

Chapitre 9

Évolutionnisme

Les origines de l'évolutionnisme

Contrairement à ce qu'on affirme parfois, l'idée d'une évolution nécessaire des sociétés humaines précède largement l'évolutionnisme en biologie. Dès le XVIII^e siècle, à une époque marquée par l'accélération du progrès scientifique, les philosophes des Lumières profèrent leur foi en un progrès indéfini du « genre humain », guidé par les « lumières » de la raison. En 1749, Turgot soutient une thèse sur *Les Progrès de l'esprit humain* dont les idées principales seront reprises et développées par son ami Condorcet qui, une année avant sa mort, écrit, en 1793, sa célèbre *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

À la même époque, la découverte des fossiles suggère à Buffon l'hypothèse que de grandes catastrophes périodiques auraient été à l'origine d'un progrès discontinu (« par bonds ») des espèces vivantes. Buffon a donc l'intuition de la notion d'évolution, mais ses idées restent très minoritaires face aux thèses fixistes et créationnistes, défendues notamment par Cuvier. C'est seulement au XIX^e siècle que l'évolutionnisme s'impose en biologie, à travers les théories de Lamarck, puis de Darwin. Encore faut-il souligner que l'idée d'une « lutte pour la vie » (à travers la notion d'une compétition entre groupes et sociétés pour s'approprier des ressources rares) a été empruntée par Darwin à la philosophie sociale.

Lorsque l'anthropologie est apparue au milieu du XIX^e siècle, elle s'est immédiatement située dans une perspective évolutionniste par suite de la conjonction de plusieurs facteurs :

- La nouvelle discipline est « inventée » par des Occidentaux qui vivent à une époque où l'avènement de la société industrielle donne aux nations auxquelles ils appartiennent une supériorité technologique écrasante sur le reste du monde. Plus encore que les philosophes du siècle précédent, ils sont persuadés que le développement de la civilisation et la croissance économique sont les effets indissociables du progrès scientifique et technique, et que, par conséquent, la civilisation occidentale est supérieure à toutes les autres.

- Les données ethnographiques désormais disponibles sont si abondantes qu'il n'est plus possible de croire, comme on le faisait au XVI^e ou au XVII^e siècle, en l'existence de peuples « sauvages » qui vivraient à l'état de nature, de sorte que les idées universalistes issues de la philosophie des Lumières ont fini par s'imposer : on admet qu'il y a unicité du « genre

humain», l'esprit humain étant partout le même, et restant, depuis toujours, soumis aux mêmes lois; et l'on admet aussi qu'il y a unicité de l'histoire humaine, la diversité des sociétés n'étant attribuable qu'à des retards relatifs dans une évolution qui a pour toutes le même sens.

– Enfin, l'anthropologie se constitue dans le contexte d'une expansion coloniale de l'Occident dont, bien souvent, elle n'est que l'épiphénomène : les premiers ethnologues américains travailleront dans les «réserves» attribuées aux peuples amérindiens, comme les premiers ethnologues européens iront étudier les peuples colonisés par leurs pays respectifs. Or, très vite, l'évolutionnisme va apparaître comme l'idéologie justificatrice de la colonisation. Puisqu'on ne peut plus prétendre que les peuples colonisés (ou colonisables) se situent hors de l'histoire, ou avant l'histoire, on va les décrire comme historiquement en retard : certes, ils ne sont pas «sauvages», mais ils sont «primitifs» ou «archaïques», leur colonisation n'étant rien d'autre que l'accomplissement d'une «mission civilisatrice» de l'Occident.

L'Âge d'or de l'évolutionnisme

Paradigme quasi exclusif de la discipline pendant toute la seconde moitié du XIX^e siècle, l'évolutionnisme trouve son expression la plus achevée dans l'œuvre des deux principaux fondateurs de l'anthropologie : l'Américain L. H. Morgan et l'Anglais E. B. Tylor.

