurs racines dans un système magico-religieux où réside, en fin de compte, l'explication. Ainsi donc, en suivant une marche analytique, nous voyons que, pour Durkheim, la prohibition de l'inceste est un résidu de l'exogamie; que celle-ci s'explique par les interdits spéciaux frappant les femmes; que ces interdits trouvent leur origine dans la crainte du sang menstruel; que cette crainte n'est qu'un cas particulier de la crainte du sang en général; et que celle-ci, enfin, exprime seulement certains sentiments qui découlent de la croyance en la consubstantialité de l'individu, membre d'un clan, avec son totem.

La force de cette interprétation provient de son aptitude à organiser, dans un seul et même système, des phénomènes très différents les uns des autres et dont chacun, pris à part, semble difficilement intelligible. Sa faiblesse réside dans le fait que les connexions ainsi établies sont fragiles et arbitraires. Laissons de côté l'objection préjudicielle tirée de la non-universalité des croyances totémiques : Durkheim postule, en effet, cette universalité, et il est vraisemblable que, devant les observations contemporaines qui ne justifient en aucune manière, mais qui ne peuvent pas non plus, et pour cause,

infirmer cette exigence théorique, il maintiendrait sa position. Mais même si l'on se place pour un instant dans les cadres de l'hypothèse, on n'aperçoit aucun lien logique qui permette de déduire les différentes étapes à partir du postulat initial. Chacune est reliée à la précédente par une relation arbitraire, dont on ne peut affirmer *a priori* qu'elle n'a pu se produire, mais dont rien ne montre qu'elle se soit produite effectivement. Prenons d'abord la croyance en la substantialité totémique : nous savons qu'elle ne fait pas obstacle à la consommation du totem, mais confère seulement à celle-ci un caractère cérémoniel. Or, le mariage, et, dans de très nombreuses sociétés, l'acte sexuel lui-même, présentent un caractère cérémoniel et rituel nullement incompatible avec l'opération supposée de communion totémique qu'on veut y discerner. En second lieu, l'horreur du sang, et particulièrement du sang menstruel, n'est pas un phénomène universel.¹⁹ Les jeunes hommes Winnebago visitent leurs maîtresses en profitant du secret où les condamne l'isolement prescrit pendant la durée des règles.²⁰

D'autre part, là où l'horreur du sang menstruel semble atteindre son point culminant, il n'est nullement évident que l'impureté ait des prédilections, ou des limites. Les Chaga sont des Bantou vivant sur les pentes du Kilimanjaro; leur organisation sociale est patrilinéaire. Cependant, les instructions prodiguées aux filles pendant l'initiation les mettent en garde contre les périls généraux du sang menstruel, et non contre des périls spéciaux auxquels seraient exposés les dépositaires du même sang. Bien plus : c'est la mère – et non le père – qui semble courir le plus grave danger : « Ne le montre pas à ta mère, elle mourrait! Ne le montre pas à tes compagnes, car il peut y avoir une mauvaise, qui s'emparera du linge avec lequel tu t'es essuyée, et ton mariage sera stérile. Ne le montre pas à une méchante femme qui prendra le linge pour le mettre en haut de sa hutte . . . si bien que tu ne pourras pas avoir d'enfant. Ne jette pas le linge sur le sentier ou dans la brousse. Une méchante personne peut faire de vilaines choses avec. Enterre-le dans le sol. Dissimule le sang au regard de ton père, de tes frères et de tes sœurs. Si tu le laisses voir, c'est un péché. »²¹

Un Aléoute ne copule pas avec sa femme pendant ses règles, de peur de faire mauvaise chasse; mais si le père aperçoit sa fille pendant la durée de ses premières règles, elle risque de devenir muette et aveugle. C'est pour elle, non pour lui, que sont tous les dangers.²² D'une façon générale, une femme

19. M. VAN WATERS, The Adolescent Girl among Primitive People. *Journal of Religious Psychology*, vol. 6, 1913.

20. P. RADIN, The Autobiography of a Winnebago Indian. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 16-17, 1920, p. 393.

