

Ancient Society, publié pour la première fois en 1877, reste probablement le livre le plus important de toute l'histoire de l'anthropologie sociale.

Par l'ampleur de son mouvement, d'abord, par la dimension formidable de son ambition qui ne vise à rien moins qu'à restituer les grandes lignes de l'évolution de la société depuis la préhistoire à nos jours. Mais ce seul aspect n'eut pas suffi à assurer sa célébrité car ces vastes fresques étaient courantes à l'époque et avaient d'ailleurs leurs précédents au XVIIIème siècle. La place privilégiée qui revient à Ancient Society dans l'histoire des idées provient de ce que son auteur conjugue son imposant programme théorique avec une découverte scientifique fondamentale : la mise en évidence de l'importance de la parenté dans les sociétés primitives et l'étude systématique des formes particulières qu'elle y revêt.

Morgan, de toute évidence, doit être situé en un lieu de jonction, au point d'intersection entre deux lignes ou perspectives théoriques que l'on peut en toute première approximation définir, l'une, comme celle de l'anthropologie évolutionniste, l'autre, comme celle de l'étude de la parenté. On connaît le destin de chacune de ces lignes. L'évolutionnisme, après son heure de gloire dans la seconde moitié du XIXème siècle, sera très rapidement éliminé de la scène anthropologique sous le coup d'attaques répétées provenant d'horizons divers, dénonçant certaines de ses faiblesses théoriques et montrant l'insuffisance des faits sur lesquels il s'appuyait. Le champ des études de parenté, au contraire, ne cessera de se développer au XXème siècle, fournissant l'occasion de recherches de plus en plus nombreuses et précises, jusqu'à occuper une position centrale au sein de l'anthropologie sociale, position qu'il conserve encore de nos jours même si l'on peut noter, depuis une décade ou deux, un certain essoufflement de l'inspiration qui l'animait. Ces destins opposés expliquent en grande partie l'appréciation ambivalente que la postérité portera sur Morgan. En tant que représentant de l'école évolutionniste - et sans aucun doute le plus grand - il sera longtemps¹ critiqué, désavoué, sinon ridiculisé ou même oublié. Mentionnons seulement à ce propos le livre de Lowie, Primitive Society, qui, publié en 1921, c'est-à-dire à peu près un demi-siècle après Ancient Society, est presque entièrement consacré à la réfutation des thèses de Morgan, ou encore l'habitude qu'avait Radcliffe-Brown d'appliquer l'étiquette d'«histoire conjecturale» à la perspective évolutionniste pour mieux en souligner la vanité. Mais en tant que découvreur de la parenté, Morgan continuera d'être honoré. C'est en ce sens qu'il faut comprendre que Lévi-Strauss lui dédicace en 1949 Les structures élémentaires de la parenté ou que Meyer Fortes, dans un long essai² consacré à Morgan, en fasse le précurseur de l'analyse structurale.

Ces remarques résument l'opinion la plus répandue, le jugement le plus courant que la discipline anthropologique a porté et porte encore sur l'un des plus prestigieux de ses pères fondateurs. Je ne rappelle ici cette opinion que pour montrer qu'une autre lecture de Morgan est possible. Pour dire en bref que, par delà les deux évidences que sont Morgan évolutionniste et Morgan ouvrant le champ des études de parenté, l'auteur d'Ancient Society vaut pour autre chose, pour ce qu'il nous donne encore à penser, pour les questions qui parcourent son œuvre, même si elles n'y ont pas été posées de façon explicite pas plus qu'exposées en toute clarté, questions auxquelles, un siècle après, l'anthropologie n'a pas fourni de réponse.

*

**

Contre l'évolutionnisme, on a dit beaucoup de bêtises.

Au minimum conviendrait-il de définir ce que l'on entend par «évolutionnisme». Sous ce vocable, on peut mettre les écoles évolutionnistes historiquement datées et indubitablement dépassées du XIXème siècle³, ses thèses particulières dont la plupart sont insoutenables, les méthodes

¹ Les choses ont grandement changé aux États-Unis depuis la dernière guerre sous l'influence des travaux de Leslie White.

² Kinship and the Social Order : The Legacy of Lewis Henry Morgan. Londres : Routledge et Kegan Paul (1969).

³ Je laisse de côté le néo-évolutionnisme américain de L. White et J. Steward parce qu'il s'agit d'un courant de pensée très important dont il est exclu de traiter dans le cadre restreint de cette préface.

auxquelles les évolutionnistes ont eu recours, en particulier l'usage abusif de la notion de «survivance» appliquée à tort et à travers à différentes institutions sans que l'on se préoccupe de savoir pourquoi et dans quel contexte une institution passée pouvait survivre et être intégrée en tant qu'élément vivant dans une structure nouvelle, la philosophie générale qui y présidait, la notion désuète de progrès moral et la conception d'une évolution sociale conçue sur un modèle biologique. Ensemble hétéroclite et périmé. Mais on peut parler d'évolutionnisme en un autre sens, en un sens plus général, mais aussi au sens fort que ce terme avait au siècle dernier lorsqu'il s'opposait au fixisme : l'évolutionnisme, réduit à sa plus simple expression, consiste dans l'affirmation que les formes sociales changent et dans le projet de mettre à jour les lois de ce changement. Qui songerait à contester la vérité de cette affirmation ou à contester la validité scientifique de ce projet ? On s'est plu néanmoins à répéter à l'envi qu'un tel projet n'avait aucune chance d'aboutir, qu'il serait toujours impossible de reconstituer le passé de l'évolution sociale et qu'il était vain de chercher des lois de l'évolution des sociétés. Étrange dogmatisme sur lequel on a voulu fonder la scientificité de l'anthropologie sociale : l'histoire la plus élémentaire des sciences ne montre-t-elle pas que ce qui n'est guère possible à une époque le devient à une autre, dans le cadre de nouvelles perspectives théoriques et au moyen de nouvelles méthodologies ? Si les biologistes ont réussi au siècle dernier à mettre en place les grandes lignes de l'évolution des espèces, pourquoi devrait-on penser que les spécialistes des sciences sociales ne pourraient jamais faire de même ? Le développement des techniques et de l'économie est déjà relativement bien connu grâce aux travaux d'archéologie préhistorique ; nous connaissons ainsi ce que l'on pourrait appeler le squelette matériel de la société, nous en connaissons le développement historique dans ses grandes lignes depuis les époques les plus reculées de la préhistoire : comment, à partir de là, ne pas se demander quelles furent les formes sociales les plus anciennes et comment elles se transformèrent, de même que les biologistes cherchèrent à reconstituer l'évolution des formes de vie à partir des informations fournies par les paléontologues sur les ossements des espèces passées ? A poser la question de l'évolutionnisme en ces termes, on verra probablement que ce n'est pas la notion d'évolution qui fait problème mais bien le manque d'une conception théorique du rapport entre ce squelette matériel et le reste de la vie sociale.