Morgan, qui fut l'un des premiers ethnologues à se rendre sur le terrain, s'est d'abord rendu célèbre par une monographie sur les Iroquois (1851) qui fait de lui le grand précurseur de l'ethnographie moderne. Il se tourna ensuite vers l'étude des faits de parenté (1871). Son apport en ce domaine est également considérable : il fut le premier à comprendre que toute étude de la parenté doit commencer par un recueil exhaustif de la terminologie utilisée; il fut également le premier à concevoir que cette terminologie constitue un système; enfin, il introduisit la distinction, devenue classique par la suite, entre systèmes descriptifs et systèmes classificatoires.

Ce qui fait de Morgan un évolutionniste, c'est sa conviction que seule une vision globale du devenir des sociétés humaines est susceptible de livrer la signification des faits observés dans les sociétés actuelles. Adeptes, comme tous les évolutionnistes, d'un comparatisme qui ignore les discontinuités historiques ou sociologiques, il reprit, en les critiquant, ou en les complétant, les thèses de l'Écossais MacLennan sur l'évolution des diverses formes de mariage. Il chercha, notamment, à établir que les terminologies classificatoires portent la trace «fossile» d'une pratique du mariage en groupe, qui aurait succédé à la «promiscuité primitive», avant d'être elle-même remplacée par le mariage monogamique. Si, par exemple, le frère du père est appelé «père» dans ce type de système, ce serait parce

qu'à l'époque où un groupe de frères épousait un groupe de sœurs, il était impossible de déterminer lequel, parmi ces frères, était le père biologique.

C'est dans son œuvre majeure, *Ancient society* (1877), que Morgan développa son célèbre schéma des trois stades par lesquels sont censées passer toutes les sociétés humaines : la «sauvagerie», la «barbarie» et la «civilisation». La nouveauté principale de l'ouvrage résidait dans la mise en corrélation des différents niveaux de la réalité sociale : faits technologiques, faits d'organisation et faits culturels. C'est, sans nul doute, ce qui motiva l'enthousiasme de Engels qui, en 1884, réinterpréta les thèses de Morgan dans le sens du matérialisme historique. Ce livre joua également un rôle important dans la genèse d'une identité disciplinaire de l'anthropologie. En postulant, en effet, que l'organisation des sociétés «primitives» est essentiellement fondée sur la parenté, alors que celle des sociétés «civilisées» serait basée sur des institutions politiques, Morgan établissait implicitement la spécificité de l'objet des études ethnographiques.

Contrairement à Morgan, Tylor, qui fut le premier à utiliser le terme *anthropology* pour désigner la discipline qu'on appelle en français l'*ethnologie*, ne fut pas un véritable ethnographe de terrain, et il s'intéressa bien davantage aux faits culturels (en particulier, à la religion) qu'aux faits d'organisation sociale. Il est resté, dans l'histoire des idées, comme celui qui a imaginé la notion d'«animisme», sa thèse (typiquement ethnocentrique) étant que le monothéisme a succédé au polythéisme qui, lui-même, aurait succédé au stade «animiste» de la religion, caractérisé par la croyance selon laquelle tous les phénomènes naturels ont une «âme».

Tylor a admis sans réserve le paradigme évolutionniste, mais sans jamais le considérer comme un principe exclusif d'explication. Il reconnaissait l'importance des emprunts culturels, ce qui fait également de lui l'un des précurseurs du diffusionnisme. On lui doit d'avoir introduit en ethnologie le concept (emprunté à la biologie) de «survivance» pour rendre compte de la coexistence, dans la plupart des sociétés, de traits culturels qui paraissent se rattacher à des stades différents d'évolution. La même idée, exprimée à travers d'autres mots, se retrouve, en fait, sous la plume de nombre de ses contemporains ou prédécesseurs, et elle a été fréquemment reprise depuis lors. Il est manifeste, par exemple, que l'hypothèse, formulée par Morgan, de l'existence de termes de parenté «fossiles» relève de la même inspiration.

