

INDÉPENDANCE ET EXOGAMIE (1)

(**)

L'opposition si contrastée entre cultures des hauts-plateaux andins et cultures de la *Forêt tropicale*, mise en relief par les récits et rapports des missionnaires, soldats, voyageurs des 16^{ème} et 17^{ème} siècles, fut par la suite accentuée jusqu'à l'exagération: peu à peu s'est dessinée l'imagerie populaire d'une Amérique précolombienne tout entière livrée à la sauvagerie, excepté la région andine où les Incas avaient réussi à faire triompher la civilisation. Ces conceptions simplistes, et naïves seulement en apparence - car elles s'accordaient fort bien aux objectifs de la colonisation blanche, - se sont cristallisées en une véritable tradition dont le poids s'est fait lourdement sentir sur l'ethnologie américainiste à son début. Car si celle-ci, à choisir et poser les problèmes en termes scientifiques, s'est conformée à sa vocation, les solutions proposées n'en laissaient pas moins transparaître une persistance certaine des schémas traditionnels, d'un état d'esprit qui, à l'insu des auteurs eux-mêmes, a partiellement déterminé leurs perspectives de recherche. Par quoi se marque cet état d'esprit? D'abord par une certitude: les primitifs, d'une manière générale, sont incapables de réaliser de bons modèles sociologiques; par une méthode ensuite: pousser à la caricature le trait le plus apparemment perceptible des cultures considérées. C'est ainsi que l'empire inca a frappé les anciens chroniqueurs, essentiellement par la forte centralisation du pouvoir et par un mode d'organisation de l'économie alors inconnu. Or ces dimensions de la société inca sont transformées par l'ethnologie moderne en totalitarisme avec R. Karsten (2), ou en socialisme avec L. Baudin (3). Mais un examen moins ethnocentrique des sources conduit à corriger ces images trop modernes d'une société malgré tout archaïque; et Alfred Métraux (4) dans un ouvrage récent a mis en valeur l'existence, dans le Tahuantinsuyu, de forces centrifuges que les clans du Cuzco ne songeaient d'ailleurs pas à briser.

En ce qui concerne les populations de la *Forêt*, ce n'est pas en des schémas anachroniques que l'on a cherché à les inscrire; au contraire, et dans la mesure même où l'on tendait à dilater les traits «occidentaux» de l'empire inca, les cadres sociologiques des sociétés de la *Forêt* n'en paraissaient que plus primitifs, plus faibles, moins susceptibles de dynamisme, étroitement limités à de petites unités. C'est ainsi sans doute que s'explique la tendance à insister sur l'aspect morcelé, «séparatiste» (5), des communautés indiennes non andines, et sur le corrélât nécessaire de cette situation: une guerre quasi permanente. Et la *Forêt*, en tant qu'aire culturelle, se présente ainsi comme une poussière de microsociétés, toutes à peu près semblables entre elles, mais toutes également hostiles les unes aux autres. Il est bien certain que si, avec L. Baudin, on pense de l'Indien Guarani

(*) Revue d'anthropologie fondée en 1961, publiée aux *Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (E.H.E.S.S.)*. (Note A.M.).

(**) Ces pages deviendront le troisième chapitre de *La Société contre l'État*, publiée en 1974 aux *Éditions de Minuit*. (Note A.M.).

(1) Une absence surprendra sans doute: celle des nombreuses tribus appartenant à l'important stock linguistique Gé. Il ne s'agit certes pas de reprendre ici la classification du H.S.A.I. (*Handbook of South American Indians*), qui assigne à ces populations un statut de *Marginaux*, alors que leur écologie, comportant l'agriculture, devrait les intégrer à l'aire culturelle de la *Forêt tropicale*. S'il n'en est pas question en ce travail, c'est précisément en raison de la complexité particulière de leurs organisations sociales en clans, multiples systèmes de moitiés, associations, etc... Les Gé, à ce titre, méritent une étude spéciale. Et ce n'est d'ailleurs pas un des moindres paradoxes du *Handbook* que d'associer à l'écologie bien développée de la *Forêt* des modèles socio-politiques fort rudimentaires, tandis que les Gé, de sociologie si riche, stagneraient à un niveau nettement préagricole.

(2) R. Karsten, *La Civilisation de l'empire inca*, Paris, Payot, 1952.

(3) L. Baudin, *L'Empire socialiste des Inka*, Paris, Inst. d'Ethnologie, 1928.

(4) A. Métraux, *Les Incas*, Paris, Éd. du Seuil, 1961.

(5) Cf. Lowie, *The journal of the Royal Anthropological Institute*, 1948.

que «... sa mentalité est celle d'un enfant» (6), on ne peut guère s'attendre à découvrir des types d'organisation sociale «adultes». Cette sensibilité à l'atomisme des sociétés indiennes se décèle aussi chez Koch-Grundberg ou Kirchhoff, par exemple dans l'usage souvent excessif du terme de «tribu» pour désigner toute communauté, ce qui les conduit à la notion surprenante d'exogamie tribale à propos des tribus Tucano du Uaupès-Caquetá (7).

Sans doute ne s'agit-il pas ici de prendre le contrepied du matériel ethnographique et de tenter d'aligner en quelque sorte les tribus de la *Forêt tropicale* sur celles des Andes. Il semble cependant que le tableau le plus courant des sociétés en question ne soit pas toujours exact; et si, comme l'écrit Murdock, «*The warlikeness and atomism of simple societies have been grossly exaggerated*» (*) (8), cela est certainement vrai de l'Amérique du Sud. Une tâche s'impose donc, de réexamen de cette thèse, et de réévaluation des unités socio-politiques de la *Forêt tropicale*, à la fois dans leur nature et dans leurs relations.