Mais plutôt que d'entrer directement dans un débat qui nous emmènerait trop loin, sans doute est-il préférable, quitte à y revenir à cette occasion, de préciser dès maintenant la conception évolutionniste de Morgan pour souligner en quoi elle diffère de celle de ses contemporains.

La première différence, souvent mise en exergue par les marxistes et par Engels le premier, consisterait dans le caractère matérialiste de l'évolutionnisme morganien. Ancient Society commence en effet par brosser un tableau de l'évolution de la production matérielle telle qu'elle pouvait être connue à l'époque - et il faut noter à ce propos que Morgan est remarquablement au courant des derniers développements de la jeune science préhistorique. Première grande différence, donc, entre Morgan et d'autres évolutionnistes comme Bachofen, Frazer ou Durkheim, différence que je ne situerai pas toutefois par rapport au débat entre matérialisme et idéalisme, mais bien ailleurs : dans la méthodologie. Parce que le «progrès» - pour parler comme Morgan, mais peut-on parler autrement lorsqu'il s'agit du développement technique ? - ne peut être directement connu qu'en ce qui concerne la culture matérielle, la seule dimension à laquelle ait accès la préhistoire. Morgan ne fait ainsi que définir le cadre chronologique de sa recherche ; il ne fait pas œuvre de matérialiste, il ne suppose aucune détermination des formes sociales par l'économie ; simplement il construit une œuvre méthodologiquement saine quant à ses hypothèses évolutionnistes en fondant celles-ci sur les seuls faits dont il nous soit donné de connaître l'évolution, les faits matériels.

Deuxième différence, conséquence de la première : Morgan n'a jamais recours à cette imagination naïve qui se donne libre cours dans certains écrits évolutionnistes lorsqu'il s'agit de reconstituer l'évolution des croyances, imagination qui vient combler un vide méthodologique en projetant sur les hommes de la préhistoire quelque psychologie sommaire en fonction de laquelle on aura beau jeu d'expliquer n'importe quelle innovation institutionnelle.

Troisième différence : il n'y a pas de progression du simple au complexe chez Morgan, pas de «complexification croissante», car le tableau qu'il nous brosse des premières sociétés est le tableau de sociétés déjà complexes et puissamment organisées. Sous cet aspect encore, nulle naïveté chez cet auteur à la différence de celle qui se rencontre chez la plupart des auteurs évolutionnistes pour lesquels premier historiquement est si souvent

synonyme de simple.

A ces trois différences en elles-mêmes suffisamment importantes et de nature à nous faire douter que Morgan puisse être tenu pour tellement représentatif de l'évolutionnisme du XIX^e siècle, il faut ajouter une autre, relative à la conception de l'évolution qui ressort d'Ancient Society.

La thèse centrale de l'ouvrage, en effet, est celle d'une opposition radicale entre deux systèmes : opposition entre ce que Morgan appelle «une organisation sociale fondée sur les gentes, les phratries et les tribus» et ce qu'il appelle «une organisation politique fondée sur le territoire et la propriété» (p. 67). L'opposition, à vrai dire, redouble celle entre système de parenté classificatoire et système de parenté descriptif, ce qui était plus spécialement l'objet de son ouvrage précédent : Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. En tant qu'évolutionniste, Morgan déploie cette double opposition dans une temporalité évolutive, il range chacun des termes de l'opposition dans un ordre de succession historique. Mais il est important de remarquer que cette succession est une succession de systèmes, c'est-à-dire d'ensembles globalement cohérents et organisés selon des principes différents, des ensembles qui se présentent plutôt comme ce qu'une pensée plus récente appellerait des structures, possédant leur logique interne. Il en résulte qu'il ne saurait y avoir continuité évolutive, mais bien plutôt rupture.

L'objet même de la réflexion de Morgan - l'organisation gentilice, les systèmes de parenté - se prête très mal en effet à une conception de l'évolution calquée sur le modèle biologique qui cherche à penser les transformations historiques comme autant de lents processus de mûrissement progressif. L'évolutionnisme de Morgan ne met pas en scène des formes qui se développent et, en se développant, se transforment ; on y décèle plutôt des discontinuités et il faut se demander s'il peut en aller autrement chez un auteur qui pense en termes de systèmes. Morgan est à cent lieues de l'évolutionnisme organiciste qui prévaut au XIX^e siècle, comme il l'est du vitalisme de la philosophie allemande de la fin du siècle ou des tendances profondes de la science historique française de la même époque qui cherche à montrer, à travers une galerie de portraits, le lent processus de maturation par lequel la nation française se serait formée.

Mais, dira-t-on, Morgan ne parle-t-il pas de ces «germes d'idée» et ne s'exprime-t-il pas lui-même dans plus d'une page au moyen d'un vocabulaire imagé emprunté aux sciences de la vie ? Certes, mais ce vocabulaire ne correspond ni au sens de ses découvertes ni à l'esprit général qui préside à la rédaction d'Ancient Society. Quoi d'étonnant à cela, qu'il ait repris de son temps la conception biologisante d'un évolutionnisme pour exposer des idées et des problèmes qui s'intégraient difficilement dans le cadre de cette conception ? A la même époque, Marx lui-même ne s'exprime-t-il pas en certaines occasions dans des termes voisins, à propos de l'histoire ou du développement des forces productives, alors que son œuvre majeure, Le Capital, est tout entière consacrée à la mise à jour de la structure du capitalisme et à l'étude des articulations entre les éléments qui composent cette structure ? On dirait de même de Freud qui, écrivant plus tard et bien que ses découvertes fassent complètement éclater le cadre théorique étroit de certaines idées du siècle dernier, celle du matérialisme mécanique comme celle de l'évolutionnisme biologisant, en subira néanmoins profondément l'influence. Ainsi hésitera-t-il longuement entre une interprétation de type ontogénétique ou même phylogénétique et une autre, centrée sur le complexe d'Oedipe et l'affirmation de son caractère structurant de la personnalité, pour laquelle les faits du passé évoqués par le sujet pendant la cure prennent leur signification en fonction des structures présentes, la question de la réalité historique des faits perdant alors en grande partie sa pertinence. J'aimerais dire, reprenant une idée d'Engels⁴ selon lequel les révoltes sociales prenaient nécessairement au Moyen Age la forme d'hérésies théologiques, qu'en ce siècle de Darwin les idées neuves s'avancent sous le masque de l'évolutionnisme.

