

### Anthropologie sociale

M. Claude LÉVI-STRAUSS, de l'Académie française, professeur

L'an dernier, on avait passé en revue les systèmes de parenté et les formes d'organisation sociale de la Polynésie occidentale, principalement à Fidji, Tonga et Samoa. Le même type d'enquête fut poussé cette année jusqu'aux confins de l'aire linguistique austronésienne : Nouvelle-Zélande, Madagascar et Micronésie, trois régions du monde qui offrent des exemples caractéristiques de descendance cognatique. C'est, d'ailleurs, à propos du *hapû maori* qu'au cours des cinquante dernières années, la plupart des discussions relatives à ce système de descendance ont pris naissance et se sont développées.

A travers les travaux de Firth, Metge, Biggs, Scheffler, Webster, Oppenheim, Schwimmer, etc., la nature du *hapû* s'est progressivement dégagée. Non pas tant en multipliant, comme certains auteurs, les outils conceptuels pour cerner une matière qui se dérobe, parce que mal ou incomplètement décrite, qu'en se penchant attentivement sur des cas d'espèce, et en utilisant jusqu'aux observations les plus récentes. On se convainc alors que le *hapû* n'est strictement définissable ni comme groupe local, ni comme groupe de descendance, et que les liens maternels y jouent un rôle explicable surtout par des considérations politiques. Fédération d'éléments souvent hétérogènes, qui se fait et se défait au hasard des migrations et des guerres, le *hapû* se fabrique une généalogie pour des raisons d'opportunité plutôt qu'il n'est engendré par elle. C'est donc une formation dynamique qu'on ne peut définir en elle-même, mais seulement par rapport à d'autres du même type, et en les situant dans leur contexte historique.

Firth a eu certainement raison d'affirmer que l'automatisme n'est pas un attribut nécessaire de la descendance : celle-ci peut avoir un caractère optatif sans que se brouillent ou s'effacent les limites entre les groupes. Pour déterminer leurs contours, il suffit de faire appel à d'autres critères, par exemple la résidence commune, ou le droit reconnu à l'exploitation des terres collectives. Remarquons toutefois que ces derniers critères ne se réfèrent pas à un état de fait, comme ce serait le cas pour la descendance obéissant à des règles ; ils traduisent ou reflètent des relations instables dans la durée, entre

les individus et les groupes, et mettent ainsi en lumière une difficulté inhérente à l'étude des sociétés cognatiques : ces sociétés accomplissent un saut dans l'histoire, mais dans une histoire que, par manque de documents écrits, nous ne connaissons presque pas.

Il y a, certes, aussi de l'histoire dans les sociétés unilinéaires. Cependant, chez elles, la descendance, autrement dit les liens généalogiques, ne sont pas des moyens au service de la création historique. Celle-ci se produit du dehors — par l'effet des guerres, migrations, épidémies, disettes, etc. — plutôt que du dedans. En ce sens, le cognatisme, quand il apparaît, offre à la société le moyen d'intérioriser l'histoire ; il lui permet de donner un fondement naturel à la culture. Jusqu'à présent, on a surtout discuté pour savoir si les systèmes bizarrement dits « non unilinéaires » sont ou non compatibles avec l'existence de groupes de descendance qui demeureraient distincts au sein de la société globale. Ces groupes peuvent exister dans tous les cas, mais c'est la notion de descendance qui change d'un type à l'autre : la descendance offre aux sociétés unilinéaires le moyen de se reproduire ; aux sociétés cognatiques, elle permet de se transformer.

Il est vrai que l'anthropologie contemporaine, surtout en Angleterre, affirme que toutes les sociétés, quelles que soient leurs règles de descendance, comportent une zone ou un secteur d'indétermination relative où les individus peuvent exercer des choix, et tourner les règles officielles à leur avantage privé. Sous ce rapport, la distinction préconisée par Leach entre comportements réels, normes statistiques et règles idéales, fait écho à celle, moins aisément traduisible, due à Firth entre *structure of action*, *structure of expectations* et *structure of ideals*. Les théoriciens britanniques acceptent ainsi une sorte de compromis entre une conception traditionnelle faisant de la culture un ensemble de règles rigides qui s'imposent du dehors aux individus, et leur propre vision du social (opposé au culturel) entendu comme un système de relations plus souples entre des personnes. Dans la terminologie de Cambridge, la « descendance » serait d'un côté, et la « filiation » (en raison de son caractère optatif) de l'autre.