L'information ethnographique est en grande partie contenue dans le monumental *Handbook of South American Indians*, dont le tome 3 est consacré aux cultures de la *Forêt*. Cette aire culturelle comporte une très importante masse de tribus, dont beaucoup appartiennent aux trois principaux stocks linguistiques: Tupi, Carib, Arawak. On peut grouper sous une catégorie commune toutes ces populations: leur écologie se conforme, en effet, sous réserve de variations locales, à un même modèle. Le mode de subsistance des sociétés de la *Forêt* est essentiellement agricole, d'une agriculture limitée au jardinage certes, mais dont l'apport est presque partout au moins aussi important que celui de la chasse, de la pêche et de la cueillette. D'autre part, les plantes cultivées sont à peu près constamment les mêmes, les techniques de production semblables, ainsi que les habitudes de travail. L'écologie fournit donc ici une base très valable de classification, et l'on est confronté à un ensemble de sociétés présentant, de ce point de vue, une réelle homogénéité (9). Il n'est donc pas surprenant de constater que l'identité au niveau de l'«*infrastructure*» se trouve également assignée à celui des «*superstructures*», c'est-à-dire des types d'organisation sociale et politique. C'est ainsi que le modèle sociologique le plus répandu dans l'aire considérée semble être, si l'on en croit du moins la documentation générale, celui de la «*famille étendue*», celle-ci constituant d'ailleurs très souvent la communauté politiquement autonome, abritée par la grande maison collective ou *maloca*; c'est le cas notamment des tribus des Guyanes, de la région du Jurua-Purus, des Witoto, des Peba, des Jivaro, de nombreuses tribus Tupi, etc... La taille démographique de ces *households* (**) peut varier de quarante à plusieurs centaines de personnes, bien que la moyenne optimale paraîsse se situer entre cent et deux cents personnes par *maloca*. Notables exceptions à la règle: les gros villages apiaca, guarani, tupinamba, qui rassemblaient jusqu'à mille individus (10).

Mais une double série de problèmes se posent alors. La première difficulté concerne la nature des unités socio-politiques de la *Forêt tropicale*. Leur caractérisation sociologique comme communautés constituées d'une famille étendue ne s'accorde pas à leur taille démographique moyenne. Lowie retient en effet la définition donnée par Kirchhoff de ce type d'organisation sociale (11): il s'agit d'un groupe composé par un homme, sa femme - ou ses femmes s'il est polygyne, - ses fils et leurs épouses si la résidence postmaritale est patrilocale, ses filles non mariées, et les enfants de ses fils. Si la règle de résidence est matrilocale, un homme est entouré de ses filles et de leurs maris, de ses fils non mariés, et des enfants de ses filles. Les deux types de famille étendue existent dans l'aire de la *Forêt*, le second moins répandu que le premier et ne prévalant nettement que dans les Guyanes ou dans la région du Jurua-Purus. La difficulté provient de ce qu'une famille étendue, définie stricto-sensu, ne saurait atteindre à la dimension habituelle des communautés de la *Forêt*, c'est-à-dire une centaine de personnes. Une famille étendue n'englobe en effet que trois générations de parents reliés en ligne directe; et de plus, ainsi que le précise Kirchhoff, un processus de segmentation la soumet à une transformation permanente qui l'empêche de dépasser un certain niveau de population. Il est par conséquent impossible que

(6) L. Baudin, *Une Théocratie socialiste: l'État jésuite du Paraguay*, Paris, Génin, 1962, p.14.

(7) HSAI, t.3, p.780.

(*) «Le caractère belliqueux et atomistique des sociétés simples a été grandement exagéré». (Note A.M.)

(8) Cf. *Social Structure*, p.85.

(9) Cf. HSAI, t.3, Lowie, *Introduction*.

(**) Littéralement «*ménages*», pris au sens de «*famille*». (Note A.M.).

(10) Cf. chap.4, «*Éléments de démographie amérindienne*».

(11) Cf. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol.63, pp.85-193.

les unités socio-politiques de la *Forêt* soient composées d'une seule famille étendue, et qu'en même temps elles groupent cent personnes ou plus. Il faut donc admettre, pour lever la contradiction, ou bien l'inexactitude des chiffres avancés ou bien une erreur dans l'identification du type d'organisation sociale. Et comme il est sans doute plus facile de se tromper sur la «*mesure*» d'une société que sur sa nature, c'est à propos de celle-ci qu'il faudra s'interroger.

La communauté indienne de la *Forêt* est décrite, ainsi qu'on l'a vu, comme une unité autonome dont un attribut essentiel est l'indépendance politique. Il y aurait alors, tout au long de cette aire immense, une multitude d'établissements existant chacun pour soi, dont les relations réciproques seraient très souvent négatives, c'est-à-dire guerrières. Et c'est ici que surgit la seconde difficulté. Car, outre que d'une manière générale les sociétés primitives sont abusivement condamnées à un émiettement, révélateur d'une «*primitivité*» qui ne se manifesterait que sur le seul plan politique, le statut ethnologique des populations indiennes de la *Forêt tropicale* présente une particularité supplémentaire: si celles-ci sont en effet groupées au sein d'un même ensemble culturel, c'est dans la mesure exacte où elles sont différentes des autres populations non andines, c'est-à-dire les tribus dites marginales et submarginales (12). Ces dernières sont culturellement déterminées par l'absence à peu près générale et complète de l'agriculture; elles sont donc constituées de groupes nomades de chasseurs, pêcheurs et cueilleurs: Fuégiens, Patagoniens, Guayaqui, etc... Il est clair que ces populations ne peuvent subsister qu'en petits groupes dispersés sur de vastes territoires. Mais cette nécessité vitale d'éparpillement ne harcèle plus les gens de la *Forêt* qui, en tant qu'agriculteurs sédentaires, pourraient, semble-t-il, mettre en œuvre des modèles sociologiques autres que ceux de leurs voisins marginaux moins favorisés. N'est-il pas étrange de voir coexister en un même ensemble une organisation sociale de type nomadique et une écologie d'agriculteurs auxquels, d'autre part, leurs capacités de transport et déplacement par navigation fluviale permettraient une intensification des relations «extérieure»? Est-il réellement possible que s'évanouisse ainsi le bénéfice, à certains égards énorme, de l'agriculture et de la sédentarisation? Que des populations écologiquement marginales puissent inventer des modèles sociologiques fort raffinés n'offre aucune impossibilité: les Bororo du Brésil central, avec leur organisation clanique recoupée par un double système de moitiés, ou les Guaycuru du Chaco, avec leur hiérarchie de castes, en administrent la preuve. Mais l'inverse de populations agricoles organisées selon des schémas marginaux est plus difficilement concevable. La question se pose donc de savoir si l'isolement politique de chaque communauté est un trait pertinent pour l'ethnologie de la *Forêt tropicale*.

