

# La question de l'évolutionnisme dans l'anthropologie sociale

Paru dans *Revue Française de Sociologie*, XXXIII-2, avril-juin 1992, 155-187

## RÉSUMÉ

La première partie de l'article prend nettement position en faveur de l'évolutionnisme en anthropologie sociale, réfute quelques-uns des faux raisonnements qui ont été allégués à son encontre et dénonce les préjugés anti-évolutionnistes les plus tenaces. La seconde partie examine l'ethnologie évolutionniste du XIXe siècle, souligne la différence fondamentale entre deux attitudes théoriques illustrées par Tylor et Morgan et propose enfin les éléments d'une critique conduite en de tout autres termes que celle qui a cours dans la discipline.

Il en va en anthropologie sociale<sup>1</sup> comme dans la plupart des mythologies : les grands ancêtres fondateurs sont dénoncés pour avoir commis quelque crime abominable. Une différence provient certes de ce que les fondateurs de l'anthropologie y sont beaucoup moins vénérés que ceux des mythes. Mais voyez le discours ordinaire de cette discipline, toujours il répartit ses grands penseurs en deux lots ou en ce que nous pouvons appeler deux générations, nonobstant le fait que l'écart qui les sépare ne soit pas strictement chronologique. Dans la première se rangent Bachofen, Morgan, Tylor... jusqu'à Frazer. Pour situer la seconde, il suffit de citer quelques noms parmi les plus grands : Boas, Lowie, Kroeber, Malinowski, Radcliffe-Brown, Mauss, Lévi-Strauss. N'importe quel débutant en anthropologie sociale connaît cette opposition et sait comment les héros de la seconde génération nous ont délivrés de la faute impardonnable commise par les premiers pères fondateurs, de l'erreur fatale désormais unanimement condamnée : l'évolutionnisme. C'est non seulement le péché originel de la discipline, c'est encore un mal toujours actuel par rapport auquel on continue à se situer et que l'on ne cesse d'exorciser.

## I - Les préjugés contre l'évolutionnisme

Contre l'évolutionnisme on a beaucoup dit. Mais avec quels arguments ? On cite souvent en France un texte déjà ancien de Lévi-Strauss (1952, p. 14), qui oppose la notion d'évolution biologique à celle d'évolution sociale. A la première est reconnue une valeur scientifique "tandis que la notion d'évolution sociale ou culturelle n'apporte, tout au plus, qu'un procédé séduisant, mais dangereusement commode, de présentation de faits". L'évolutionnisme sociologique est qualifié de "faux évolutionnisme" ; la condamnation est sans appel. Comment Lévi-Strauss parvient-il à cette conclusion ? La réalité de l'évolution biologique du

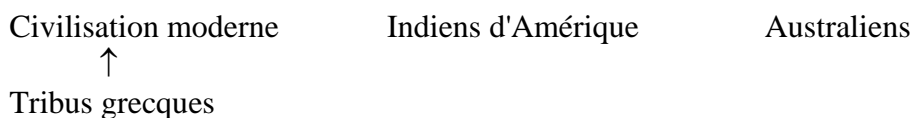
---

<sup>1</sup> Peut-être les choses sent-elles en train de changer et peut-être aurions-nous dû écrire au passé : en tout cas, la situation que nous décrivons correspond à celle qui a massivement prédominé en anthropologie sociale pendant presque trois quarts de siècle, tout au moins en France et en Angleterre.

cheval est démontrée par les restes de squelettes, "mais quand on passe des faits biologiques aux faits de culture, les choses se compliquent singulièrement (...). Une hache ne donne pas physiquement naissance à une hache, à la façon d'un animal. Dire dans ce dernier cas qu'une hache a évolué à partir d'une autre constitue donc une formule métaphorique et approximative, dépourvue de la rigueur scientifique qui s'attache à l'expression similaire appliquée aux phénomènes biologiques".

On peut s'étonner qu'un penseur de la taille de Lévi-Strauss trouve "singulièrement" compliqué qu'une hache puisse donner naissance à une autre hache. En effet, le premier venu aurait résolu ce grand mystère en disant que ce n'est évidemment pas la hache qui engendre mais les hommes qui l'utilisent et la fabriquent, bref que la société se reproduit et qu'en se reproduisant elle reproduit également ses outils. Si ce premier venu était anthropologue et structuraliste par surcroît, il aurait pu approfondir cette première réflexion en disant, dans un style typiquement lévi-straussien, que la hache est à la société comme le squelette est au cheval. Il aurait même pu pousser la hardiesse jusqu'à faire remarquer que si les haches ne donnent pas naissance physiquement à d'autres haches, il en va exactement de même pour les squelettes ; et que si ce fait ne constitue pas une objection valable contre l'évolution biologique, il n'en constitue pas plus contre l'évolution sociale. Bref, il aurait conclu que les deux notions avaient exactement la même légitimité scientifique. Ce qui est aussi notre position.

Un des arguments les plus souvent utilisés revient toujours à insister sur la contemporanéité des peuples étudiés par les ethnologues : ces sauvages, nous fait-on remarquer, sont nos contemporains, et il n'y a aucune raison de les projeter dans le lointain passé de l'humanité ; ce ne sont ni des vestiges ni des fossiles vivants et ils ont derrière eux autant d'histoire que nous. Parmi les innombrables exemples que l'on pourrait citer, voici ce que dit Herskovits (1967, pp. 166-167). Ayant rappelé la théorie de Morgan sur l'évolution de l'organisation sociale au moyen d'un schéma qui fait succéder dans cet ordre : 1) les Australiens, avec organisation gentilice et descendance féminine, 2) les Indiens d'Amérique, avec changement dans la descendance, 3) les tribus grecques, avec descendance masculine, et enfin 4) la civilisation moderne, sans organisation gentilice et avec descendance masculine, il objecte : "Mais du point de vue historique cette série est entièrement factice, car seules les deux dernières phases ont une relation historique. En faisant intervenir le facteur "temps", la série aurait cet aspect :



On voit alors tout de suite que ce n'est pas du tout une série (...)".

L'objection revient à dire que les Indiens et les Australiens sont nos contemporains, qu'ils ne sont pas "avant" nous et ne sauraient être mis en série. Mais pour la lever, rien n'est plus simple que de recourir encore une fois à la comparaison avec la biologie grâce à laquelle on tente de confondre les éventuels partisans de l'évolutionnisme social. Car on pourrait dire aux darwiniens et autres tenants du transformisme : vous voyez bien que cette tortue est contemporaine de l'homme et il est tout à fait "factice" de la considérer comme antérieure à l'homme. L'absurdité de l'objection ainsi formulée à l'encontre de l'évolutionnisme biologique saute aux yeux, alors pourquoi n'en va-t-il pas de même pour l'objection strictement analogue formulée à l'encontre de l'évolutionnisme social ? Pourquoi les créationnistes et autres

héritiers du fixisme d'antan n'ont-ils pas poussé le ridicule jusqu'à exploiter le thème des "animaux nos contemporains" pour combattre l'évolutionnisme ? Parce qu'ils savent au moins ce qu'ils combattent, parce qu'ils savent que les transformistes ne disent pas que la tortue serait "avant" l'homme, mais bien tout autre chose : ils disent que la tortue relève d'une certaine forme de vie animale (celle des reptiles) et que l'homme relève d'une autre (celle des mammifères), ils prétendent que la forme dont relève la tortue est apparue avant celle dont relève l'homme, ce qui n'empêche pas la forme la plus ancienne de perdurer dans certaines de ses manifestations, ainsi de la tortue qui se trouve vivre à la même époque que l'homme. De même Morgan n'a-t-il jamais dit - pas plus que n'importe quel évolutionniste qui se respecte - que les Australiens étaient "avant" les Indiens qui auraient été "avant" les Grecs, etc. ; il a dit que les Australiens relevaient d'une certaine forme sociale, les Indiens d'une autre, etc., et il a prétendu que la forme dont relevaient les Australiens était apparue avant celle dont relevaient les Indiens, etc. Rien de plus simple, ni de plus clair<sup>2</sup>.

A condition évidemment de reconnaître quelques distinctions élémentaires. Celle entre série historique et série évolutive, d'abord. L'évolution que l'on prétend retracer doit avoir un point d'ancrage dans la chronologie, c'est une condition première, à défaut de laquelle il n'y a que des évolutionnismes imaginaires. Mais les deux séries ne sauraient se confondre exactement : l'évolution des choses obéit à certains rythmes de développement, lesquels sont différents dans un cas et dans l'autre ; il y a même des stagnations, des retours en arrière. Penser une évolution, quelle qu'elle soit, c'est toujours envisager la possibilité d'un décalage avec la chronologie strictement uniforme du temps abstrait de la physique.

La seconde distinction tout aussi élémentaire et indispensable à une conception de l'évolution est celle entre les catégories (ou formes) générales et les réalisations *plus particulières* que constituent les espèces dans l'ordre biologique et les sociétés (ou les cultures) dans l'ordre sociologique. En dépit du titre si célèbre de l'ouvrage de Darwin, la biologie retrace avec difficulté l'évolution des *espèces*, et la façon dont l'homme "descendrait" du singe ou d'une forme plus primitive est encore sujette à controverses ; la biologie est beaucoup plus assurée en ce qui concerne les grandes catégories, les classes sinon les ordres, et personne ne conteste plus sérieusement que les mammifères succèdent aux reptiles au cours de l'évolution. Et il y a tout lieu de penser qu'une conception cohérente de l'évolution sociale aura peu à dire des cultures particulières des Aborigènes australiens ou de telle ou telle aire culturelle amérindienne, encore moins des rapports entre les cultures préhistoriques ; elle ne pourra se développer et s'affirmer qu'au niveau de catégories plus larges dont ces cultures ne sont que des exemples, parlant comme faisait Morgan, non des cultures et encore moins des peuples ainsi que l'on se plaît à lui faire dire pour mieux le caricaturer, mais bien de l'évolution possible de certaines "formes" sociales assez générales ou de ce que nous appellerions plus volontiers aujourd'hui des types sociaux. Mais fermons cette parenthèse.

Citons encore un anthropologue éminent, Lowie (1971, pp. 27-28) : "Ce que les évolutionnistes ne virent pas, ce fut le nombre limité de faits culturels pour lesquels le progrès pouvait être directement démontré. La préhistoire ne révèle que des phénomènes matériels et encore partiellement (...). En bref, elle détermine avec précision certaines phases de technique, et rien d'autre". C'est bien évident, mais qui ne sait cela ? Et qui ne sait également qu'il en va exactement de même en biologie puisque la paléontologie ne peut directement démontrer que l'évolution des parties osseuses, du squelette ou des coquilles, "et rien

---

<sup>2</sup> Il n'est question ici que de la *légitimité de la démarche* intellectuelle mise en œuvre par Morgan, non point de ses hypothèses particulières sur l'évolution sociale.

d'autre" ? Rien, en effet, des différentes fonctions physiologiques, et on pourrait conclure qu'elle ne révèle finalement qu'un "nombre limité de faits biologiques".

Contre l'anthropologie sociale évolutionniste du XIXe siècle, on a dit quelquefois qu'elle s'était mise à la remorque de l'évolutionnisme biologique. Et l'on a dénoncé les métaphores biologisantes - la notion de "survivance" d'un organe sans fonction, l'image de la société envisagée comme un "organisme" vivant susceptible de croissance, etc. On a parlé du "transfert" abusif du concept d'évolution hors des sciences de la vie vers celles de la société. Ainsi l'anthropologie n'aurait-elle pris un tour évolutionniste que d'être née au siècle de Darwin. L'argument est plaisant car certains, plus avisés, se sont aperçus que l'anthropologie n'avait point attendu Darwin ni Lamarck pour s'affirmer évolutionniste. Il y a une anthropologie, encore tout embryonnaire mais clairement évolutionniste dès le XVIIIe siècle. L'argument s'est alors retourné comme un gant et, au lieu de reprocher à l'évolutionnisme social son caractère suiviste par rapport à la biologie, on lui a reproché d'être apparu avant, bien avant que Darwin ne vienne donner une forme scientifiquement valable à l'évolution biologique. Et l'on a dit : voyez donc cette anthropologie qui n'a fondé son évolutionnisme que sur des spéculations philosophiques et morales, en dehors de toute garantie scientifique puisque celle-ci ne devait venir que bien après, avec Darwin.

