

des cycles longs de réciprocité ou des cycles brefs qu'il est possible de déterminer, malgré la diversité apparente des croyances et des coutumes.

Les chapitres qui suivent illustrent cette démarche. On verra ainsi de quelle façon l'ethnologie contemporaine s'applique à découvrir et à formuler de telles lois d'ordre dans plusieurs registres de la pensée et de l'activité humaines. Invariantes à travers les époques et les cultures, elles seules pourront permettre de surmonter l'antinomie apparente entre l'unicité de la condition humaine, et la pluralité apparemment inépuisable des formes sous lesquelles nous l'appréhendons.

OUVRAGES CITÉS

ALEXANDER, R. D. :

1974 « The Evolution of Social Behavior », *Annual Review of Ecology and Systematics*, 5.

BERLIN, B. and P. KAY :

1970 *Basic Color Terms : Their Universality and Evolution*, University of California Press.

HAMILTON, W. D. :

1964 « The Genetical Evolution of Social Behaviour », *Journal of Theoretical Biology*, 7/1.

KROEBER, A. L. :

1952 « The Superorganic » (1917) in *The Nature of Culture*, University of Chicago Press.

WILSON, E. O. :

1975 *Sociobiology : The New Synthesis*, Harvard University Press.

1978 *On Human Nature*, Harvard University Press.

FAMILLE, MARIAGE, PARENTÉ

« Il est peu d'occupations aussi intéressantes, aussi attachantes, aussi pleines de surprises et de révélations pour un critique, pour un rêveur dont l'esprit est tourné à la généralisation, aussi bien qu'à l'étude des détails, et, pour mieux dire encore, à l'idée d'ordre et de hiérarchie universelle, que la comparaison des nations et de leurs produits respectifs. »

BAUDELAIRE, *Exposition universelle de 1855*, in *Œuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade : 953.

CHAPITRE III

LA FAMILLE

Si clair semble le mot, si proche de l'expérience quotidienne la réalité qu'il recouvre, que des propos sur la famille ne devraient pas faire de mystère. Pourtant, les ethnologues découvrent la complication jusque dans les choses « familières ». Il est de fait que l'étude comparée de la famille a suscité entre eux des discussions acharnées et qu'il en est résulté, pour la théorie ethnologique, un retournement spectaculaire.

Pendant la seconde moitié du XIX^e siècle et une partie du XX^e, sous l'influence de l'évolutionnisme biologique, les ethnologues cherchaient à ranger les institutions qu'ils observaient par le monde en série unilinéaire. Partant du postulat que les nôtres étaient les plus complexes et les plus évoluées, ils voyaient, dans les institutions des peuples dits primitifs, l'image de celles qui purent exister à des périodes antérieures de l'histoire de l'humanité. Et puisque la famille moderne repose essentiellement sur le mariage monogamique, ils en inféraient que les peuples sauvages, assimilés pour les besoins de la cause à une humanité encore dans l'enfance, ne pouvaient avoir eu que des institutions aux caractères exactement opposés.

Il fallut donc solliciter et déformer les faits pour qu'ils se plient aux hypothèses. On inventa de prétendus stades archaïques, tels la « promiscuité primitive » et le « mariage par groupe », pour meubler une époque où l'homme était encore si barbare qu'il n'eût pu simplement concevoir ces formes raffinées et ennoblies de la vie sociale dont la jouissance appartient au seul civilisé. Assignée à la place prévue, dûment étiquetée, chaque coutume différente des nôtres pouvait illustrer une des

étapes parcourues par l'humanité depuis son origine jusqu'à nos jours.

Cette position devint de moins en moins tenable à mesure que l'ethnologie s'enrichissait de nouvelles données. Elles démontraient que le genre de famille caractérisé, dans les sociétés contemporaines, par le mariage monogamique, la résidence indépendante des jeunes époux, des rapports affectifs entre parents et enfants, etc. — traits parfois difficiles à démêler de l'écheveau embrouillé que forment pour nous les coutumes des peuples sauvages — existe nettement aussi dans des sociétés restées ou revenues à un niveau culturel que nous jugeons rudimentaire. Pour se limiter à quelques exemples, les insulaires Andaman de l'océan Indien, les Fuégiens de la pointe méridionale de l'Amérique du Sud, les Nambikwara du Brésil central, les Bushmen d'Afrique du Sud, vivaient en petites bandes semi-nomades ; ils n'avaient presque pas d'organisation politique, et leur niveau technique était très bas : certains d'entre ces peuples ignoraient ou ne pratiquaient pas le tissage, la poterie, et ils ne construisaient pas d'habitations permanentes. Chez eux, pourtant, la seule structure sociale digne de ce nom était la famille, souvent même monogamique. L'observateur n'avait nulle peine à identifier les couples mariés, étroitement unis par des liens sentimentaux, une coopération économique de tous les instants, et par un intérêt commun porté à leurs enfants.

La famille conjugale prédomine donc aux deux bouts de l'échelle sur laquelle on peut ordonner les sociétés humaines en fonction de leur degré de développement technique et économique. On a interprété le fait de deux façons. Dans les sociétés qu'ils plaçaient au bas de l'échelle, certains ont vu les ultimes témoins d'une sorte d'« âge d'or », qui aurait régné avant que les hommes ne subissent les rigueurs et ne fussent exposés aux perversions d'une vie plus civilisée. A ce stade archaïque, prétend-on, l'humanité connaissait les bienfaits de la famille monogamique, pour les oublier ensuite jusqu'à ce que le christianisme les redécouvre. Mais, si l'on excepte l'École de Vienne dont je viens de rappeler la position, la tendance générale est plutôt d'admettre que la vie de famille existe dans l'ensemble des sociétés humaines, même là où les coutumes sexuelles et éducatives semblent les plus éloignées

des nôtres. Ainsi, après avoir affirmé pendant près d'un siècle que la famille telle qu'on l'observe dans les sociétés modernes est un phénomène d'apparition relativement récente, le produit d'une lente et longue évolution, les ethnologues penchent aujourd'hui vers l'opinion opposée : la famille, fondée sur l'union plus ou moins durable, mais socialement approuvée, de deux individus de sexes différents qui fondent un ménage, procréent et élèvent des enfants, apparaît comme un phénomène pratiquement universel, présent dans tous les types de sociétés.

Ces positions extrêmes pèchent par simplicité. On connaît des cas, rares il est vrai, où les liens de famille tels que nous les concevons ne semblent pas exister. Chez les Nayar, importante population de l'Inde sur la côte du Malabar, les hommes, absorbés par la guerre, ne pouvaient fonder une famille. Cérémonie purement symbolique, le mariage ne créait pas de liens permanents entre les conjoints : la femme mariée avait autant d'amants qu'elle voulait, et les enfants appartenaient à la lignée maternelle. L'autorité familiale, les droits sur la terre, n'étaient pas exercés par le mari, personnage effacé, mais par les frères de l'épouse. Et comme une caste inférieure au service des Nayar déchargeait ceux-ci des travaux agricoles, les frères d'une femme pouvaient se consacrer au métier des armes aussi librement que son insignifiant mari.

On s'est souvent mépris sur ces institutions bizarres en y voyant le vestige d'une organisation sociale très archaïque, jadis commune à la plupart des sociétés. Hautement spécialisée, celle des Nayar est le produit d'une longue évolution historique et ne peut rien nous apprendre sur des étapes anciennes de la vie de l'humanité. En revanche, on ne saurait douter que les Nayar offrent l'image grossie d'une tendance plus fréquente dans les sociétés humaines qu'on ne le croit généralement.

Sans aller aussi loin que les Nayar, nombre de sociétés restreignent le rôle de la famille conjugale : elles la reconnaissent, mais comme une formule parmi d'autres. C'est le cas, en Afrique, des Masai et des Chagga, chez qui les hommes de la plus jeune classe adulte, voués aux occupations guerrières, vivaient en formations militaires, et nouaient des relations sentimentales et sexuelles très libres avec les filles

adultes de la classe correspondant à la leur. C'est seulement au sortir de cette période active qu'ils pouvaient se marier et fonder une famille. Dans un tel système, la famille conjugale va donc de pair avec une promiscuité institutionnelle.

