

LA REVUE SOCIALISTE

CULTURE - DOCTRINE - ACTION

Jean Guiart

A PROPOS DE L'ÉTUDE D'ENGELS
SUR L'ORIGINE DE LA FAMILLE

Librairie Marcel Rivière et Cie 31 rue Jacob Paris

LA REVUE SOCIALISTE

Fondée en 1885

Publiée par le Parti Socialiste
et le Cercle d'Etudes Socialistes Jean Jaurès

Anciens Directeurs :

Benoit MALON
Georges RENARD

Gustave ROUANET
Eugène FOURNIERE

Albert THOMAS

COMITE DE REDACTION ET D'ADMINISTRATION

Jacques BEDE, Agrégé de l'Université ; **A. BESLAIS**, Agrégé de l'Université ; **Renée BLUM** ; **Georges BOURGIN**, Directeur honoraire des Archives de France ; **O. CAPOCCI**, Membre du Comité Directeur du Parti Socialiste ; **Jean CARRE**, Professeur de Cours Complémentaire ; **Charles DUMAS**, Rédacteur au *Populaire* ; **FERRAT**, Membre du Comité Directeur du Parti ; **Pierre GIRAUD**, Agrégé de l'Université ; **Charles-André JULIEN**, Professeur à l'Ecole de la France d'Outre-Mer ; **Arrès LAPOQUE**, Secrétaire-Général-Adjoint du Parti ; **Alphonse LE DOLLEY**, Instituteur ; **Henri LEVY-BRUHL**, Professeur à la Faculté de Droit de Paris ; **Odette MERLAT**, Agrégée de l'Université ; **Marcel NAEGELEN**, Ministre de l'Education Nationale ; **André PHILIP**, Professeur à la Faculté de Droit de Lyon, Député ; **Paul RIVET**, Professeur au Muséum, Député de Paris ; **Jean TEXCIER**, Rédacteur en chef de *Gavroche* ; **Robert VERDIER**, Directeur Adjoint du *Populaire*.

Directeur : **Ernest LABROUSSE**, Professeur à la Sorbonne.

Administrateur : **Roger PAGOSSE**, Agrégé de l'Université.

REDACTION : 6, Boulevard Poissonnière, Paris-IX^e. — Tél. : PROvence 15.01 et la suite, ou PROvence 66-94, poste 121. L'administrateur reçoit le jeudi de 10 h. à 12 heures. — Le Directeur reçoit sur rendez-vous. — Les manuscrits ne sont pas retournés.

La REVUE SOCIALISTE paraît dix fois par an.

TARIF DES ABONNEMENTS

	Pour cinq numéros	
	France	Etranger
Abonnement ordinaire	200 Frs	240 Frs
Abonnement de soutien	300 Frs	340 Frs

moins la baisse de 5 %.

— Indiquer le n° à partir duquel on désire que soit assuré le service de la Revue. Les demandes d'abonnements doivent être adressées à la **Librairie Marcel RIVIERE et C^{ie}**, 31, rue Jacob, PARIS-VI^e. Paiement par chèque, mandat ou chèque postal : *Revue Socialiste*, C. C. P. Paris 5.462-27.

— Toute demande de changement d'adresse doit être accompagnée de la dernière bande et de la somme de 10 Francs.

Pour la publicité, s'adresser à **M. M. LUSSAGNET**, 21, rue Gabriel-Péri, Montrouge (Seine).