Montrant les ruptures dans l'évolution telle que Morgan la conçoit, on montre aussi cette autre rupture qu'est le divorce entre la pensée profonde de Morgan et celle qui prédomine à son époque. Prenant acte de ce divorce, on en vient à se demander si Morgan théoricien ne devrait pas d'abord être situé tout autrement que par rapport à ce pour quoi il a été successivement

⁴ Dans La guerre des paysans (in La révolution démocratique bourgeoise en Allemagne. Paris : Éditions Sociales, 1951, p.38).

encensé puis honni, tout autrement que par rapport à son évolutionnisme. Car il nous donne à penser en tout premier lieu des systèmes logiquement organisés, clos sur eux-mêmes et difficilement modifiables, même si l'on doit, comme il le fait, les envisager dans l'ordre de leur succession historique. Et, entre ces systèmes, il n'y a pas seulement rupture de continuité historique, il y a aussi décalage synchronique, ce qui est au cœur de la réflexion morganienne.

Pour le montrer, il suffit d'examiner *Ancient Society*. Mettons de côté la première partie qui, ainsi que nous l'avons dit, ne fournit que le cadre chronologique de l'exposé. Laissons aussi la très courte quatrième partie. Le centre de l'ouvrage, qui en constitue aussi la part de loin la plus volumineuse sinon la quasi-totalité, est occupé par deux parties intitulées : «le développement de l'idée de gouvernement» et «le développement de l'idée de famille». A ces deux «développements», il faut ajouter un troisième, celui relatif aux systèmes de parenté dont Morgan ne traite que brièvement dans la troisième partie tout en renvoyant le lecteur à son précédent ouvrage *Systems of...* Trois lignes évolutives donc, chacune centrée sur un aspect différent de la société. Mais les titres des parties et le plan de l'ouvrage ne doivent pas faire illusion : ce dont il est question, tout autant que de ces évolutions, sinon plus, c'est de l'articulation entre chacun de ces aspects de la société. Articulation entre trois éléments dont deux sont des systèmes : système social ou politique, système de parenté. Le plan adopté par Morgan pourrait d'ailleurs bien apparaître comme assez bizarre car le choix qu'il fait d'organiser son discours en fonction de deux «développements d'idée» (celui de gouvernement et celui de famille) ne peut masquer que son problème essentiel, l'objet propre de son discours, son argumentation cruciale concernant l'articulation possible (et tout à fait synchronique, car c'est d'une articulation entre structures d'un même type de société dont il est question) entre système d'organisation sociale, forme de la famille et système de parenté.

La pensée de Morgan est tout entière occupée par l'idée qu'il existe une correspondance entre ces aspects, niveaux ou structures - peu importe comment on voudra les appeler - de la société. Par exemple, l'organisation gentilice (ce que nous appellerions aujourd'hui une organisation en clans ou en groupes unilinéaires) correspond au système de parenté classificatoire de type touranien (celui que Morgan découvre et écrit chez les Iroquois) et ces systèmes, à leur tour, sont censés correspondre au type de famille fondé sur le mariage de groupe. Morgan ne se contente pas de postuler des correspondances, il repère aussi des décalages, des discordances, des disjonctions entre ces systèmes ou ces formes. Ces décalages sont d'ailleurs essentiels à son raisonnement puisque c'est en fonction d'eux qu'il reconstitue l'évolution sociale, au moyen de l'hypothèse assez courante à l'époque, et que l'on retrouve appliquée à des faits différents chez des auteurs aussi opposés que Marx et Fustel de Coulanges⁵, selon laquelle des niveaux différents de la société évoluent à des vitesses différentes. La pensée en termes de structure précède - au moins méthodologiquement - chez Morgan, celle en termes d'évolution.

Concluons-nous que Morgan était structuraliste⁶ ?

⁵ Fustel de Coulanges écrit dans *La cité antique*, à propos du citoyen romain : «Qu'on regarde de près les rites qu'il observe ou les formules qu'il récite, et on y trouvera la marque de ce que les hommes croyaient quinze ou vingt siècles avant lui».

⁶ La question était dans l'air à la fin des années 60, période de grand rayonnement intellectuel du structuralisme, puisqu'elle est posée simultanément par deux auteurs aux orientations aussi différentes que Meyer Fortes (*op. cit.*) et E. Terray (dans son essai sur Morgan in *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, Maspero, 1969). Meyer Fortes (pp. 11 -13) remarque fort à propos que Morgan et Henry Maine, des auteurs que l'on a depuis longtemps rapprochés en dépit de leurs conclusions opposées, mettent tous deux à jour des systèmes à la différence d'E. Tylor dont l'influence se fera sentir sur Frazer, Haddon, Boas et Kroeber et, plus généralement, sur tout ce qu'on entend par anthropologie culturelle. Ceci permet à Fortes de tracer une ligne de filiation intellectuelle qui va de Morgan à Radcliffe-Brown et rejoint l'anthropologie britannique contemporaine soucieuse, toujours selon Fortes, d'étudier les structures sociales. Terray montre de même qu'une «lecture structuraliste» de Morgan est possible (et bien qu'il estime plus féconde une «lecture marxiste») : «Certes les termes de modèle, structure, de groupe de transformation ne figurent pas dans le lexique de Morgan ; en revanche les notions de modèle, de structure, de groupe de transformation appartiennent bien à son arsenal théorique» (*op. cit.* pp. 41 42). Bien que je souscrive pour l'essentiel à ces remarques, il me semble que tant Fortes que Terray sous-estiment grandement l'interaction chez Morgan d'une réflexion en termes de structure et d'une autre sur l'évolution ; ils déconnectent trop vite, à mon sens, ces deux réflexions, ce qui ne leur permet ni de préciser les caractères spécifiques et contradictoires de l'évolutionnisme morganien, ni de montrer comment ces deux réflexions s'articulent entre elles, celle sur l'évolution venant prématurément limiter celle en termes de structures.