### ***1- La collusion avec le colonialisme***

L'inconsistance de ces différents arguments ne doit pas surprendre. A eux seuls, ces arguments - d'ordre intellectuel ou, disons, épistémologique - n'auraient jamais réussi à convaincre quiconque du caractère illégitime de la démarche évolutionniste ; ils n'expliquent pas l'acharnement avec lequel on a pendant si longtemps combattu cette démarche en anthropologie sociale. La principale raison invoquée est ailleurs, elle est d'ordre politique ou moral. L'évolutionnisme, nous dit-on de toute part, en rangeant les peuples selon un ordre évolutif - faisant des sauvages les plus arriérés et des Occidentaux les plus avancés - fut l'idéologie qui justifia le colonialisme. C'est une conception totalement ethnocentrique; elle voisine avec le racisme, dans les pires cas elle se confond avec lui. L'accusation s'est faite beaucoup plus nette et précise ces dernières années : on évoque la destinée funeste des travaux de Morgan dont l'évolutionnisme aurait inspiré les violences coloniales ou, plus généralement, les conséquences tragiques des conceptions évolutionnistes pour les peuples du Tiers Monde<sup>3</sup>.

Comme Morgan est l'évolutionniste le plus important et le plus conséquent, il est logique qu'il soit le premier visé par cette accusation. Mais il faudrait rappeler que Morgan fut d'abord rejeté comme marxiste en raison du trop fameux livre d'Engels sur *L'origine de la propriété, de la famille et de l'État*, à travers lequel on se contentera trop longtemps de lire Morgan ; sa doctrine fut dénoncée comme communiste et menaçant de ce fait l'ordre de la société<sup>4</sup>.

Et voici à présent qu'il est rangé à côté des penseurs racistes du XIXe siècle. La diversité des arguments, ici encore, suffit à convaincre de leur inanité. Elle ne prouve rien d'autre que le désir de toujours identifier l'évolutionnisme avec le pire. Mais disons-le tout net : l'accusation de racisme portée à l'encontre de Morgan, qui fut fasciné par les Indiens, qui

<sup>3</sup> On trouvera par exemple un écho de ces idées dans un appel à la Fifth international conférence on hunting and gathering societies (Darwin, 1988) Lorsqu'il y est dit, à propos des vues évolutionnistes du XIXe siècle : "The present century has seen soute of the tragic consequences of such views in the fate of hunter-gatherer indigeneous peoples in Australia. Africa and the Americas".

<sup>4</sup> Makarius (1971) a réuni sur ce sujet un dossier très complet auquel nous renvoyons le lecteur.

fut admis parmi eux et fut le premier à faire ce que l'on appelle un "terrain", non seulement chez les Iroquois mais encore chez ces sauvages belliqueux d'au-delà de la frontière, le premier qui étudia sérieusement leurs institutions - des institutions qui l'étonnaient - et dont toute l'œuvre témoigne de l'admiration qu'il leur portait, cette accusation est dérisoire. Quant à la construction doctrinale de Morgan, il suffit de savoir lire : la notion de race et la biologie ne jouent aucun rôle dans sa pensée pourtant complexe et assurément touffue, sinon contradictoire ; c'est à peine si les considérations physiologiques sont évoquées<sup>5</sup>.

On nous concédera sans difficulté que la personne de Morgan n'est pas en question, mais l'on dira : il justifia le colonialisme à son insu, sa doctrine, quelles qu'aient été ses intentions, ne fut que l'expression idéologique de l'Europe coloniale. Ainsi présenté, l'argument peut paraître plus sérieux. Mais il surprendra quiconque connaît un peu l'histoire de l'anthropologie car, si Morgan eut à son insu quelque lien avec le colonialisme, certains de ses adversaires en eurent de façon tout à fait consciente et explicite. Si l'on excepte Boas et les Américains qui ne s'engagèrent pas dans l'aventure coloniale, ainsi que le diffusionnisme d'importance assez limitée, c'est le fonctionnalisme qui domine l'anthropologie sociale de l'entre-deux-guerres. Il a, comme on sait, deux chefs de file : Malinowski et Radcliffe-Brown. Et ce dernier a défini très exactement deux raisons pour lesquelles il fallait rejeter le vieil évolutionnisme cher au XIXe siècle. La première est d'ordre scientifique, liée au fait que l'évolutionnisme n'est rien d'autre que de l'"histoire conjecturale". La seconde raison est d'un autre ordre ; elle est définie dans une conférence de 1929 intitulée "De l'interprétation historique et de l'interprétation fonctionnaliste de la culture en rapport avec l'application pratique de l'anthropologie au contrôle des peuples indigènes" (... *to the control of native peoples*). Après avoir rappelé l'intérêt grandissant porté à l'anthropologie pour sa capacité à aider à "l'administration et à l'éducation des peuples arriérés" (*backward peoples*), après avoir rappelé que cela a conduit à la nomination d'anthropologues appointés par le gouvernement dans différentes provinces de l'Empire britannique, en Afrique, en Australie, etc., il écarte l'interprétation "historique", c'est-à-dire évolutionniste, pour cette raison qu'"elle est totalement dépourvue de toute valeur pratique" (1958, p. 40). La phrase suivante précise : "Au mieux, elle ne pourrait avoir qu'un intérêt académique".

Les idées scientifiques, les systèmes philosophiques, les grandes vues sur l'univers sont toujours embarqués dans un mouvement historique qui les dépasse. Partant, ils sont toujours compromis - d'une façon ou d'une autre. Aussi, à la question "L'anthropologie sociale évolutionniste du XIXe siècle s'est-elle d'une certaine façon compromise avec le colonialisme ?", il faut répondre oui assurément, quoique l'ampleur de cette compromission varie beaucoup selon les auteurs. Cette anthropologie fut-elle une des expressions idéologiques significatives de l'Europe technicienne et impérialiste du siècle dernier ? Certes. Mais cela autorise-t-il tous les amalgames, cela autorise-t-il à ranger Bachofen, Morgan, Tylor, Robertson Smith, Frazer avec Gobineau ou Goebbels, pour mieux les mettre à l'index ? Que l'on reconnaisse enfin qu'il existe quelque lien entre l'évolutionnisme du XIXe siècle et

---

<sup>5</sup> Aussi nous semble-t-il quelque peu abusif, à la fois injuste moralement et faux intellectuellement, de ranger, comme le fait Taylor (1988, pp. 167-174), Morgan au sein d'un XIXe siècle qui serait caractérisé tout uniment par la naturalisation des sauvages", dans le contexte d'une "biologisation généralisée des sciences humaines". Nous ne saurions pas plus souscrire à la présentation que fait cet auteur (p. 173) du schéma évolutif de Morgan qui serait fondé sur un progrès dans les arts de la subsistance associé à "une augmentation corrélative du volume et de la complexité du cerveau". En cherchant bien dans *Ancient society*, on trouvera effectivement quelques lignes sur la taille comparée des cerveaux des Indiens (p. 26 de la trad. fr.) et quelques brèves considérations relatives à l'influence de l'alimentation sur la vigueur physique : mais le livre compte environ 600 pages et il y est question de bien autre chose.

l'idéologie dominante d'une Europe triomphante qui impose sa loi au monde, cela autorise-t-il à dire que le massacre de peuples entiers par des Européens fut la "conséquence" de l'évolutionnisme ? ou même à prétendre que l'évolutionnisme justifie ces massacres ?<sup>6</sup>

Ce n'est pas sérieux. Les massacres perpétrés dans les îles aléoutiennes par les cosaques, qui en réduisirent la population dans le rapport de 10 à 1 au cours du XVIIIe siècle, l'extermination du peuple tasmanien par les Anglais, achevée au milieu du XIXe siècle, l'empoisonnement des trous d'eau en Australie et ailleurs, les guerres indiennes et les déportations qui s'ensuivirent, l'extermination plus tardive des peuples de la Terre de Feu, pour ne citer que quelques exemples, tout cela serait imputable à l'ethnologie évolutionniste ? C'est une absurdité. Pour justifier l'extermination des sauvages, il n'y eut jamais besoin d'aller beaucoup plus loin que la constatation que c'étaient des sauvages - c'est-à-dire rebelles à la civilisation, inéducables. De même, parmi les animaux, il y a des domestiques et des gibiers, deux catégories utiles pour l'homme ; mais il y a aussi les nuisibles. Les sauvages sont comme les nuisibles, on ne peut que les éliminer pour faire place nette, pour que la terre soit mise en valeur par ceux qui en sont capables. Cette justification n'est-elle pas suffisante ? A vrai dire, la question ne se pose même pas : c'est plutôt celle, inverse, de la justification éventuelle de la nuisance certaine des sauvages qui est posée. Écoutez donc Renan : "Toutes les consciences sont sacrées ; mais elles ne sont pas égales. Où s'arrêter ? L'animal aussi a ses droits. Le sauvage d'Australie a-t-il les droits de l'homme ? ou ceux de l'animal ?"<sup>7</sup>.

Dira-t-on alors que l'anthropologie évolutionniste du XIXe siècle fut la justification savante et détournée de ce que l'on disait autrement avec grossièreté ? Mais en quoi serait-elle une meilleure justification que la thèse de la dégénérescence à laquelle elle s'oppose historiquement ? Que les sauvages soient des "dégénérés", cela justifie certainement beaucoup mieux leur élimination que le fait qu'ils soient des "primitifs". On dénonce souvent (à juste titre) dans l'évolutionnisme d'antan l'équation "primitif = enfant", devenue classique grâce à la plume de Freud qui en fait la base de son interprétation des cultures primitives. Parler d'infantilisme, à propos de la mentalité sauvage, relève certainement de l'ethnocentrisme le plus grossier, sinon du racisme ; les considérer comme de grands enfants, c'est pour le moins faire preuve d'un paternalisme insupportable. Mais cela justifierait-il bien leur élimination physique ? A-t-on l'habitude de justifier les massacres des gens en les présentant comme des enfants ? L'évolutionnisme du XIXe siècle postule l'unité foncière de l'esprit humain, postule également que chaque peuple parcourt la même série évolutive d'institutions sociales, ce qui implique que l'arrêt d'un peuple sur la voie de la civilisation n'est dû qu'à des raisons contingentes. N'est-ce pas là plutôt une vue optimiste, une conception à l'opposé du racisme ordinaire, qui veut que le sol tout entier, ou quelque autre donnée naturelle, "fasse" la race<sup>8</sup> ? Tout racisme doit forcément définir les races comme autant d'essences naturelles et fixes - au sens du fixisme - closes sur elles-mêmes. L'anthropologie sociale évolutionniste, même si elle put se combiner avec le racisme et le fit dans certains cas, représenta, quant à son projet et à l'esprit qui l'anima, une conception aux antipodes du racisme. Resitué dans le contexte politique et idéologique de l'époque, l'évolutionnisme de la toute nouvelle anthropologie sociale est une conception progressiste.

---

<sup>6</sup> Pour un grand nombre de peuples étudiés par l'ethnologie classique, horticulteurs ou chasseurs-cueilleurs vivant dans des régions plus ou moins déshéritées, la colonisation se traduit bien souvent par une extermination pure et simple. Prétendre que l'évolutionnisme justifia la colonisation conduit nécessairement à penser qu'il justifia aussi ces ethnocides.

<sup>7</sup> Cité par Peyre (1969, p. 27).

<sup>8</sup> "Le sol fait la race : le Chinois est tout entier dans le sien. Son monde est un monde à part. mais c'est la nature qui prit le soin de le clore elle-même. Dix mille kilomètres de hautes montagnes séparent du reste de l'Asie l'Empire du Milieu." (Bonnetain, 1887, p. 319)

## 2. - *L'évolutionnisme resitué dans le contexte idéologique du XIXe siècle. Pourquoi il a été combattu*

L'évolutionnisme en général, et il faut le dire maintenant à la fois du biologique et du social, a eu tout au long du XIXe siècle un parfum de soufre : il scandalisa la droite qui le combattit de toutes ses forces et qui fit de ses partisans, souvent à leur corps défendant<sup>9</sup>, des héros de la gauche. Il scandalisa pour une raison simple et évidente, si simple que l'on tend à l'oublier aujourd'hui. Cette raison vaut à la fois pour l'évolution biologique et l'évolution sociale. Avec le transformisme, avec Darwin en particulier, l'homme devenait proche parent du singe, son cousin sinon un de ses descendants, et de façon plus lointaine il devenait également parent de tous les animaux : l'humanité se rapprochait dangereusement de l'animalité. Avec l'ethnologie évolutionniste, c'était l'homme civilisé qui devenait parent, dans un autre sens, dans une autre généalogie, du sauvage : la civilisation se découvrait des liens avec l'état sauvage, un autre clivage s'estompait. Car que reproche-t-on aux thèses morganiennes ? Non pas tant l'hypothèse d'un mariage de groupe ou d'une promiscuité primitive qui aurait caractérisé les stades inférieurs de la sauvagerie : cela n'a jamais choqué personne - au contraire, l'idée même d'une "promiscuité primitive". reprise de Bachofen, s'accordait bien avec l'opinion de l'époque sur l'immoralité et la saleté des peuplades sauvages. Ce qui était proprement scandaleux, c'était que l'on pût prétendre que nous autres aussi avons pu autrefois en passer par là. Même un grand esprit comme Maine, lors de sa polémique avec les anthropologues<sup>10</sup>, ne s'exclame-t-il pas : que pouvons-nous avoir de commun avec les sauvages ?