Mais il s'agit d'abord d'élucider la nature de ces communautés. Que celle-ci soit effectivement problématique, c'est ce qui semble bien résulter de l'ambiguïté terminologique qu'on retrouve tout au long du Handbook. Si, au tome 3, Lowie nomme «*famille étendue*» l'unité socio-politique la plus courante dans l'aire envisagée, Steward, au tome 5, la nomme «*lignage*», indiquant ainsi l'inadéquation du terme que propose Lowie. Mais, alors que les unités considérées sont trop «*peuplées*» pour être constituées d'une seule famille étendue, il ne paraît pas davantage que l'on se trouve en présence de lignages au sens strict, c'est-à-dire de groupements à descendance unilinéaire. En Amérique du Sud, et particulièrement dans l'aire de la *Forêt tropicale*, c'est en effet la descendance bilatérale qui semble prévaloir. La possession de généralogies plus variées et plus complètes permettrait peut-être de découvrir qu'il s'agit en plusieurs cas d'organisations unilinéaires. Mais le matériel actuellement disponible ne permet d'assigner avec certitude ce dernier type d'organisation qu'à un nombre réduit de sociétés forestières: populations de la région de Para (Mundurucu, Maué) ou du Uaupès-Caquetá (Cubéo, Tucano, etc...).

Il ne s'agit pas non plus, évidemment, de *kindreds* ou parentèles: la résidence postmaritale, qui n'est jamais néolocale, vient déterminer la composition des unités, du seul fait qu'à chaque génération, et en admettant que le *sex ratio* soit statistiquement équilibré, une moitié des *siblings*, soit les frères en cas de résidence matrilocale, soit les sœurs en cas de résidence patrilocale, quittent la communauté d'origine pour aller vivre dans celle du conjoint. D'une certaine manière par conséquent, les règles du mariage assignent au groupe une unilinéarité effective, sinon culturellement reconnue par ses membres, puisque ceux-ci se trouvent être, selon la règle de résidence adoptée, parents consanguins en ligne patrilinéaire ou en ligne matrilinéaire. C'est là sans doute ce qui a déterminé Steward à identifier comme lignages les unités sociologiques de la *Forêt*. Il convient cependant de remarquer que, si la notion de famille étendue, trop «*courte*», laisse échapper en grande partie la réalité concrète de ces groupes, la notion de lignage, en revanche, leur confère un certain nombre de déterminations que visiblement ils ne possèdent pas. Car un authentique lignage comporte une descendance articulée selon un mode unilinéaire, alors qu'ici elle est bilatérale dans la majorité des cas; et surtout, l'appartenance à ce type de groupement est indépendante du lieu de résidence. Il faudrait donc, pour que les communautés de la *Forêt tropicale* soient équivalentes à des lignages, que tous leurs membres, y compris ceux que le mariage a éloignés de leur *maloca* de naissance, continuent à en faire partie au même titre, c'est-à-dire que la rési-

(12) H.S.A.I., t.5, pp.669 sq.

dence postmaritale ne transforme pas leur statut sociologique. Or, les unités en question sont essentiellement résidentielles, et un changement de résidence semble bien entraîner un changement d'appartenance, ou du moins une rupture du statut antérieur au mariage. Il s'agit ici d'un problème classique de l'ethnologie: celui de la relation entre une règle de résidence et un mode de descendance. Il est en effet évident qu'une règle de résidence patrilocale, par exemple, est de nature à favoriser fortement l'institution d'un mode patrilinéaire de descendance, c'est-à-dire d'une structure lignagère à régime harmonique. Mais il n'y a là aucune mécanique, aucune nécessité formelle du passage de la règle de résidence à celle de la filiation; simplement une possibilité largement dépendante des circonstances historiques concrètes, certes très haute, mais encore insuffisante pour permettre l'identification rigoureuse des groupes, puisque la détermination de l'appartenance n'est pas «libérée» de la règle de résidence.

S'il ne peut donc s'agir de lignages vrais, cela ne doit pas cependant masquer l'activité très réelle - et peut-être insuffisamment mise en valeur - d'un double processus dynamique qui, interrompu définitivement par la *Conquête*, paraissait opérer peu à peu la transformation des communautés de la *Forêt tropicale*, précisément en lignages: le premier, qu'il faudra examiner plus tard, concerne les relations réciproques des différentes unités; quant au second, il est à l'œuvre au sein de chaque unité prise en elle-même, et s'articule à l'unilocalité de la résidence. Encore doit-on noter qu'il ne s'agit, en fait, que d'un processus unique, mais à double incidence, externe et interne, dont les effets, loin de s'annuler, se cumulent et se renforcent, ainsi qu'on tentera de le montrer.