Bien que pour des raisons différentes, le même double régime existait chez les Bororo et d'autres tribus du Brésil central, chez les Muria et d'autres tribus de l'Inde et de l'Assam. On pourrait ranger tous les exemples connus dans un ordre où les Nayar représenteraient le cas le plus cohérent, le plus systématique et poussé jusqu'à ses dernières conséquences. Mais la tendance qu'il illustre se manifeste aussi ailleurs, et on la voit réapparaître sous forme embryonnaire même dans nos sociétés modernes.

Ce fut le cas de l'Allemagne nazie où la cellule familiale commençait à se scinder : d'un côté les hommes, adonnés aux travaux politiques et militaires et jouissant d'un prestige social qui leur valait une grande liberté de conduite ; de l'autre, les femmes dont les « trois K » résumaient toute la vocation : *Küche, Kirche, Kinder*, la cuisine, l'église, les enfants. Cette séparation des fonctions masculines et des fonctions féminines, prolongée pendant plusieurs siècles en même temps que se serait accrue l'inégalité des statuts respectifs, aurait pu déboucher sur un type d'organisation sociale sans cellule familiale reconnue, comme chez les Nayar.

Les ethnologues se sont donné beaucoup de mal pour démontrer que même chez des peuples qui pratiquent le prêt de femmes (lors des fêtes religieuses ou, de façon plus régulière, entre membres d'alliances privées comportant de tels droits réciproques), ces coutumes ne constituent pas des survivances du « mariage par groupe » : elles coexistent avec la famille conjugale et l'impliquent. Il est vrai que, pour pouvoir prêter sa femme, il faut d'abord en avoir une. Cependant, plusieurs tribus australiennes, ainsi les Wunambal dans le nord-ouest du continent, jugent « très avare » un homme qui refuserait de prêter sa femme à d'autres maris potentiels au cours des cérémonies : cherchant à garder pour lui-même un privilège qui, aux yeux du groupe, peut être revendiqué par tous ceux, si nombreux soient-ils, qui y ont pareillement accès. Comme cette attitude s'accompagne d'un déni officiel de la paternité physiologique, à un double titre ces populations ne

reconnaissent pas de lien entre le mari d'une femme et les enfants de celle-ci. La famille n'est plus qu'une association économique où l'homme contribue les produits de la chasse, la femme ceux de la collecte et du ramassage. Quand on affirme qu'une telle cellule sociale, fondée sur des prestations de services réciproques, prouve que la famille existe partout, on n'avance pas une thèse plus convaincante que celle selon laquelle la « famille » ainsi définie n'a guère de commun que le nom avec la famille prise dans l'acception courante du terme.

Il convient de se montrer aussi prudent au sujet de la famille polygame, c'est-à-dire celle où prévaut tantôt la polygynie — union d'un homme avec plusieurs femmes —, tantôt la polyandrie — union d'une femme avec plusieurs hommes. Ces définitions sommaires doivent être nuancées. Parfois, la famille polygame consiste en plusieurs familles monogames juxtaposées : le même homme est l'époux d'un certain nombre de femmes, chacune établie avec ses enfants dans une demeure séparée. On l'observe souvent en Afrique. Au contraire, chez les Tupi-Kawahib du Brésil central, le chef épouse simultanément ou à la suite plusieurs sœurs, ou une femme et ses filles nées d'un précédent lit. Ces femmes élèvent ensemble leurs enfants respectifs sans beaucoup se soucier, semble-t-il, que l'enfant dont elles s'occupent soit ou non le leur. De plus, le chef prête volontiers ses femmes à ses frères cadets, à ses compagnons ou à des hôtes de passage. Il s'agit donc d'une combinaison de polygynie et de polyandrie, que les liens de parenté entre les co-épouses viennent encore compliquer. J'ai connu chez ces Indiens une femme et sa fille mariées au même homme ; elles prenaient soin ensemble d'enfants qui étaient, à la fois, des beaux-enfants pour les deux, des petits-enfants pour l'une et des demi-frères ou demi-sœurs pour l'autre.

Quant à la polyandrie proprement dite, elle peut revêtir des formes extrêmes, ainsi chez les Toda de l'Inde où plusieurs hommes, en général des frères, partageaient la même femme. Lors d'une naissance, le père légal était celui qui célébrait une cérémonie spéciale, et il le restait de tous les enfants à venir jusqu'à ce qu'un autre mari eût décidé d'accomplir à son tour les rites de paternité. Au Tibet et au Népal, la polyandrie semble s'expliquer par des raisons sociologiques du même ordre que celles déjà rencontrées chez les Nayar : pour des

hommes astreints à la vie ambulante de guides ou de porteurs, la polyandrie offre une chance qu'il y ait toujours un mari sur place pour veiller sur les affaires domestiques.

Ni la polyandrie, ni la polygynie n'empêchent que la famille conserve son identité légale, économique ou même sentimentale. Qu'en est-il des cas où les deux formules coexistent ? Jusqu'à un certain point, les Tupi-Kawahib illustrent cette conjoncture : le chef, on l'a vu, exerce un privilège polygame, et il prête ses femmes à diverses catégories d'individus membres ou non de sa tribu. Le lien entre les époux diffère en degré plus qu'en nature d'autres liens qu'on peut ranger en ordre décroissant : amants réguliers, semi-permanents, occasionnels... Même dans ce cas, pourtant, seul le mariage véritable détermine le statut des enfants, à commencer par leur affiliation clanique.

L'évolution des Toda au cours du XIX^e siècle rapprocherait davantage de ce qu'on a appelé « mariage par groupe ». Les Toda pratiquaient une forme de polyandrie favorisée par l'infanticide des filles, qui créait au départ un déséquilibre entre les sexes. Quand l'administration britannique interdit cette dernière coutume, les Toda continuèrent à pratiquer la polyandrie, avec cette différence qu'au lieu de se partager une seule femme, des frères purent en prendre plusieurs. Comme dans le cas des Nayar, on ne saurait interpréter un système si éloigné de la famille conjugale comme une survivance. Il apparut à une époque relativement récente, résultat inattendu d'un conflit entre les coutumes locales et la volonté du colonisateur.

On aurait donc tort d'aborder l'étude de la famille dans un esprit dogmatique. A chaque instant, l'objet qu'on croyait saisir se dérobe. Des types d'organisation sociale qui prévalurent à des étapes très anciennes de l'histoire de l'humanité, nous ne connaissons pas grand-chose. Même pour le Paléolithique supérieur, vieux d'une à deux dizaines de millénaires — œuvres d'art, difficiles à interpréter, mises à part — les restes osseux et l'outillage lithique sont peu propres à nous renseigner sur l'organisation sociale et sur les mœurs. Aussi, quand on parcourt l'immense répertoire des sociétés humaines sur lesquelles, depuis Hérodote, on possède des informations, tout ce qu'on peut en dire, du point de vue qui nous intéresse, est que la famille conjugale s'y montre très fréquente et que,

partout où elle semble faire défaut, il s'agit en général de sociétés très évoluées, et non, comme on eût pu s'y attendre, des plus rudimentaires et des plus simples. En revanche, des types de famille non conjugale (polygame ou non) existent ; ce seul fait suffit pour convaincre que la famille conjugale ne procède pas d'une nécessité universelle, il est au moins concevable qu'une société puisse exister et se maintenir sans elle. D'où le problème : si l'universalité de la famille n'est pas l'effet d'une loi naturelle, comment expliquer qu'on la trouve presque partout ?

Pour avancer vers une solution, tentons de définir la famille, non de manière inductive, en additionnant les informations recueillies dans les sociétés les plus diverses, ni en nous limitant à la situation qui prévaut dans la nôtre, mais en construisant un modèle réduit aux quelques propriétés invariantes qu'un coup d'œil rapide nous a déjà permis de dégager. Ces propriétés invariantes, ou caractères distinctifs de la famille, sont les suivants :

1. la famille prend son origine dans le mariage ;
2. elle inclut le mari, la femme, les enfants nés de leur union, formant un noyau auquel d'autres parents peuvent éventuellement s'agréger ;
3. les membres de la famille sont unis entre eux par :
 - a. des liens juridiques ;
 - b. des droits et obligations de nature économique, religieuse ou autre ;
 - c. un réseau précis de droits et interdits sexuels, et un ensemble variable et diversifié de sentiments tels que l'amour, l'affection, le respect, la crainte, etc.