Les idées neuves de Morgan s'avancent masquées, disions-nous, par l'évolutionnisme. Mais il faut ajouter : tronquées, aussi. Car les idées dominantes de l'époque pèsent de tout leur poids et Morgan redevient évolutionniste lorsqu'il conclut, trop vite, de la constatation de discordances synchroniques à une interprétation diachronique. C'est ce qu'il convient d'expliquer à présent en montrant que ce n'est pas tant l'option évolutionniste qu'il faut critiquer chez Morgan, ce n'est pas qu'il faille lui dénier a priori toute possibilité d'interpréter dans un sens historique des discordances actuelles, mais c'est son empressement à le faire, son manque d'assise solide en cette matière⁷.

*

* *

Le problème de Morgan est celui de la conception des rapports entre trois termes : l'organisation sociale, le système de parenté et la forme de la famille. Le rapport entre les deux premiers termes dans la société primitive se laisse appréhender assez facilement : le système gentilice (clanique) découpe la société en classes, de même que le système de parenté classificatoire. Ces classes sont dans les deux systèmes des classes de parents. Les découpages opérés sont congruents : la classe désignée par le terme de parenté classificatoire «père» (c'est-à-dire : le père biologique, les frères de ce père, etc.) est un sous-ensemble du clan patrilinéaire d'ego, la classe désignée par le terme «frère» (les frères, les cousins parallèles, etc.) est un autre sous ensemble du même clan, et ainsi de suite. Non seulement les deux systèmes - de clans, de parenté classificatoire - obéissent à un même principe qu'on pourrait appeler classificatoire, mais encore ils découpent la société selon des lignes de partage qui ne se chevauchent pas, l'un et l'autre délimitant des espaces emboîtés. Les deux systèmes participent d'un même schème global, avec cette différence que le système clanique découpe la société de façon objective et absolue, tandis que le système de parenté découpe la société du point de vue d'ego, un point de vue relatif donc, mais qui respecte quant à l'essentiel les contours globaux du découpage clanique. Deux points de vue légèrement différents sur une même réalité qu'ils travaillent selon une logique commune.

*L'organisation gentilice correspond donc - dans son principe, dans l'idée - au système de parenté classificatoire (de type touranien). Mais quel rapport entre ces systèmes et la forme de la famille ? Commençons par remarquer que Morgan emploie le terme de «famille» dans un sens très particulier. La famille, dans son acception ordinaire, peut être définie comme un groupement de personnes unies par un intérêt sexuel, vivant en commun, formant une unité économique et jouissant généralement d'une certaine forme de légitimité. Morgan ne s'intéresse dans *Ancient Society* ni au caractère localisé de ce groupement ni à son aspect économique⁸. Ce n'est pas son propos. Par l'expression «formes de la famille» il entend seulement les diverses formes d'accouplement tenues pour légitimes dans un type de société : soit la promiscuité primitive (union avec la sœur), soit le mariage de groupe (prohibant l'union avec la sœur, mais unissant collectivement un groupe de frères à un groupe de sœurs), etc. Autrement dit, Morgan, ce qui est conforme à la problématique d'ensemble de l'ouvrage, n'envisage la famille que dans son rapport avec le système de parenté et dans la mesure où elle est susceptible de rendre compte, par exemple, d'un système de parenté de type classificatoire. C'est dire que, sous la rubrique «famille», il envisage en fait tout autre chose que la famille dans sa réalité de groupe économique et sexuel, il décrit seulement un certain type de comportement sexuel et social, celui qui correspond à une union socialement reconnue, à savoir ce que nous appelons le mariage.*

La question du rapport entre système d'organisation sociale et système de parenté classificatoire, d'une part, et celle du rapport entre l'un de ces systèmes et la «forme de la famille», d'autre part, se posent donc en des termes très différents. Car le premier rapport est un rapport entre systèmes, c'est un rapport de similitude formelle qui se résout en identité

⁷ Morgan fait d'ailleurs preuve d'une curieuse assurance lorsqu'il prétend déduire les formes anciennes de la famille des systèmes actuels de parenté : «On trouve dans ces systèmes des preuves concises et décisives... et qui ne laissent aucune équivoque. De plus, ces preuves sont si évidentes et si irrécusables qu'elles ne permettent aucun doute...» (p. 441). Alors qu'évidemment, comme à chaque fois qu'un auteur s'exprime ainsi, c'est la partie la plus douteuse de son travail.

⁸ Il le fera plus tard dans son dernier ouvrage : *Houses and HouseLife of the American Aborigines* (1881). Il est vrai que cet ouvrage était prévu pour former la cinquième partie d'*Ancient Society*, mais les considérations qui y figurent n'ont aucun retentissement sur la conception de la famille de la troisième partie.

quant à leur principe organisateur, enfin c'est un rapport entre deux schèmes idéaux de la société, même si cette logique classificatoire primitive a des effets sur la structure réelle de la société. Le second rapport est d'un tout autre genre, puisque, selon la façon dont Morgan le conçoit, il met en correspondance un de ces précédents systèmes avec le comportement réel des agents sociaux, le comportement étant censé expliquer le système, les actions réelles rendre compte du schème conceptuel ; il s'agit d'un rapport de cause à effet. Selon Morgan, en effet, le système de parenté classificatoire, c'est-à-dire l'ensemble des appellations de parenté, peut seulement s'expliquer par le comportement des époux, le fait qu'ego applique l'étiquette «père» à plusieurs individus masculins ne peut trouver sa raison d'être que dans le fait que tous ces individus étaient collectivement mariés à un groupe de femmes. La structure est engendrée par le comportement, même si, ainsi que Morgan le postule, la structure doit survivre au comportement. Sans doute s'agit-il là d'une des plus grandes faiblesses de la réflexion morganienne, faiblesse qu'on peut expliciter en deux temps. C'est, premièrement, l'idée, qui traverse une bonne part de l'anthropologie et de la sociologie américaine, que les structures sociales résultent des actions des agents sociaux et s'expliquent par elles au lieu de concevoir, comme le fait Marx dans la plus grande partie de son œuvre et en particulier dans *Le Capital*, comme le feront plus tard en des sens très différents Freud (tel que Lacan en rend compte), Lévi-Strauss ou Foucault, que le sujet social se trouve pris d'emblée dans des structures qui sont déjà données, qui le précèdent, et que l'on doit d'abord expliquer dans leur fonctionnement et leurs rapports réciproques. Deuxièmement, dans son argumentation, Morgan ne prend en considération que les rapports entre époux et ceux entre parents et enfants, parce que ces rapports biologiques lui paraissent fournir la base réelle sur laquelle peut s'élever le système des appellations de parenté, cette superstructure juridique s'alignant sur la réalité matérielle qui la sous-tend et l'a engendrée. Mais si nous envisageons le rapport entre époux comme l'un des types possibles à côté d'autres, comme par exemple celui qui correspond au type de «parenté à plaisanterie» et qui suppose souvent certaines libertés sexuelles entre ceux qui sont liés par ce type de rapport, ou encore comme le type de rapport de parenté classificatoire entre «époux» et «épouse» qui autorise le rapport sexuel occasionnel entre eux alors même qu'ils ne sont pas considérés comme effectivement mariés, si nous envisageons donc l'ensemble de ces rapports nous concevons qu'ils forment système, le système de tous les comportements et attitudes sociales possibles entre les différentes catégories de parents. Les comportements réels des acteurs sociaux prennent place au sein de ce système comme autant d'actualisations particulières et contingentes, tout en respectant les grandes lignes. Ce système à son tour, en tant que système des attitudes et des comportements possibles, est articulé avec le système de parenté, système des appellations ou des «termes d'adresse», comme on l'a quelquefois dénommé. Si l'homme est pris dans des structures qui précèdent son action en tant qu'individu, nous concevons immédiatement que le système des attitudes et des comportements possibles s'explique par l'effet structurant des deux autres systèmes - de clans et de parenté classificatoire - sans qu'il soit besoin d'imaginer quelque comportement réel passé, tel le mariage de groupe, pour engendrer le système de parenté.