C'est la lecture de l'œuvre de Tylor qui détermina la vocation d'anthropologue de J. G. Frazer. Évolutionniste de stricte obédience, convaincu de la supériorité de la civilisation «moderne», et persuadé que la science succède nécessairement à la religion, comme celle-ci aurait succédé à la magie, Frazer s'est rendu célèbre par la publication, entre 1898 et 1935, d'une œuvre monumentale, intitulée *The Golden Bough* (*Le Rameau d'or*) qui compte, dans sa version anglaise, pas moins de treize volumes. Dans sa conception, la description par l'ethnologie des peuples

«primitifs», comme le développement des études folkloriques sur les coutumes paysannes dans les campagnes européennes, a une importance historique comparable à la redécouverte, à l'époque de la Renaissance, des littératures gréco-latines, car elle doit nous permettre de «suivre l'homme dans sa longue marche, sa lente et pénible ascension, de la sauvagerie à la civilisation» (Frazer, 1981 : 13). «Les superstitions et les coutumes populaires des paysans, constituent», explique-t-il, «le témoignage le plus complet et le plus sûr que nous possédions sur la religion primitive des Aryens» (*ibid.* : 5), et, réciproquement, les données ethnographiques éclairent (entre autres) «les coutumes de la moisson de nos paysans d'Europe», car des peuples comme les Malais «ont conservé le sentiment très vif de la signification des rites qui, en Europe, sont tombés au niveau de survivances plus ou moins incompréhensibles» (*ibid.* : 9). Bien que la plupart des interprétations avancées par Frazer soient aujourd'hui rejetées, son œuvre occupe une place essentielle dans l'histoire de l'anthropologie, car les problèmes qu'il y aborde (le totémisme et l'exogamie, la théorie de la magie, la question du Roi divin, la notion de tabou) ont alimenté le débat entre les chercheurs pendant plusieurs décennies.

Le néo-évolutionnisme

Après la Première Guerre mondiale, la critique fonctionnaliste de l'historicisme a fortement contribué à discréditer l'évolutionnisme sur le plan théorique, alors qu'après la Seconde Guerre mondiale, dans le contexte de la décolonisation, les critiques ont davantage porté sur sa dimension idéologique. Un courant de pensée, qu'on appelle souvent «néo-évolutionniste», s'est néanmoins maintenu au sein de l'anthropologie américaine jusqu'à nos jours. Ses deux principaux représentants ont été J. H. Steward et L. White.

Disciple de Kroeber, Steward est le fondateur de l'*écologie culturelle*. Dans sa conception, toute culture inclut un «noyau culturel», dont les éléments constitutifs (savoirs techniques, division du travail et dispositifs socioculturels) sont en interaction constante avec l'environnement, et des «traits secondaires» qui sont relativement indépendants des conditions écologiques. La logique de l'évolution reposant, pour lui, sur une complexification croissante des modes d'adaptation écologiques, il estime qu'il y a autant de lignes évolutives possibles que de types écologiques. Steward soutient donc la thèse d'un «évolutionnisme multilinéaire». Ce qu'il s'efforce de démontrer, c'est l'existence de récurrences systématiques dans l'évolution de sociétés qui sont placées dans des conditions écologiques similaires. Le déterminisme écologique qu'il défend n'a, cependant, rien d'absolu. Il reconnaît qu'à un même «noyau culturel» peuvent correspondre des cultures très différentes du fait de la singularité de l'histoire de chaque société, les traits culturels «secondaires» résultant

soit de phénomènes de diffusion, soit d'innovations locales qu'il faut considérer, sinon comme aléatoires, du moins comme imprévisibles.

Excepté l'adhésion au paradigme évolutionniste, la pensée de L. White, qui occupe une position très atypique dans l'histoire de l'anthropologie américaine, ne présente guère de points communs avec celle de Steward. Toute sa vie, il resta fidèle à l'évolutionnisme des pères fondateurs du XIX^e siècle, cherchant son inspiration non seulement chez des anthropologues comme Morgan ou Tylor, mais aussi chez des philosophes de la société comme Marx, Engels ou même Spencer. Convaincu de l'existence de lois universelles de l'évolution, il s'opposa ouvertement, pour cette raison, au relativisme culturel de Boas. Son nom reste attaché à l'énoncé d'une «loi de White», selon laquelle le degré d'évolution culturelle d'une société dépendrait de la quantité d'énergie disponible par personne. Bien que partisan du matérialisme historique et de la thèse du primat des infrastructures, il finit par se rallier à la thèse en principe opposée (et précédemment esquissée, puis abandonnée, par Kroeber) de l'autonomie des faits culturels. Adversaire déclaré de toute forme de psychologisme, il concevait la culture comme une réalité de nature symbolique se développant selon ses propres lois, que l'anthropologie (rebaptisée «culturologie») aurait pour vocation d'analyser.