Un peu avant la fin du siècle, un autre auteur - également évolutionniste - fit scandale : Robertson Smith. C'est un auteur de poids puisque s'en réclameront à la fois Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Mauss dans de nombreux écrits et Freud dans *Totem et tabou*. Pasteur presbytérien, il rencontra quelques difficultés avec l'Église d'Écosse pour son dernier livre *Religion of the Semites* (1889), qui fut dans sa seconde édition (1894) expurgé de certains passages jugés "irrévérencieux" - le mot est d'Evans-Pritchard - à l'égard des Saintes Écritures. Pourtant, en cette fin de siècle, le fait d'envisager la religion chrétienne dans la perspective des sciences sociales n'était pas nouveau ; la critique historique des textes bibliques avait depuis longtemps acquis ses lettres de noblesse, l'archéologie du Proche Orient - laquelle fut toujours avant tout celle des terres bibliques - était développée depuis au moins le milieu du siècle, et les travaux en histoire comparée des religions étaient courants.

Mais R. Smith allait beaucoup plus loin. A propos du rituel arabe préislamique, il ne se bornait pas à présenter une théorie du sacrifice comme communion entre les dieux et les

<sup>9</sup> En ce qui concerne Darwin, la chose est bien connue. Pour Morgan, on a fait remarquer que le mot d'"évolution", trop compromettant avait été évité tout au long d'*Ancient Society*.

<sup>10</sup> Dans *Lectures on the early history of institutions* (1875) (dans tous les passages où il limite son "histoire" des institutions aux seuls peuples indo-européens, à la rigueur à ceux de la famille sémitique). La cause immédiate de cette polémique vient de ce que Maine est le principal défenseur de la "théorie patriarcale", tandis que McLennan, Morgan, etc. défendent l'idée sinon du matriarcat primitif, du moins de l'antécédence de la filiation matrilineaire. En réalité, les démarches intellectuelles de Maine et de Morgan sont très proches. Mais, elles se situent dans ce que l'on pourrait appeler des champs épistémologiques différents. Maine s'inscrit dans le domaine de la recherche indo-européaniste, ouvert dès le début du siècle par la linguistique comparée : il prend place au sein d'une lignée qui va de F. Bopp à Benveniste et Dumézil ; dès lors, chercher les origines ne peut rien vouloir dire d'autre que chercher à remonter aux plus anciennes institutions de l'Antiquité gréco-romaine ou de l'Inde. Morgan et les autres ethnologues de l'époque s'inscrivent dans un autre champ de recherche, qui embrasse l'expérience humaine tout entière et doit donc forcément comprendre les sauvages américains : chercher les origines dans cette perspective, c'est forcément aller voir au-delà de l'Antiquité et de l'écriture, chez les sauvages et en préhistoire. L'origine cherchée n'est pas la même chez Maine et chez Morgan, d'où leur polémique.

hommes, à insister sur l'importance de la commensalité des hommes et des dieux dans le repas sacrificiel, à développer l'idée, féconde et toujours actuelle, de l'identité symbolique du dieu et de la victime; il faisait aussi l'hypothèse que, dans l'état le plus archaïque de la religion, l'homme avait dû communier de façon beaucoup plus directe en mangeant le corps de son dieu-totem. Dans cette hypothèse, tout chrétien devait reconnaître l'eucharistie : ce n'étaient plus seulement les frontières entre la civilisation et la sauvagerie qui vacillaient, mais la "vraie" religion qui se trouvait assimilée au cannibalisme le plus repoussant.

L'évolutionnisme ne consiste jamais seulement à mettre en évidence des différences, il ne se borne pas à opposer des états antérieurs à d'autres, postérieurs. Mais aussi, il réduit ces différences ; il les relativise en établissant toujours une certaine continuité entre l'antérieur et l'ultérieur et en rapprochant ainsi les deux états, d'une façon dangereuse pour l'état final qui se voudrait non seulement supérieur mais bien d'essence radicalement distincte de l'autre. L'évolutionnisme a vocation critique; il est porteur d'une menace pour les valeurs traditionnelles de notre civilisation, et on peut se demander si ce n'est pas précisément à ce titre qu'il a été combattu<sup>11</sup>. La résistance aux thèses évolutionnistes en biologie n'a pas d'autre fondement : l'affaire est connue et ne nous semble pas sérieusement contestable. Mais nous savons que l'on ne s'accordera pas si facilement sur l'idée que l'évolutionnisme ethnologique ait pu être répudié pour des raisons analogues. Envisager une telle idée n'implique nullement que l'on suppose que ces mêmes raisons ont pu jouer tout au long de l'histoire de l'anthropologie. La réalité est plus complexe, les causes sont toujours multiples et, surtout, elles peuvent varier dans le temps. Un même phénomène peut apparaître pour telle raison et subsister pour telle autre. Ou encore, telle cause qui est la cause principale à telle époque devient purement subsidiaire à une autre, à moins qu'elle ne disparaisse complètement.

Ainsi, il nous paraît raisonnable de penser que l'évolutionnisme en sciences sociales a été combattu puis répudié *pendant le XIXe siècle et au tournant de celui-ci* en raison de son conflit avec les valeurs de notre civilisation ; mais il ne nous paraît pas raisonnable de penser que la position anti-évolutionniste de la discipline aurait perduré *tout au long du XXe siècle* pour cette raison. Elle a pu persister par simple inertie. Les idées évoluent difficilement et les milieux académiques sont conservateurs, c'est un fait notoire et général de l'histoire des sciences. Pour secouer le poids des idées reçues, il faut plus que des escarmouches et des critiques, il faut élaborer une conception entièrement originale et suffisamment puissante pour emporter l'adhésion de la communauté scientifique. Pour reconduire ces idées, au contraire, les arguments les plus faibles et les plus divers sont toujours suffisants. Ainsi, il ne nous paraît ni contradictoire ni paradoxal de soutenir que l'évolutionnisme a pu être récusé au XIXe siècle pour des raisons tout autres que celles qui seront avancées dans la seconde moitié du XXe siècle lorsque, dans le contexte politique de la décolonisation, on l'accusera de collusion avec le colonialisme ou tout au moins d'ethnocentrisme.

---

<sup>11</sup> Peut-être convient-il de rappeler ici encore que nous parlons *de la démarche ou de l'interrogation* de type évolutionniste en général et non *des thèses ou des conceptions particulières* de tel ou tel auteur évolutionniste du XIXe siècle. Ce sont ces thèses particulières qui ont été combattues sur un terrain scientifique, et elles l'ont été à juste titre : aucune des thèses du XIXe siècle, ou presque, n'est plus soutenable aujourd'hui. Mais cette critique scientifiquement juste aurait dû déboucher sur la question : si les conceptions de Morgan, Tylor, etc. sont erronées, quelle conception plus juste peut-on se faire de l'évolution ? Au lieu de cela, nous voyons l'anthropologie récuser en bloc toute démarche ou interrogation de type évolutionniste. Aucune des critiques fondées qui ont été émises contre les hypothèses de Morgan, Tylor, etc. ne rend complètement compte de ce changement d'attitude. Il y faut quelque chose de plus. C'est cette chose *en plus* que nous essayons de cerner et qui tient selon nous à la structuration propre au champ idéologique du XIXe siècle.



Nous savons que l'histoire de l'anthropologie n'est pas écrite dans cette perspective. Elle l'a trop souvent été - et même si toute une génération nouvelle d'historiens de l'anthropologie font un travail autrement sérieux, ces anciennes façons d'écrire l'histoire gardent encore leur force de suggestion - comme s'il n'y était question que du lent progrès de la conscience européenne et comme si cette conscience, débarrassée à notre époque de l'ethnocentrisme qui grève l'évolutionnisme d'antan, pouvait enfin faire œuvre scientifique.

Ceux qui retracent ainsi la marche glorieuse de notre discipline ne semblent pas prendre garde au fait qu'ils restaurent, au bénéfice de son histoire, l'évolutionnisme - et une de ses formes les plus plates - qu'ils ont si violemment récusé par ailleurs. Nous ne nions pas les progrès en anthropologie sociale, dans la collecte des données, dans le volume des connaissances acquises, dans l'ampleur des discussions théoriques. Nous ne nions pas non plus les progrès de la conscience occidentale, d'ailleurs fortement aidée par des luttes historiques des peuples colonisés. Nous ne disons même pas que cette histoire que l'on nous conte est fautive, mais nous prétendons qu'il y en a une autre à écrire, tout aussi vraie et certainement plus pertinente. Que l'on nous dise que le sauvage ou le "primitif" était au XIXe siècle tenu pour inférieur alors qu'à présent l'anthropologie le considère comme notre égal, cela part d'un bon sentiment. Mais ce serait bien naïf de croire que l'histoire de la discipline puisse s'expliquer par ce seul sentiment. On veut en briser là une fois pour toutes avec l'ethnocentrisme et envisager les choses du point de vue de l'"autre", c'est fort bien. Mais ce bien moral n'a rien à voir avec l'histoire réelle de l'anthropologie. Il est peu probable qu'elle se soit faite en fonction de cet altruisme dont l'histoire plus générale de nos sociétés témoigne si peu par ailleurs. Il est plus probable que cette histoire s'explique au sein de l'histoire générale, politique et idéologique, *de nos sociétés*.

Ce n'est pas le lieu ici d'écrire cette autre histoire de l'anthropologie sociale - il y faudrait plus qu'un article. Ce n'est pas non plus notre propos. Néanmoins, quelques remarques ne seront pas inutiles. S'il est vrai que l'ethnologie évolutionniste fut scandaleuse parce qu'elle rapprochait indûment le sauvage du civilisé tout en maintenant leur écart, il y avait alors deux manières de faire cesser ce scandale. La première consistait à supprimer la possibilité du rapprochement, la seconde à supprimer l'écart. Dans les deux cas, les valeurs de notre civilisation sortaient indemnes de l'opération.

La première manière, tout en insistant sur le fait que les sauvages étaient des êtres humains à part entière tout comme nous, déclarait que chaque culture a ses valeurs propres qui ne peuvent être jugées à l'aune des autres, s'insurgeait contre le comparatisme et enfermait chaque société dans le cercle clos de sa culture : c'est la voie du relativisme culturel, représenté massivement par l'anthropologie américaine, mais qui n'est pas sans rapport avec l'ethnologie allemande des *Kulturkreisen*.

La seconde manière consistait à affirmer que les différences observées restent superficielles, soit que l'on prétende montrer que l'on retrouve finalement les mêmes institutions chez les sauvages et chez nous, soit que l'on détecte un niveau plus profond et plus fondamental où s'annulent les différences : c'est la tendance à l'universalisme. Et cette tendance, on l'oublie trop souvent, fut tout aussi résolument opposée à l'évolutionnisme que le fut le relativisme culturel. A la fin du XIXe siècle, son champion fut Westermack, qui consacra son très volumineux ouvrage *The history of human marriage* (1891) à la réfutation des thèses évolutionnistes relatives à un hypothétique stade de mariage de groupe ou de promiscuité primitive : ces thèses sont fausses, nous dit-il, parce que partout, dans toutes les sociétés, se retrouvent le mariage et la famille nucléaire.

Dans le registre des croyances et du rituel, Westermarck est aussi le champion de thèses universalistes, lorsqu'il affirme par exemple qu'il n'y a rien d'autre dans les " pactes de sang" que l'idée moderne de contrat - ce qui l'oppose à la fois à R. Smith et à Maine. Vers la même époque, un théoricien encore évolutionniste comme Andrew Lang (plus particulièrement dans *The making of religion* 1898), des ethnographes comme Carl Strehlow (dont l'ouvrage sur les Aranda commence à paraître en 1907), puis, beaucoup plus tard, l'École de Vienne autour du Père W. Schmidt (dont le monumental *Ursprung der Gottesidee* commence à paraître en 1926) développent la notion de "monothéisme primitif" : seul un oubli, sinon une dégénérescence, explique que les sauvages soient tombés dans l'idolâtrie polythéiste, mais ils conservent néanmoins dans leurs traditions l'idée d'un "grand dieu" créateur ou primordial, vivant retiré au ciel et loin des hommes qui l'honorent peu dans leurs pratiques rituelles. Ainsi prétend-on retrouver partout, à l'encontre des théories évolutionnistes du XIXe siècle, une même croyance originelle et fondamentale, partagée par l'ensemble du genre humain. Famille et religion sont les deux grands thèmes à propos desquels se développe de façon privilégiée l'attaque anti-évolutionniste : ce sont aussi deux des grandes valeurs traditionnelles de notre société, et c'est bien dans des formes pratiquement identiques à celles qu'elles revêtent chez nous que l'on prétend les retrouver chez les sauvages.