Est-il possible maintenant, après ce repérage des raisons qui empêchent de considérer les unités de la *Forêt tropicale* comme des familles étendues ou des lignages, de leur assigner une dénomination positive? Sachant ce qu'elles ne sont pas, et connaissant leurs traits distinctifs essentiels, la difficulté se réduit finalement à une simple question de terminologie: comment nommer ces communautés? Elles rassemblent en moyenne cent à deux cents personnes; leur système de descendance est généralement bilatéral; elles pratiquent l'exogamie locale, et la résidence postmaritale est soit patri- soit matri-locale, de sorte que se manifeste un certain «taux» d'unilinéarité. On a donc affaire ici à de véritables dèmes exogamiques, au sens de Murdock (13), c'est-à-dire à des unités principalement résidentielles, mais dont l'exogamie et l'unilocalité de la résidence démentent, dans une certaine mesure, la bilatéralité de la descendance, leur conférant ainsi l'apparence de lignages ou même de clans.

Qu'en est-il enfin de la composition de ces dèmes? Si les communautés, au lieu d'être des dèmes, se réduisaient à des familles étendues comme le suggèrent Kirchhoff et Lowie, la question serait quelque peu académique. Mais, ainsi qu'on l'a vu, les données démographiques infirment cette hypothèse. Cela ne signifie pas pour autant que ce modèle d'organisation sociale n'existe pas dans la *Forêt tropicale*: simplement, il cesse d'être coextensif à la communauté locale elle-même, qui le dépasse de beaucoup. Le modèle se maintient bien dans les cultures de la *Forêt*, mais il perd son caractère pour ainsi dire de maximum, pour devenir l'élément minimum d'organisation sociale: c'est dire que chaque dème est composé d'une pluralité de familles étendues; et celles-ci, loin d'être étrangères les unes aux autres et simplement juxtaposées au sein d'un même ensemble, sont au contraire reliées en ligne patri- ou matrilinéaire. Cela permet d'ailleurs de supposer que, à la différence de ce qu'écrivit Kirchhoff, la profondeur généalogique de ces unités dépasse trois générations, même si les Indiens n'en tiennent pas un compte exact. On retrouve ainsi la tendance déjà décelée à l'unilinéarité; et il est à cet égard légitime de penser que le type d'habitat le plus courant dans l'aire, la grande maison collective ou *maloca*, exprime sur le plan de la distribution spatiale cette dimension fondamentale. Quant à la question du nombre des familles étendues qui composent un dème, il dépend évidemment de la taille des unités: on pourrait néanmoins l'estimer à trois ou quatre pour les plus petits groupes (quarante à soixante personnes: une communauté de la rivière Aiari comprenait quarante personnes), à dix ou douze pour les plus grands (cent à deux cents personnes: une communauté mangéroma dans le Jurua-Purus comptait deux cent cinquante-huit personnes), en considérant que chaque famille étendue rassemble entre quinze et vingt personnes.

Parler de ces dèmes comme unités socio-politiques implique qu'ils fonctionnent selon le schème unitaire de totalités «organiques», et que l'intégration des éléments composants est profonde: ce qui se traduit par l'existence d'un «esprit de corps» comme conscience de soi du groupe, et par une solidarité permanente de ses membres. En ce sens, K. Oberg a raison de voir en ces collectivités des «sociétés homogènes», c'est-à-dire sans stratification sociale ou segmentation horizontale (14). Les clivages qui s'y opèrent sont ceux du sexe, de l'âge et des lignes de parenté; et cette «coalescence» s'exprime dans le caractère presque toujours collectif des activités essentielles à la vie du groupe: construction de la maison, défrichage des jardins, travail

(13) Cf. *Social Structure*, op. cit.

(14) *American Anthropologist*, vol.47, n°3, p.472.

de récolte, vie religieuse, etc. Mais cette homogénéité se retrouve-t-elle intégralement à tous les niveaux de l'existence sociale? L'affirmer conduirait à l'idée que les sociétés archaïques sont, comme telles, des sociétés simples, et que la différence ou le conflit sont absents de leur sociologie. Or leur possibilité semble fondée, tout au moins sur un plan: celui de l'autorité politique. On sait, en effet, d'une part, que chaque communauté est dirigée par un chef, d'autre part que chaque élément de la structure, c'est-à-dire chaque famille étendue, possède également son leader, en général l'homme le plus ancien. Apparemment, aucun problème ne se pose: il n'y a pas, pour des raisons ailleurs exposées, de «course au pouvoir» dans ces sociétés, et, de plus, l'héritérité de la charge politique semble régler toutes les questions. Il n'en reste pas moins cependant que l'autorité, loin d'être unique, en quelque sorte, se détaillle et devient multiple; qu'à conserver son propre leader, chaque famille étendue traduit par là sa «volonté» de maintenir, de manière plus ou moins accentuée, son identité; cela libère, à l'intérieur du groupe, des forces qui peuvent être divergentes: certes, cela ne va pas jusqu'à la menace d'explosion du groupe, et c'est là précisément qu'intervient la fonction majeure du chef: sa vocation de pacificateur, d'*«intégrateur»* des différences. On voit alors la structure sociale du groupe et la structure de son pouvoir se fonder, s'appeler, se compléter l'une l'autre, et chacune trouver en l'autre le sens de sa nécessité et sa justification: c'est parce qu'il y a une institution centrale, un leader principal exprimant l'existence effective - et vécue comme unification - de la communauté, que celle-ci peut se permettre, en quelque sorte, un certain quantum de force centrifuge, actualisé dans la tendance de chaque groupe à conserver sa personnalité; et c'est, réciproquement, la multiplicité de ces tendances divergentes qui légitime l'activité unifiante de la chefferie principale. L'équilibre, constamment à conquérir, entre la dualité du périphérique et du focal, ne saurait être confondu avec la simple homogénéité du tout, plus digne d'une composition géométrique des parties que de l'inventivité socio-logique immanente à la culture. Au niveau de l'enquête ethnographique, cela se traduirait par la tâche d'analyser la structure des relations entre les divers sous-groupes, entre les sous-groupes et la chefferie, avec toutes les intrigues, tensions, résistances plus ou moins apparentes, ententes plus ou moins durables qu'implique le devenir concret d'une société.