**A PROPOS DE L'ÉTUDE D'ENGELS
SUR L'ORIGINE DE LA FAMILLE**



JEAN GUIART

A PROPOS DE L'ÉTUDE D'ENGELS SUR L'ORIGINE DE LA FAMILLE

Le titre complet de l'Ouvrage est « *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat* ». On y retrouve préfigurée déjà la conception évolutive que l'auteur développe au cours de son analyse. A l'époque où il écrivit son étude (1884), toutes les branches de l'histoire n'étaient pas également développées. Si l'Archéologie commençait à fournir une base solide pour un travail de synthèse, il n'en était pas de même de l'Ethnologie, encore à ses premiers balbutiements. C'est pourquoi, si la dernière partie de l'analyse d'Engels reste pénétrante et juste apparemment, les premières pages, centrées plus particulièrement sur l'origine de la famille, apparaissent comme dépassées. La raison essentielle en est que les documents scientifiques alors utilisables étaient à peu près inexistantes, et Engels n'y pouvait mais. Marx et lui ont péché par une trop grande confiance en l'un des rares spécialistes honnêtes et sérieux du moment. Par malheur, celui-ci avait mal interprété certaines de ses données et avait fait état parfois de descriptions insuffisantes. Il aboutissait à un système d'une logique évolutionniste totale, séduisant d'ailleurs, mais qui apparaît simpliste aux yeux des spécialistes modernes. N'ayant et ne pouvant avoir aucune donnée lui permettant de critiquer Morgan, Engels accepta sans plus l'analyse de celui-ci, qui s'enchainait très bien avec son étude des sociétés plus évoluées. Actuellement, il semble possible de tenter une nouvelle synthèse des connaissances sur l'origine de la famille, du moins en ce qui concerne les sociétés archaïques encore existantes. Car, à ce point de vue, la préhistoire ne nous est guère accessible.

Morgan était parti de la « parenté classificatoire » qu'il avait découverte chez les Iroquois d'Amérique du Nord et retrouvée un peu partout. Pour expliquer ses résultats, alors révolutionnaires, Morgan admit comme un postulat absolu, qu'à un système de classification parentale avait dû correspondre une forme de mariage qui l'expliquait. Pour lui, les termes de parenté avaient la vie plus dure que les formes de mariage correspondantes. Ainsi, à partir des systèmes parentaux encore en vigueur, on pouvait déduire les formes de mariage disparues et jalonner toutes les étapes logiques entre la promiscuité primitive supposée et la monogamie moderne.

Morgan s'appuyait essentiellement sur le système de parenté iroquois, très différent du nôtre, et qu'il croyait retrouver à Hawaï. Les Iroquois avaient un seul terme pour désigner le père et les frères du père, un autre pour la mère et les sœurs de la mère ; les frères de la mère et les sœurs du père ont respectivement des noms spéciaux. On a montré depuis (1) que l'assimilation des oncles

1. Cf Lowie : *Traité de Sociologie primitive*. Paris 1935.

au père et des tantes à la mère au lieu seulement pour les termes d'adresse ; les termes descriptifs distinguent entre le père et ses frères, entre la mère et ses sœurs. On a conclu à un phénomène surajouté, d'origine secondaire, ce qui est peut-être aller assez loin. En tout cas, l'exemple est insuffisant ; Morgan est parti d'un cas trop évolué.

A Hawaï, les phénomènes paraissent plus simples. En effet, il n'y avait pas de distinction entre les frères et les sœurs. Tous les enfants appliquaient le même terme aux frères (dans le sens du mot allemand *geschwister*) de la génération parentale. Relation réciproque : un même terme les situait par rapport à la génération précédente. Aucune distinction n'était faite entre la parenté paternelle et la parenté utérine ; le sexe était simplement indiqué dans chaque cas par un terme en apposition. Morgan en a conclu qu'une réciprocité de droits devait correspondre à la réciprocité des termes. Autrement dit, l'utilisation d'un même terme pour toute une génération impliquait que tous ses membres, du moins à l'origine, jouissaient les uns envers les autres d'une liberté sexuelle complète. Après la promiscuité primitive, une première dichotomie aurait séparé les générations par couches horizontales. Pour aboutir à la monogamie actuelle, il n'y avait plus qu'à tracer de nouvelles séparations, recoupant cette fois-ci verticalement les générations. Après l'exclusion des parents et des enfants du commerce sexuel, on en exclut les frères et les sœurs. L'accumulation d'interdits de plus en plus compliqués finit par restreindre le mariage par groupe au mariage monogamique.