Examinons l'un après l'autre ces trois aspects.

Nous avons distingué deux grands types de mariage : monogamique et polygamique, et il faut souligner que le premier, de loin le plus courant, l'est encore davantage qu'un inventaire rapide ne le donnerait à penser. Parmi les sociétés dites polygamiques, un bon nombre sont telles au plein sens du terme ; mais d'autres font une différence entre la « première » épouse,

jouissant seule de toutes les prérogatives de l'état matrimonial, et les épouses « secondaires » qui ne sont guère plus que des concubines officielles. En outre, dans toutes les sociétés polygames, peu d'hommes peuvent, en fait, avoir plusieurs femmes. On le conçoit aisément puisque, dans une population quelconque, le nombre des hommes et des femmes est approximativement le même, avec un écart normal d'environ 10 % en faveur de l'un ou l'autre sexe. La pratique polygame dépend donc de certaines conditions : soit qu'on supprime volontairement les enfants d'un des deux sexes (coutume attestée dans quelques cas, tel l'infanticide des filles chez les Toda), soit que l'espérance de vie diffère selon le sexe, par exemple chez les Inuit ou dans plusieurs tribus australiennes où les hommes mouraient plus jeunes que les femmes, à cause des dangers auxquels les exposaient la chasse à la baleine ou bien la guerre. Il faut aussi considérer le cas de sociétés fortement hiérarchisées où une classe privilégiée par l'âge, la richesse, ou par des prérogatives magico-religieuses, s'attribuait une fraction substantielle des femmes du groupe aux dépens des membres plus jeunes ou moins bien lotis.

On connaît des sociétés, surtout en Afrique, où il faut être riche pour avoir beaucoup de femmes (en raison du mariage par achat), mais où, en même temps, une pluralité d'épouses permet à l'homme de s'enrichir encore davantage : il dispose ainsi d'un surplus de main-d'œuvre, constituée par les femmes elles-mêmes et leurs enfants. Toutefois, il est clair que la polygamie érigée en système trouverait automatiquement sa limite dans les modifications de structure qu'elle imposerait à la société.

La prédominance du mariage monogamique n'a donc rien pour surprendre. Que la monogamie ne soit pas un attribut de la nature humaine, l'existence de la polygamie dans de nombreuses sociétés, et sous des modalités diverses, suffit à l'attester. Mais si la monogamie constitue la forme la plus fréquente, c'est simplement parce que, dans une situation normale et en l'absence d'une disparité volontairement ou involontairement introduite, tout groupe humain comprend environ une femme pour un homme. Dans les sociétés modernes, des raisons morales, religieuses et économiques confèrent au mariage monogamique un statut officiel (non sans

ménager toutes sortes de moyens pour tourner la règle : liberté pré-nuptiale, prostitution, adultère...). Dans des sociétés où n'existe aucun préjugé contre la polygamie, ou qui même la mettent en honneur, le manque de différenciation sociale ou économique peut aboutir au même résultat : chaque homme n'a ni les moyens, ni le pouvoir de s'offrir plus d'une femme ; il doit donc faire de nécessité vertu.

Que le mariage soit monogame ou polygame (et, dans ce dernier cas, polygynique ou polyandrique ou même les deux à la fois) ; qu'on obtienne un conjoint par choix libre, par respect d'une règle prescriptive ou préférentielle, ou encore en obéissant à la volonté des ascendants : dans tous les cas, une distinction s'impose entre le mariage, lien légal, socialement approuvé, et des unions temporaires ou permanentes résultant de la violence ou du consentement. Il importe peu que l'intervention du groupe soit expresse ou tacite ; ce qui compte, c'est que chaque société dispose d'un moyen pour distinguer les unions de fait et les unions légitimes. On y parvient de plusieurs façons.

Dans leur ensemble, les sociétés humaines attachent un très haut prix à l'état conjugal. Partout où existent des classes d'âge, sous forme diffuse ou institutionnelle, on tend à ranger dans une catégorie les jeunes adolescents et les adultes célibataires, dans une autre les adolescents plus âgés et les maris sans enfant, dans une troisième les adultes mariés en pleine possession de leurs droits, généralement après la naissance d'un premier enfant : distinction tripartite reconnue non seulement par beaucoup de peuples dits primitifs, mais aussi par les communautés paysannes d'Europe occidentale, ne serait-ce qu'à l'occasion des cérémonies et des banquets, jusqu'au début du ^{xx}e siècle. Encore aujourd'hui, dans le midi de la France, les termes « jeune homme » et « célibataire » sont souvent pris comme des synonymes (de même, dans le français commun, les termes « garçon » et « célibataire »), avec pour résultat que l'expression courante, mais déjà significative, « un vieux garçon », y devient de manière encore plus révélatrice : « un vieux jeune homme ».

A la plupart des sociétés, le célibat apparaît même répugnant et condamnable. On exagérerait à peine en disant que les célibataires n'existent pas dans les sociétés sans écriture, pour la

simple raison qu'ils ne pourraient pas survivre. Je me souviens avoir un jour remarqué, dans un village bororo du Brésil central, un homme âgé d'environ trente ans, négligé dans sa tenue, apparemment mal nourri, triste et solitaire, que je crus d'abord être un malade. « Mais non », répondit-on à mes questions, « c'est un célibataire ». Et il est vrai que, dans une société où règne la division du travail entre les sexes, et où seul l'état conjugal permet à l'homme de jouir des produits du travail féminin — y compris l'épouillage et autres soins donnés à la chevelure, les peintures corporelles, en plus du jardinage et de la cuisine (puisque la femme Bororo cultive le sol et fait les poteries) —, un célibataire est la moitié seulement d'un être humain.

Ce qui est vrai du célibataire l'est aussi, à un moindre degré, du couple sans enfant. Sans doute les époux pourraient-ils mener une vie normale et subvenir à leurs besoins, mais beaucoup de sociétés leur refusent une place entière, non seulement au sein du groupe, mais au-delà du groupe, dans cette société des ancêtres aussi importante, sinon plus, que celle des vivants ; car nul ne peut espérer accéder au rang d'ancêtre à défaut d'un culte à soi rendu par des descendants. Enfin, l'orphelin partage souvent le lot du célibataire. Quelques langues font des deux mots leurs plus graves insultes ; on assimile parfois les célibataires et les orphelins aux infirmes et aux sorciers, comme si ces conditions résultaient d'une même malédiction surnaturelle.

Il arrive que la société exprime de manière solennelle l'intérêt qu'elle porte au mariage de ses membres. Ainsi chez nous, où les futurs époux, s'ils ont l'âge fixé par la loi, doivent publier des bans, puis s'assurer les services d'un représentant autorisé du groupe pour célébrer leur union. Notre société n'est certainement pas la seule qui subordonne l'accord des individus à celui de l'autorité publique, mais, le plus souvent, le mariage ne concerne pas tant des personnes privées, d'une part, et la société globale, d'autre part, que les communautés plus ou moins inclusives dont chaque particulier relève : familles, lignages, clans ; et c'est entre ces groupes, non entre les personnes, que le mariage crée un lien. Il y a plusieurs raisons à cela.

Même des sociétés de très bas niveau technique et écono-

mique attribuent une si grande importance au mariage que les parents se préoccupent très tôt de trouver un conjoint pour leurs enfants ; ceux-ci sont donc promis dès leur jeune âge. De plus, et par un paradoxe sur lequel il nous faudra revenir, si chaque mariage donne naissance à une famille, c'est la famille, ou ce sont plutôt les familles qui produisent le mariage, principal moyen socialement approuvé dont elles disposent pour s'allier les unes aux autres. Comme on dit en Nouvelle-Guinée, le mariage a moins pour but de se procurer une épouse que d'obtenir des beaux-frères. Dès que l'on reconnaît que le mariage unit des groupes plutôt que des individus, beaucoup de coutumes s'éclairent. On comprend pourquoi, dans plusieurs régions de l'Afrique qui tracent la descendance en ligne paternelle, le mariage ne devient définitif que quand la femme a donné naissance à un fils : à cette condition seulement le mariage a rempli sa fonction, qui est de perpétuer la lignée du mari. Le lévirat et le sororat relèvent des mêmes principes : si le mariage crée un lien entre des groupes, ceux-ci peuvent être logiquement tenus de remplacer le conjoint défaillant qu'ils avaient d'abord fourni par un frère ou une sœur. A la mort du mari, le lévirat constitue un droit préférentiel de ses frères non mariés sur sa veuve (ou, exprimé en d'autres termes, un devoir, partagé par les frères survivants, de prendre en charge la veuve et ses enfants). De même, le sororat constitue un droit préférentiel sur les sœurs de la femme si le mariage est polygamique, ou, en cas de monogamie, permet au mari d'exiger une sœur à la place de sa femme si celle-ci est stérile, si sa conduite justifie le divorce ou si elle meurt. Mais, de quelque façon que la société s'affirme partie prenante au mariage de ses membres — par le canal des groupes particuliers auxquels ceux-ci appartiennent, ou, plus directement, par une intervention de la puissance publique — il reste vrai que le mariage n'est pas, n'a jamais été, ne peut pas être une affaire privée.