Pourtant, le seul fait qu'existent des « moyennes statistiques » (Leach) ou des « types de comportement probables » (Firth) suggère que la turbulence des initiatives individuelles — qu'on nous passe l'expression — n'est pas vierge : elle obéit à des contraintes, elle emprunte des canaux qui ne relèvent pas des « règles » ou « structures idéales », puisque celles-ci subissent leurs effets. Quant aux moyennes statistiques, elles ne font que répercuter superficiellement l'action de structures profondes qui ne correspondent à aucun des trois niveaux. De ces structures profondes, ces niveaux sont seulement les révélateurs, les indices, à moins qu'ils ne les travestissent ou en offrent des images falsifiées.

On ne peut pas non plus concevoir le devenir historique comme un simple résultat empirique, point d'aboutissement d'une multitude de motivations psychologiques. Ce serait ignorer que les sociétés cognatiques se donnent à elles-mêmes les mécanismes de leur devenir, et que ces mécanismes ne consistent pas en règles idéales, et par définition statiques. Ce sont plutôt des stratégies élaborées et mises en œuvre, non par des individus, mais par des personnes morales assurées d'une durée de vie plus longue que les individus qui les composent. Dans de tels cas (pas plus, d'ailleurs, qu'en aucun autre) il n'y a d'un côté la société, de l'autre des individus. La force efficiente appartient à des groupes ; et ces groupes poursuivent leurs fins propres en fonction de normes qui ne sont pas celles de la société en général, mais de corps intermédiaires qui, dans la société, s'opposent les uns aux autres et rivalisent entre eux.

Si, donc, Firth a justement défini le *hapû* comme un groupe de descendance « optatif », on comprend les raisons profondes, d'ordre presque philosophique, qui l'on conduit à réserver ce terme aux seuls cas où l'individu choisit son groupe d'appartenance, et à exclure les cas inverses où c'est le groupe qui choisit ses membres. Pourtant, même en Nouvelle-Zélande (et en bien d'autres endroits aussi) des faits de divers ordres démontrent que le groupe choisit les individus plutôt que le contraire. C'est ce qui ressort des procédures du mariage et de l'adoption, et mieux encore des rites de funérailles au cours desquels les chefs de plusieurs *hapû* émettent des prétentions rivales sur le cadavre. La mort et les funérailles fournissent ainsi l'occasion de définir rétroactivement le *hapû* comme « maison » formée d'ancêtres défunts autant que de vivants, de cognats à côté d'agnats, et même, éventuellement, de non parents.

En dépit de la distance géographique, et de l'origine différente de leurs peuplements respectifs, ce rôle stratégique dévolu au tombeau de famille rapproche de façon frappante les institutions maori de celles de Madagascar, et plus particulièrement, le *hapû* de type de groupement ici appelé *foko* ou *raza*.

Les traditions recueillies à Madagascar par le P. Callet et publiées dans son *Histoire des rois*, celles, parfois différentes, utilisées par Grandidier, le P. Malzac, Julien, éclairent un modèle généalogique dont on se gardera d'affirmer la stricte véracité, mais qui montre au moins comment, pendant la dernière période de la dynastie Merina, des mémorialistes reconstruisaient l'histoire ancienne pour la mettre en harmonie avec la plus récente. Or, le schéma qui s'en dégage offre pour l'ethnologue un aspect très classique : à l'origine, union de conquérants et d'autochtones, maîtres de la terre, progressivement dépossédés et qui reçoivent en contrepartie des privilèges d'ordre religieux et spirituel. L'intérêt particulier de l'histoire plus récente (fin du XVIII<sup>e</sup> et début du XIX<sup>e</sup> siècles) est de montrer comment l'unification de l'Imérina se fit, en quelque sorte, au prix d'une résurgence de l'alliance ancienne,