Quoique cette analyse soit à bien des points de vues une simple vue de l'esprit, tout n'y est pas à rejeter. Engels avait senti l'importance de la stratification par générations des catégories parentales ; et le rôle des interdits dans l'évolution du mariage joue de façon plus nuancée, mais n'est nullement négligeable. L'erreur fondamentale doit être imputée à Morgan. Celui-ci a assimilé en effet les termes indigènes aux termes de parenté modernes. C'est la tendance dangereuse de bien des ethnologues, encore à l'heure actuelle. Un même mot s'applique au géniteur, à ses frères consanguins, et à ses frères par alliance : cela n'implique pas qu'il faille le traduire par père ; et encore moins que les enfants de la génération suivante soient au même titre les « fils de tous les pères ». Enfin Morgan a laissé passer certains faits. Il existe à Hawaï des termes différents pour beau-frère et belle-sœur et même aussi pour indiquer la relation de parenté entre les proches du mari et ceux de la femme, ce qui indique une séparation entre la parenté paternelle et la parenté utérine. Donc, un fait certain, l'exemple d'Hawaï ne correspond pas à la « famille consanguine », qui ainsi n'est plus qu'un stade théorique indémontré.

Le système parental devrait être en harmonie avec la famille existant d'après Morgan. L'exclusion des frères et des sœurs du commerce sexuel donnerait la « famille punaluenne ». Là encore, il y a des réserves à formuler. Morgan voit ici un cas incontestable de mariage par groupe. Voici la description qu'Engels en donne d'après lui : « Un certain nombre de sœurs germaines ou plus éloignées étaient les femmes communes de leurs maris communs, à l'exclusion toutefois de leurs frères. Ces hommes ne s'appelaient plus entre-eux frères, mais *punalua*, c'est-à-dire compagnon, intime,

associé. De même, une série de frères utérins ou plus éloignés avaient en mariage commun un certain nombre de femmes, à l'exclusion de leurs sœurs, et ces femmes s'appelaient entre elles *punalua* ». En réalité, il n'y a pas de mariage commun, il y a deux groupes intermarriants et exogames (1), avec possibilité de mariage entre chacun des membres d'un groupe et un membre de l'autre. Cette donnée théorique correspond à une certaine liberté sexuelle, surtout entre les jeunes gens des deux groupes, mais cela n'a rien à voir avec un mariage commun qui serait établi dans les institutions.

Ainsi la notion du mariage de groupe paraît sujette à révision. Le dernier élément que cite Engels pour soutenir les vues de Morgan est l'existence de classes matrimoniales en Australie. On peut poser dès l'abord la même objection que pour Hawaï. Les classes matrimoniales sont aussi des groupes intermarriants et exogames ; elles soumettent à des règles précises le mariage, mais le mariage individuel. Comme la société australienne est une des plus archaïques que l'on connaisse encore, une étude plus détaillée de son système matrimonial peut permettre une nouvelle recherche des formes primitives de mariage.

LA SOCIÉTÉ AUSTRALIENNE

La cellule de base, suivant l'expression habituelle, est la famille restreinte : le couple et les enfants ; c'est l'unité économique de la vie quotidienne. Puis vient le groupe local, possédant et occupant un territoire ou terrain de chasse aux limites définies. L'ascendance détermine l'appartenance au groupe local et les hommes en font partie de droit par la naissance. Dans la plupart des cas, ce groupe local est exogame ; aussi l'élément féminin est instable. Les femmes entrent dans le groupe ou le quittent par leur mariage. Ainsi le groupe local comprend les hommes de tout âge, les filles non encore mariées et les femmes venues du dehors.

En règle générale, le groupe local est autonome et agit dans la paix et la guerre, comme une unité distincte et libre. Cependant les affinités culturelles et surtout linguistiques rassemblent les groupes locaux suivant des cadres parfois extrêmement flous, que nous appelons tribus. Dans les meilleurs cas, l'unité tribale est réelle, d'ordre coutumier et religieux ; le plus ancien d'un groupe local favorisé peut être un chef religieux reconnu, notamment à l'occasion des cérémonies d'initiation. Le territoire tribal n'a pas d'existence par lui-même, il n'est que la somme des terrains de chasse des divers groupes locaux.

La réglementation matrimoniale est une des traditions dont l'unité est la plus réelle sur le plan tribal ; elle conduit de manière plus ou moins complexe le rythme de l'échange des femmes, échange qui est à chaque fois le sceau renouvelé de l'antique alliance entre les groupes, la marque dans les institutions de leur solidarité.