••

Il faut recourir à des cas aussi extrêmes que celui des Nayar pour trouver des sociétés où n'existe pas, au moins temporairement, une union de fait entre le mari, la femme et les enfants. Mais prenons garde que si ce noyau constitue chez

nous la famille légale, beaucoup de sociétés en ont décidé autrement. Que ce soit par instinct ou par tradition ancestrale, la mère prend soin de ses enfants et elle est heureuse de le faire. Des dispositions psychologiques expliquent probablement aussi qu'un homme, vivant dans l'intimité d'une femme, éprouve de l'affection pour les enfants nés à celle-ci, et dont il suit de près la croissance physique et le développement mental, même si les croyances officielles lui déniaient tout rôle dans leur procréation. Quelques sociétés cherchent à unifier ces sentiments grâce à des coutumes comme la couvade : que le père partage symboliquement les indisponibilités (naturelles ou imposées par l'usage) de la femme enceinte ou en couches a été souvent expliqué par le besoin de consolider des tendances et des attitudes qui, prises en elles-mêmes, n'offrent peut-être pas une grande homogénéité.

Pourtant, la plupart des sociétés ne prêtent pas beaucoup d'intérêt à la famille élémentaire, si importante pour certaines d'entre elles y compris la nôtre. En règle générale, nous l'avons vu, ce sont les groupes qui comptent, non les unions particulières entre individus. De plus, beaucoup de sociétés s'attachent à déterminer la parenté des enfants soit avec le groupe du père, soit avec celui de la mère, et elles y parviennent en séparant nettement les deux types de liens, pour reconnaître l'un à l'exclusion de l'autre ou bien en leur assignant des champs d'application distincts. Parfois, les droits sur la terre s'héritent dans une ligne, les privilèges religieux et les obligations dans l'autre ; parfois le statut social et le savoir magique sont pareillement répartis. On pourrait citer d'innombrables exemples de telles formules, provenant d'Afrique, d'Asie, d'Amérique ou d'Océanie. Pour n'en citer qu'un seul, les Indiens Hopi de l'Arizona partageaient soigneusement différents types de droits juridiques et religieux entre les lignées paternelle et maternelle ; mais, en même temps, la fréquence des divorces rendait la famille si instable que beaucoup de pères ne vivaient pas sous le même toit que leurs enfants, car les maisons appartenaient aux femmes et les enfants suivaient en droit la ligne maternelle.

La fragilité de la famille conjugale semble être très commune dans les sociétés qu'étudient les ethnologues, ce qui n'empêche pas qu'on y attache du prix à la fidélité entre époux et aux liens

d'affection entre parents et enfants. Mais ces idéals moraux se situent dans un autre registre que les règles de droit, lesquelles, fort souvent, tracent la parenté exclusivement en ligne paternelle ou en ligne maternelle, ou bien distinguent les droits et obligations respectivement affectés à chaque ligne. On connaît des cas limites, tel celui des Emerillons, petite tribu de la Guyane française qui, il y a quelque trente ans, n'excédait pas une cinquantaine de membres. A cette époque, le mariage était si précaire que chaque individu, au cours de son existence, pouvait avoir épousé en succession tous ceux de l'autre sexe : on rapporte aussi que la langue avait des noms spéciaux pour distinguer de laquelle d'au moins huit unions consécutives étaient issus les enfants. Il s'agit probablement là de phénomènes récents, explicables par le très petit effectif du groupe et par des conditions d'existence gravement altérées depuis un ou deux siècles. Mais il ressort d'exemples comme celui-ci que des cas existent, où la famille conjugale devient pratiquement insaisissable.

En revanche, d'autres sociétés donnent une assise plus large et plus ferme à l'institution familiale. Ainsi, parfois jusqu'au XIX^e siècle, plusieurs régions européennes où la famille, unité de base de la société, était d'un type qu'on peut appeler domestique plutôt que conjugal. Le plus âgé des ascendants toujours vivant, ou une communauté de frères issus d'un même ascendant défunt, détenait l'ensemble des droits fonciers, exerçait son autorité sur le groupe familial et dirigeait l'exploitation agricole. Le *bratsvo* russe, la *zadruga* des Slaves du Sud, la *maismie* française étaient de grandes familles constituées autour d'un ancien par ses frères, ses fils, neveux et petits-fils et leurs épouses, ses filles, nièces et petites-filles célibataires, et ainsi de suite jusqu'aux arrière-petits-enfants. On appelle en anglais *joint families*, en français « familles étendues », de telles formations, incluant jusqu'à plusieurs douzaines de personnes qui vivent et travaillent sous une autorité commune : termes commodes mais trompeurs, parce qu'ils laissent croire que ces grosses unités se composent au départ de plusieurs petites familles conjugales associées. Or, même chez nous, la famille conjugale n'a reçu une reconnaissance légale qu'au terme d'une évolution historique très complexe, attribuable en partie seulement à une prise de conscience progressive de son

fondement naturel ; car cette évolution a surtout consisté à dissoudre la famille étendue, pour n'en laisser subsister qu'un noyau où s'est peu à peu concentré un statut juridique régissant autrefois des ensembles beaucoup plus vastes. En ce sens, on n'aurait pas tort de rejeter des termes tels que ceux de *joint family* ou de « famille étendue » : c'est la famille conjugale qu'il convient de dénommer plutôt « famille restreinte ».

On a vu que quand la famille remplit un faible rôle fonctionnel, elle tend à descendre au-dessous même du niveau conjugal. Dans le cas inverse, elle s'actualise au-dessus. Telle qu'elle existe dans nos sociétés, la famille conjugale n'est donc pas l'expression d'un besoin universel, et elle n'est pas non plus inscrite au tréfonds de la nature humaine : elle représente une solution moyenne, un certain état d'équilibre entre des formules qui s'opposent à elle et que d'autres sociétés ont effectivement préférées.

Pour compléter le tableau, il faut enfin considérer les cas où la famille conjugale existe, mais sous des formes que nous ne serions sans doute pas les seuls à juger incompatibles avec les fins que les humains se proposent en fondant un ménage. Les Chukchee de la Sibérie orientale ne voyaient pas d'inconvénient au mariage d'une fille d'une vingtaine d'années avec un bambin de deux ou trois ans. La jeune femme, souvent déjà mère si elle avait des amants, élevait ensemble son enfant et son petit mari. En Amérique du Nord, les Mohave observaient la pratique inverse : un homme adulte épousait une fillette en bas âge et prenait soin d'elle jusqu'à ce qu'elle soit en état de remplir ses devoirs conjugaux. On considérait de tels mariages comme très solides : le souvenir des soins paternels prodigués par le mari à sa petite femme renforçait, croyait-on, l'affection naturelle entre les époux. On connaît des cas analogues dans les régions andines et dans les régions tropicales de l'Amérique du Sud, et aussi en Mélanésie.