entraînant, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, un complet retournement du système : la succession au trône s'établit en ligne maternelle et de femme en femme. Comme dans le Japon de l'époque Heian mais selon des modalités différentes, les liens maternels l'emportent sur les liens paternels, de sorte que les descendants (ou qui prétendent l'être) des anciens oncles maternels maîtres de la terre, s'assurent la réalité du pouvoir. Parallèlement à cette transformation, un ordre hiérarchique, d'abord fondé sur des préséances généalogiques, fait place à un autre système où les rangs se définissent en termes de répartition territoriale.

On retrouve ainsi cette dualité de la « race » et de la « terre » qui, au cours des années précédentes, était apparue typique des sociétés à « maisons », et dont des institutions royales indonésiennes (Bali) et africaines (Cameroun) allaient fournir d'autres exemples. Pour surmonter ce dualisme, les cultures malgaches assimilent, quant à elles, la résidence commune à la parenté, favorisant le mariage entre voisins qui devient en retour créateur de parenté réelle. Des travaux récents d'enquêteurs français et nord-américains (Faublée, Molet, Ottino, Lavondès, Vianès, Kœchlin, d'une part ; Kent, Kottak, Wilson, Southall, Huntington, d'autre part) confirment la généralité de cette pratique dans d'autres sociétés de Madagascar : Bara, Betsileo, Tsimihety, Masikoro, Vezo, etc. Mais, en même temps, on a été frappé du fait que, travaillant sur le même terrain parfois, des chercheurs de formation semblable adoptent des points de vue opposés pour décrire des composantes de la structure sociale, ainsi les deux types de groupe appelés *foko* et *tariki*. Parmi les chercheurs français, les uns mettent le *foko* du côté de la « terre » le *tariki* du côté de la « race », tandis que d'autres prennent le parti inverse. On remarque une oscillation comparable chez les chercheurs américains, bien qu'elle se manifeste dans un domaine différent : celui de la descendance et de la filiation, respectivement patrilinéaire et matrilinéaire pour les uns, respectivement indifférenciée et patrilinéaire pour les autres.

Ces divergences qui se répondent, entre des observateurs tous de la plus haute qualité, achèvent de convaincre que pas plus à Madagascar que dans les autres sociétés cognatiques, l'opposition entre descendance et filiation, ou celle entre groupes de descendance et groupes locaux, ne sont vraiment pertinentes. Dans des sociétés de ce type, on évitera de confondre la règle de descendance, qui peut être, selon les cas, patrilinéaire, matrilinéaire ou indifférenciée, avec la position des groupes de descendance ainsi définis dans une structure d'échange, c'est-à-dire leur position en tant que paternels ou maternels, ou mieux, en tant que preneurs ou donateurs de femmes. Comme preneur, un groupe se sert de ses hommes pour renforcer sa position, comme donneur il se sert de ses femmes, et cela, quel que soit le mode de descendance ou de filiation. Le rachat de l'enfant par les paternels, tel qu'on l'observe en Mélanésie et, à Madagascar, chez les Masikoro et les Vezo, n'a donc rien à voir avec la descendance patrilinéaire. Il résulte plutôt d'une revendication

des preneurs sur les donneurs, et de la position de force où se trouvent les premiers vis-à-vis des seconds. L'assimilation des enfants par le groupe de descendance de la mère traduit le rapport inverse.