Non pas que l'idée du mariage de groupe relève du pur fantasme. La critique, comme on sait, s'est acharnée contre cette hypothèse de Morgan et rien ne peut expliquer cette véritable rage, sinon la pudibonderie de la fin du siècle dernier et la volonté de montrer encore une fois le caractère sacrosaint, c'est-à-dire originel, sinon éternel, à quelques exceptions près dans le monde, de notre institution de la famille «monogamique», rebaptisée plus récemment en famille «nucléaire». Le mariage de groupe, soit l'union simultanée entre plusieurs hommes et plusieurs femmes, est une réalité dont on trouve des témoignages indubitables - je ne dis pas des «traces», ni des «vestiges», car il n'y a aucune raison de supposer que cette institution ait pu être plus répandue dans le passé qu'à présent - en Australie. Il suffira ici de rappeler certaines coutumes de l'Australie centrale rapportées tant par Howitt que par Spencer et Gillen, et de signaler la façon extrêmement fine et détaillée dont des auteurs plus récents et aussi peu coupables de sympathie pour l'évolutionnisme morganien que A. et J. Falkenberg ont repris la question dans quelques pages lumineuses consacrées à l'étude des groupes familiaux du Kimberley⁹. On doit en conclure que le mariage

9 Dans le Kimberley, un homme et un seul, qui est le mari en titre, acquiert une femme. Les implications de l'échange matrimonial ne valent que pour lui. A ce niveau de l'analyse, il s'agit d'un mariage individuel. Mais les frères du mari ont certains droits économiques et sexuels sur l'épouse. Les frères qui vivent ensemble et bénéficient des services des mêmes femmes forment un groupe uni. C'est ce groupe qui est l'unité économique de base et non les couples (ou familles nucléaires) qu'on peut distinguer en son sein. Enfin et surtout les hommes et les femmes de

de groupe représente un aspect, partiel certes et rarement réalisé, mais réel des groupements familiaux dans des sociétés organisées en clans avec un système de parenté semblable à celui décrit par Morgan chez les Iroquois. Toutefois c'est seulement un aspect possible parmi d'autres, une forme rendue possible par des systèmes qui découpent la société en classes et font apparaître des groupes plutôt que des individus, des rapports collectifs entre fratries plutôt que des rapports duels. En résumé, le mariage de groupe n'est nullement un fantasme de l'anthropologie du XIX^{ème} siècle, mais est fantasmagorique l'hypothèse que la forme de famille qui lui correspond aurait pu constituer à un certain stade de l'évolution la forme unique et universelle.

L'argumentation de Morgan ne nous convainc pas en raison de la conception des rapports qu'elle suppose entre structure et comportement social. A cette raison, il faut en ajouter une autre¹⁰. Le système de parenté classificatoire, disions-nous, met en oeuvre un certain schème de pensée. Ce schème structure parfaitement, idéalement pourrait-on dire, le système de parenté car ce système n'est rien d'autre qu'un système d'appellations. L'un et l'autre, schème et système, relève de l'ordre de l'idéologie. Il n'est pas certain que Morgan reconnaisse la nature idéologique des matériaux auxquels il a affaire. En tout cas, il n'en tire pas les conséquences, à savoir qu'un schème idéologique ne peut structurer la réalité de la même façon qu'elle structure des systèmes de pensée. Ce schème, incontestablement, a certains effets structurants sur la société ; il est le principe qui préside à son organisation sociale - l'organisation «gentilice», en groupes unilinéaires de filiation. Mais il ne peut empêcher que les groupes réels concrets ne soient façonnés également par d'autres contraintes, obéissent aussi à d'autres impératifs. Ainsi, au sein de cette «famille» punaluenne censée résulter d'un mariage de groupe, comment ne pas penser que les hommes et les femmes, en fonction de leurs affinités, de leur entente mutuelle ou au contraire de leurs discordes, en fonction de leurs goûts ou même de leurs intérêts, ou plus simplement pour tenir compte des modalités pratiques de la vie, comment penser qu'ils ne se seraient pas retrouvés dans des cellules plus étroites, non pas certes sur le modèle de cette famille monogamique institutionnalisée et rigide, mais sur la base d'unions fondées sur les préférences personnelles, plus ou moins stables, bref sur le modèle de ce que Morgan décrit sous l'appellation de famille «appariée» ou «syndyasmienne» ? Ne voyons-nous pas que dans les sociétés où il n'y a pas de division sociale du travail institutionnalisée, les hommes s'attachent plutôt à telle ou telle activité, en fonction de leurs goûts ou de prédispositions naturelles ? Sans aucun doute la grande famille punaluenne imaginée par Morgan serait travaillée par des forces qui tendraient à la fractionner en unités plus petites, unités peut-être informelles mais qu'une sociologie attentive à décrire exhaustivement le concret ne manquerait pas de mettre à jour. La famille punaluenne correspond, dans l'idéal et dans la forme, exactement au système de parenté ; mais les goûts personnels ainsi que divers facteurs de la vie quotidienne suffisent à découper ce grand ensemble en unités plus petites qui sont des groupements réels d'affinité et de vie commune et qui correspondent précisément à ce que Morgan appelle la famille «appariée». Le décalage que Morgan repère entre système de parenté et type de famille se joue donc entre un système de pensée et une

ce groupe peuvent avoir des rapports sexuels ouvertement dans le camp (et non en brousse comme pour les unions illégitimes). Au niveau économique et sexuel, on peut donc parler de mariage de groupe (d'après A. et J. Falkenberg *The Affinal Relationship System*. Oslo Bergen--Tromsø : Universitets forlaget, 1981).