Une division en deux de la tribu donne ce qu'on appelle des « phratries ». Elles sont le plus souvent exogames et intermarriantes ; elles peuvent jouer un rôle cérémoniel important. Selon les régions, l'appartenance en est déterminée par le père ou la mère. Mais il est bien rare que la « phratrie » soit le seul mode de regroupement

1. Un groupe est dit exogame, quand les hommes doivent chercher femme à l'extérieur.

des individus. Elle n'est pas universelle non plus et peut fort bien ne pas exister.

Dans un grand nombre de tribus, il y a une division en quatre classes matrimoniales exogames, s'intermarriant suivant des règles précises, les enfants n'étant jamais de la même classe que leurs parents. L'exposé en détail de ce système revêtait une apparence très technique et un peu fastidieuse. On peut le résumer ainsi. Le mariage est un acte social par excellence. Dans la formation du couple, l'homme et la femme ne sont pas seuls à entrer en ligne de compte. La parenté de chacun des conjoints a un droit de regard nettement exprimé. Ainsi, de chaque côté, deux générations au moins entrent en jeu, et quatre éléments participent à la réalisation de l'alliance. Les Australiens ont tiré toutes les conséquences logiques de ce principe. Chaque individu, quel qu'il soit, se rattache à un des éléments signalés. La société humaine est partagée entre quatre classes, qui, prises ensemble, se groupent en deux paires, correspondant d'une part aux deux générations intéressées, d'autre part aux deux groupes (ou phratries) faisant alliance. Les faits courants sont encore plus complexes. En effet, les indigènes ont collectionné toutes les possibilités offertes par ce schéma théorique qu'ils conçoivent d'ailleurs fort bien. On ne peut pas dresser ici le catalogue des résultats obtenus, d'autant plus divers que les classes matrimoniales peuvent ou non coïncider avec les groupes locaux.

Le système à quatre classes correspond au mariage d'un homme avec la fille de son oncle maternel. C'est ce qu'on appelle le mariage entre « frères germains ». Sur le plan de l'ascendance, il est curieux de constater qu'il correspond à une assimilation entre le grand-père paternel et le petit-fils, qui sont désignés comme « frères » ou emploient l'un envers l'autre un terme d'adresse réciproque.

Il est nécessaire de rappeler ici un fait primordial. En Australie et dans les sociétés mélanésiennes, on ne connaît pas le rôle du père dans la procréation. Les indigènes ont d'autres explications, exprimées par des mythes. En résultat, le père n'est pas considéré comme du même sang que ses enfants. Ceux-ci participent à la parenté utérine. Ainsi, la lignée, au lieu d'être fixe à l'intérieur d'un groupe, peut circuler avec les femmes dans l'espace et le temps. Ce principe est valable quelque soit la forme de transmission de l'appartenance au groupe, par les femmes ou par les hommes. Souvent la nécessité d'une plus grande cohésion du groupe local l'a emporté sur la logique. Mais on retrouve toujours un lien particulier unissant l'oncle maternel et le neveu. D'après le même principe de la transmission du sang par les femmes, il est normal que le père ne soit pas de la même classe que son fils. Par contre le grand-père paternel est de la même classe que son petit-fils, car sa mère était de la même classe que la femme de son fils.

La disposition des termes de parenté explique le système matrimonial. Les classes peuvent se grouper deux par deux par génération ; un homme ne peut épouser qu'une femme de l'autre classe du même niveau, car ce n'est que là qu'il peut trouver une femme d'âge approprié, et qui ne soit pas sa sœur. Les autres classes groupent des femmes une ou deux générations au dessus ou au dessous. Il y a donc une interdépendance étroite du système matrimonial et du système parental. Au fond, il s'agit d'un seul et unique système qui régit tous les rapports sociaux.

Dans le nord de l'Australie surtout, il existe un système matrimonial à huit classes, encore plus complexe. En voici simplement les résultats. Il correspond à un interdit entre frères germains et le mariage normal a lieu entre leurs enfants. Par rapport au cas précédent, les époux diffèrent en plus d'une génération et d'un degré de parenté selon notre conception. D'où les huit classes au lieu de quatre. De même, les termes de parenté sont deux fois plus nombreux ; on ne retrouve plus l'assimilation du grand-père et du petit-fils. Les huit classes permettent de remonter plus haut dans l'échelle des générations. Cette plus grande complexité sociale correspond à un stade différent de l'esprit humain.