Bilan de l'évolutionnisme

Sous sa forme la plus extrême, l'évolutionnisme repose sur un double postulat : d'une part, il y aurait un progrès des civilisations humaines ; d'autre part, ce progrès serait *historiquement nécessaire* (à la limite, il y aurait des lois de l'évolution applicables à l'ensemble des sociétés humaines).

Il est facile d'objecter contre le premier postulat que l'évolutionnisme étend indûment la notion de progrès à des domaines de la vie sociale pour lesquels elle est dépourvue de sens. Si l'on peut légitimement parler d'un progrès du savoir scientifique, c'est parce que, comme le suggère Popper, la science se distingue précisément des autres formes de savoir par son caractère cumulatif. De même, la notion de progrès technique a un sens parce que l'efficacité croissante des outils et des machines créés par les hommes est objectivement constatable. Dans le domaine culturel, comme en matière d'organisation sociale, en revanche, du fait de l'absence de tout critère objectif, la croyance au progrès renvoie inéluctablement à des préjugés d'ordre subjectif, ethnocentrique ou idéologique.

Le deuxième postulat de l'évolutionnisme est partiellement fondé sur des observations empiriques, mais il n'en reste pas moins problématique. Il est vrai que, depuis l'apparition des premiers hominins sur la Terre, les techniques humaines n'ont cessé de progresser, et il est également vrai que les faits culturels, les types d'organisation sociale et les modes de production

sont en rapport avec les techniques disponibles. D'innombrables études démontrent que l'introduction d'une nouvelle technologie (par exemple une nouvelle technique agricole, telle que la rizière irriguée en différentes régions du monde, ou bien un nouveau moyen de locomotion, tel que le cheval en Amérique du Nord) entraîne des conséquences dans tous les domaines de la vie sociale. On peut cependant objecter que le progrès technique se poursuit à des rythmes très différents selon les sociétés, au point de devenir imperceptible dans les sociétés de chasseurs-collecteurs tant qu'elles restent isolées. Il faut, en outre, souligner que les interrelations complexes qui déterminent la reproduction ou la transformation des systèmes sociaux ne relèvent pas d'un déterminisme strict, si bien que le devenir d'une société n'est jamais prédictible. Une comparaison entre les grandes civilisations de l'Amérique précolombienne et celles de l'Ancien Monde permet d'illustrer commodément ce point : les peuples andins et méso-américains avaient créé des agricultures complexes (le quart environ de nos plantes alimentaires vient d'Amérique) ; ils avaient établi des États centralisés et inventé (en Méso-Amérique) des écritures pictographiques ; ils avaient construit des villes très peuplées et tracé des réseaux routiers efficaces. Pourtant, ils ne connaissaient ni la roue, ni les outils en métal, et ils n'avaient développé que des formes rudimentaires d'élevage. On voit que, contrairement à ce que supposent les évolutionnistes, l'ordre d'apparition des phénomènes est variable selon les sociétés, et que les logiques historiques sont irréductibles à toute notion de nécessité.

Quand bien même on en éliminerait toute connotation idéologique, la notion d'une évolution des sociétés et des cultures reste donc fondamentalement non scientifique. Simplificateur, et incapable de rendre compte de la complexité du réel, le paradigme évolutionniste a une faible valeur opératoire. On peut cependant reconnaître qu'il a eu une grande valeur heuristique : en attirant l'attention des chercheurs sur la possibilité de mettre en relation les différentes dimensions de la réalité sociale, il a joué un rôle clé dans la formation d'une anthropologie scientifique, et il s'est trouvé, directement ou indirectement, à l'origine de la plupart des problématiques qui sont propres à cette discipline.

FRAZER J. G., 1911-1915, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Londres, Macmillan, 12 vol. (1^{re} éd. en 2 vol. en 1898 ; 13^e vol. publié en 1935 ; trad. fr. : *Le Rameau d'or*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1981-1984, 4 vol.).