Ainsi se décèle la présence latente, et comme furtive, de la contestation et de son horizon ultime: le conflit ouvert; présence non extérieure à l'essence du groupe, mais au contraire dimension de la vie collective engendrée par la structure sociale elle-même. Voilà qui nous éloigne de la belle simplicité des sociétés archaïques; l'observation attentive et prolongée des sociétés primitives montrerait qu'elles ne sont pas plus immédiatement transparentes que les nôtres, et une étude comme celle menée par Buell Quain sur les Trumai du Haut-Xingu contribue à démentir ce préjugé ethnocentrique (15). Les sociétés primitives, tout comme les sociétés occidentales, savent parfaitement ménager la possibilité de la différence dans l'identité, de l'altérité dans l'homogène; et en ce refus du mécanisme peut se lire le signe de leur créativité.

Telle paraît donc être la figure, plus fidèle peut-être à la réalité, de ces sociétés indiennes égrenées au long de l'immense bassin amazonien: ce sont des dèmes exogamiques composés de quelques familles étendues reliées en ligne matri- ou patri-linéaire. Et, pour exister et fonctionner comme unités véritables, elles n'en permettent pas moins un certain «jeu» à leurs éléments. La tradition ethnographique a d'autre part mis fortement l'accent sur l'autonomie, l'indépendance politique de ces communautés, sur le séparatisme des cultures indiennes. On se trouverait donc confronté à de petites sociétés vivant comme en vase clos, plus ou moins hostiles les unes aux autres, et inscrivant leurs relations réciproques essentiellement dans le cadre d'un modèle très développé de la guerre. Cette vision de leurs «relations extérieures», si l'on peut dire, est étroitement solidaire de l'image d'abord offerte de leur nature. Et comme l'examen de celle-ci a conduit à des conclusions sensiblement différentes, une analyse de leur «être-ensemble» s'impose donc: c'est à quoi l'on doit s'attacher maintenant.

Une constatation s'impose immédiatement: la très grande majorité de ces populations pratique l'exogamie locale.

Sans doute est-il difficile de fonder rigoureusement, c'est-à-dire sur des faits vérifiés, la généralité de cette institution. Car si la technologie et même la mythologie de nombreuses tribus sud-américaines nous sont souvent bien connues, il n'en est malheureusement pas de même en ce qui concerne leur sociologie. Cependant, quelque dispersée et parfois contradictoire que soit l'information utilisable, certaines données permettent, quant à la quasi-universalité de l'exogamie locale, sinon une certitude absolue, du moins une probabilité extrêmement haute. D'une manière générale, le nombre des populations sur lesquelles nous possédons des renseignements valables est très faible par rapport au nombre total des ethnies recensées. L'exploitation du matériel rassemblé dans le *Hand-book* (tome 3) et dans le *Outline of South American Cultures* de G. Murdock, permet d'évaluer approximativement à cent trente le nombre des ethnies (d'ailleurs d'inégale importance) ressortissant à l'aire de

(15) Cf. R. Murphy, B. Quain, *The Trumai Indians of Central Brazil*, New York, J.-J. Augustin, 1955.

la *Forêt tropicale*. Mais c'est seulement pour trente-deux tribus que sont indiqués des faits précis concernant le statut du mariage, soit environ le quart du total. Or, sur ces trente-deux tribus, vingt-six sont présentées comme pratiquant l'exogamie locale, tandis que les six dernières sont formées de communautés endogames. C'est dire par conséquent que l'exogamie locale est présente chez les trois quarts des tribus pour lesquelles nous possédons des données concrètes. Il reste donc une centaine de tribus dont nous ignorons les règles de mariage, du moins à ce point de vue. Mais on peut supposer que la proportion des tribus exogames et endogames telle qu'elle s'établit chez les tribus connues se maintient à peu près identique chez les tribus inconnues: cela nous conduit à admettre, non comme certitude (celle-ci est définitivement inaccessible, puisqu'une grande partie des tribus indiennes ont disparu), mais comme hypothèse partiellement vérifiée, l'idée que les trois quarts au moins des populations de la *Forêt* pratiquaient l'exogamie locale. Encore doit-on noter que certaines des ethnies nettement identifiées comme endogames (par exemple les Siriono, les Bacaïri, les Tapirapé), sont des groupes numériquement faibles ou isolés au sein de populations culturellement différentes. Il convient enfin de remarquer que les tribus chez qui l'exogamie locale est attestée, appartiennent aux principales familles linguistiques de la *Forêt* (Arawak, Carib, Tupi, Chibcha, Pano, Péba, etc...), et que, loin d'être localisées, elles sont au contraire dispersées en tous les points de l'aire considérée: du Pérou oriental (tribus amahuaca et yagua), à l'Est brésilien (tribus lupi), et des Guyanes (tribus yecuana), à la Bolivie (tribus lacana).