Les auteurs que l'on vient de citer sont certes quelque peu oubliés de nos jours, mais il serait faux de croire que leurs idées le sont aussi. Voyez l'anthropologie américaine que l'on range trop rapidement sous l'étiquette du relativisme culturel : il n'est d'assertion plus répandue chez les anthropologues américains - et chez une bonne part des anthropologues anglais - que celle de l'universalité de ladite "famille nucléaire". Dès lors, la question d'une possible évolution des formes de la famille ne se pose même plus ; plus grave, c'est la possibilité même de distinguer des formes différentes de famille, d'en faire une typologie, qui se trouve érudite. Sauf exception, la famille est d'ailleurs un sujet de recherche complètement abandonné par l'anthropologie sociale du XXe siècle.

Autre sujet qui a été abandonné pendant au moins un demi-siècle : la religion. Moins complètement certes que la famille, car il est difficile d'étudier les peuples sans parler de leurs rites et de leurs croyances ; mais, par rapport au foisonnement de recherches comparatives qui caractérise la fin du XIXe siècle, et que nous étendrons jusqu'aux *Formes...* de Durkheim, la période de l'entre-deux-guerres fait pauvre figure. Il y a des exceptions certes, mais pour retrouver des œuvres théoriques marquantes il faut attendre bien après le milieu du siècle. Le fait est notoire. Comment l'expliquer ? Par qui le terrain laissé vide par l'anthropologie sociale est-il occupé ? Peut-être pas par les seuls tenants du monothéisme primitif dont les thèses nous paraissent aujourd'hui terriblement dépassées et de nature outrageusement apologétique, mais bien par les partisans d'un autre universalisme, celui de la *philosophia perennis*, de l'*homo religiosus* et du sacré, par les tenants de la phénoménologie de la religion, une tradition de pensée qui prend naissance avec Otto - son livre *Das Heilige* paraît en 1917, cinq ans après celui de Durkheim - et qui se prolonge de nos jours avec Mircea Eliade.

L'étude de la religion retourne à la philosophie, sinon à la théologie. Car qui se risquerait aujourd'hui à présenter une typologie d'ensemble des formes des religions, à comparer et à mettre sur le même plan les religions des sauvages et le christianisme ? Les ethnologues du XIXe siècle avaient cette prétention et cette audace. Robertson Smith ne craignait pas de rapprocher cannibalisme et eucharistie. En 1918 encore, Frazer publiait son *Folk-Lore in the Old Testament*, ce qui constitue sans doute son meilleur travail avec celui sur la royauté magique. Ce livre eut peu de succès et - à quelques exceptions près dont les plus notoires sont les articles de Leach - la tentative d'appliquer les méthodes et les connaissances

de l'anthropologie sociale aux textes bibliques ne fut pas renouvelée. Peut-on soutenir sérieusement que c'était pour préserver l'intégrité morale des peuples dits "sauvages" ?

### 3. - *Le reproche d'ethnocentrisme*

Mais il est temps de conclure cette longue parenthèse historique. L'évolutionnisme d'antan a beau apparaître aujourd'hui, à l'ère post-coloniale, comme étant de droite, ce n'est certainement pas pour ce motif qu'il a été combattu. Hier, dans le contexte du XIXe siècle et du début de celui-ci, il devait forcément apparaître comme de gauche<sup>12</sup>. Aujourd'hui, l'ethnologie évolutionniste n'est ni de gauche ni de droite, parce qu'elle n'existe pas. Et demain, elle sera ce que vous la ferez.

Car, il faut le souligner, si l'évolutionnisme est bien, comme nous le pensons et comme le pensera tout être raisonnable, un projet scientifique qui cherche par des méthodes appropriées à reconstituer les grandes lignes d'évolution des sociétés, ce projet scientifiquement légitime n'a *en lui-même* pas de couleur morale ni politique qui lui soit *intrinsèquement* attachée. L'éventuelle coloration qu'il prendra ne lui viendra que de la personnalité et des arguments de ceux qui le soutiendront tout comme de ceux qui y résisteront.

On nous dira qu'il est intolérable aujourd'hui de parler des "primitifs", que c'est là du racisme. Mais qui vous oblige à parler de "primitifs" ? L'anthropologie sociale est-elle si peu avancée qu'elle ne puisse faire la différence entre une étiquette accolée à des peuples ou à des races et cette même étiquette utilisée pour qualifier un type de société ? Les anthropologues se sentent-ils si faibles qu'ils ne puissent expliquer publiquement la différence entre peuple et société ? Doit-on toujours se protéger de toute accusation en utilisant les fameux guillemets qui entourent toute notion de "primitivité" ? Car il est bien évident que parler des "primitifs" ou, pire, du "primitif" - tout comme, il n'y a pas si longtemps, nos atlas coloniaux et nos livres de classe parlaient *du* Chinois, *du* nègre, etc. -, c'est faire preuve de racisme. C'est supposer les ethnies ou les personnes irrémédiablement piégées dans l'essence de leur caractère, sans possibilité de transformer leur être naturellement borné. C'est tout autre chose de parler des sociétés primitives ou, comme l'on faisait d'ailleurs plus couramment au XIXe siècle, des "sociétés archaïques" ou encore, pour bien marquer que l'on n'attache aucun jugement négatif au terme, de "civilisations" primitives. C'est tenter de caractériser un type de société, c'est définir un champ de recherche qui est, quoi qu'on en dise, le champ classique de l'ethnologie. Définir un type de société, cela n'implique rien sur les peuples, pas plus que la définition linguistique d'un groupe de langues indo-européennes n'implique en elle-même de prise de position raciste. Les peuples peuvent bien changer de langue, ils peuvent aussi changer de société.

Pourquoi alors "primitifs" et non pas "autres" ou "exotiques" ? Parce que, d'une part, il existe une discipline que les anthropologues sociaux - au moins dans certains pays - affectent d'ignorer, une discipline qui a acquis ses lettres de noblesse avant l'ethnologie et qui a au moins à nous offrir quelques enseignements élémentaires qui ne sont plus contestés par personne : à savoir que, pendant les premiers temps de l'humanité et jusqu'à il y a à peine quelques millénaires, les hommes ont vécu par petites communautés, avec des techniques

---

<sup>12</sup> Nous disons qu'il *apparaissait* comme tel, non qu'il l'était. Nous disons encore moins que les hommes qui ont fait l'ethnologie évolutionniste étaient de gauche, question qui a son intérêt mais qui n'est pas celle qui nous occupe.

rudimentaires, sans métallurgie, sans écriture, sans urbanisme et aussi probablement sans organisation étatique. Parce que, d'autre part, les sociétés rencontrées par les ethnologues, en Australie, en Nouvelle-Guinée, dans toute l'Amérique (sauf dans la région nucléaire), dans de nombreuses régions d'Asie et d'Afrique, sont bien des sociétés qui ont globalement la même allure générale que celles des premiers âges dont parle la préhistoire. Ainsi se définit un champ de recherche que, dans un des rares traités qui existent dans notre discipline, Lowie, pourtant non-évolutionniste, appelait "sociologie primitive".

On dira encore que l'évolutionnisme participe de cette philosophie du progrès qui est typique du XIXe siècle, qu'il implique des jugements de valeur sur les sociétés en les classant en "inférieures" et "supérieures". Cette objection, usée jusqu'à la corde tellement on l'a ressassée, mélange plusieurs arguments et énonce quelques contre-vérités flagrantes. L'évolutionnisme, d'abord, n'implique pas en lui-même de jugement dépréciatif de l'état antérieur : voyez au XVIIIe siècle Rousseau, le Rousseau du *Discours sur l'origine des inégalités*, voyez, plus proche de nous, Clastres, à propos duquel on a parlé d'évolutionnisme à l'envers. Ensuite, rien ne sert de faire comme si la notion de progrès était *seulement* une ineptie dépassée et ethnocentrique du siècle dernier. Dans l'ordre des techniques, il y a bien un progrès et l'écart entre les techniques primitives et celles de la société industrielle est objectivement perceptible en termes d'efficacité. Enfin, que le progrès technique n'aille pas forcément de pair avec le progrès moral, que la reconnaissance du fait de l'infériorité technique des sociétés primitives n'implique pas de notre part un jugement dépréciatif sur des sociétés, c'est là une évidence.

On voudrait nous faire accroire que le seul fait de parler d'archaïsme, de primitivité ou d'ancienneté implique une dévalorisation de ce qui est ainsi désigné. Mais pourquoi donc ? Faut-il valoriser exclusivement la nouveauté et la modernité ? Nos objecteurs se font des valeurs une conception bien étroite. Faut-il rappeler que les morales sont plurielles et qu'il n'y a pas lieu de tout juger à l'aune de la modernité ou de son efficacité ? Pourquoi les anthropologues qui se font si volontiers les champions du relativisme culturel oublient-ils le relativisme moral ? Et pourquoi les peuples ne tireraient-ils pas leur gloire et leur prestige de ce qu'ils sont les dépositaires des institutions les plus anciennes ?

Que dire enfin de l'accusation d'ethnocentrisme sinon qu'elle est un épouvantail destiné à remplacer toute réflexion ? Sinon qu'elle se résout en ces termes dont nous avons déjà parlé : philosophie du progrès, jugement de valeur, etc. Ou alors, s'il faut le formuler plus précisément, voici ce qu'il faut dire. Vous pensez que l'évolutionnisme est nécessairement ethnocentriste parce que vous ne concevez pas d'autre évolution que celle qui aboutit et se centre sur l'Europe. Ne pas étudier l'évolution est encore le meilleur moyen de reconduire ce préjugé. Car qui peut dire si un évolutionnisme raisonné et averti aboutirait à ce genre de conclusion ? C'est vous qui pensez que l'évolution s'achève aujourd'hui en Occident. Mais qu'en était-il hier ? Qu'en sera-t-il demain ? Et si l'on trouvait que cette évolution devait s'achever au Japon ? Parce que la puissance industrielle et le dynamisme de cette nation en feront demain un nouveau centre du monde. Parce que le Japon fut aussi, hier, bien avant le Proche-Orient, le premier pays à inventer la céramique - la fameuse poterie jomon. Les centres se déplacent au cours de l'évolution, les centres d'innovation, les centres de domination. Qui sait et qui tient compte de ce que la plus ancienne pierre polie - qui fut longtemps pour l'archéologie un témoin majeur de néolithisation - se retrouve en Indonésie et aussi dans le nord de l'Australie, qui est une des régions les plus attardées à l'époque moderne, mais qui fut peut-être bien la plus avancée - techniquement parlant ? Qui tient compte de ce que les archéologues et les ethnobotanistes discutent très sérieusement de l'Asie du Sud-Est

comme d'un des berceaux les plus anciens - peut-être plus ancien ou du moins tout autant que les terres quasi bibliques du croissant fertile - des plantes cultivées ? Étudier l'évolution, c'est encore une des meilleures façons de combattre l'ethnocentrisme et, si l'on peut dire, de le décentrer.

## II. - Les évolutionnismes au XIXe siècle Apports et limites

Un des effets les plus curieux du parti-pris anti-évolutionniste de la discipline, c'est sa méconnaissance presque chronique de sa propre histoire<sup>13</sup>. Rangeant dans un même sac les théoriciens du passé pour leurs prises de position évolutionnistes, les condamnant sans discrimination en leur apposant l'étiquette infamante d'"évolutionnistes", elle ne se donne pas la peine de distinguer entre eux, comme si tous ceux qui avaient, pendant un demi-siècle, fondé l'anthropologie sociale pouvaient former une seule école. Elle ne se donne pas plus la peine d'examiner ce qu'il pouvait y avoir de valable dans les idées proposées, ni même de les critiquer. Selon nous, la critique sérieuse des thèses et positions évolutionnistes du XIXe siècle n'a jamais été faite, elle reste à faire. Ce n'est un paradoxe qu'en apparence. Car, pour critiquer sérieusement une thèse, qui comme telle propose une solution à un problème théorique, encore faut-il reconnaître la légitimité du problème posé. C'est pourquoi la critique des thèses évolutionnistes du XIXe siècle ne pourra être faite que par ceux qui reconnaissent le bien-fondé d'un projet théorique de type évolutionniste.