— 1918, *Folk-lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, Londres, Macmillan (trad. fr. d'après une version abrégée de 1923 : *Le Folklore dans l'Ancien Testament*, Paris, Geuthner, 1924).

— 1920, *The Magical Origins of Kings*, Londres, Macmillan (trad. fr. : *Les Origines magiques de la royauté*, Paris, Paul Geuthner, 1920).

MORGAN L. H., 1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington D. C., Smithsonian Institution.

— 1877, *Ancient Society, or Resarches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization*, New York, Holt (trad. fr. : *La Société archaïque*, Paris, Anthopos, 1971).

STEWART J. H., 1955, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, University of Illinois Press.

TYLOR E. B., 1865, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Londres, Murray.

— 1871, *Primitive culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 vol., Londres, Murray (trad. fr. : *La Civilisation Primitive*, Paris, Reinwald, 1876-1878, 2 vol.).

— 1881, *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization*, Londres, Macmillan.

WHITE L., 1959, *The Evolution of Culture*, New York, MacGrawhill.

Les textes

Dans ce court extrait des premières pages de *La Société archaïque*, Morgan expose clairement les principes fondateurs de l'évolutionnisme : 1/Contrairement à ce qu'avaient soutenu au XVIII^e siècle les partisans du polygénisme, l'humanité est *une*; ses besoins et ses capacités intellectuelles sont partout les mêmes. 2/La thèse «dégénérationniste», soutenue par certains partisans du monogénisme, doit, cependant, être également rejetée, car elle est purement spéculative. 3/Il faut donc admettre que le rythme de l'évolution a été variable selon les sociétés, certaines d'entre elles n'ayant pas atteint le stade de la «civilisation», et se situant encore aux stades «primitif» ou «barbare» de l'évolution. Le postulat sous-jacent à cette argumentation est naturellement qu'il y a des inégalités entre les sociétés, non seulement sur le plan technologique, mais également sur le plan culturel.

On trouve encore dans certaines parties de la famille humaine, des exemples si parfaits des institutions domestiques en usage aux périodes barbares et sauvages de l'humanité, que les différentes étapes de ce progrès, sauf pour la période strictement primitive, sont relativement bien conservées [...] Mais on ne peut plus invoquer la théorie de la dégradation humaine pour expliquer l'existence de sauvages et de barbares [...] Non seulement en tant que théorie, elle est incapable d'expliquer l'existence des sauvages, mais de plus elle ne s'appuie sur aucun fait connu de l'histoire humaine [...] On peut remarquer enfin que l'expérience de l'humanité a été acquise par des voies presque uniformes, que les besoins des êtres humains, placés dans des conditions identiques, ont été fondamentalement les mêmes, et que les opérations de l'intellect ont été uniformes en raison de l'identité spécifique du cerveau de toutes les races humaines. Les germes des principales institutions et des techniques nécessaires à la conservation de la vie se développèrent alors que l'homme était encore un sauvage. Dans une large mesure, les réalisations des périodes postérieures, celles de la barbarie et de la civilisation, n'ont fait que poursuivre le développement de ces conceptions originelles.

L. H. Morgan, 1971, *La Société archaïque*, trad. fr., Paris, Anthropos, p. 6-7.

Le deuxième texte est extrait du dernier chapitre du volume IV du *Rameau d'or*. Frazer y tire la conclusion générale d'un livre dans lequel il a, selon ses propres termes, «déroulé» «la désolante histoire de la sottise et de l'erreur humaines». En évolutionniste intransigeant, il

réduit la magie et la religion à des formes de pensée inférieures, caractéristiques d'une humanité encore dans l'enfance, seule la science lui paraissant capable d'accéder à la vérité.