21. O. F. RAUM, Initiation among the Chaga. *American Anthropologist*, vol. 41, 1939.

22. W. JOCHELSON, Contes aléoutes. Ms., in New-York Public Library, éd. par R. Jakobson, nos 34-35.

est impure pendant la durée de ses règles, non seulement pour ses parents de clan, mais aussi pour son mari exogamique, et, en général, pour tout le monde. Ce point est essentiel, puisque Durkheim prétend faire dériver l'exogamie d'un ensemble de coutumes et d'interdictions – celles relatives aux femmes – dont elle serait en quelque sorte la conséquence, et de difficultés auxquelles elle apporterait une solution. Or, ces interdictions ne sont pas levées par l'application de la règle d'exogamie, et elles frappent, de façon indistincte, les membres endogamiques aussi bien que les membres exogamiques du groupe. Si, d'ailleurs, la règle d'exogamie devait être entièrement dérivée des préjugés relatifs au sang menstruel, comment serait-elle apparue? La prohibition des relations sexuelles avec la femme pendant qu'elle a ses règles suffit à prévenir le risque de pollution. Si les règles d'exogamie n'ont pas d'autre fonction, leur existence est superfétatoire et incompréhensible, surtout quand on se représente les innombrables complications qu'elles introduisent dans la vie du groupe. Si ces règles ont pris naissance, c'est qu'elles répondent à d'autres exigences et remplissent d'autres fonctions.

Toutes les interprétations sociologiques, aussi bien celle de Durkheim que celle de McLennan, de Spencer et de Lubbock, présentent enfin un vice commun et fondamental. Elles essayent de fonder un phénomène universel sur une séquence historique dont le déroulement n'est nullement inconcevable dans un cas particulier, mais dont les épisodes sont si contingents qu'on doit entièrement exclure qu'il ait pu se répéter sans changement dans toutes les sociétés humaines. La séquence durkheimienne étant la plus complexe, c'est elle qui se trouve, encore une fois, principalement atteinte par cette critique. On peut concevoir que, dans une société donnée, la naissance de telle institution particulière s'explique par des transformations d'un caractère hautement arbitraire : l'histoire en fournit des exemples. Mais l'histoire montre aussi que des processus de ce type aboutissent à des institutions très différentes selon la société considérée, et que, dans le cas où des institutions analogues naissent indépendamment en divers points du monde, les séquences historiques qui ont préparé leur apparition sont elles-mêmes fort dissemblables. C'est ce qu'on appelle les phénomènes de convergence. Mais si jamais on se trouvait en présence (comme cela se produit dans les sciences physiques) de résultats toujours identiques, procédant d'une succession d'événements immuablement répétés, on pourrait en conclure avec certitude que ces événements ne sont pas la raison d'être du phénomène, mais qu'ils manifestent l'existence d'une loi, en laquelle seule réside l'explication. Or, Durkheim ne propose aucune loi qui rende compte du passage nécessaire, pour l'esprit humain, de la croyance en la substantialité totémique à l'horreur du sang, de l'horreur du sang à la crainte superstitieuse des femmes, et de ce dernier sentiment à l'instauration des règles exogamiques. La même critique peut être adressée aux reconstructions fantaisistes de Lord

Raglan. Nous avons montré, au contraire, que rien n'est plus arbitraire que cette série de passages. A supposer qu'ils fussent seuls présents à l'origine de la prohibition de l'inceste, ils auraient autorisé bien d'autres solutions, dont certaines au moins auraient dû se trouver réalisées par le simple jeu des chances. Par exemple, les interdictions frappant les femmes pendant la durée de leurs règles fournissaient une réponse très satisfaisante au problème, et nombre de sociétés auraient pu s'en contenter.