Or il y a au sein de l'anthropologie sociale, au XIXe siècle, *au moins* deux évolutionnismes. Lesquels n'ont pratiquement rien de commun - si ce n'est des ressemblances superficielles - et doivent chacun appeler une critique différente.

### *1.- L'évolutionnisme des Lumières et sa continuation au XIXe siècle*

Le premier évolutionnisme, qui remonte au XVIIIe siècle, est facile à repérer : il brosse à grands traits des "tableaux du progrès de l'esprit humain", dont celui de Condorcet n'est que le plus célèbre. Bien que l'on puisse lui trouver des antécédents plus lointains, avec Fontenelle probablement, il a une date de naissance : 1750, année marquée à la fois, si l'on en croit l'excellente mise au point de Meek (1976, pp. 68 *sq.* et 99 *sq.*), par le discours du jeune Turgot "Sur l'histoire universelle" et par les cours d'Adam Smith à l'Université d'Edinburgh. Il se développe dans ce que l'on appelle le *Scottish enlightenment* - version écossaise du siècle des Lumières -- avec les travaux de Kames et de Dalrymple, entre autres. Il est non moins représenté en France avec l'œuvre de Goguet. A la fin du siècle, il rencontre déjà des résistances ; relevons seulement que c'est en 1793 que Dugald Stewart avance à son propos l'expression de *conjectural history*, expression célèbre dans la discipline puisqu'elle sera constamment reprise par Radcliffe-Brown (1968, pp. 113-115) pour stigmatiser

---

<sup>13</sup> Et ceci *en dépit* de quelques bons et même très bons travaux sur l'histoire de la discipline. Citons seulement ceux de Kuper (1985) et Trautmann (1987) qui montrent que Morgan avait déjà entièrement organisé ses découvertes et ses réflexions sur la parenté *avant* de les faire rentrer dans un cadre évolutionniste. Celui-ci est comme surimposé, de l'extérieur, par l'ambiance intellectuelle du temps, à une œuvre qui développe d'autres lignes de réflexion : enfin, jusqu'à ce tournant intellectuel, Morgan, s'il tente de penser une évolution, la pense selon le modèle philologique prédominant dans la première moitié du siècle, en particulier dans les conclusions ; aussi notre critique ne s'adresse nullement à ces auteurs, mais bien à ce qui continue à se dire et à s'écrire en dépit de leurs travaux. Cette remarque n'implique évidemment pas qu'ils partagent le point de vue pro-évolutionniste du présent article.

l'évolutionnisme. Quelles sont les grandes caractéristiques de ce premier évolutionnisme des Lumières ? Il y a un principe d'explication : le progrès de l'esprit humain. Non pas "l'esprit du peuple", bien sûr, non pas le *Volksgeist* - expression qui serait d'ailleurs mieux rendue par "âme du peuple" - du *Sturm und Drang* et de la future histoire allemande ; aucun spiritualisme, aucune puissance de la vie au sens de la philosophie vitaliste ou idéaliste allemande. L'esprit dont nous parlent les penseurs du *Scottish enlightenment* ou Condorcet, c'est l'esprit intelligent, un esprit au sens intellectuel : le progrès de l'"esprit" pour les penseurs des Lumières, c'est le progrès des lumières. Ce courant de pensée, enfin, a une doctrine bien établie, celle des trois stades qui sont quelquefois quatre : succession de la chasse, de l'élevage, de l'agriculture, avec parfois celui du commerce. Le commerce, c'est-à-dire la société moderne de type capitaliste, telle qu'elle est réalisée en Angleterre et telle qu'elle s'annonce déjà en cette fin d'Ancien Régime en France, car ceux qui proposent cette conception de l'évolution sont ceux-là qui fondent, tels Adam Smith ou Turgot, l'économie politique classique.

Il est plus difficile de suivre le destin de ce courant de pensée dans la première moitié du XIXe siècle - du moins en ce qui concerne la réflexion proprement ethnologique<sup>14</sup>. Mais deux remarques s'imposent. La conception dix-huitémiste de l'évolution se retrouve intégralement dans une partie de l'œuvre de Marx, la seule pratiquement qui soit connue de la vulgate marxiste : la fameuse évolution des forces productives, ce "progrès" qui n'est qu'une façon nouvelle de nommer ce que l'on appelait au siècle précédent le progrès "des arts" et des connaissances. Version "matérialiste" à peine différente de la version intellectualiste du XVIIIe siècle. Quant à Auguste Comte, il ne dira, avec ses trois âges, rien de plus que ce qui était déjà dit au siècle précédent; sans même en changer la forme, car les trois âges distingués sont des âges de l'intelligence, d'une intelligence d'abord spéculative.

En tout cas, cette conception de l'évolution se retrouve massivement dans les raisonnements des ethnologues de la seconde moitié du XIXe siècle. Pour la reconnaître, il suffit d'en indiquer les trois traits saillants.

1. - Si l'évolution des formes sociales procède directement du progrès de l'intelligence, on retracera son cours par *une suite de découvertes*. D'une part des découvertes, autant d'avancées de l'esprit humain, progrès des arts en tous genres, des connaissances. D'autre part, suite ou série. L'évolution retracée prend alors l'aspect d'une chronique ou mieux, pourrait-on dire, d'une histoire événementielle dans laquelle l'événement ne serait pas, comme dans l'histoire que l'on a l'habitude de récuser par ce qualificatif d'événementiel, fait de batailles ou de successions au trône, mais serait de l'ordre de l'esprit, de la civilisation : découverte du feu, de l'agriculture, de la machine à vapeur, etc. La distinction des stades ne s'impose nullement dans cette conception; c'est tout au plus un cadre de référence commode, et la distinction ternaire entre sauvagerie, barbarie et civilisation joue à peu près le même rôle que celle en histoire entre Antiquité, Moyen Age et Temps Modernes. Certains événements, plus marquants que les autres, servent à cette périodisation de l'histoire, mais elle est tout d'abord conçue comme la suite presque infinie de la multitude de petits progrès ou inventions qui, tels les faits dans la pensée empirique, finissent à travers leur accumulation par engendrer une connaissance.

---

<sup>14</sup> Signalons tout de même l'œuvre de G. Klemm dont *Allgemeine Kultur-Geschichte der Menschheit* paraît en 1843. Oeuvre gigantesque à laquelle Tylor fait référence comme à sa source principale de réflexion et qui semble (d'après le compte-rendu de Lowie, 1971, pp. 18 *sq.*) orientée essentiellement en fonction de la notion de progrès des arts et des connaissances.

Cette conception n'est pas sans grandeur et nous ne cherchons pas à la caricaturer. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, au moins, elle fut d'une grande richesse tant qu'elle s'attachait à des phénomènes techniques ou économiques : le problème de l'évolution particulière du Nouveau Monde, par exemple, est posé chez ces auteurs trop peu connus : comment expliquer, demandent-ils très justement, l'absence d'élevage sur ce continent ? Problème clef qui attend encore une réponse. Il n'y a jusqu'à la fameuse théorie du surplus qui ne soit esquissée chez Turgot et d'autres<sup>15</sup>. Les interrogations sur les découvertes et leurs implications socio-économiques trouveront leurs réponses - ou seulement leur écho - dans l'archéologie préhistorique.

Lorsque cette démarche est appliquée aux croyances, la chronique prend l'allure d'un roman, chaque théoricien contant alors ce que nous avons appelé "une petite histoire"<sup>16</sup>. Ce n'est pas seulement en raison du manque de données abusivement suppléé par l'imagination philosophique (du genre : "L'homme dans la préhistoire, démuné comme il était, a dû penser telle ou telle chose"), c'est plus fondamentalement parce que l'on sent mal comment des événements, même d'ordre intellectuel ou spirituel, suffiraient à transformer des systèmes de croyances.

2. - Si l'évolution se fait par *ajouts successifs*, à travers une suite d'additions, les formes évoluées se trouvent caractérisées positivement. Elles engrangent comme autant de traits positifs les résultats des découvertes. Et les formes primitives sont forcément caractérisées par *un manque* : les sauvages manquent de vêtement et de métallurgie, les Aborigènes australiens de poterie ou de tissage, les chasseurs-cueilleurs de l'art de cultiver les plantes, etc. C'est ce que nous avons appelé le trait négatif<sup>17</sup>.

Cette conception renoue avec l'ethnocentrisme le plus plat : ce sont les sauvages "sans foi, ni roi, ni loi" du XVI<sup>e</sup> siècle, sauvages qui manqueront toujours de ce que nous avons. Mais ce n'est pas cette aberration morale que nous avons ici en vue, sur laquelle on a déjà trop dit. Le point important pour la théorie et l'histoire critique des idées est que cet évolutionnisme échoue totalement à concevoir ce qu'est une société. Car une société n'est jamais faite d'ajouts et de trous comme un vêtement rapiécé. Elle a une structure. Cette conception de l'évolution est caractérisée par une absence de théorisation sociologique. Car si les sociétés primitives ne sont que des embryons de société, si elles ne représentent que ce concept non encore développé, la seule théorie intéressante à construire est celle de la société pleinement développée. C'est à peu près ce que dit Auguste Comte, qui ne conçoit de théorie sociologique que de la société achevée, aboutie, la société industrielle moderne. C'est parfaitement évident puisque les sociétés précédentes ne sont que des manques, des résultats d'erreurs, des clignotements de l'esprit, des organisations désorganisées. C'est aussi très exactement la position - purement implicite mais très claire - de l'économie politique qui naît au XVIII<sup>e</sup> siècle et dans le sillage de l'évolutionnisme des Lumières : si cette science est science des échanges (quantifiables) et de la monnaie, les sauvages, n'ayant aucune monnaie ni moyen adéquat de mesurer la valeur de ce qu'ils troquent, sont par définition en dehors de la science.

Ces conceptions et ces limites sont tout à fait dans l'esprit de la philosophie des Lumières, en particulier dans l'attitude critique qu'elle adopte vis-à-vis de la société de son époque, cette société que l'on commence à appeler "féodale", que l'on qualifiera ensuite par

<sup>15</sup> Pour tout cela, nous renvoyons au livre décisif de Meek (1976).

<sup>16</sup> A propos de Haddon ou de Frazer sur le totémisme, cf. Testart (1985a, pp. 268- 270, 277).

<sup>17</sup> A propos de la thèse - insoutenable mais qui trouve encore quelques partisans - selon laquelle les Aborigènes australiens *ignorerait* la paternité biologique cf. Testart (1992).

l'expression d'Ancien Régime : c'est le règne de l'obscurantisme - le contraire des Lumières c'est une erreur. presque une anomalie, en tout cas une offense à la Raison. Il n'y a finalement qu'une seule forme normale de la société, une seule bonne forme rationnelle. Celles qui en diffèrent ne peuvent s'expliquer que par l'erreur, l'ignorance, la grossièreté, la méchanceté des hommes, la conspiration des prêtres ou la tyrannie d'un despote. C'était de bonne guerre dans une polémique avec l'absolutisme, mais de telles conceptions devraient se révéler catastrophiques si elles étaient prises au sérieux pour construire une sociologie.

Ce premier évolutionnisme est intimement lié à une certaine conception des croyances. C'est évident puisque, le moteur de l'histoire étant l'accumulation des connaissances, la raison de la stagnation gît dans l'ignorance, la croyance, forcément erronée, définie comme *l'absence* de connaissance. Conception de la croyance que l'on peut qualifier de lacunaire : les hommes ne comprenant pas pourquoi tel phénomène se produit imaginent telle explication, ils "croient" alors à telle divinité, tel esprit, etc. La croyance vient remplir un vide de connaissance - conception globale que l'on retrouve à la base des innombrables spéculations sur les origines des mythes et des religions.

3. - En conséquence, l'évolution va nécessairement du simple vers le complexe. D'abord parce que, comme dans un apprentissage, on ne peut commencer qu'en inculquant des connaissances simples ; parce que la conception d'un progrès des connaissances implique forcément, sans qu'il soit nécessaire de faire référence à un quelconque modèle biologique, encore moins à Freud, le rapprochement avec l'éducation et des équations du type : simplicité de l'enfant, simple d'esprit, simplicité des sauvages - ceux-là mêmes qui n'ont besoin ni de loi, ni de foi, ni de roi. Mais aussi parce que la société n'est jamais qu'un mode d'organisation. Si la société n'a pas de structure propre, si elle n'est qu'un moyen agencé en vue de certaines fins, on peut déceler des niveaux plus ou moins complexes - ou plus ou moins bien "intégrés"<sup>18</sup> - de son organisation. Qu'un esprit simple ne puisse organiser les choses que de façon simple, sinon simpliste, cela permet de rejoindre le premier point : la thèse du progrès de l'esprit s'allie tout naturellement avec celle de la complexification croissante de la société conçue comme organisation.