Si bizarres qu'ils nous apparaissent, ces types de mariage tiennent encore compte de la différence des sexes, condition essentielle à nos yeux (bien que les revendications des homosexuels commencent à la battre en brèche) de la fondation d'une famille. Mais, en Afrique, des femmes de haut rang avaient souvent le droit d'épouser d'autres femmes que des amants autorisés rendaient grosses. La femme noble devenait

le « père » légal des enfants et, suivant la règle patrilineaire en vigueur, leur transmettait son nom, son rang et ses biens. Dans d'autres cas, la famille conjugale servait à procréer les enfants, non à les élever, car les familles rivalisaient entre elles pour adopter leurs enfants respectifs (si possible, d'un plus haut rang) ; une famille retenait ainsi parfois l'enfant d'une autre dès avant sa naissance. La coutume était fréquente en Polynésie et dans une partie de l'Amérique du Sud. On peut en rapprocher l'usage de confier les garçons à un oncle maternel, attesté chez les peuples de la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord jusqu'à une époque récente, et dans la noblesse européenne au Moyen Âge.

31

**

Pendant des siècles, la morale chrétienne a tenu le commerce sexuel pour un péché, si ce n'est dans le mariage et en vue de fonder une famille. On connaît ça et là d'autres sociétés qui assignent les mêmes bornes à la sexualité licite, mais elles sont rares. Dans la plupart des cas, le mariage n'a rien à voir avec le plaisir des sens, car toutes sortes de possibilités existent à cet égard en dehors du mariage, et parfois en opposition avec lui. Dans l'Inde centrale, les Muria de Bastar mettent les garçons et les filles pubères dans des maisons communes où ils jouissent d'une complète liberté sexuelle ; mais quand vient le temps du mariage, on l'interdit entre ceux et celles qui furent auparavant des amants, de sorte qu'au sein de la communauté villageoise, chaque homme épouse une femme qu'il sait avoir été la maîtresse de son ou de ses voisins.

En règle générale, les préoccupations d'ordre sexuel interviennent donc peu dans les projets matrimoniaux. Au contraire, celles d'ordre économique jouent un rôle de premier plan, car c'est surtout la division du travail entre les sexes qui rend le mariage indispensable. Or, il en est de la division sexuelle du travail comme de la famille : elle aussi repose sur un fondement social plutôt que sur un fondement naturel. Sans doute, dans tous les groupements humains, les femmes mettent au monde les enfants, les nourrissent et prennent soin d'eux, tandis que les hommes s'emploient à la chasse et à la guerre. Pourtant, même cette répartition apparemment natu-

relle des tâches n'est pas toujours nette : les hommes n'enfantent pas, mais, dans les sociétés qui pratiquent la couvade, ils doivent se conduire comme s'ils le faisaient. Et il y a une grande différence entre un père Nambikwara qui veille tendrement sur son bébé, le nettoie quand il se salit, et le noble européen à qui, il n'y a pas si longtemps, on amenait cérémonieusement ses enfants, sortis pour quelques instants des appartements des femmes où on les tenait confinés jusqu'à ce qu'ils fussent en âge d'apprendre l'équitation et l'escrime. En revanche, les jeunes concubines du chef Nambikwara dédaignent les travaux domestiques et préfèrent accompagner leur époux dans ses expéditions aventureuses. Il se pourrait qu'une coutume du même genre, signalée dans d'autres tribus sud-américaines où une catégorie particulière de femmes, mi-courtisanes, mi-servantes, restaient célibataires et suivaient les hommes à la guerre, fût à l'origine de la légende des Amazones.

Quand on considère des occupations qui s'opposent de façon moins tranchée que les soins aux enfants et la guerre, il devient encore plus difficile d'apercevoir des règles générales régissant la division du travail entre les sexes. Les femmes Bororo cultivent la terre, mais chez les Zuni, ce sont les hommes ; selon la tribu considérée, la construction des maisons ou abris, la poterie, le tissage, la vannerie incombent à l'un ou l'autre sexe. Il faut donc distinguer le fait de la division du travail, pratiquement universel, et les modalités selon lesquelles, ici et là, on répartit les tâches entre les sexes. Ces modalités relèvent, elles aussi, de facteurs culturels ; elles ne sont pas moins artificielles que les formes de la famille elle-même.

Une fois de plus, par conséquent, nous nous trouvons confrontés au même problème. Si les raisons naturelles, qui pourraient expliquer la division sexuelle du travail, ne paraissent pas décisives dès qu'on s'écarte du terrain solide des différences biologiques, si les modalités de la division du travail varient d'une société à l'autre, pourquoi existe-t-elle ? Nous nous étions déjà posé la même question au sujet de la famille : le fait de la famille est universel, les formes sous lesquelles elle se manifeste n'ont guère de pertinence, au moins en égard à la nécessité naturelle. Mais, après avoir envisagé le

problème sous plusieurs aspects, nous sommes peut-être mieux en mesure d'apercevoir ce qu'ils ont de commun, et de dégager quelques traits généraux qui fournissent un début de réponse. Dans le domaine de l'organisation sociale, la famille apparaît comme une réalité positive (certains disent même la seule) et, de ce fait, nous sommes portés à la définir exclusivement par des caractères positifs. Or, chaque fois que nous essayons de montrer ce qu'est la famille, nous devons en même temps laisser entendre ce qu'elle n'est pas, et peut-être ces aspects négatifs ont-ils autant d'importance que les autres. De même pour la division du travail : constater qu'un sexe est préposé à certaines tâches revient à constater qu'elles sont interdites à l'autre sexe. Vue dans cette perspective, la division du travail institue un état de dépendance réciproque entre les sexes.

Ce caractère de réciprocité appartient évidemment aussi à la famille envisagée sous l'angle des rapports sexuels. Nous nous sommes interdit de le réduire à cet aspect, car, on l'a vu, la plupart des sociétés n'établissent pas entre famille et sexualité cette liaison intime qui s'est affermie dans la nôtre. Mais, comme on vient de le faire pour la division du travail, on peut aussi définir la famille par une fonction négative : toujours et partout, l'existence de la famille entraîne des prohibitions, rendant impossibles ou à tout le moins condamnables certaines unions.

Ces restrictions à la liberté de choix varient considérablement d'une société à l'autre. Dans l'ancienne Russie existait une coutume dite *snokatchesvo*, accordant au père des droits sexuels sur la jeune épouse de son fils. Ailleurs, le fils de la sœur exerçait un droit symétrique sur l'épouse de son oncle maternel. Nous-mêmes n'objectons plus au remariage d'un homme avec la sœur de sa femme, pratique incestueuse au regard du droit anglais encore en plein XIX^e siècle. Il n'en reste pas moins que toute société connue, ancienne ou actuelle, affirme que si la relation entre conjoints (et éventuellement quelques autres, comme on vient de le voir) implique des droits sexuels réciproques, d'autres liens de parenté — eux aussi fonction de la structure familiale — rendent les rapports sexuels immoraux, passibles de sanctions légales, ou simplement inconcevables. La prohibition universelle de l'inceste proclame que des individus dans la relation de parent et

enfant, ou de frère et sœur, ne peuvent avoir des rapports sexuels, et moins encore se marier. Quelques sociétés — ancienne Égypte, Pérou précolombien, divers royaumes africains, polynésiens et du Sud-Est asiatique — définissaient l'inceste de façon moins stricte et le permettaient (ou même le prescrivaient) sous certaines formes à la famille régnante (dans l'ancienne Égypte il était peut-être plus répandu), mais non sans lui fixer des bornes : la demi-sœur à l'exclusion de la vraie, ou, en cas de mariage avec la vraie sœur, l'aînée à l'exclusion de la cadette...

Depuis que ce texte fut écrit et publié il y aura bientôt trente ans, plusieurs auteurs, spécialistes d'éthologie animale, ont voulu trouver à la prohibition de l'inceste un fondement naturel. Il semble, en effet, que diverses espèces d'animaux sociaux évitent les unions sexuelles entre individus étroitement apparentés (ou que ces unions ne s'y produisent pas, ou rarement) fût-ce seulement parce que les aînés du groupe en expulsent les jeunes dès qu'ils deviennent adultes.

A supposer que ces faits, ignorés ou incomplètement publiés il y a un quart de siècle, soient correctement interprétés par les observateurs, on méconnaîtrait, en les extrapolant, la différence essentielle qui sépare les conduites animales des institutions humaines : seules celles-ci mettent systématiquement en œuvre des règles négatives pour créer des liens sociaux. Ce que nous avons dit de la division sexuelle du travail peut aider à le comprendre : de même que le principe de la division du travail établit une dépendance mutuelle entre les sexes, les contraignant ainsi à collaborer au sein d'un ménage, de même la prohibition de l'inceste institue une dépendance mutuelle entre les familles biologiques, et les force à engendrer de nouvelles familles par l'office desquelles, seulement, le groupe social réussira à se perpétuer.