L'équivoque est donc plus grave qu'il ne semble. Elle ne porte pas seulement, ni principalement, sur la valeur des faits invoqués, mais sur la conception qu'on doit se faire de la prohibition elle-même. McLennan, Lubbock, Spencer, Durkheim, voient dans la prohibition de l'inceste la survivance d'un passé entièrement hétérogène par rapport aux conditions actuelles de la vie sociale. Dès lors, ils se trouvent placés devant un dilemme : ou bien ce caractère de survivance épuise le tout de l'institution, et comment comprendre l'universalité et la vitalité d'une règle dont on devrait ne pouvoir qu'exhumer, çà et là, les vestiges informes; ou bien la prohibition de l'inceste répond, dans la société moderne, à des fonctions nouvelles et différentes. Mais dans ce cas, il faut reconnaître que l'explication historique n'épuise pas le problème; ensuite et surtout, la question se pose de savoir si l'origine de l'institution ne se trouve pas dans ces fonctions toujours actuelles et vérifiables par l'expérience, plutôt que dans un schéma historique, vague et hypothétique. Le problème de la prohibition de l'inceste n'est pas tellement de rechercher quelles configurations historiques, différentes selon les groupes, expliquent les modalités de l'institution dans telle ou telle société particulière. Le problème consiste à se demander quelles causes profondes et omniprésentes font que, dans toutes les sociétés et à toutes les époques, il existe une réglementation des relations entre les sexes. Vouloir procéder d'une autre manière serait commettre la même erreur que le linguiste qui croirait épuiser, par l'histoire du vocabulaire, l'ensemble des lois phonétiques ou morphologiques qui président au développement de la langue.

L'analyse décevante à laquelle nous venons de nous livrer explique au moins pourquoi la sociologie contemporaine a souvent préféré confesser son impuissance, plutôt que de s'acharner à une tâche dont tant d'échecs semblent avoir successivement bouché les issues. Plutôt que d'admettre que ses méthodes sont inadéquates si elles ne permettent pas d'attaquer un problème de cette importance, et d'entreprendre la révision et le réajustement de ses principes, elle proclame que la prohibition de l'inceste est en dehors de son domaine. C'est ainsi que, dans son *Traité de sociologie primitive* auquel est dû le renouvellement de tant de problèmes, Robert Lowie conclut à propos de la question qui nous occupe : « Il n'appartient pas à l'ethnographe, mais au biologiste et au psychologue, d'expliquer pourquoi l'homme ressent aussi

profondément l'horreur de l'inceste. L'observateur d'une société se contente du fait que la crainte de l'inceste limite le nombre des unions biologiquement possibles. »²³ Un autre spécialiste écrit au même sujet : « Peut-être est-il impossible d'expliquer une coutume universelle et de retrouver son origine; tout ce que nous pouvons faire est d'établir un système de corrélations avec des faits d'un autre type »,²⁴ ce qui revient à la renonciation de Lowie. Mais la prohibition de l'inceste offrirait bien le seul cas où l'on demanderait aux sciences naturelles de rendre compte de l'existence d'une règle sanctionnée par l'autorité des hommes.

Il est vrai que, par son caractère d'universalité, la prohibition de l'inceste touche à la nature, c'est-à-dire à la biologie, ou à la psychologie, ou à l'une et l'autre; mais il n'est pas moins certain qu'en tant que règle, elle constitue un phénomène social et qu'elle ressortit à l'univers des règles, c'est-à-dire de la culture, et par conséquent à la sociologie dont l'étude de la culture est l'objet. Lowie s'en est si bien aperçu que l'Appendice au *Traité* revient sur la déclaration citée au paragraphe précédent : « Je ne crois pas cependant, comme je le faisais autrefois, que l'inceste répugne *instinctivement* à l'homme . . . Il nous faut . . . considérer l'aversion pour l'inceste comme une adaptation culturelle ancienne. »²⁵ De l'échec à peu près général des théories, on ne peut être autorisé à tirer une conclusion différente. Bien au contraire, l'analyse des causes de cet échec doit permettre le réajustement des principes et des méthodes qui seuls peuvent fonder une ethnologie viable. Comment, en effet, pourrait-on prétendre à l'analyse et à l'interprétation des règles si, devant la Règle par excellence, la seule universelle et qui assure la prise de la culture sur la nature, l'ethnologie devait s'avouer impuissante?