Après ce détour par d'autres sociétés malgaches, on est revenu au plateau central de l'Imerina, considéré non plus du point de vue de la dynastie royale, mais sous l'angle des communautés rurales telles que les ont décrites G. Condominas et M. Bloch. Parfois en désaccord, ces témoignages n'en confirment pas moins les analogies déjà relevées entre le *hapû* maori et le *foko* ou *raza* malgache. Dans les deux cas, il s'agit d'un groupe non exogamique, et même à préférence endogame, fondé sur la descendance cognatique, propriétaire ancien ou actuel d'un domaine ancestral ; dans les deux cas aussi, l'accès consenti ou refusé au tombeau collectif permet en permanence au groupe de se définir ou de se redéfinir, que ce soit pour s'élargir ou pour se restreindre. En Nouvelle-Zélande comme à Madagascar, la « maison », au sens que nous avons donné à ce terme, se construit prospectivement par le mariage — occasion d'un choix entre la « race » (mariage dans la parentèle) et la « terre » (mariage dans le voisinage) — et rétrospectivement par les funérailles, c'est-à-dire le droit à la tombe, tout à la fois sol ancestral et chaîne généalogique où, pour s'y trouver réunis, les défunts auxquels on se rattache ont perdu leur individualité distincte en tant qu'agnats, cognats ou affins.

Un rapide coup d'œil sur les régions orientales de la Polynésie d'où les Maori tirent leur origine : Marquises, îles de la Société, Tuamotu, a suffi pour y reconnaître des structures sociales du même modèle et dont les caractères s'expliquent vraisemblablement, comme en Nouvelle-Zélande et à Madagascar, par des situations historiques. Tantôt, des conquérants se sont imposés à une population locale, tantôt la pression démographique jouant sur un territoire exigu a déclenché des rivalités au sein d'une population homogène. Dans les deux cas, on a affaire à des sociétés en déséquilibre externe ou interne, pour lesquelles un rêve d'immobilisme serait un luxe qu'elles ne peuvent pas ou plus se permettre.

La dernière partie du cours, consacrée à la Micronésie, a fortifié ces conclusions provisoires. Dans cette région du monde, en effet, des sociétés parfois très denses, mais occupant des espaces restreints, offrent maints exemples d'institution exacerbées, ou, comme diraient les zoologues, hypertéliques, tant en ce qui concerne les hiérarchies nobiliaires que le jeu dialectique extraordinairement complexe entre liens patrilinéaires et liens matrilinéaires, entre facteurs de filiation et facteurs de résidence. D'île en île, on a l'impression que les mêmes principes sont à l'œuvre, mais que chacune a élaboré une formule sociale originale en combinant à sa manière des éléments présents dans toutes. Des enquêtes allemandes, certaines datant de plus d'un siècle et regroupées pour la plupart dans les publications de la *Südsee Expedi-*

*tion*, permettent d'en retrouver l'image avant les grands bouleversements consécutifs aux deux guerres mondiales.

Plusieurs auteurs nord-américains (Mason, Alkire, Libby) ont cherché à mettre en corrélation ces formes institutionnelles et les conditions écologiques locales. Les correspondances les plus nettes apparaîtraient, selon eux, entre organisation sociale et mode d'exploitation du sol. D'où la thèse que, dans la formation des structures sociales, la division du travail entre les sexes a été le facteur déterminant. Plus précisément, l'importance du rôle dévolu aux femmes dans les travaux agricoles expliquerait que le clan matrilineaire apparaisse comme la base des institutions micronésiennes. Il semble, pourtant, que ce rôle ne soit pas partout le même et que la répartition des tâches entre hommes et femmes varie d'une île à l'autre ; en ce cas, l'interprétation économique serait insuffisante, et il faudrait prendre en considération d'autres facteurs, sociologiques (J.B. Thomas, Mac Marshall) et surtout historiques (Damas). Certaines sociétés micronésiennes ont vécu dans un isolement relatif ; ailleurs, des migrations, des guerres, des intermariages ont brassé les population. Or on constate, dans les premières sociétés, un recul des institutions matrilineaires : laissées à elles-mêmes, ces institutions, en raison de leur instabilité bien connue, auraient tendance à évoluer spontanément vers d'autres formes. Au contraire, elles fourniraient aux sociétés du deuxième type une sorte de commun dénominateur, et un moyen commode — les hommes étant plus mobiles que les femmes — de naturaliser les immigrants.