Ainsi, en Australie, rien ne justifie la conception du mariage par groupe énoncé par Morgan. Les systèmes matrimoniaux y règlent non seulement le mariage, mais aussi les relations sexuelles ordinaires, qu'elles aient lieu en secret ou aux diverses occasions où la licence est autorisée ; ils s'appliquent même aux cas de mariage par rapt à l'intérieur d'une tribu ou dans une tribu étrangère. La tradition a établi entre les systèmes de tribus voisines des assimilations qui permettent d'assigner à l'étranger une catégorie parentale. Dans certains cas, des individus dans la relation de parenté voulue ont accès à des femmes déjà mariées. De telles faveurs sont dues à l'hospitalité ou à l'amitié du mari, et ce concubinage n'est jamais que temporaire. La seule conclusion valable qu'on puisse tirer de ces faits est que le mariage dans une telle société n'est guère semblable à notre mariage monogamique.

LA SOCIÉTÉ MÉLANÉSIENNE

Il n'est pas question ici non plus de tenter une analyse détaillée des parentés et des formes de mariage en Mélanésie. Mais quelques points précisés aideront notre réflexion.

Nouvelle Calédonie. — A de nombreux points de vue, cette île présente des caractères plus archaïques que le reste de la Mélanésie. On a été amené à la rapprocher quelque peu du continent voisin et ainsi à remplacer le terme Mélanésie du Sud par celui d'Austro-Mélanésie, plus riche de possibilités.

La plus grande partie de l'île pratique le mariage entre frères germains. C'est un échange de filles entre un oncle utérin et le mari de sa sœur. Conclu pour la première fois, cette alliance unit deux clans dans un rapport d'entr'aide, de complément (1) ; et l'échange de femmes doit courir sur les générations. Les clans néo-calédoniens correspondent à une situation politique différente de l'Australie. L'institution des chefferies mélanésiennes est intimement liée au rôle économique primordial de l'agriculture. Mais le système matrimonial participe d'un passé plus lointain. On retrouve l'identité entre grand-père et petit-fils, appelés d'un terme réciproque (2). Mais en plus de la séparation entre les sexes (frère et sœur) et de celle entre les paternels et les utérins, l'organisation parentale connaît une séparation entre les aînés et les cadets. Cette dernière correspond à l'existence de la chefferie, qui se transmet d'aîné à

1. Notion que traduit le terme indigène *vibe*. Cf Leenhardt : *Notes d'Ethnologie néo-calédonienne*. Paris 1930.

2. *beëri* : les deux petit-fils.

ainé en lignée paternelle. D'autre part, les termes de parenté se groupent de la même façon que pour les quatre classes australiennes. On a donc tout lieu de supposer en Nouvelle Calédonie l'existence antérieure d'un tel système, seul capable d'ailleurs d'expliquer l'identification du grand-père et du petit-fils.

Dans le nord de l'île, de nombreux faits font croire à des migrations plus récentes qui auraient apporté entre autres choses la poterie, le masque et les grands travaux d'irrigation pour la culture en terrasses du taro. Dans cette région l'interdit entre frères et sœurs consanguins s'étend aux frères germains. Le mariage n'est possible qu'à la génération en dessous, ce qui rejoint le système matrimonial à huit classes de l'Australie du Nord. D'ailleurs, ici aussi, on note une floraison relative des termes de parenté.

Ainsi tout semble indiquer un certain parallélisme Australie-Nouvelle Calédonie. On a dans les deux pays une organisation matrimoniale à quatre classes, prépondérante. Dans le nord du continent et de l'île, un système à huit classes semble indiquer une couche culturelle plus récente. En Nouvelle Calédonie, les deux systèmes se sont usés et les classes ont disparues, mais termes de parenté et règles matrimoniales correspondent aux faits australiens.