On aurait mieux saisi le parallélisme entre les deux démarches si, pour les désigner, on n'avait recouru à des termes aussi dissemblables que *division*, d'une part, et *prohibition*, d'autre part. Aurions-nous appelé la division du travail « prohibition des tâches » que son aspect négatif eût été aussi seul perçu. Inversement, nous mettrions l'aspect positif de la prohibition de l'inceste en évidence, si nous la définissions comme « division des droits de mariage entre les familles ».

Car la prohibition de l'inceste établit seulement que les familles (quelle que soit la conception que chaque société s'en fait) ne peuvent s'allier que les unes aux autres, et non chacune pour son propre compte, avec soi.

Rien ne serait donc plus faux que de réduire la famille à son fondement naturel. Ni l'instinct de procréation, ni l'instinct maternel, ni les liens affectifs entre mari et femme, et entre père et enfants, ni la combinaison de tous ces facteurs ne l'expliquent. Si importants qu'ils soient, ces éléments ne pourraient à eux seuls donner naissance à une famille, et cela pour une raison très simple : dans toutes les sociétés humaines, la création d'une nouvelle famille a pour condition absolue l'existence préalable de deux autres familles, prêtes à fournir qui un homme, qui une femme, du mariage desquels naîtra une troisième famille, et ainsi de suite indéfiniment. En d'autres termes, ce qui différencie l'homme de l'animal, c'est que, dans l'humanité, une famille ne saurait exister s'il n'y avait pas d'abord une société : pluralité de familles qui reconnaissent l'existence de liens autres que la consanguinité, et que le procès naturel de la filiation ne peut suivre son cours qu'intégré au procès social de l'alliance.

Comment les hommes en sont-ils venus à reconnaître cette dépendance sociale de l'ordre naturel, nous l'ignorons probablement toujours. Rien ne permet de supposer que l'humanité, quand elle émergea de la condition animale, n'était pas dotée au départ d'une forme d'organisation sociale qui, dans ses lignes fondamentales, ne différait guère de celles qu'elle a connues plus tard. En vérité, on aurait du mal à concevoir ce que put être une organisation sociale élémentaire sans lui donner pour assise la prohibition de l'inceste. Car celle-ci opère seule une refonte des conditions biologiques de l'accouplement et de la procréation. Elle ne permet aux familles de se perpétuer qu'enserrées dans un réseau artificiel d'interdits et d'obligations. C'est là seulement qu'on peut situer le passage de la nature à la culture, de la condition animale à la condition humaine, et c'est par là seulement qu'on peut saisir leur articulation.

Comme Tylor l'avait déjà compris il y a un siècle, l'explication dernière se trouve probablement dans le fait que l'homme a su très tôt qu'il lui fallait choisir entre « *either marrying-out*

or being killed-out » : le meilleur sinon le seul moyen, pour des familles biologiques, de ne pas être poussées à s'exterminer réciproquement, c'est de s'unir entre elles par des liens de sang. Des familles biologiques qui voudraient vivre isolées, juxtaposées les unes aux autres, formeraient chacune un groupe clos, se perpétuant par lui-même, inévitablement en proie à l'ignorance, à la peur et à la haine. En s'opposant aux tendances séparatistes de la consanguinité, la prohibition de l'inceste réussit à tisser des réseaux d'affinité qui donnent aux sociétés leur armature, et à défaut desquels aucune ne se maintiendrait.

* *

Nous ne savons pas encore ce qu'est exactement la famille mais, par ce qui précède, nous entrevoyons déjà quelles sont ses conditions d'existence et quelles peuvent être les lois qui commandent sa reproduction. Pour assurer cette interdépendance sociale des familles biologiques, les peuples dits primitifs appliquent, quant à eux, des règles, simples ou complexes, mais toujours ingénieuses, qu'il nous est parfois difficile de comprendre avec nos habitudes de pensée adaptées à des sociétés incomparablement plus denses et plus fluides que les leurs.

Pour nous assurer que les familles biologiques ne se refermeront pas sur elles-mêmes et ne constitueront pas autant de cellules isolées, il nous suffit d'interdire le mariage entre très proches parents. Les grosses sociétés offrent à chaque individu l'occasion de contacts multiples en dehors de la famille restreinte, garantie suffisante que les centaines de milliers ou millions de familles constituant une société moderne ne risqueront pas de se figer. La liberté de choix du conjoint (sauf au sein de la famille restreinte) maintient ouvert le flux des échanges entre les familles ; un brassage ininterrompu se produit, et de ces mouvements de va-et-vient résulte un tissu social suffisamment homogène dans ses nuances et dans sa composition.

Des conditions très différentes prévalent dans les sociétés dites primitives. L'effectif démographique peut varier de quelques dizaines à plusieurs milliers de personnes, mais il reste

faible comparé au nôtre. En outre, une moindre fluidité sociale empêche chaque individu d'en rencontrer beaucoup d'autres en dehors du village ou des terrains de chasse. De nombreuses sociétés essayent de multiplier les occasions de contact lors des fêtes et des cérémonies tribales. Mais ces rencontres restent, en général, circonscrites au cercle tribal, où la plupart des peuples sans écriture voient une sorte de famille étendue, aux limites de laquelle s'arrêtent les rapports sociaux. Souvent même, ces peuples vont jusqu'à dénier à leurs voisins la dignité humaine. Il existe sans doute, en Amérique du Sud et en Mélanésie, des sociétés qui prescrivent le mariage avec des tribus étrangères et parfois ennemies ; auquel cas, expliquent les indigènes de la Nouvelle-Guinée, « on ne cherche une épouse que chez ceux avec qui on est en guerre ». Mais le réseau des échanges ainsi élargi reste pris dans un moule traditionnel, et même s'il inclut plusieurs tribus au lieu d'une, ses frontières tracées de façon rigide sont rarement franchies.

Sous un tel régime, on peut encore obtenir que les familles biologiques se fondent en une société homogène par des procédures analogues aux nôtres, c'est-à-dire en prohibant simplement le mariage entre proches parents, et sans recourir à des règles positives. Toutefois, dans de très petites sociétés, cette méthode n'est efficace que si l'on compense la faible dimension du groupe et le manque de mobilité sociale par une extension des empêchements au mariage. Pour un homme, ceux-ci s'étendent au-delà de la mère, de la sœur et de la fille, jusqu'à inclure toutes les femmes avec lesquelles, si lointain soit-il, on pourra retracer un lien de parenté. Des petits groupes caractérisés par un niveau culturel rudimentaire et une organisation sociale et politique peu charpentée (telles certaines populations des régions semi-désertiques des deux Amériques) offrent des exemples de cette solution.

La grande majorité des peuples dits primitifs ont adopté une autre méthode. Au lieu de s'en remettre au jeu des probabilités pour que des empêchements au mariage suffisamment nombreux assurent automatiquement les échanges entre familles biologiques, ils ont préféré édicter des règles positives, contraignantes pour les individus et les familles, afin qu'entre celles-ci ou ceux-là se nouent des alliances d'un type déterminé.

En ce cas, le champ de la parenté tout entier devient une

sorte d'échiquier sur lequel un jeu compliqué se déroule. Une terminologie adéquate distribue les membres du groupe en catégories, en vertu des principes que la ou les catégories des parents déterminent directement ou indirectement celle à laquelle appartiendront leurs enfants et que, suivant leurs catégories respectives, les membres du groupe pourront ou non se marier entre eux. Des peuples en apparence ignorants et sauvages ont ainsi inventé des codes que nous avons du mal à déchiffrer sans l'aide de nos meilleurs logiciens et mathématiciens. On n'entrera pas dans le détail de ces calculs, parfois si longs que le recours aux machines informatiques s'impose, et on se limitera à quelques cas simples, en commençant par celui du mariage entre cousins croisés.