Il serait trop long de montrer en détail, dans le cadre de cet article, comment ces conceptions se retrouvent chez nombre d'anthropologues évolutionnistes du XIXe siècle, en particulier chez Tylor. Contentons-nous de reproduire la phrase qui ouvre son *Origins of culture* (1871) : "Le mot culture ou civilisation, pris dans son sens ethnographique le plus étendu, désigne ce tout complexe comprenant à la fois les sciences, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes et autres facultés et habitudes acquises par l'homme dans l'état social". Remarquons que la traduction française de 1876 que nous venons de citer traduit par "sciences" l'anglais *knowledge* qui a le sens un peu plus vaste de connaissances. Des connaissances donc et puis tout de suite après les "croyances", avant d'envisager plus généralement les "facultés" (*capabilities*) de l'homme en société : c'est bien tout entier le programme des Lumières. Les deux forts volumes de *Origins of culture*, consacrés essentiellement à une théorie évolutive de la religion, la fameuse théorie "animiste" de Tylor, ne démentiront point le programme annoncé : l'"origine" de la religion gît dans une erreur première, une erreur de jugement, leitmotiv presque constant de toutes les théories de la religion, de Fontenelle au président De Brosses, d'Auguste Comte à Herbert Spencer, en passant par Max Müller avec sa conception de la mythologie comme "maladie de langage" et

---

<sup>18</sup> Comme dira au milieu du XXe siècle l'école dite "néo-évolutionniste" appelée aussi *cultural ecology*. Le concept clef étant le *social level of integration*, marqué par une complexité croissante et qui fait se succéder dans l'ordre le niveau d'intégration de la famille, de la bande, de la tribu, de la chefferie et enfin de l'État.



jusqu'à Frazer qui, plus conservateur en la matière, sauvera la religion pour la réserver aux stades supérieurs, laissant les sauvages du côté de la seule magie.

La théorie tylorienne est parfaitement résumée par un morceau de la table analytique du chapitre XI : l'animisme ou doctrine des âmes "n'est autre chose qu'une *conception théorique de la philosophie primitive* imaginée pour expliquer les phénomènes classés aujourd'hui dans le domaine de la biologie et notamment la vie et la mort, la santé et la maladie, le sommeil et les rêves, les extases et les visions" (souligné par nous). Il ne reste plus alors qu'à retracer les progrès de cette "philosophie" à travers une série d'ailleurs classique qui aboutit au monothéisme et à une religion de caractère éthique. La continuité avec le XVIIIe siècle est encore plus manifeste dans les autres dossiers ouverts par Tylor : la question du langage par gestes, celle de "l'origine" du langage, des débuts de l'écriture, la mythologie comme "expérience", etc. Nous ne pouvons rendre compte de la colossale érudition de Tylor, par laquelle il dépasse de très loin ses devanciers, de la finesse de ses analyses, de la justesse de ses corrections (quant à l'idée de sauvages supposés sans langage, etc.) et de ses connaissances en mythologie comparée qui le conduisent à récuser les prétentions de la science mythique de l'époque axée sur le domaine indo-européen avec forte accentuation sur les Veda, etc. Sa discussion même du rôle respectif de l'invention indépendante et de la diffusion devrait être citée comme un modèle du genre<sup>19</sup>. Toutefois, les critiques qu'il suscite sont celles-là mêmes que nous avons déjà formulées à l'encontre de ce premier évolutionnisme plus philosophique que sociologique : c'est du progrès de l'homme dont on nous parle et non de l'évolution des formes sociales.

## ***2. - Les caractères spécifiques de l'évolutionnisme en sciences sociales au XIXe siècle***

Mais il y a un second évolutionnisme. Il est caractéristique du XIXe siècle et ne semble pas avoir d'antécédents au XVIIIe siècle. Morgan en est le représentant le plus typique, tout comme Tylor l'est du premier. Morgan parle bien de "germes d'idée" mais c'est une image : le modèle biologique ou organiciste est étranger à sa pensée. Dans la première partie d'*Ancient society* (1877), il brosse à grands traits un tableau évolutif qui rappelle assez ceux que l'on esquissait au siècle précédent : mais ce n'est qu'une introduction, comme pour se mettre au goût du jour, alors que l'essentiel de l'ouvrage est ailleurs. Ne nous laissons pas abuser par ces vêtements empruntés dans lesquels se déguise une pensée. Pour montrer comme elle s'oppose en tous points au premier évolutionnisme, nous les résumerons comme suit<sup>20</sup> :

1.- Morgan découvre - et c'est là sa plus grande découverte, l'essentiel de son oeuvre - une organisation, une structure qui caractérise les sociétés primitives. Structure déjà complexe puisqu'elle se donne à plusieurs niveaux. Premier niveau, celui des nomenclatures de parenté qu'il est le premier à étudier directement, d'abord chez les Iroquois, ensuite dans maintes autres tribus amérindiennes, enfin, grâce à ses correspondants, dans l'ensemble du monde. Le résultat en est son énorme *Systems of consanguinity and affinity* paru en 1871, qui lui permet

---

<sup>19</sup> Discussion qui montre aussi l'inanité de ce que l'on répète à satiété contre l'évolutionnisme du XIXe siècle : qu'il était "unilinéaire", que ses partisans croyaient à l'évolution indépendante de chaque société selon le même modèle et sous-estimaient le rôle de la diffusion. Tylor dit très exactement le contraire (conclusion de *Early history of mankind*, dont la première version paraît en 1865). Deuxième remarque : l'opposition entre invention indépendante et diffusion ne constitue un problème pertinent (et important) que dans ce premier évolutionnisme qui fait de l'invention le moteur de l'évolution. Dans le second évolutionnisme, construit sur une tout autre problématique, cette opposition reste d'intérêt purement marginal, sinon anecdotique.

<sup>20</sup> Pour plus de détails, voir notre préface à *La société archaïque* (Testart, 1985b).

d'opposer les systèmes de parenté de type classificatoire, caractéristiques des sociétés primitives d'Amérique et d'Océanie, aux systèmes de parenté qu'il appelle "descriptifs", dont les meilleurs exemples sont les systèmes latin et arabe. Second niveau, l'organisation qu'il appelle "gentilice", ce que nous appelons aujourd'hui une organisation en clans : et cette organisation lui paraît structurée comme les systèmes de parenté classificatoire, ou du moins structurée selon des principes analogues.

A ces deux premiers niveaux qui définissent le champ classique de la parenté, il ajoutera celui de la famille, dont il pense, à tort selon nous, que la composition doit se conformer très étroitement au principe des deux premiers niveaux. C'est la partie la plus faible de son œuvre, celle aussi sur laquelle s'acharneront les critiques. Mais peu nous importe pour le moment. Une chose désormais est claire : les sociétés primitives sont caractérisées positivement par des traits qui leur sont propres. C'est, nous croyons, la première fois que l'on dit quelque chose de positif, du moins avec cette force et cette pertinence, sur ces sociétés, quelque chose qui ne soit pas de la forme "ils n'ont pas de poterie, pas de gouvernement, ils ne savent que chasser, etc.". La société primitive n'est plus caractérisée par un manque, elle n'est plus le simple négatif de la société moderne, elle a *une autre forme de parenté*, une autre forme d'organisation politique, une autre forme de famille, etc. Société primitive et société moderne : ce sont désormais deux organisations, *deux systèmes également structurés* qui se font face. Encore que cette formulation, par laquelle nous essayons de saisir le sens de l'innovation morganienne, laisse à désirer. Car l'opposition entre les deux types de société ne se laisse pas définir à un seul niveau, une structure sociale contre une autre. Ce sont plutôt deux ensembles ou deux agencements complexes constitués chacun d'une pluralité de structures établies à différents niveaux.

2. - Puisque cette sociologie est pensée en termes de systèmes et de rapports entre systèmes, l'évolution ne peut être conçue qu'en fonction d'opposition entre systèmes, comme autant de ruptures de structures, comme le résultat de transformations de formes structurées. Dans cette conception de l'évolution, l'événement a son rôle à jouer, bien sûr, mais il n'acquiert une efficacité que d'être resitué par rapport à une structure, pour la faire éclater et permettre à une autre d'émerger. Cet évolutionnisme a aussi sa méthode ou, plus simplement, son argument : puisqu'une société est un ensemble de systèmes, dont l'articulation est loin d'être simple mais qui doivent bien quelque part se correspondre ou participer d'un même principe général, le décalage, la discordance, la dysharmonie au sein d'un système ou entre systèmes doit être l'indice d'une évolution qui n'a pas encore réussi à transformer intégralement l'ensemble. C'est parce que cette conception raisonne en termes de systèmes que l'élément discordant peut être envisagé comme preuve d'une évolution. C'est aussi parce que les différents systèmes qui composent une société ont chacun leur autonomie propre, leur logique propre, qu'ils peuvent se transformer différemment, retenir paradoxalement des éléments anciens, évoluer à des vitesses différentes. L'exemple type de la démarche morganienne est fourni par la comparaison du système de parenté et de la forme de la famille : celle-ci évolue plus vite que celui-là, qui porte ainsi témoignage d'un stade plus ancien.

3. - Pour toutes ces raisons, l'évolution ne peut être une progression du simple vers le complexe. Au moins pour cette raison : la société primitive est déjà solidement organisée et, à travers le jeu entre systèmes de parenté et organisation gentilice qui est aussi selon Morgan une organisation politique, elle apparaît même comme d'une redoutable complexité. Le lecteur aura noté que ces trois points par lesquels nous avons tenté de résumer les conceptions de Morgan, s'ils répondent aux trois points du premier évolutionnisme, ne se suivent pas dans le même ordre. Cette inversion (entre les points 1 et 2) est d'une grande

signification dans la mesure où elle ne peut être évitée. L'ordre dans lequel les idées peuvent se déduire les unes des autres dans chaque cas n'est pas indifférent : dans le premier évolutionnisme, c'est la conception de l'évolution qui est première, et la conception de la société - ou son absence - s'en déduit ; dans le second évolutionnisme, c'est la conception de la société comme ensemble de systèmes qui prime et la conception de l'évolution qui en découle. Le second évolutionnisme, représenté par l'œuvre de Morgan, commence par ce qui faisait défaut dans le premier : une certaine théorisation du social. Et c'est parce que cette sociologie naissante met à jour des *différences* entre types sociaux qu'elle envisage d'ordonner chronologiquement ces types. Mais cet ordonnancement évolutif des types reste secondaire : enlevez dans Morgan tout ce qu'il dit sur l'évolution et il restera beaucoup plus que ce pour quoi on a l'habitude de l'honorer, sa découverte de la parenté : il restera une sociologie, une sociologie comparative et différentielle, une typologie, des problématiques concernant l'articulation entre eux des différents niveaux du social, etc.

Mais Morgan n'est pas le seul représentant au XIX<sup>e</sup> siècle de ce que nous avons appelé le second évolutionnisme. Que fait Maine dans *Ancient law* (1861) ? Au sein du grand ensemble historique des sociétés de la famille indo-européenne, il met en évidence une différence, organisée essentiellement autour de l'opposition entre statut et contrat ; il ordonne cette différence dans le temps, plaçant sous l'égide du statut l'Antiquité gréco-romaine et l'Inde ancienne, tandis que le contrat triomphe dans la forme moderne de la société. Que fait Fustel de Coulanges, presque à la même date (1864), dans la *Cité antique* ? Tout son livre est bâti sur l'évidence d'une différence ou, comme il le dit dès l'introduction, de "différences radicales et essentielles qui distinguent à tout jamais ces peuples anciens de sociétés modernes" : à l'époque archaïque de la cité (la *polis* grecque, la *civitas* romaine), la société est tout entière fondée sur l'organisation familiale, principe agnatique et toute-puissance du *pater*, elle-même appuyée sur une forme spécifique de croyance religieuse, tandis qu'au terme d'une "révolution" longuement mûrie se met en place une société toute différente dont la nôtre n'est que la continuation. Que fait Marx dans le *Capital* ? C'est, comme les innombrables brouillons qui le précèdent, une "critique de l'économie politique", une critique des illusions de cette jeune discipline qui se veut universaliste comme on l'était au siècle des Lumières : or les catégories de l'économie politique ne sont pas "éternelles", elles traduisent une phase historique de la production sociale, elles sont "historiquement déterminées". C'est là l'essentiel de la critique marxienne<sup>21</sup>. Non seulement parce que l'économie moderne de type capitaliste doit être dépassée dans le futur socialisme, mais aussi parce que ces catégories ne s'appliquent pas aux phases plus anciennes : la rente féodale appelle une théorie différente de celle de la rente capitaliste, la catégorie même de capital dans son acception industrielle est spécifique à la société moderne, etc. Les catégories mêmes que Marx met en avant ne s'appliquent qu'à un type de société et permettent de le distinguer des autres types : le fétichisme de la marchandise caractérise la société moderne fondée sur le développement généralisé de l'échange marchand, tandis que les rapports sociaux de l'époque féodale sont qualifiés de "transparents", etc. A la base de toute la réflexion de Marx, il y a l'évidence d'une spécificité de la société moderne, spécificité par laquelle elle diffère de toutes celles qui la précèdent. Que fait Tocqueville enfin, pour citer un dernier exemple, dans la *Démocratie en Amérique* ?