Nous avons montré que les anciens théoriciens qui se sont attaqués au problème de la prohibition de l'inceste se sont placés à l'un des trois points de vue suivants : certains ont invoqué le double caractère, naturel et culturel, de la règle, mais se sont bornés à établir entre l'un et l'autre une connexion extrinsèque, constituée par une démarque rationnelle de la pensée. Les autres, ou bien ont voulu expliquer la prohibition de l'inceste, exclusivement ou de façon prédominante, par des causes naturelles, ou bien ont vu en elle, exclusivement ou de façon prédominante, un phénomène de culture. On a constaté que chacune de ces trois perspectives conduit à des impossibilités ou à des contradictions. Une seule voie reste ouverte par conséquent : celle qui fera passer de l'analyse statique à la synthèse dynamique. La prohibition de l'inceste n'est, ni purement d'origine culturelle, ni purement d'ori-

23. R. H. LOWIE, *Traité de sociologie primitive*. Trad. par Eva Métraux, Paris, 1935, p. 27.

24. B. Z. SELIGMAN, The Incest Taboo as a Social Regulation. *Sociological Review*, vol. 27, n° 1, 1935, p. 75.

25. R. H. LOWIE, *op. cit.*, p. 446-447.

gine naturelle; et elle n'est pas, non plus, un dosage d'éléments composites empruntés partiellement à la nature et partiellement à la culture. Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la nature à la culture. En un sens, elle appartient à la nature, car elle est une condition générale de la culture, et par conséquent il ne faut pas s'étonner de la voir tenir de la nature son caractère formel, c'est-à-dire l'universalité. Mais en un sens aussi, elle est déjà la culture, agissant et imposant sa règle au sein de phénomènes qui ne dépendent point, d'abord d'elle. Nous avons été amené à poser le problème de l'inceste à propos de la relation entre l'existence biologique et l'existence sociale de l'homme, et nous avons constaté aussitôt que la prohibition ne relève exactement, ni de l'une, ni de l'autre. Nous nous proposons, dans ce travail, de fournir la solution de cette anomalie, en montrant que la prohibition de l'inceste constitue précisément le lien qui les unit l'une à l'autre.

Mais cette union n'est ni statique ni arbitraire et, au moment où elle s'établit, la situation totale s'en trouve complètement modifiée. En effet, c'est moins une union qu'une transformation ou un passage : avant elle, la culture n'est pas encore donnée; avec elle, la nature cesse d'exister, chez l'homme, comme un règne souverain. La prohibition de l'inceste est le processus par lequel la nature se dépasse elle-même; elle allume l'étincelle sous l'action de laquelle une structure d'un nouveau type, et plus complexe, se forme, et se superpose, en les intégrant, aux structures plus simples de la vie psychique, comme ces dernières se superposent, en les intégrant, aux structures, plus simples qu'elles-mêmes, de la vie animale. Elle opère, et par elle-même constitue, l'avènement d'un ordre nouveau.

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉCHANGE RESTREINT

• *Ta propre mère*
Ta propre sœur
Tes propres porcs
Tes propres ignames que tu as empilés
Tu ne peux les manger
Les mères des autres
Les sœurs des autres
Les porcs des autres
Les ignames des autres qu'ils ont empilés
Tu peux les manger »

Aphorismes arapesh, cités par M. MEAD,
Sex and Temperament in Three Primitive Societies.
New-York. 1935, p. 83.

I

LES FONDEMENTS DE L'ÉCHANGE