Ce système répartit les collatéraux en deux catégories : collatéraux « parallèles » si leur parenté remonte à des germains du même sexe : deux frères ou deux sœurs ; et collatéraux « croisés » si elle remonte à des germains de sexes opposés. L'oncle paternel, la tante maternelle, sont pour moi des parents parallèles ; l'oncle maternel, la tante paternelle, des parents croisés. Des cousins respectivement issus de deux frères ou de deux sœurs sont parallèles entre eux, ceux respectivement issus d'un frère et d'une sœur sont croisés. Dans la génération suivante, les enfants de la sœur — pour un homme —, ceux du frère — pour une femme — sont des neveux croisés ; des neveux parallèles si — pour un homme — ils sont nés de son frère, et — pour une femme — de sa sœur.

Presque toutes les sociétés qui appliquent cette distinction assimilent les parents parallèles aux parents les plus proches dans la même génération : le frère de mon père est un « père », la sœur de ma mère une « mère » ; j'appelle mes cousins parallèles « frères » ou « sœurs », et j'appelle mes neveux parallèles comme mes propres enfants. Avec tout parent parallèle, le mariage serait incestueux, et par conséquent interdit. En revanche, les parents croisés reçoivent des appellations distinctes, et c'est parmi eux qu'obligatoirement ou de préférence à des non-parents, on choisit son conjoint. D'ailleurs, il n'existe souvent qu'un seul mot pour désigner la cousine croisée et l'épouse, le cousin croisé et l'époux.

Certaines sociétés poussent la distinction encore plus loin. Les unes interdisent le mariage entre cousins croisés, et l'im-

posent ou l'autorisent seulement entre leurs enfants : cousins croisés aussi, mais au second degré. D'autres raffinent sur la notion de cousin croisé et subdivisent ces parents en deux catégories comprenant, l'une des conjoints permis ou prescrits, l'autre des conjoints prohibés. Bien que la fille de l'oncle maternel et celle de la tante paternelle soient des cousines croisées au même titre, on trouve, établies parfois côte à côte, des tribus qui interdisent ou prescrivent soit l'une, soit l'autre. Certaines tribus de l'Inde croient la mort préférable au crime que constituerait, selon elles, un mariage conforme à la règle de sa voisine.

Difficilement explicables par des raisons d'ordre biologique ou psychologique, ces distinctions, et d'autres qu'on pourrait ajouter, semblent privées de sens. Elles s'éclairent, pourtant, à la lumière de nos considérations précédentes, et si l'on se souvient que les empêchements au mariage ont essentiellement pour but d'établir une dépendance mutuelle entre les familles biologiques. Exprimées en termes plus forts, ces règles traduisent le refus, par la société, de reconnaître à la famille une réalité exclusive. Car tous ces systèmes compliqués de distinctions terminologiques, d'interdictions, de prescriptions ou de préférences, ne sont rien d'autre que des procédés pour répartir les familles en camps rivaux ou alliés, entre lesquels pourra et devra s'engager le grand jeu du mariage.

Considérons brièvement les règles de ce jeu. Toute société aspire d'abord à se reproduire ; elle doit donc posséder une règle permettant de fixer la position des enfants dans la structure sociale en fonction de celle (ou de celles) de leurs parents. La règle de descendance dite unilinéaire est, à cet égard, la plus simple : elle fait les enfants membres de la même subdivision de la société globale (famille, lignée ou clan) que soit leur père et ses ascendants masculins (descendance patrilinéaire), soit leur mère et ses ascendants féminins (descendance matrilinéaire). On peut aussi tenir compte simultanément des deux appartenances, ou les combiner pour en définir une troisième où iront se placer les enfants. Par exemple, avec un père de la subdivision A et une mère de la subdivision B, les enfants seront de la subdivision C ; ils seront D au cas inverse. Des individus C et D pourront se marier, et ils procréeront des enfants soit A, soit B, en fonction

de leurs appartenances respectives. On peut occuper ses loisirs à imaginer des règles de ce genre, et il serait surprenant de ne pas trouver au moins une société qui n'en offre l'illustration dans sa pratique.

Après qu'on a déterminé la règle de descendance, une autre question se pose : combien de formations exogames comprend la société considérée ? Le mariage étant interdit par définition au sein du groupe exogame, il doit y en avoir au moins un autre, auquel les membres du premier s'adresseront pour obtenir un conjoint. Chaque famille restreinte de notre société constitue un groupe exogame ; le nombre de ces groupes est si élevé qu'on peut s'en remettre à la chance pour que chacun de leurs membres trouve où se marier. Dans les sociétés dites primitives, ce nombre est beaucoup plus petit, d'une part en raison des dimensions réduites des sociétés elles-mêmes, et aussi parce que les liens de parenté reconnus s'étendent beaucoup plus loin que ce n'est le cas parmi nous.

Voyons d'abord le cas d'une société à descendance unilinéaire et comprenant seulement deux groupes exogames A et B. Seule solution possible : les hommes A épousent des femmes B, les femmes A épousent des hommes B. On peut donc imaginer deux hommes, respectivement A et B, échangeant leurs sœurs qui, chacune, deviendra la femme de l'autre. Si le lecteur veut bien s'aider d'une feuille de papier et d'un crayon pour dresser la généalogie théorique résultant d'un tel arrangement, il constatera que, quelle que soit la règle patrilinéaire ou matrilinéaire de descendance, les germains et les cousins parallèles tomberont dans un des deux groupes exogames et les cousins croisés dans l'autre. C'est pourquoi les cousins croisés seuls (si le jeu se joue entre deux ou quatre groupes), ou les enfants de cousins croisés (pour un jeu entre huit groupes ; le jeu à six constitue un cas intermédiaire) satisferont à la condition initiale suivant laquelle les conjoints doivent appartenir à des groupes distincts.

Jusqu'ici, on s'est limité aux cas de groupes exogames en nombre pair : 2, 4, 6, 8, et opposés deux à deux. Qu'arrivera-t-il si la société comprend un nombre impair de groupes ? Avec les règles précédentes, un groupe restera, si j'ose dire, « en plan », sans partenaire avec lequel il puisse échanger. Il faut donc introduire d'autres règles, susceptibles de fonc-

tionner avec n'importe quel nombre, pair ou impair, de parties prenantes aux échanges matrimoniaux.

Ces règles peuvent prendre deux formes. Ou bien les échanges resteront simultanés tout en devenant indirects, ou ils resteront directs, mais à la condition de s'étaler dans le temps. Premier cas : un groupe A donne ses sœurs ou ses filles en mariage à un groupe B, B à C, C à D, D à n , et finalement n à A. Quand le cycle se boucle, chaque groupe a donné et reçu une femme, bien que le groupe auquel on donne ne soit pas le même que celui dont on reçoit. Un schéma facile à tracer montre qu'avec cette formule, les cousins parallèles tombent comme précédemment dans le groupe où sont les frères et les sœurs ; en vertu de la règle d'exogamie, ils ne peuvent pas se marier. Mais — et c'est là le fait essentiel — les cousins croisés se subdivisent en deux catégories selon qu'ils proviennent du côté de la mère ou du côté du père. Ainsi, la cousine croisée matrilatérale, c'est-à-dire la fille de l'oncle maternel, se trouve toujours dans le groupe donneur de femmes : A si je suis B, B si je suis C, etc. ; et, inversement, la cousine croisée patrilatérale, fille de la sœur du père, se trouve toujours, elle, dans l'autre groupe auquel mon groupe donne des femmes, mais duquel il n'en reçoit pas : B si je suis A, C si je suis B, etc. Avec un tel système, par conséquent, il est normal qu'on épouse une cousine croisée du premier type, mais contraire à la règle qu'on épouse une cousine croisée du second.

L'autre formule conserve à l'échange son caractère direct, mais celui-ci opère alors entre générations consécutives : le groupe A reçoit une femme du groupe B ; à la génération suivante, il rend à B la fille née du mariage précédent. Si l'on continue de disposer les groupes dans l'ordre conventionnel A, B, C, D, ..., n , le système fonctionnera comme suit : à un niveau de génération, le groupe C (pris comme exemple) donne une femme à D et il en reçoit une de B ; à la génération suivante, C rembourse B, si l'on peut dire, et reçoit son propre remboursement de D. Ici encore, le lecteur armé d'un peu de patience constatera que les cousins croisés se subdivisent en deux catégories, mais qu'à l'inverse du cas précédent, la fille de la tante paternelle est le conjoint permis ou prescrit, tandis que la fille de l'oncle maternel est le conjoint prohibé.