Nouvelles Hébrides. — Au nord de la Nouvelle Calédonie, les Nouvelles Hébrides représentent une aire culturelle très mélangée et le brassage qui a eu lieu rend l'étude analytique difficile. Mais l'organisation existant à Ambrym, dans la partie nord de l'archipel, est particulièrement intéressante et un peu étrange au premier abord. Elle comprend en effet une organisation de classes matrimoniales extrêmement nettes, au nombre de six. Les indigènes en connaissent parfaitement l'existence et sont très fiers d'expliquer leur système avec schémas sur le sable à l'appui. Dans ce système, on ne peut trouver dans la lignée utérine une parente avec qui les relations sexuelles soient autorisées que dans la génération suivante. L'autre possibilité est le mariage avec une parente consanguine de même niveau (cousine en lignée paternelle seulement). En pratique la première forme de mariage correspond à une plus grande fréquence statistique (plus de 50 %). Car on retrouve toujours la même importance accordée à l'alliance entre le groupe des paternels et celui des utérins; il doit toujours y avoir un échange de femmes. Ainsi l'asymétrie du système a provoqué une asymétrie des mariages, qui ont lieu en oblique, entre des générations successives.

L'organisation parentale est en harmonie avec le système matrimonial, c'est-à-dire également déséquilibrée. En lignée maternelle on peut compter trois générations, deux seulement en lignée paternelle. Là aussi, une même organisation régit au fond la parenté et les mariages.

Un tel système à six classes a dû exister ailleurs en Mélanésie, où comme à San Cristoval aux Salomons, on remarque une grande proportion de couples dont les conjoints sont décalés d'une génération. Le reste des îles, sauf les cas de mariages aberrants, plus complexes, connaissent soit le mariage de frères germains, soit, ceux-ci étant interdits l'un à l'autre, celui entre leurs enfants. Il y a tout lieu de croire que ces deux formes de mariage correspondent respectivement à un système matrimonial antérieur à quatre ou huit classes. Pour le premier cas, en effet, le parallélisme avec la Nouvelle Calédonie est à peu près absolu; et le complexe du nord

de l'île se confond avec les autres cas de mariage entre enfants de frères germains. La différence des deux systèmes semble fonction d'un stade mental un peu différent. Du cas le plus simple au plus complexe, la vision humaine remonte plus haut dans les générations, et certains mythes peuvent se différencier et prendre une allure historique.

*
**

De tout cet exposé, ressortent quelques résultats d'ordre général. Nulle part on n'a pu observer de mariage de groupe au sens où l'entendait Morgan. Par contre, on retrouve partout l'idée d'alliance entre des groupes intermarriants, alliance qu'un échange de femmes réaffirme à chaque génération. Les systèmes matrimoniaux connus délimitent les catégories d'hommes et de femmes entre qui les relations sexuelles sont permises. Mais leur résultat primordial est d'assurer à chaque génération la forme de mariage idéale : les couples se forment suivant les relations de parenté qui semblent les plus équilibrées.

Le couple apparaît à l'origine de tous ces systèmes. Ici quelques précisions pour éviter des malentendus. En parlant de couple, il n'est pas question de sous-entendre le mariage monogamique moderne. L'importance du couple n'empêche pas les arrangements sexuels secondaires, à condition qu'un certain décorum soit respecté et que les interdits parentaux ne soient pas foulés aux pieds (du moins ouvertement) ; les cas de polygamie, relativement peu nombreux, ressortissent essentiellement à une recherche de prestige.

Le couple primitif ne repose sur aucune notion morale ; il a une importance cosmique. Si l'indigène n'a pas découvert la parenté physiologique, il a remarqué l'interdépendance de l'homme et de la femme à tous les points de vue. Pour lui, la parthénogénèse n'a rien de troublant, mais il sait la responsabilité de l'homme vis-à-vis de sa compagne. C'est la raison d'être du rite curieux de la couvade, par lequel l'époux cherche à influencer et à conduire à une fin heureuse la grossesse de sa femme. S'il arrivait malheur, les utérins lui en demanderaient compte. Pour la même raison, il doit s'abstenir de gacher sa puissance virile avec d'autres femmes, car, ce faisant, il troublerait l'ordre établi et l'épouse en subirait les funestes conséquences.

Le couple a tant d'importance aux yeux de l'indigène qu'avoir des enfants avant le mariage est pour une femme un déshonneur capital. Le couple est en effet partie intégrante de l'ordre cosmique dont le maintien est la condition nécessaire du bien-être de l'homme dans un état normal de la nature. On peut dire que la philosophie indigène ne sépare pas le « microcosme » du « macrocosme ». Tout ce qu'elle aperçoit dans le monde est étroitement solidaire. Enveloppé de toutes parts par la nature, l'homme n'a pas su s'en dégager. Sa propre conduite, dans ses actes légitimes ou illégitimes, a des répercussions infinies. C'est ce que traduit leur système religieux appelé « totémisme ».