---

<sup>21</sup> Tout comme le travail de Morgan sur la parenté pourrait apparaître comme une "critique" de nos catégories de parenté dans leur prétention universaliste à être des catégories "naturelles" parce que fondées sur la biologie : mais la parenté est sociale, c'est le premier enseignement de Morgan, et nos catégories - comme celle d'"oncle" entendu comme frère de père ou de mère, qui n'aurait aucun sens chez les Iroquois ou chez les Aborigènes australiens - pourraient bien être dites "socialement déterminées". Nous n'ignorons pas que telle n'est pas la lecture que fera Engels de Morgan dans *L'origine de la famille...*, mais cette lecture reste superficielle dans la mesure où elle ne s'attache pas à l'essentiel du travail de Morgan : l'étude des nomenclatures de parenté.

Il part lui aussi de l'évidence d'une différence, non pas d'ordre politique qui n'est que la conséquence, mais bien d'une différence entre types sociaux, entre l'"état social démocratique" et un autre "état" plus difficile à caractériser, qui était le fait de l'Ancien Régime. Cette évidence et l'évidence de l'évolution irréversible qui emporte immédiatement l'humanité d'un "état" à l'autre informent toute son oeuvre.

Maine, Fustel, Marx, Tocqueville et Morgan, ces cinq auteurs travaillent tous sur des données bien différentes, ont des thèses également différentes, mais ils participent de la même démarche sociologique. Tous définissent un type de société par opposition à un autre, tous pensent systèmes, tous retracent une évolution. Et s'il leur arrive de devoir prouver une évolution, ils ont recours au même moyen, chacun faisant appel, à partir de sa problématique propre, à l'idée de décalage entre différents niveaux d'une même société, des niveaux qui sont censés évoluer à des vitesses différentes et qui engendrent forcément des contradictions en synchronie : les formes de la famille se transforment plus vite que les systèmes de parenté chez Morgan, l'état de la société évolue plus vite que les croyances religieuses et celles-ci que les rites chez Fustel, les forces productives se développent plus rapidement que ne se transforment les rapports sociaux de production chez Marx.

Conception sociologique, évidence de la différence, réflexion de type systématique, utilisation des décalages ou des discordances pour tenter de penser une évolution sociale : cela nous paraît être propre au XIXe siècle et c'est tout à son honneur. Ce siècle nous lègue une conception originale et riche de l'évolution sociale, conception dont il faut peut-être souligner qu'elle est à l'évidence étrangère au darwinisme ou à un quelconque modèle emprunté à cette biologie que nos critiques modernes ne cessent d'invoquer, tout comme elle l'est à cette philosophie du progrès dans laquelle, selon ces mêmes critiques, tous les penseurs du XIXe siècle seraient moulés. De cette conception nous avons dit la grandeur; il nous reste à en indiquer les limites. Non point pour récuser l'évolution des sociétés, mais pour tenter de la mieux penser.

### ***3. - Esquisse d'une critique des conceptions du XIXe siècle***

Nous développerons notre critique en deux ou trois points qui tournent tous à vrai dire autour de la question du décalage entre systèmes, lequel constitue le nœud du problème dans le second évolutionnisme.

Pour exposer le premier, nous nous servirons de Bachofen dont l'ouvrage qui fit sa célébrité, *Das Mutterrecht*, parut en 1861, l'année même d'*Ancient law* de Maine. Il fut le premier à avancer l'idée de l'antécédence de la matrilinearité, d'une véritable gynécocratie associée à une religion de la maternité, et sa thèse, au moins pour la matrilinearité, devait être reprise par tous les anthropologues évolutionnistes du XIXe siècle jusqu'à Durkheim. Plus encore que les autres, Bachofen pense système, il pense correspondance entre les mythes, les lois et quelque principe qui ressemble fort à l'"esprit du peuple" ; ayant repéré, dans les traditions grecques, dans les inscriptions lyciennes ou dans une tragédie d'Eschyle, quelques éléments *discordants* avec tout ce que l'on sait sur le caractère patriarcal des anciens Grecs, il conclut : ces éléments disparates ne peuvent exister là par hasard, ils sont contradictoires avec l'esprit du système de la Grèce antique, et ils ne peuvent s'expliquer que comme le témoignage tardif d'un précédent système, tout autrement bâti. Dans ce très ancien état d'avant les Grecs historiques auquel il remonte, ces éléments s'intégraient parfaitement, ils faisaient système<sup>22</sup> :

<sup>22</sup> Parlant des Lyciens qui nommaient leurs enfants d'après la mère et commentant Hérodote qui n'y voit qu'une étrange déviation, Bachofen (1980, p. 26) écrit : "Au lieu de chaos, nous apercevons le système (...). En face du

c'est la gynécocratie. Nous avons résumé cette argumentation parce qu'elle est typique du second évolutionnisme, mais dans son caractère simple et tranché, elle en est non seulement la meilleure expression mais aussi la caricature. Car le plus ancien état reconstitué est conçu comme le négatif de celui qui est connu, il n'est pas un manque par rapport à l'état plus récent, mais il en est très exactement le décalque retourné, le double inverse : patriarcat, matriarcat. C'est ce que nous proposons d'appeler la *projection inversante*, démarche par laquelle on projette dans le passé l'envers du présent.

Pourquoi cette démarche est-elle inacceptable ? Pour plusieurs raisons. D'abord parce qu'elle est typique de la pensée mythique : elle procède par inversion de la réalité actuelle pour imaginer qu'"à l'origine" les choses étaient inverses de ce qu'elles sont maintenant. Ainsi, de très nombreux mythes dans le monde imaginent un état premier pendant lequel les femmes détenaient le pouvoir rituel à l'exclusion des hommes ; s'agissant toujours de sociétés dans lesquelles les femmes sont exclues de ce pouvoir, Bachofen aurait pu, selon sa méthode, en conclure que c'était une preuve de l'ancien matriarcat : il aurait eu tort, car le mythe retourne tout autant les données naturelles, imaginant par exemple qu'à l'origine le ciel se tenait sous la terre<sup>23</sup>.

Ensuite parce que nous ne sommes pas convaincus que les Erinyes invoquant dans la pièce d'Eschyle le droit primordial du sang de la mère doivent forcément renvoyer à un matriarcat antérieur : le lien avec la mère a dans toutes les sociétés ou presque, même les plus patriarcales, un rôle ou une fonction à jouer, il est reconnu et implique des droits et des devoirs. Nous sommes sur ce point en plein accord avec les critiques des fonctionnalistes contre l'emploi abusif de la notion de survivance.

Troisième raison, et c'est la plus importante bien que chacune des deux raisons précédentes suffise à écarter le raisonnement de Bachofen : il voit, et les anthropologues à sa suite, d'un côté des sociétés modernes ou antiques fondées sur la patrilinéarité, sinon le patriarcat, et de l'autre des sociétés primitives fondées sur la matrilinéarité. Nous voyons tout autre chose : d'un côté, certes, en Chine, en Inde, au Proche-Orient, en Europe, dans des sociétés étatiques, urbaines et connaissant l'écriture, dans les régions de vieille civilisation, nous voyons la ligne paternelle et le pouvoir du père, et nous ne voyons que cela ; mais de l'autre côté, dans les sociétés primitives, en Australie, en Nouvelle-Guinée et en Mélanésie, dans les deux Amériques (en dehors du Mexique et de la région andine), nous sommes plutôt frappés par cette *indifférence* des sociétés qui ont recours, presque avec désinvolture si l'on songe à la gravité des débats des évolutionnistes, soit à l'un soit à l'autre mode de filiation, sans que ce choix affecte l'allure générale de la société, ni même le pouvoir des femmes<sup>24</sup>. Pourquoi alors supposer, derrière l'état actuellement observé des sociétés primitives, un état plus ancien dans lequel il n'y aurait eu *que* la filiation matrilinéaire ? Pourquoi ne pas reconnaître l'absence de pertinence sociologique de l'opposition matrilinéaire/patrilinéaire dans les sociétés primitives ? Les faits ethnographiques nous invitent à penser une autre opposition : entre, d'une part, un certain type de société, que l'on peut en première

---

patriarcat se dresse un droit familial entièrement opposé, dans son essence comme dans ses manifestations". Plus loin (p. 34) : "Le règne de la mère dans la famille n'est pas concevable en tant que fait isolé. Il est incompatible avec le système hellène (...). Une première observation démontre avec quelle rigueur le système gynécocratique développe toutes ses conséquences (...)".

<sup>23</sup> Pour l'approfondissement de cette critique, voir Testart (1985a, p. 294).

<sup>24</sup> Nous parlons de matrilinéarité et non de matrilocalité, ni de résidence avunculocale, les phénomènes résidentiels étant des éléments décisifs du pouvoir des femmes. L'ensemble de l'argument est présenté dans Testart (1992).

approximation qualifier d'étatique, qui privilégie la filiation patrilinéaire à l'exclusion de l'autre et, d'autre part, des sociétés primitives qui sont indifférentes en la matière et peuvent adopter aussi bien l'un ou l'autre mode de filiation. C'est renoncer à la thèse de l'antériorité de la matrilinearité au profit de celle beaucoup plus vraisemblable d'une évolution vers la patrilinéarité; c'est aussi renoncer à la projection inversante, car l'état premier n'est plus alors le symétrique inverse de l'état second : il est autrement bâti.

Il y a, enfin, une dernière raison, mais elle nous amène insensiblement au second volet de notre critique. Dans la projection inversante, l'état connu et l'hypothétique état reconstitué pour être projeté dans un passé plus lointain se répondent comme dans un jeu de miroirs. Mais le raisonnement suppose aussi une fausse symétrie entre les deux états car, si l'on peut constater une réelle contradiction dans l'état présent - contradiction fondamentale puisqu'elle sert de fondement à l'ensemble du raisonnement -, il n'y en a pas dans l'état reconstitué. Le raisonnement aboutit à un état reconstitué non contradictoire, un état passé dans lequel les différents niveaux de la société s'accordaient harmonieusement, un état sans discordance. Et c'est là une manière de penser très répandue chez les auteurs qui nous paraissent typiques du second évolutionnisme, elle se rencontre chez eux même lorsqu'ils n'ont pas recours à la projection inversante.

C'est le raisonnement typique de Morgan : ayant découvert des systèmes de parenté classificatoires dans lesquels un individu appelle "père" une multitude d'hommes, cela lui paraît contradictoire avec une forme de famille monogamique ou polygamique où chacun ne peut avoir qu'un seul père ; il suppose en conséquence qu'il devait exister dans le passé une forme de famille correspondant à l'esprit des systèmes classificatoires, une forme de famille dans laquelle il y aurait eu une multitude de pères : c'est l'hypothèse du mariage de groupe. À partir d'un état contradictoire, ou supposé tel, dûment constaté dans les sociétés primitives actuellement observables, il reconstitue, pour le lointain passé de l'humanité, un état qui ne l'est point. Prenez maintenant Fustel de Coulanges : il n'ignore pas la discordance, sensible à l'époque classique, entre l'organisation politique du régime de la cité et l'organisation qu'il appelle "familiale" en *gens* ou *genos*, mais il suppose que dans le lointain passé des peuples indo-européens une telle discordance ne pouvait exister : la seule organisation connue à l'époque y aurait été l'organisation familiale<sup>25</sup>, le seul culte celui de la famille. Quant à Marx, qui s'intéresse plus à l'avenir qu'au passé, il ne reconstitue nul état ancien de l'humanité mais projette dans l'avenir un état non contradictoire. La démarche est la même. S'agissant de Tocqueville, elle est plus difficile à saisir, mais elle est sensible dans certaines fluctuations de sa conception de l' "état social démocratique" : tantôt il disserte sur les "inégalités de fortune" engendrées dans l'état moderne pourtant caractérisé par l' "égalité de condition", il espère même l'émergence d'une nouvelle "aristocratie" de l'ère industrielle, tantôt il parle de l'état social démocratique et de la "passion égalitaire" qui l'anime comme devant tout emporter et aboutir à un nivellement général des individus et des fortunes. Comme chez Marx, c'est dans l'avenir qu'est projeté un état reconstitué non contradictoire, pour mieux le dénigrer et non pour le louer ; mais peu importe ici ces différences d'opinion politique.