* *

A côté de ces cas relativement clairs, il existe un peu partout dans le monde des systèmes de parenté et des règles de mariage sur la nature desquels on continue de spéculer : tels ceux d'Ambrym dans les Nouvelles-Hébrides, des Murngin ou Miwuyt dans le nord-ouest de l'Australie ; et le vaste ensemble formé par les systèmes, principalement américains et africains, qu'on appelle Crow-Omaha du nom des populations où ils furent d'abord observés. Mais, pour déchiffrer ces codes et d'autres, il faudra procéder comme nous venons de le faire en considérant que l'analyse des nomenclatures de parenté, des degrés permis, prescrits ou prohibés, dévoile les arcanes d'un jeu très particulier qui consiste, pour les membres d'une famille biologique ou censée telle, à échanger des femmes avec d'autres familles, dissociant celles déjà constituées pour en composer d'autres qui, le moment venu, seront dissociées aux mêmes fins.

Ce travail incessant de destruction et de reconstruction n'implique pas que la descendance soit unilinéaire, ainsi que nous l'avions postulé au début pour faciliter l'exposé. Il suffit qu'en vertu d'un principe quelconque, qui peut être la descendance unilinéaire, mais aussi, de façon plus vague, les liens du sang ou des liens autrement conçus, un groupe cessionnaire d'une femme sur laquelle il estime avoir autorité, se considère créancier d'une femme de remplacement, que celle-ci provienne du même groupe que celui auquel il a cédé une fille ou une sœur, ou d'un groupe tiers ; ou, en termes encore plus généraux, pourvu que la règle sociale soit telle que tout individu puisse, en principe, obtenir un conjoint au-delà des degrés prohibés, de sorte qu'entre toutes les familles biologiques s'instaurent et se perpétuent des rapports d'échange qui, au total, et dans le champ de la société globale, se trouveront approximativement équilibrés.

Que des lectrices, alarmées de se voir réduites au rôle d'objets d'échange entre des partenaires masculins, se rassurent : les règles du jeu seraient les mêmes si l'on adoptait la convention inverse, faisant des hommes des objets d'échange entre des partenaires féminins. Quelques rares sociétés d'un

type matrilinéaire très poussé, ont, dans une certaine mesure, formulé les choses de cette façon. Et les deux sexes peuvent s'accommoder d'une description du jeu un peu plus compliquée, qui consisterait à dire que des groupes, chacun formés d'hommes et de femmes, échangent entre eux des relations de parenté.

Mais quelle que soit la formulation qu'on adopte, la même conclusion s'impose : la famille restreinte n'est pas l'élément de base de la société, et elle n'en est pas non plus le produit. Il serait plus juste de dire que la société ne peut exister qu'en s'opposant à la famille tout en respectant ses contraintes : aucune société ne se maintiendrait dans le temps si les femmes n'y donnaient naissance à des enfants, et si elles ne bénéficiaient pas d'une protection masculine pendant leur grossesse et tant qu'elles nourrissent et élèvent leur progéniture ; enfin, si des règles précises n'existaient pas pour reproduire les linéaments de la structure sociale, génération après génération.

Eu égard à la famille, pourtant, la société n'a pas pour premier souci de la mettre en honneur et de la perpétuer. Tout montre, au contraire, que la société se méfie de la famille et lui conteste le droit d'exister comme une entité séparée. La société ne permet aux familles restreintes de durer que pour un laps de temps mesuré, plus court ou plus long suivant les cas, mais à la condition impérative que leurs éléments, c'est-à-dire les individus qui les composent, soient sans trêve déplacés, prêtés, empruntés, cédés ou rendus, de façon qu'avec les morceaux des familles démantelées, d'autres puissent se bâtir avant de tomber en morceaux à leur tour. Le rapport des familles restreintes à la société globale n'est pas statique comme celui des briques à la maison qu'elles ont servi à construire ; ce rapport est dynamique, il rassemble en lui des tensions et des oppositions qui s'équilibrent de façon toujours précaire. Le point où s'établit cet équilibre, les chances qu'il a de durer, varient à l'infini selon les temps et les lieux. Mais, dans tous les cas, la parole de l'Écriture : « Tu quitteras ton père et ta mère », fournit sa règle d'or (ou, si l'on préfère, sa loi d'airain) à l'état de société.

Si la société relève de la culture, la famille est, au sein de la vie sociale, l'émanation de ces exigences naturelles avec lesquelles il faut bien composer ; sinon, aucune société, et l'humain

nité elle-même ne pourraient exister. On ne vainc la nature, enseignait Bacon, qu'en se soumettant à ses lois. Aussi la société doit-elle reconnaître la famille, et il n'est pas surprenant que, comme les géographes l'ont montré pour l'utilisation des ressources naturelles, la plus grande déférence envers la nature se manifeste aux deux bouts de l'échelle sur laquelle on peut ranger les cultures en fonction de leur degré de développement technique et économique. Celles qui sont au plus bas n'ont pas les moyens de payer le prix qu'il faudrait pour s'affranchir de l'ordre naturel ; les autres, instruites par leurs erreurs passées (du moins on le leur souhaite), savent que la meilleure politique est encore celle qui consent à tenir compte de la nature et de ses lois. Ainsi s'explique que la petite famille monogamique, relativement stable, occupe, dans les sociétés jugées très primitives et dans les sociétés modernes, une place plus grande que ce n'est le cas à des niveaux que, par commodité, on peut appeler intermédiaires.

Toutefois, ces déplacements du point d'équilibre n'affectent pas le tableau d'ensemble. Quand on voyage lentement et avec peine, il faut faire des haltes fréquentes et prolongées ; et si l'on est capable de voyager beaucoup et vite, on devra également, bien que pour des raisons différentes, s'arrêter souvent pour souffler. Il est aussi vrai que plus il y a de routes, plus les chances sont nombreuses qu'elles se croisent. La société impose à ses membres individuels, et aux groupes auxquels leur naissance les rattache, des chassés-croisés continuels. Considérée sous cet angle, la vie de famille ne répond à rien d'autre qu'au besoin de ralentir la marche aux carrefours et d'y prendre un peu de repos. Mais la consigne est de poursuivre la marche, et la société ne consiste pas plus en familles que le voyage ne se réduit aux gîtes d'étape qui suspendent momentanément son cours. Des familles dans la société, on peut dire, comme des pauses dans le voyage, qu'elles sont à la fois sa condition et sa négation.

CHAPITRE IV

UN « ATOME DE PARENTÉ » AUSTRALIEN

Une mode s'est récemment répandue chez nos collègues de langue anglaise : celle de répudier tous les acquis de notre discipline, de honnir ses fondateurs et ceux qui leur ont succédé, d'affirmer qu'il faut « repenser » l'ethnologie de fond en comble et que, de son passé, rien ne subsiste. On a vu cette hargne s'exercer tour à tour sur Frazer, Malinowski, Radcliffe-Brown et quelques autres. En raison de la place occupée par Radcliffe-Brown dans les études australiennes, c'est à lui que s'en prennent particulièrement les jeunes ethnologues de ce pays. On s'étonne parfois que ses analyses et ses conclusions soient récusées en bloc, et de façon si tranchante, par des enquêteurs souvent de la plus haute qualité, mais que les conditions actuelles condamnent à ne connaître que des groupes indigènes dont la culture traditionnelle est profondément détériorée : parqués dans des missions dont ils subissent l'influence depuis des décennies, ou menant une vie précaire à la lisière des villes, campés dans des terrains vagues ou entre les voies ferrées de quelque gare de triage... A de telles réserves, les contempteurs de Radcliffe-Brown opposent avec aigreur qu'il n'a jamais rencontré que des indigènes aussi acculturés que ceux d'aujourd'hui. Peut-être ; mais, même sans expérience des réalités australiennes, on est en droit de conjecturer qu'un état d'acculturation différerait fort, en 1910, d'un état d'acculturation quarante ans plus tard. Car, pendant ces quarante années, même en l'absence de contact direct (ce qui fut rarement le cas) l'influence de la civilisation occidentale s'est fait de plus en plus durement sentir : pendant toute cette période, l'écologie, la démographie, et les sociétés elles-mêmes ont changé.