Si l'examen pour ainsi dire statistique des tribus de la *Forêt tropicale* rend vraisemblable la vaste extension de l'exogamie locale, celle-ci, en un grand nombre de cas, est même nécessairement présente, en raison de la nature de la communauté. Quand en effet une seule *maloca* abrite l'ensemble du groupe, les membres qui le composent se reconnaissent réciproquement comme parents consanguins réels lorsque le groupe est constitué d'une ou deux familles étendues, et comme parents consanguins fictifs ou classificatoires lorsque le groupe est plus important. Dans tous les cas, les gens vivant ensemble dans une même *maloca* sont très étroitement parents entre eux, et l'on peut donc s'attendre à une prohibition du mariage à l'intérieur du groupe, c'est-à-dire à l'obligation de l'exogamie locale. Sa présence ne tient pas seulement à l'une de ses fonctions qui, comme on le verra plus loin, est de procurer des avantages politiques: elle tient d'abord à la nature des communautés qui la pratiquent, communautés dont la propriété principale est de ne grouper que des parents assimilés en fait à des *siblings* (*), ce qui exclut qu'Ego se marie dans son groupe. En bref, la communauté de résidence en une grande maison et l'appartenance culturellement reconnue à un même ensemble de parents posent les groupes de la *Forêt tropicale* comme unités sociologiques entre qui s'opèrent les échanges et se concluent les alliances: l'exogamie, qui en est à la fois la condition et le moyen, est essentielle à la structure de ces unités et à leur maintien comme telles. Et, en fait, le caractère local de cette exogamie est seulement contingent, puisqu'il est une conséquence de l'éloignement géographique des diverses communautés; lorsque celles-ci se rapprochent et se juxtaposent jusqu'à former un village, comme chez les populations tupi, l'exogamie, pour cesser d'être locale, ne disparaît cependant pas: elle se convertit en exogamie de lignage.

D'emblée s'établit donc une ouverture vers l'extérieur, vers les autres communautés, ouverture qui compromet dès lors le principe trop affirmé de l'autonomie absolue de chaque unité. Car il serait surprenant que des groupes engagés dans un processus d'échange de femmes (lorsque la résidence est patri-locale), ou de gendres (lorsqu'elle est matri-locale), c'est-à-dire en une relation positive vitale pour l'existence de chaque groupe comme tel, contestent simultanément la positivité de ce lien par l'affirmation - suspecte d'être trop valorisée - d'une indépendance radicale, à signe négatif, puisqu'elle implique une hostilité réciproque vite développée en guerre. Il n'est pas question, naturellement, de nier que ces communautés mènent une existence tout à fait autonome sur certains plans essentiels: vie économique, rituelle, organisation politique interne. Mais outre qu'on ne peut étendre à tous les aspects de la vie collective une autonomie qui, pour concerner des niveaux importants, n'en reste pas moins partielle, le fait général de l'exogamie locale rend impossible une indépendance totale de chaque communauté. L'échange des femmes de *maloca* à *maloca*, en fondant des liens étroits de parenté entre familles étendues et dèmes, institue par là même des relations politiques, plus ou moins explicites et codifiées certes, mais qui empêchent des groupes voisins et alliés par le mariage de se considérer réciproquement comme de purs étrangers, voire comme des ennemis avérés. Le mariage, en tant qu'alliance de familles, et au-delà d'elles, de dèmes, contribue donc à intégrer les communautés en un ensemble, très diffus et très fluide assurément, mais qui doit se marquer par un système implicite de droits et devoirs mutuels, par une solidarité révélée occasionnellement en des circonstances graves, par la certitude de chaque collectivité de se savoir entourée, par exemple en cas de disette ou d'attaque armée, non d'étrangers hostiles, mais d'alliés et de parents. Car l'élargissement de l'horizon politique au-delà de la simple communauté ne relève pas seulement de la présence contingente de groupes amis à proximité: il renvoie à la nécessité impérieuse où se trouve chaque unité sédentaire d'assurer sa sécurité par la conclusion d'alliances.

(*) Terme d'anthropologie désignant les membres d'une même fratrie, par extension, autrement dit «fortement apparentés». (Note A.M.).

Un autre facteur favorise la constitution de tels ensembles multiculturales. L'exogamie locale opère en effet entre les conjoints possibles une classification telle que les seuls partenaires sexuels accessibles appartiennent à des unités différentes de celle d'Ego. Mais l'ensemble même de ces partenaires se trouve réduit, puisque parmi eux une minorité seulement tombe dans la catégorie des conjoints préférentiels: en effet la règle du mariage des cousins croisés paraît être coextensive à celle de l'exogamie locale. De sorte que l'épouse probable ou souhaitable d'Ego mâle se trouve être non seulement une femme résidant dans une *maloca* autre que la sienne, mais encore la fille du frère de sa mère, ou de la sœur de son père. C'est dire par conséquent que l'échange des femmes ne s'instaure pas entre unités au départ «*indifférentes*» les unes aux autres, mais bien entre groupes enserrés en un réseau de liens étroits de parenté, même si celle-ci est, comme il est sans doute probable, plus classificatoire que réelle. Les relations de parenté déjà fixées et l'exogamie locale additionnent donc leurs effets pour arracher chaque unité à son unicité, en élaborant un système qui transcende chacun de ses éléments. On peut cependant se demander quelle intention profonde anime la pratique de l'exogamie locale: s'il s'agit simplement de sanctionner la prohibition de l'inceste en empêchant le mariage entre co-résidents, c'est-à-dire entre parents, le moyen peut sembler disproportionné à la fin; car, chaque *maloca* abritant en moyenne au moins cent personnes, théoriquement toutes parentes entre elles, le caractère bilatéral de la descendance interdit aux connexions généalogiques la précision et l'extension qui seules permettraient l'estimation exacte des degrés de parenté, et que leur confère exclusivement la descendance unilinéaire. Un homme d'une famille étendue A pourrait donc épouser une femme de la même *maloca* que lui mais appartenant à une famille étendue B sans pour cela risquer formellement la transgression majeure, puisque l'établissement d'un lien de parenté non fictif entre l'homme A et la femme B pourrait très bien être impossible. La fonction de l'exogamie locale n'est donc pas négative: assurer la prohibition de l'inceste, mais positive: obliger à contracter mariage hors de la communauté d'origine. Ou, en d'autres termes, l'exogamie locale trouve son sens dans sa fonction: elle est le moyen de l'alliance politique.