¹⁰ Il est évident que si je crois nécessaire de m'étendre si longtemps sur la réfutation du raisonnement de Morgan déduisant le mariage de groupe des systèmes de parenté classificatoire, c'est parce que je considère que l'objection classique, selon laquelle il aurait confondu parenté réelle (biologique) et parenté sociale, me semble insuffisante. D'abord parce que Morgan n'est pas si naïf. Comment le découvreur des systèmes de parenté pourrait-il ne pas savoir que les rapports de parenté sont des rapports sociaux ? Il ne confond pas parenté biologique et parenté sociale, tout au plus pourrait-on dire qu'il suppose que la première est le fondement de la seconde. Encore que cette expression ne rende pas exactement compte de sa pensée, car le comportement réel des acteurs que Morgan suppose est bien un comportement social puisque fondé sur une forme de famille. Par ailleurs, il est étonnant qu'on puisse encore se contenter un siècle après la naissance officielle de la discipline de l'affirmation du caractère «social», non autrement précisé, de la parenté. Au moins faudrait-il s'interroger sur la nature de ce fait «social» : le situons-nous dans l'idéologie, comme un discours que la société tient sur elle-même ? S'agit-il de rapports sociaux réels ou d'un système de représentation ? Parle-t-on de groupes sociaux concrets et de structures ? Quelle place accorder à ces rapports au sein de l'ensemble de tous les rapports que les hommes entretiennent entre eux dans la société et du fait de leur appartenance à cette société ?

dimension de la vie quotidienne, entre un aspect de l'idéologie et un comportement pratique, entre forme et réalité. Il est de même nature que celui, auquel les discussions sur les systèmes matrimoniaux nous ont habitué à penser, entre la norme reconnue par la société et la conduite effective des acteurs sociaux. Il est un décalage nécessaire, présent dans toute vie sociale, dont il n'y a pas lieu de s'étonner : il n'appelle aucune interprétation de type diachronique.

L'erreur de Morgan est de supposer que le schème idéologique qu'il découvre organise complètement la réalité sociale. Or ce schème a seulement certains effets sur cette réalité : il structure la société en «gentes» ou en clans, ainsi que l'œuvre de Morgan le montre ; il se traduit peut-être par une forme de famille de type «appariée», ainsi que nous venons d'en faire l'hypothèse ; il implique de fortes tendances communautaires, cette sorte de «communisme alimentaire» dont parle Morgan dans son livre Houses... originellement conçu pour être la cinquième partie d'Ancient Society. Ces effets, à vrai dire, sont suffisamment importants pour qu'il ne soit pas nécessaire de supposer plus, c'est-à-dire d'imaginer un «mariage de groupe» systématique, un complet «communisme sexuel», un comportement social réel qui traduirait de façon aussi rigide et aussi mécanique le schème idéologique.

L'hypothèse évolutionniste de la famille punaluenne (correspondant au mariage de groupe) est inutile ; a fortiori celle de la famille consanguine. Entre les trois éléments de ce que nous avons décrit comme le problème central de Morgan, celui-ci conceptualise correctement le rapport entre les deux premiers, mais pas ceux avec le troisième, cette «forme de la famille» morganienne qui n'en est pas une et qu'on ne peut articuler avec les précédents systèmes parce qu'elle relève d'un autre niveau du social. De ce problème, nous laissons donc de côté le troisième élément, cette «famille», et l'hypothèse génétique qui était attachée à sa considération par Morgan.

Se pose alors un grand problème que c'est le génie de Morgan - et je n'emploie pas ce terme seulement par respect pour un auteur largement incompris et injustement décrié - d'avoir posé, sinon explicitement, parce qu'il le résout trop vite, à sa manière évolutionniste, en imaginant un comportement réel des hommes du passé, mais implicitement, parce qu'une fois écartée l'hypothèse qu'il propose, il ne peut pas ne pas être posé. Ce problème, que plus d'un siècle de recherches anthropologiques ne permet pas encore de résoudre, peut s'énoncer : pourquoi ce schème global repérable aux différents niveaux que sont l'organisation sociale clanique et le système de parenté classificatoire, pourquoi ce découpage en classes, pourquoi cette activité classificatoire de la pensée primitive, à quel type de société correspondent ces phénomènes et quel en est le sens ?

Prendre au sérieux ce problème, c'est ne point se hâter d'en proposer des interprétations hypothétiques (en particulier historico-évolutives), c'est plutôt l'explorer dans la synchronie pour toutes les dimensions de la réalité sociale. C'est aussi chercher d'autres types d'articulation entre les structures présentes dans la même société. Ainsi l'activité classificatoire qui préside à l'organisation clanique, au découpage de la société en moitiés ou en phratries, au système de parenté classificatoire s'applique, comme disaient Durkheim et Mauss, tout autant aux choses qu'aux hommes. La pensée primitive est une grande classificatrice et il suffira de rappeler les classifications entre moitiés ou les phénomènes totémiques. Ce que Morgan a trouvé en étudiant la parenté, les anthropologues l'ont retrouvé dans les systèmes de représentations, dans le symbolisme. Qu'en est-il dans les autres aspects du social, dans la vie économique par exemple ?

*

Parlant d'économie, on ne peut manquer d'évoquer le rapport entre Morgan et le marxisme. D'abord parce que c'est un point d'histoire particulièrement important. Ensuite parce que Morgan traite de techniques et d'économie, en particulier «des arts de subsistance», dans Ancient Society. Nous avons déjà dit en quel sens il envisageait cet aspect matériel de la société et pourquoi il le prenait en considération au début de son ouvrage : cela lui permet de préciser le cadre chronologique de ses thèses évolutionnistes. Mais entre les différentes institutions sociales (les «systèmes de gouvernement», les «formes de la famille») et cette base matérielle, Morgan ne suppose aucun rapport de cause à effet, il n'envisage aucune détermination d'un niveau par un autre. Aucun déterminisme technologique chez Morgan, aucune détermination en dernière instance par l'économie. Entre les «formes» sociales et les «arts de subsistance» il

se borne à constater une corrélation¹¹.