En Australie, l'indigène vit de cueillette et de chasse. Chaque clan a en apanage un ou plusieurs animaux (plantes ou objets) particuliers qui sont ses « totems ». Le totem est infiniment respecté. Il possède un centre, dit « totémique », lieu-dit aux environs duquel nul ne peut le tuer ou le détruire. A ce point (bouquet d'arbres,

rochers, trou d'eau), se rattachent toute une série de mythes. On y vient périodiquement à l'orée de la saison des pluies pour y accomplir des rites dont le but est d'assurer sur tout le territoire de la tribu une multiplication satisfaisante de l'espèce totémique. Pour cela, on trouble d'abord le calme du lieu de diverses manières, afin de créer un état réceptif (terrain balayé, roche ou tronc d'arbre frappé, pierre lancée dans l'eau ou même plongeon d'un officiant qui remue la boue au fond du trou), et tout en agissant, on parle : « Que le totem se multiplie en tel et tel lieux », tous endroits où il abonde normalement.

L'atmosphère de communion intense du moment et son caractère essentiellement collectif empêchent de qualifier ce rite de magique. L'homme et l'animal totem participent d'une même nature ; ils sont des choses vivantes au même degré. A sa mort, l'homme prendra la forme du totem et l'on verra passer au fil du courant ou sauter dans la plaine des êtres troublants par leur regard humain. L'individuation ne s'est pas encore produite ; c'est ce qui explique les contradictions apparentes des mythes, où les héros passent de la forme humaine à la forme animale, sans même que le conteur ait l'air de s'en apercevoir. Mais cela n'empêche nullement l'extrême cohérence du système totémique, qui s'adapte suivant les régions à l'organisation matrimoniale locale, les classes se confondant parfois avec les clans totémiques. Toute la nature, plantes, animaux, phénomènes atmosphériques et même objets mobiliers sont classés suivant les catégories parentales de la société humaine. Car tout est chose humaine, au même titre que l'homme participe à la vie du totem. Et rien, au cours des millénaires, n'a pu rompre ce cycle absolument fermé où toute chose, sauf l'homme blanc, avait sa reproduction assurée et était munie d'une explication dernière.

L'*Austro-Mélanésie* vit d'idées analogues, mais moins durcies. La pratique de l'agriculture et la plus grande sûreté économique qui en résulte a permis à une pensée plus nuancée de rester dans un vague aussi définitif en ses résultats que les systématisations australiennes. A l'intérieur de la nature nourricière, l'ensemble champs cultivés et jardins s'est en quelque sorte spécialisé. C'est à ce niveau que va se manifester le couple. Pour assurer la fécondité du champ, les hommes déblaient un chemin vers la forêt, afin que le totem qui y habite vienne se promener sur la terre travaillée (1). Mais l'indigène éprouve aussi une identité entre la terre féconde et la femme qui enfante. Le même poteau sculpté se plante près de la case à la fin de la grossesse et dans les champs, à la fin de la maturation des ignames. Mariée, une femme est en état de recevoir les germes des enfants en passant aux endroits de la brousse où vivent ces germes. De même, la mise en état de la terre revient à l'homme, si sa fécondité dépend de la femme. Et l'heureux résultat d'une grossesse ou d'une récolte dépend de la conduite des époux qui doivent observer dans les deux cas des interdits sexuels spéciaux.

En Australie, le complexe totémique était le résultat de l'identification de l'homme à la nature vivante. En Nouvelle Calédonie, le totem se précise et recouvre la vie génésique de la société humaine et du monde.