Est-il possible enfin d'évaluer le nombre des communautés qui peuvent composer un tel réseau d'alliances? L'absence à peu près complète de documents sur ce point paraît interdire toute tentative de réponse, même approximative. Cependant certaines données permettront peut-être de parvenir à un chiffre vraisemblable, ou plutôt de le situer entre un minimum et un maximum. Si en effet l'exogamie locale ne s'instituait d'une manière permanente qu'entre deux communautés, on aurait alors affaire à un véritable système de moitiés exogamiques complémentaires. Mais, comme ce type d'organisation sociale, à peu près universel chez les tribus Gé, n'a été réalisé que très rarement par les populations de la *Forêt tropicale*, à l'exception par exemple des Mundurucu ou des Tucano, il est très probable que les échanges matrimoniaux ont lieu au moins entre trois communautés. Il semble donc que l'on puisse considérer ce chiffre comme un minimum. Si l'on accepte d'autre part l'idée que les modèles socio-politiques - et sans doute aussi écologiques - spécifiques des cultures de la *Forêt tropicale* ont atteint leur meilleure réalisation surtout avec certaines populations ressortissant au groupe tupi, on peut alors légitimement supposer que ces derniers ont accompli l'extension politique maxima que nous recherchons. Or l'on sait que les villages tupinamba ou guarani étaient composés de quatre à huit grandes maisons collectives. Il s'agit ici d'authentiques villages, c'est-à-dire d'ensembles concentrés sur un territoire réduit, alors que le reste des populations de l'aire vit en communautés parfois très éloignées les unes des autres. De la plus ou moins grande proximité des *maloca*, on peut faire le signe d'une différence au niveau de l'organisation sociale et politique.

Il semble donc possible de caractériser le type d'organisation sociale le plus remarquable de cette aire. Conformément à la nature des unités telle qu'elle est étudiée plus haut, on nommera ces méga-unités de trois à huit communautés locales, des structures poly-démiques, dont les Tupi ont donné la meilleure illustration. Au lieu donc du traditionnel tableau, «*tachiste*» (*) pour ainsi dire, d'une myriade de groupes à la fois craintifs et hostiles les uns aux autres, nous voyons le lent travail de forces unifiantes infirmer le pseudo-atomisme de ces cultures, en les groupant en ensembles de dimension variable, mais qui, de toute manière, dissolvent l'image trop facile de sociétés dont l'égocentrisme et l'agressivité attesteraient l'infantilisme.

C'est jusqu'à présent du seul point de vue de leur structure qu'ont été envisagées ces cultures, c'est-à-dire selon un schéma qui n'exige aucune référence à une dimension diachronique possible. Il est apparu cependant, lors de l'examen de la nature des communautés, que si celles-ci ne sont pas des lignages, c'est-à-dire des organisations formellement unilinéaires, mais des dèmes exogamiques, plusieurs facteurs peuvent favoriser la transformation progressive de ces dèmes bilatéraux en lignages unilinéaires. Ces facteurs sont de deux sortes: les uns sont immanents à la structure même du dème, les autres agissent au niveau des relations politiques inter-démiques. Mais tous contribuent à amorcer chez ces populations primitives, non certes une histoire proprement dite, mais plutôt une dynamique dont le mouvement s'accorde aux rythmes fort lents de la vie de ces sociétés.

(*) Allusion à un style pictural du milieu du 20^{ème} siècle. (Note A.M.).

Ainsi qu'on l'a vu plus haut, la corésidence crée entre habitants d'une même *maloca* ce lien privilégié qui les situe comme parents. D'autre part, la résidence postmaritale étant déterminée en patri- ou matrilocale, amène inévitablement un renforcement puissant des relations d'affection et de solidarité des parents en ligne patri- ou matrilineaire. En cas de résidence patrilocale par exemple, Ego, né dans la même maison que son père et son grand-père paternel, y passera lui-même sa vie entouré de sa parenté patrilineaire, c'est-à-dire des frères de son grand-père et de leurs descendants mâles. L'élément structural permanent qui fournit la charpente du dème, et autour duquel s'organise la vie collective, est constitué par une lignée patrilineaire et par elle seule, puisque la parenté matrilatérale d'Ego lui restera, sinon complètement inconnue, du moins beaucoup plus éloignée. La mère d'Ego mâle provient en effet d'une communauté qui, même si elle est liée à celle du père par des relations de parenté, restera cependant pour Ego un groupe plutôt étranger rencontré seulement en de rares circonstances. Le lien entre Ego et sa parenté matrilatérale dépendra pour beaucoup de la distance qui sépare les maisons de ses parents. S'il y a plusieurs jours, ou même plusieurs heures de marche entre les deux, le contact avec la lignée de la mère ne sera que périodique. Or les *maloca* sont édifiées le plus souvent à d'importantes distances les unes des autres, et c'est donc à l'égard du groupe des parents patrilineaires qu'Ego éprouvera un sentiment d'appartenance presque exclusive.

De plus, ces dèmes présentent également une détermination importante du lignage: la continuité. Car, contrairement à ce qu'écrivait Kirchhoff (16), la communauté - pour lui une famille étendue - ne se dissout pas à la mort de son chef, pour la simple raison que la chefferie est presque toujours héréditaire, comme le relève - curieusement - Kirchhoff lui-même. L'hérédité de la charge politique est un signe suffisant de la permanence dans le temps de la structure sociale. En fait, ce qui se produit parfois lorsque meurt le chef, comme chez les Witoto, c'est non la dispersion du groupe mais l'abandon de la maison dont le chef est «propriétaire» et la construction d'une *maloca* dans le très proche voisinage de la première. La transmission de la charge de leader de père en fils, c'est-à-dire son maintien dans la lignée patrilineaire qui forme le cœur de la structure sociale, traduit justement la volonté du groupe de maintenir son unité spatio-temporelle. Les Tupinamba poussaient très loin leur respect de la patrilinearité, puisqu'un enfant né d'une mère appartenant au groupe mais d'un père étranger - souvent un prisonnier de guerre - était rapidement dévoré, tandis que les enfants d'un homme du groupe étaient affiliés à la lignée de leur père. Ces divers facteurs, à l'œuvre au niveau de l'organisation interne du dème, révèlent bien une tendance à mettre l'accent sur l'une des deux lignées de parents et à en assurer la continuité; le dème s'oriente vers le lignage, et le moteur, si l'on peut dire, de cette dynamique est la contradiction entre un système bilatéral de descendance et une résidence unilocale, c'est-à-dire entre la légalité bilatérale et la réalité unilinéaire.