La marche de la pensée sous sa forme la plus haute, autant qu'il nous soit possible d'en suivre la trace, s'est dirigée en général de la magie à la science à travers la religion. Dans la magie, l'homme dépend de ses propres forces, pour faire face aux difficultés et aux dangers qui le guettent de tous côtés. Il compte sur l'existence, dans la nature, d'un certain ordre établi sur lequel il peut se reposer avec certitude, et qu'il peut faire servir à ses fins. Quand son erreur se dissipe; quand il reconnaît avec chagrin que l'ordre qu'il avait supposé dans la nature, ainsi que la maîtrise qu'il avait cru pouvoir exercer sur cette nature, étaient purement imaginaires, il cesse de s'en remettre à sa propre intelligence, à ses seuls efforts, et il s'abandonne fort humblement à la merci de certains êtres suprêmes, mais invisibles, cachés derrière le voile de la nature, à qui il attribue maintenant tous les vastes pouvoirs qu'autrefois il s'arrogeait. C'est ainsi que chez les esprits les plus perspicaces, la magie cède graduellement le pas à la religion, qui explique la série des phénomènes naturels comme étant réglés par la volonté, la passion, ou le caprice d'êtres spirituels semblables à l'homme en espèce, quoique infiniment supérieurs à lui en puissance.

À la longue, cette explication, à son tour, devient inadmissible; car elle présuppose que la succession des phénomènes naturels n'est pas déterminée par des lois immuables, mais qu'elle laisse place à une certaine variabilité et irrégularité; une observation plus attentive ne confirme point ce postulat. Au contraire, plus nous approfondissons notre examen de cette succession, plus la rigidité uniforme, la précision ponctuelle des opérations de la nature nous frappent, partout où nous sommes en mesure de les suivre. Chaque grand progrès du savoir élargit le domaine de l'ordre véritable dans le monde, et restreint d'autant celui du désordre apparent; nous pouvons donc maintenant affirmer, par anticipation, que, même dans les régions où semblent encore régner le hasard et la confusion, une connaissance plus intime et complète réduirait ce chaos apparent en cosmos. C'est ainsi que les esprits les plus avisés, à la recherche perpétuelle d'une solution plus profonde des mystères de l'univers, en arrivent à rejeter la théorie religieuse de la nature comme inadéquate, et qu'ils reviennent à l'ancien point de vue de la magie, en présupposant explicitement ce que la magie n'avait admis qu'implicitement, à savoir une régularité inflexible dans l'ordre des phénomènes naturels, ordre, qui, si l'on s'applique à l'observer, nous permet de prévoir leur cours avec certitude et d'agir en conséquence. Bref, la religion, en tant qu'explication de la nature, est détrônée par la science.

J. G. Frazer, 1984, *Le Rameau d'Or*, trad. fr., vol. 4, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, p. 365.

Dans cet extrait d'un article qui est paru en 1949 sous le titre «Histoire et ethnologie», et qui est devenu, par la suite, l'introduction

d'*Anthropologie structurale*, Lévi-Strauss souligne le caractère schématique de toute interprétation évolutionniste de l'histoire. L'évolutionnisme suppose que toutes les sociétés passent nécessairement par les mêmes stades, et qu'il y a concordance entre les différents critères d'évolution susceptibles d'être retenus. Or, il n'en est rien, car l'histoire de chaque société est singulière. Contrairement à ce qu'affirme L. White, il est donc impossible de formuler une loi universelle de l'évolution.

L'interprétation évolutionniste est, en ethnologie, la répercussion directe de l'évolutionnisme biologique. La civilisation occidentale apparaît comme l'expression la plus avancée de l'évolution des sociétés humaines, et les groupes primitifs comme des « survivances » d'étapes antérieures, dont la classification logique fournira, du même coup, l'ordre d'apparition dans le temps. Mais la tâche n'est pas si simple : les Eskimo, grands techniciens, sont de pauvres sociologues ; en Australie, c'est l'inverse. On pourrait multiplier les exemples. Un choix illimité de critères permettrait de construire un nombre illimité de séries, toutes différentes. Le néo-évolutionnisme de M. Leslie White ne semble pas davantage capable de surmonter cette difficulté : car si le critère qu'il propose – quantité moyenne d'énergie disponible, dans chaque société, par tête d'habitant – répond à un idéal accepté à certaines périodes et dans certains aspects de la civilisation occidentale, on voit mal comment procéder à cette détermination pour l'immense majorité des sociétés humaines, où la catégorie proposée paraît, au surplus, dénuée de signification.

C. Lévi-Strauss, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p. 5-6.