---

<sup>25</sup> Compte tenu de ce que "l'organisation familiale" de Fustel ressemble fort à "l'organisation gentilice" de Morgan, les hypothèses des deux hommes sont, sur ce point, presque identiques. Il y a d'ailleurs entre Fustel, Maine et Morgan plus que des ressemblances : une réelle convergence qui fait de ce trio le véritable découvreur de l'importance de la parenté dans les sociétés non modernes, primitives ou anciennes. Le cloisonnement des disciplines est tel que l'œuvre de Fustel, rejetée du côté de l'histoire, est rarement envisagée dans les histoires de l'anthropologie sociale. Quant au lien entre Fustel et Durkheim, il est beaucoup plus connu.

Cette démarche commune que nous trouvons chez des acteurs si différents, utilisée à propos de données et à des fins si différentes, ne nous paraît pas légitime. Mais la critique, si elle doit être formulée en toute généralité, n'est pas si aisée. Bachofen trouve contradictoire que l'on invoque le sang sacré de la mère dans une société patriarcale : cela nous semble normal car aucun patriarcat ne va jusqu'à dénier tout lien avec la mère. Tocqueville, horrifié et fasciné tout à la fois par cette révolution égalitaire qui menace de tout emporter, ressent comme une contradiction la coexistence dans la société moderne de "l'égalité de condition" et de "l'inégalité des fortunes", entre ce que l'on appellerait aujourd'hui - et conformément à la tradition socialiste - l'égalité juridique et l'inégalité économique : or, cette contradiction nous paraît typique de la société moderne. Morgan sent une contradiction entre un système de parenté dans lequel le terme de "père" s'applique à une multitude d'individus et une forme de famille de taille réduite où il n'existe qu'un seul père : mais cela nous semble tout à fait normal car la famille, groupe résidentiel de gens qui partagent une certaine intimité, mélange de parenté et d'intérêts économiques, ne peut être structurée exactement comme la nomenclature de parenté. Il y a bien des sociétés dans lesquelles un même individu appelle "père" des dizaines d'hommes et "mère" des dizaines de femmes, mais il n'y eut probablement jamais nulle part une cinquantaine d'hommes vivant en commun avec une cinquantaine de femmes, mettant collectivement leurs intérêts en commun et partageant la même intimité sexuelle. Ce n'est pas seulement parce que l'hypothèse est invraisemblable, mais plus fondamentalement parce que le groupe domestique ne peut être composé exactement sur le principe qui structure la nomenclature de parenté, parce que famille et système de parenté ont des fonctions différentes (et nullement contradictoires), parce que la famille, avec l'unité particulière d'ordre à la fois résidentiel, sexuel et économique qui la caractérise, est forcément de taille plus restreinte qu'un système d'appellations qui embrasse la tribu tout entière, sinon plus<sup>26</sup>.

Le problème général, et très complexe, posé par ces différents raisonnements est celui du statut théorique de la contradiction. Car on ne peut se contenter de repérer une contradiction, ou une chose prétendue telle, pour argumenter qu'elle est nécessairement le résultat d'une évolution passée ou l'annonce d'une révolution future. Il y a dans toute société une multitude de discordances ou d'assonances disharmonieuses : pourquoi ne pas concevoir que certaines puissent être parfaitement synchrones et caractéristiques d'un même état social sans qu'il faille les expliquer par références au passé ou à l'avenir ? Avant d'élaborer une théorie de l'évolution fondée sur l'idée de décalage ou de contradiction, il faudrait au moins être capable d'en définir les différents types et être à même de préciser quelle sorte de contradiction pourrait servir à penser une évolution. Car il y a très évidemment plusieurs sortes de contradictions, même si nous nous limitons aux contradictions structurelles, les seules qui nous intéressent ici.

Il y a tout d'abord des contradictions qui n'en sont pas et qui ne traduisent que l'écart entre deux niveaux du social, ou encore qui ne sont que des différences entre groupements qui, de par leur nature, ne peuvent être composés exactement selon le même patron. Ainsi, nous l'avons dit, nulle contradiction entre une famille de taille réduite et une terminologie de parenté classificatoire ; guère plus de contradiction entre le clan et la famille, parce que le clan

---

<sup>26</sup> Cela ne signifie pas que l'on ne puisse trouver de correspondance entre forme de la famille et système de parenté classificatoire, mais cette correspondance ne peut être celle imaginée par Morgan. Elle est plus subtile, plus ténue, elle ne concerne pas la taille du groupe familial, mais réside plutôt dans sa structuration, dans les principes qui régissent l'extension éventuelle d'un noyau toujours assez modeste : dans la polygynie sororale, dans cette liberté sexuelle généralement accordée aux épousables même lorsqu'ils ne sont pas mariés, etc. Sur ce travail qui reste entièrement à faire, nous renvoyons à notre préface à l'ouvrage de Morgan (Testart, 1985b, pp. 15-16).

fournit un cadre d'organisation relativement général, peut-être politique, souvent religieux, à la société globale, tandis que la famille la fractionne en d'autres segments, à d'autres fins, moins élevées et plus terre à terre. Nulle contradiction entre une société fortement patriarcale et l'idée que la mère soit vénérée par ses enfants à l'égal d'un être sacré ; l'avunculat et les privilèges de l'oncle maternel ne sont pas plus en conflit avec la descendance patrilinéaire. Ou bien disons encore que, si l'on veut voir dans ces phénomènes des contradictions, ce sont des contradictions normales et parfaitement paisibles.

Il y a ensuite des contradictions - en un sens plus conformes à l'acception courante du terme - qui sont sources de tension au sein d'une société ou du moins qui mettent en conflit certains des principes fondamentaux en fonction desquels elle est structurée. Mais ces contradictions ne sont pas forcément dynamiques, elles ne se développent pas forcément selon une dimension diachronique et elles ne peuvent être utilisées pour penser une évolution. Ainsi, la contradiction entre égalité juridique et inégalité économique reste dans notre société une source de tension sensible, mais pourquoi déboucherait-elle sur une égalisation totale ? Inversement, la verrait-on, selon un raisonnement typique du XIXe siècle, comme le résultat de la persistance en une société égalitaire d'éléments inégalitaires provenant de la précédente ? Un tel raisonnement serait abusif parce que la forme et le fond des inégalités dans la société ne sont pas les mêmes que dans la société antérieure. Si non seulement la contradiction mais encore chacun des termes qu'elle oppose sont spécifiques à la société moderne, aucun de ces termes n'est la survivance d'un état passé ni l'annonce d'un état futur. Ce genre de contradiction ne peut servir ni à remonter dans le temps ni à prévoir l'avenir.

Enfin - et il faut souligner que c'est seulement en troisième lieu que nous envisageons cette possibilité - il y a peut-être des contradictions qui traduisent le mouvement de l'histoire. Que dans une même société, que ce soit celle de la Grèce archaïque ou celles des âges obscurs du Haut Moyen Age, on enregistre un conflit entre les prérogatives d'un État qui tend à s'arroger le monopole de la violence et le droit réputé séculaire de la vengeance dite "privée" mais qui joue toujours entre clans ou lignages, cela traduit peut-être le passage progressif d'une société organisée sur une base clanique à une véritable société à État. Pourquoi envisager cette possibilité ? Parce que, à la différence de la contradiction précédente entre égalité et inégalité qui se développe à deux niveaux différents, le juridique et l'économique, la présente contradiction se tient à un seul et même niveau du social : une organisation politique (étatique) contre une organisation politique (clanique ou "gentilice" comme aurait dit Morgan). Conflit entre deux principes qui sont bien contradictoires au sens où l'un exclut l'autre.

Dernier élément de la critique : les anthropologues, historiens, etc. envisagent ce que nous avons appelé des "états reconstitués" de la société qui ne sont pas représentés dans la panoplie des sociétés connues. Mais pourquoi faudrait-il, pour rendre compte de l'évolution, imaginer des formes sociales complètement différentes de celles actuellement observables ? Laissons-nous aller à l'analogie biologique. Le transformisme retrace certes l'évolution du monde vivant grâce à des *espèces* disparues mais qui appartiennent toutes à des *classes* - mammifères, reptiles, etc. - encore représentées à l'heure actuelle. Les dinosaures et autres monstres préhistoriques parlent tellement à notre imagination qu'ils semblent sortis de quelque œuvre de science-fiction, mais ils s'inscrivent dans le cadre des lois connues de la zoologie, ils n'excèdent pas les limites de la classification scientifique. Le mariage de groupe et le matriarcat sont tout autres, ils ne sont pas des monstres de la préhistoire sociale et s'apparentent plutôt aux animaux fabuleux, tels la licorne ou le phénix, que la biologie encore balbutiante du XVIe siècle faisait figurer dans ses traités de zoologie. Renoncer à ces



fantasmes, renoncer à imaginer des formes sociales hypothétiques construites sur d'autres lois, cela devrait nous conduire à travailler d'abord sur l'incroyable variété de formes sociales observables ethnographiquement et à chercher les lois de transformation au sein du monde présent. Cela devrait nous conduire enfin à l'idée que les formes du passé n'étaient peut-être pas si différentes de celles du présent. Différentes certainement quant à la variété, le genre, l'espèce, mais peut-être pas à un niveau supérieur de la taxinomie. Après tout, comme nous le faisons remarquer, la biologie n'a pas eu à bouleverser la classification qu'elle avait élaborée un siècle plus tôt pour y faire rentrer les espèces disparues, et Darwin, pour expliquer le mécanisme de l'évolution, n'eut pas à imaginer d'autres processus que ceux qu'il avait encore sous les yeux.

\*  
\*   \*

Pour pouvoir un jour penser l'évolution des sociétés, trois tâches s'imposent à nous. Concevoir les différents niveaux du social, leurs articulations et leurs discordances éventuelles - ce dont nous avons déjà parlé. Élaborer une typologie des formes sociales, car sans classification pas d'évolution. Trouver enfin les points d'ancrage avec les données de l'archéologie préhistorique car tout évolutionnisme sensé ne peut qu'être appuyé d'une façon ou d'une autre sur quelque connaissance directe du passé : sans préhistoire pas d'évolution sociale, de même que sans paléontologie pas de transformisme. Trois tâches immenses qui ne risquent pas d'être accomplies de si tôt. Mais peut-être, lorsqu'elles le seront, l'évolution des sociétés apparaîtra-t-elle comme une évidence.

Alain TESTART  
Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative  
200 avenue de la République, 92001 Nanterre

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Bachofen J.-J.**, 1980 (1938). - *Du règne de la mère au patriarcat* (réédition de pages choisies par A. Turel), Lausanne, L'Aire.
- Bonnetain P.**, 1887. - *L'Extrême Orient*, Paris, Société Française d'Éditions d'Art.
- Herskovits M.J.**, 1967 (1955). - *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot.
- Kuper A.**, 1985. - "The development of Lewis Morgan's evolutionnism", *Journal of the History of the behavioral sciences*, n° 21, pp. 3-22.
- Lévi-Strauss C.**, 1952. - *Race et histoire*, Paris, Unesco.
- Lowie R.H.**, 1971 (1937). - *Histoire de l'ethnologie classique*, Paris. Payot.
- Makarius R.**, 1971. - Présentation et introduction à L.H. Morgan, *La société archaïque*, Paris, Anthropos.
- Meek R.L.**, 1976. - *Social science and the ignoble savage*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Peyre H.**, 1969. - *Renan*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Radcliffe-Brown A.R.**, 1958. - *Method in social anthropology*, Chicago, University of Chicago Press.
- 1968 (1952). - *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Le Seuil.
- Taylor A.-C.**, 1988. - "Les modèles d'intelligibilité de l'histoire", dans P. Descola et al. (eds), *Les idées de l'anthropologie*, Paris, Armand Colin.
- Testart A.**, 1985a. - *Le communisme primitif*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

- 1985b. - Préface à L.H. Morgan, *La société archaïque*, Paris, Anthropos.
  - 1992. - "L'évolutionnisme en anthropologie sociale ", *Dictionnaire de l'évolution et du darwinisme*, Paris, Presses Universitaires de France, à paraître.
- Trautmann T.R.**, 1987. - *Lewis Henry Morgan and the invention of kingship*, Berkeley, University of California Press.