On peut donc s'étonner qu'Engels, dans la préface à la première édition de L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État (1884), s'exclame que «... Morgan avait redécouvert, à sa façon, la conception matérialiste de l'histoire, découverte par Marx il y a quarante ans...». Nulle conception matérialiste chez Morgan. Mais l'opinion d'Engels et l'importance historique de L'origine... pèseront de tout leur poids sur le développement subséquent des idées, Morgan sera enrôlé dans le camp marxiste pour son plus grand préjudice, mais aussi pour le plus grand préjudice des études anthropologiques marxistes qui pendant plus d'un demi siècle, et telles qu'on les voit se développer en Union Soviétique, se borneront à recopier Morgan, à faire de l'évolutionnisme, négligeant l'étude des rapports sociaux, se contentant de caractériser de façon excessivement sommaire les économies primitives et restant, par voie de conséquence, tout à fait incapables de traiter ou même de poser la question d'une éventuelle détermination en dernière instance par l'économique. C'est seulement dans le contexte des années 60, suite aux discussions sur le mode de production asiatique et au renouveau profond des études marxistes autour d'Althusser, avec les débuts d'une école française d'anthropologie marxiste, et en particulier grâce à l'essai de Terray sur Morgan, que sera brisé le carcan qui enfermait ensemble l'évolutionnisme morganien et l'anthropologie marxiste.

Mais si le lien entre Morgan et le marxisme n'est pas celui qu'indique Engels, quel est-il ? Car lien il y a eu, liaison de fait ainsi qu'en témoigne l'histoire des idées, ou l'opinion durable commune à ceux qui s'opposaient au marxisme et à ceux qui s'en réclamaient. On sait que Marx avait lu Morgan et s'était beaucoup intéressé à ses thèses qu'il se proposait d'exposer lui-même auprès du public allemand. Qu'a-t-il pu y trouver ? Il n'a pu y trouver qu'un problème, car Morgan décrit des sociétés primitives entièrement organisées en fonction de la parenté, il montre que, dans ces sociétés, c'est la parenté qui est dominante. Le problème que ses découvertes représentent pour le matérialisme historique est donc celui de la compréhension simultanée du caractère dominant de la parenté et de la détermination en dernière instance par l'économie. Ce problème, qui a été posé en toute clarté par Godelier¹², est le problème le plus général qu'ait à affronter le marxisme face aux sociétés primitives.

Morgan, bien sûr, ne pouvait poser cette question en ces termes, pour la raison que nous avons dite - parce qu'il n'était pas matérialiste. Mais la question, posée dans des termes à peine différents, d'une possible articulation entre structure de parenté et structure économique est une question qui se pose à toute sociologie des sociétés primitives, quelles que soient ses orientations théoriques, puisque les différences d'orientation se traduiront par des différences dans la conception de la nature de cette articulation. Cette question en commande trois autres.

C'est d'abord celle, très générale, d'une théorie possible de l'articulation entre structures sociales différentes, entre niveaux ou paliers de la société, celle par exemple de l'articulation entre économie et idéologie. Question évidemment centrale pour l'élaboration d'une théorie sociologique générale. C'est une question qui manque totalement à être pensée chez Morgan, puisque nous notions qu'entre la production matérielle et les systèmes ou formes de la société il se borne à constater une corrélation de fait, sans que l'on puisse dire, par exemple, pourquoi le mariage punaluen devrait correspondre à un régime alimentaire fondé sur la chasse, la pêche et

¹¹ Sur ce point, je me trouve en complet désaccord avec Terray (*op. cit.*) lorsqu'il propose une «lecture marxiste» d'*Ancient Society*. Sans doute Morgan envisage-t-il dans plusieurs passages une action de la sphère des arts de la subsistance sur la société, mais à d'autres endroits il évoque également la sélection naturelle ou le progrès moral comme facteurs de l'évolution. De plus, ce recours à l'explication économique vaut surtout dans la première et la quatrième partie de l'ouvrage tandis qu'il est tout à fait absent - l'argument me paraît décisif - du cœur de l'ouvrage, relatif à la parenté et à la famille. Sur la question cruciale des raisons possibles de l'émergence de l'exogamie et de l'organisation gentilice, Morgan (pp. 487-8) propose une explication en termes de sélection naturelle, notant les effets néfastes que les unions consanguines devaient avoir sur la race humaine. Terray (pp. 63-64) a beau nous expliquer, reprenant d'ailleurs sous une forme moderne l'argument d'Engels dans sa préface à *L'origine...*, que ce sont les conditions économiques de l'époque primitive qui rendent compte de ce primat de la sélection naturelle à cette époque, c'est lui qui propose cette explication, et non Morgan.

¹² En particulier dans la préface à l'ouvrage collectif *Sur les sociétés précapitalistes* (Paris : Éditions Sociales, 1970, p. 138).

la cueillette. Question qui manque à être pensée dans la plupart des écoles anthropologiques mais dont le manque est plus visible chez Morgan en raison du parallélisme qu'il suppose entre l'évolution de la production et celle des institutions sociales.