L'exemple de Palau va dans le même sens. Comme l'ont montré Barnett et Goodenough, cette société, dont les membres se vouaient à d'âpres compétitions économiques et politiques, possède des institutions qu'on ne saurait qualifier ni de patrilinéaires, ni de matrilineaires : elles revêtent l'un ou l'autre aspect en fonction des rapports de force qui s'établissent entre maisons rivales. Ces conflits se déroulaient dans une atmosphère qui évoque curieusement l'Italie de la fin du Moyen Age ou du début de la Renaissance. Le rapprochement incite à prendre garde que la Micronésie, dont le peuplement remonte à plusieurs millénaires avant notre ère, eut un passé historique riche et complexe, et que certaines îles, comme Yap, exercèrent une influence politique et culturelle sur leurs voisins. D'un bout à l'autre de la Micronésie, les institutions ont, si l'on peut dire, un air de famille : des éléments différemment permutés proviennent d'un fond commun. Il serait trop simple de tenir pour nulle ou insignifiante cette épaisseur temporelle, et, sans prendre un indispensable recul, de ramener toutes les complications de la structure sociale au remplacement d'une agriculture primitive, itinérante et diversifiée, par la culture semi-permanente du taro et autres Aroïdés.

Les ethnologues doutent avec bon sens avoir jamais rencontré des peuples que, dans la pleine acception du terme, on puisse appeler « primitifs ». Pour

décrire les Micronésiens, les Malgaches et les Maori, le mot conviendrait moins encore. Faire directement dériver leur organisation sociale de conditions, non seulement primitives, mais restées si contemporaines qu'on prétend pouvoir toujours les observer, serait méconnaître que la dimension historique constitue une donnée incontournable des problèmes posés par les sociétés à maisons.

C. L.-S.

Le séminaire du *lundi* avait pour titre : *Le travail et ses représentations*. Il s'est déroulé comme suit :

12 janvier. — M<sup>me</sup> Nicole LORAUX, maître-assistant à l'E.H.E.S.S. : *La notion de Ponos, activité pénible et digne de mérite, en Grèce antique*.

19 janvier. — M. Jean MAURIN, maître-assistant à l'Université Paris VIII : *Labor-opus-operae : les représentations du travail dans la Rome antique*.

26 janvier. — M. Michel CARTIER, maître-assistant à l'E.H.E.S.S. : *Les représentations du travail dans la Chine antique*.

2 février. — M. Jacques LE GOFF, directeur d'études à l'E.H.E.S.S. : *Les représentations du travail dans l'Occident médiéval*.

9 février. — M. Philippe DESCOLA, laboratoire d'anthropologie sociale : *Les représentations des procès de travail chez les Indiens Achuar de l'Equateur*.

16 février. — M<sup>me</sup> Jacqueline DUVERNAY, maître-assistant à l'E.P.H.E., 5<sup>e</sup> section : *Représentations de l'agriculture, de la pêche, de la chasse, de la cueillette dans les mythes des Indiens d'Amérique du Sud*.

23 février. — M. Nathan WACHTEL, directeur d'études à l'E.H.E.S.S. : *Représentations du travail chez les Indiens Chipaya de Bolivie*.

2 mars. — M. Rafael SAMUEL, Fellow de Ruskin College, Oxford : *Représentations du travail et du travailleur en Angleterre au XIX<sup>e</sup> siècle*.

9 mars. — M<sup>lle</sup> Jane COBBI, chargée de conférences à l'E.H.E.S.S. : *Représentations du travail dans l'artisanat et l'agriculture traditionnels du Japon*.

#### DISTINCTION

Le professeur a été promu le 9 janvier 1981 Commandeur dans l'Ordre des Arts et des Lettres.

PUBLICATIONS

— Préface à : *Anita Albus. Aquarelle 1970 bis 1980*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1980, p. 6-26.

— *Une petite énigme mythico-littéraire*, in : *Le Temps de la réflexion*, Gallimard, Paris, 1980, p. 133-141.

— *La Condition humaine à la lumière des connaissances anthropologiques*, in : *Revue des Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 132<sup>e</sup> année, 4<sup>e</sup> série, année 1979, p. 595-614.