Le rôle du couple transparait encore dans les formes sociales

1. Leenhardt : Totémisme et Identification. Revue d'Histoire des Religions. T 27 - 1944.

du Totémisme néo-calédonien. Deux totems (*rhë*) s'y présentent à l'individu, le totem maternel et le totem paternel. D'une certaine façon, le totem maternel seul compte. En effet, toute l'affectivité des indigènes se porte sur ce qui vient des utérins. La vie, par l'intermédiaire du totem, passe de clan en clan, amené par les femmes. On pourrait en déduire que le *rhë* se transmet en lignée maternelle. Mais il n'en est rien. La jeune fille qui épouse son frère germain (*boru*) vient, suivie du totem de son clan, mais elle ne le transmet pas. Il sera seul à bénéficier du respect apeuré de son fils, mais n'en sera pas le totem « légal ».

Le clan, unité territoriale et politique, a pour symbole la grande case, au dessus de laquelle resplendit la ligne blanche des conques dont la plus haute renferme l'herbe totémique. Le totem est un élément du prestige du clan. Il semble se dessiner là une contradiction. Le totem important est celui des utérins. Par rapport à l'oncle maternel, il s'agit du totem de clan, transmis en lignée paternelle, et qui par conséquent, pour lui, ne devrait pas compter affectivement. Mais le totem, puissance de vie, est assimilé par l'indigène à ce qu'il a de plus personnel, de plus intime. Une pudeur immense entoure son nom. Témoin cette conversation : « Quand je te dis requin, que penses-tu ? — Je pense que tu me dis moi-même. — Et qu'est-ce que cela te fait ? — Celà m'honore. — Et si je t'interpelle « Requin ! » ? — Oh, j'ai honte, tu dis mes parties sexuelles. »

De même, une jeune fille, interpellée par le nom de son totem, est émue en l'essence même de son être. Seul son *boru* (frère germain) a le droit d'agir ainsi. Mais c'est que sa destinée va s'accomplir et que la jeune femme va suivre son époux. C'est au travers de cette attitude complexe que va se résoudre notre contradiction.

La femme est gardienne du culte totémique. Le totem la suit quand elle va dans le pays de son mari. Avant tout chose féminine, le *rhë* ne se comprend que sous l'angle de la fonction de vie du mariage. « Le totem mélanésien est garant de la fécondité universelle et de la pérennité de la vie » (Leenhardt : ouv. cité).

Mais, transposé dans le cadre masculin du clan, le totem se durcit. Il devient puissance de prestige, gouverne les interdits, préside aux alliances et au pouvoir politique du groupe territorial. En ce sens, il tend à se transformer en animal protecteur. L'apparition des chefferies pourrait bien être responsable de cette désintégration. Cependant, on ne peut comprendre le totémisme qu'au travers de ce double rôle, dont les apparences ne sont pas contradictoires, mais se complètent l'une l'autre. De même que dans le couple, l'homme et la femme constituent un équilibre dont les deux termes sont symétriques.

Au terme de cette étude, il apparaît que toute l'histoire des peuples archaïques est à refaire pas à pas, à partir d'une analyse consciencieuse et fouillée. Des éléments pleins de promesses se font jour. On peut retracer une sorte d'histoire psychologique de la première humanité, en notant l'apparition progressive d'une pensée conceptuelle à mesure que l'homme procédait à son individuation dans le monde. Quoiqu'il faille encore en préciser les modalités, il est certain que ces progrès de la mentalité humaine sont en rapports étroits avec les conditions économiques faites à l'homme aux divers

stades et avec les connaissances techniques. Bien des faits nous le montrent dans la différence entre la Mélanésie et l'Australie, différence qui correspond au passage de l'économie de cueillette à l'agriculture. Le totémisme, premier moyen de contrôler la nature, prend des aspects différents à chaque stade. La chefferie apparaît à un degré supérieur, fonction de la différenciation qui s'est faite dans les parentés entre aînés et cadets. Ces quelques notations devraient montrer l'intérêt qu'il y aurait à préciser le chassé-croisé des effets et des causes dans l'évolution des sociétés archaïques. Mais, pour un tel travail, il est nécessaire d'abandonner certaines vues plutôt simplistes sur l'évolution, vues qui avaient cours au siècle dernier. Il ne s'agit pas là d'une quelconque révision des résultats du matérialisme historique, mais d'une application de sa méthode à un domaine qu'il n'a pu jusqu'ici qu'effleurer. Il semble qu'une telle synthèse, si elle procède avec prudence, possède les éléments suffisants pour des aperçus féconds.