La seconde question est relative aux sociétés primitives et à la conception qu'on doit se faire de leur spécificité. Qu'est-ce à dire que la parenté soit dominante dans ces sociétés ? Question cruciale de l'anthropologie sociale en tant qu'elle est une branche des sciences de la société en général, branche plus spécialement vouée, par son origine, ses traditions, ses méthodes et ses problématiques, et encore largement dans sa réalité actuelle, à l'étude des sociétés primitives. La question est celle du rôle et de la fonction de la parenté dans ces sociétés. Morgan n'y répond pas, même si son livre a la dimension d'un geste fondateur par lequel s'inaugure une longue série de travaux sur la parenté. Morgan n'y répond pas parce qu'il s'empresse avec trop de hâte d'envisager la question quant aux implications diachroniques qu'on peut en déduire. Non pas que je lui reproche de ne s'être pas attaché plus longtemps à la description de ces systèmes, de ne pas s'être interrogé plus avant sur les propriétés formelles de ces systèmes, de n'avoir pu faire à lui tout seul ce qu'un siècle de recherches fera : la mise à jour des systèmes matrimoniaux, la distinction entre système d'échange restreint et système d'échange généralisé, etc. Mon propos est différent, plus fondamental. Il ne concerne ni la description de formes, ni l'élaboration de modèles dont on sait à quel degré de sophistication ils sont parvenus. Par delà ces débats à propos d'aspects certes importants mais de détail de la parenté primitive, mais aussi par delà le parti évolutionniste que Morgan tire de ses découvertes, je voudrais revenir à ces découvertes en elles-mêmes, en tant qu'elles nous mettent en présence de choses étonnantes : des systèmes sociaux qui répartissent les hommes sur la base de la parenté en grandes masses dont les rapports sont régis par ces mêmes systèmes. Nous retrouvons d'ailleurs ainsi le problème énoncé plus haut quant au caractère classificatoire de la pensée primitive. Nul doute que Morgan, lui-même juriste au sein d'une société individualiste, ne s'en soit étonné¹³ et se soit demandé pourquoi il pouvait bien en être ainsi. On connaît sa réponse - il imagina un mariage entre des groupes, il imagina un communisme sexuel : il chercha ainsi des comportements sociaux passés susceptibles d'expliquer les étranges institutions qu'il lui était donné de découvrir. Nous avons critiqué sa réponse, mais une fois celle-ci écartée reste l'étonnement et la question naïve du pourquoi, question qui, semble-t-il, n'est guère posée au sein de l'anthropologie, peut-être parce que nous sommes trop habitués à adresser à l'objet de nos investigations des questions de détail, complexes et souvent sans réponse, suffisamment occupés par l'infinie variété des modèles et des systèmes pour oublier de poser les questions fondamentales. Sans doute était-il nécessaire d'étudier d'abord les formes, et nous avons souvent fait valoir que Morgan allait trop vite dans ses élaborations théoriques, mais, plus d'un siècle après, ne serait-il pas temps de poser ces questions naïves : pourquoi cette obsession classificatoire et pourquoi cette dominance de la parenté dans les sociétés primitives ? Toute réponse possible à ce genre de question fait éclater le cadre strict de l'anthropologie de la parenté, car l'explication de la parenté, en tant que structure particulière de la société, gît dans l'élucidation de ses rapports aux autres structures - et seule la conception théorique précise de ces rapports dans un certain type de société peut nous permettre de définir la spécificité de ce type de société. En résumé, si Morgan nous donne encore à penser - et c'est, devons-nous dire, pour penser encore la parenté - ce n'est pas en tant qu'il a ouvert tout le champ désormais classique mais au ton quelque peu académique des études de parenté, mais plutôt en ce que les interrogations qui parcourent son oeuvre sont de nature à remettre en question ce champ d'études.

Mais Morgan devrait aussi donner à penser sur un autre sujet, et c'est la dernière question qui dépend de la conception de l'articulation entre l'économie et les autres niveaux sociaux. Cette conception, avons-nous dit, manque chez Morgan et c'est précisément pour cette raison que son évolutionnisme est critiquable. Car il n'est que deux façons possibles de reconstituer, en l'absence de témoignage archéologique direct, les formes sociales du passé. La première consiste à considérer les formes sociales présentes dans leur synchronie, dans leur répartition géographique et en tant qu'il s'agit de systèmes, pour repérer certaines particularités, décalages, anomalies, certaines propriétés structurales susceptibles d'être expliquées par un état antérieur du

¹³ Il écrit : «Le système touranien est tout simplement étonnant (*The Turanian system is simply stupendous*)» (p. 443 de la présente édition).

système. C'est ce qu'a tenté de faire Morgan. Nous avons rejeté son argumentation. D'autres approches et d'autres méthodes plus sophistiquées et plus adéquates sont possibles¹⁴, mais même dans ce cas, tout au mieux peut-on espérer avancer des hypothèses probables. Sans doute peut-on ainsi remonter quelque peu à une époque plus ou moins reculée, mais on ne peut dater cette époque faute de corrélation avec une séquence archéologique. La seconde façon de reconstruire l'évolution consiste au contraire à partir des séquences archéologiques. Mais pour pouvoir mettre de la chair autour des os exhumés par les préhistoriens, il faut disposer d'une théorie claire des rapports entre les différents aspects de la société et sa base matérielle, la seule qu'il nous soit donné de connaître tant soit peu dans son évolution historique. C'est dire que la conception des structures et de leur articulation précède nécessairement, en bonne méthode et en tant que condition épistémologique indispensable, la conception de l'évolution. A ce propos, il n'en va pas différemment des sciences sociales et des sciences de la vie : c'est seulement grâce aux progrès faits au XVIIIème siècle par la zoologie quant à la description des caractères anatomiques, alliés à l'essor de la géologie qui fournissait le cadre chronologique, que la théorie de l'évolution des espèces a pu être mise au point au XIXème siècle. Le paradoxe de l'anthropologie sociale, qui provient de ce qu'elle soit née au siècle de Darwin, est probablement qu'elle ait prétendu retrouver la dimension diachronique avant d'étudier les structures dans la synchronie. Mais s'il a pu paraître méthodologiquement sain d'oublier un temps ces prétentions, il serait malsain de s'en tenir là de nos jours. Et peut-être ne devra-t-on plus reprocher à Morgan d'avoir été évolutionniste, mais seulement de l'avoir été trop tôt ce qui n'est, somme toute, qu'une façon de lui rendre hommage.

Alain TESTART

¹⁴ On ne peut manquer de citer à ce propos l'imposant travail de I. Dyen et D.F. Aberle : *Lexical Reconstruction : The Case of the Proto-Athapaskan Kinship System* (Londres, Cambridge University Press, 1974). Dans un autre registre, l'œuvre de Georges Dumézil relève d'une démarche intellectuelle voisine de celle de Morgan. La similitude d'ailleurs s'étend à la nature des matériaux traités et aux problèmes que ce traitement pose au chercheur. Tous deux découvrent des schèmes idéologiques. Nous avons déjà commenté l'erreur de Morgan à cet égard et il me paraît significatif que Dumézil, ainsi qu'il le confesse, ait longuement achoppé sur le problème de savoir pourquoi on ne retrouvait pas ailleurs qu'en Inde de partition de la société en trois classes correspondant aux trois fonctions qu'il décelait dans les mythologies des peuples indo-européens. Mais, à la différence de Morgan qui s'en tint à l'idée d'une correspondance stricte entre système de pensée et réalité sociale, Dumézil reconnut qu'il avait affaire à une *idéologie* des trois fonctions qui, comme telle, ne structurerait pas nécessairement les sociétés dans lesquelles elle était présente.