On sait que l'unilocalité de la résidence ne conduit pas nécessairement à l'unilinéarité de la descendance, même si elle en est une condition nécessaire, ainsi que l'a montré Murdock, en désaccord sur ce point avec Lowie. On ne peut parler de lignages véritables que si l'affiliation est indépendante de la résidence. Les dèmes patrilocaux de la *Forêt tropicale* seraient des lignages si les femmes continuaient à faire partie de leur groupe d'origine, même après le départ dû au mariage. Mais, précisément, l'éloignement des grandes maisons, qui donne au départ d'une femme un caractère presque définitif, empêche cette tendance à l'organisation en lignage de se confirmer, puisque pour une femme le mariage est comme une disparition. On peut donc dire que, dans tous les secteurs de la *Forêt tropicale* où les structures polydémiques, du fait de la dispersion des *maloca*, sont fluides, la tendance au lignage ne peut se réaliser. Il n'en est pas de même là où ce type de structure est plus net, plus affirmé, plus cristallisé: les gros villages guarani ou tupinamba. Ici, la contiguïté spatiale des maisons supprime le mouvement des personnes: le jeune homme, pendant les années de «service» dues au beau-père, la jeune fille quand le mariage est définitif, ne font que changer de *maloca*. Chaque individu reste donc en permanence sous le regard de sa famille, et en contact quotidien avec sa lignée d'origine. Rien ne s'oppose donc, chez ces populations, à la conversion des dèmes en lignages. Et ce, d'autant moins que d'autres forces viennent appuyer cette orientation. Car si les Tupi ont réalisé avec vigueur des modèles esquissés seulement par les autres populations de la *Forêt*, c'est-à-dire une intégration poussée des unités socio-politiques en un ensemble structuré, c'est qu'il y avait des courants centripètes dont la structure villageoise concentrée atteste la présence. Mais, doit-on alors se demander, que deviennent les unités au sein de cette nouvelle organisation? Deux possibilités sociologiques s'offrent ici: ou bien la tendance à l'unification et à l'intégration se traduit par la dissolution progressive de ces unités élémentaires - ou du moins par une diminution importante de leurs fonctions structurales - et par l'apparition consécutive d'un début de stratification sociale qui peut s'accentuer plus ou moins vite; ou bien les unités subsistent et se renforcent.

La première possibilité a été réalisée par les populations du nord-ouest de l'Amérique du Sud (Chibcha, Arawak des îles par exemple), unifiées sous la catégorie d'aire culturelle cir-cum-carib (17). Ces régions, par-

(16) Cf. note 11.

(17) Cf. H.S.A.I., t.4 et 5.

ticulièrement la Colombie et le nord du Venezuela, virent se développer nombre de petits «États», féodalités souvent limitées à une ville ou à une vallée. Là, des aristocraties contrôlant les pouvoirs religieux et militaire dominaient une masse de «plébésiens», et une classe nombreuse d'esclaves conquis par la guerre sur les populations voisines. La seconde possibilité paraît avoir été adoptée par les Tupi, puisqu'il n'y avait pas chez eux de stratification sociale. On ne peut en effet assimiler les prisonniers de guerre des Tupinamba à une classe sociale d'esclaves dont les maîtres-vainqueurs se seraient approprié la force de travail. Les premiers chroniqueurs du Brésil comme Thevet (18), Léry (19) ou Staden (20) racontent que la possession d'un ou plusieurs prisonniers de guerre était génératrice d'un tel prestige social pour les guerriers tupinamba que ceux-ci préféraient, en cas de disette, se passer eux-mêmes de manger plutôt que de faire jeûner leurs captifs. Ces derniers étaient d'ailleurs très vite intégrés à la communauté de leur maître, et celui-ci n'hésitait pas à donner sa sœur ou sa fille en mariage à ce témoignage vivant de sa gloire. Et l'incorporation s'avérait complète lorsque, au bout d'un temps parfois très long, la mise à mort du prisonnier le transformait en nourriture rituelle de ses maîtres.

Les sociétés tupi n'étaient donc pas stratifiées; par conséquent les clivages et lignes de force autour de quoi elles s'édifiaient étaient les mêmes que dans le reste de l'aire: sexe, âge, parenté, etc..., et précisément le resserrement et la contraction du modèle général d'organisation sociale multi-communautaire, dont le village constitue l'expression spatiale, n'ont pas opéré comme principe unificateur mettant en question la «personnalité» de chacun des éléments, ici des dèmes; mais au contraire l'émergence même d'une telle force centripète visant à la cristallisation d'une structure «flottante» a déterminé le renforcement symétrique des tendances centrifuges immanentes à la structure des dèmes. Ou, en d'autres termes, la dynamique ici décrite est de nature dialectique: car, au fur et à mesure que s'affirme et se précise la constitution du système, les éléments qui le composent réagissent à cette transformation de leur statut en accentuant leur particularité concrète, leur individualité. De sorte que l'avènement de la structure globale engendre, non pas la suppression des dèmes - ce qui permettrait une différenciation autre, c'est-à-dire une stratification sociale -, mais une modification structurelle des unités. Quel sera le sens de cette transformation? Il est tout entier contenu dans les déterminations qui leur sont propres: ce sont essentiellement des groupes de parenté. Quels moyens auront donc ces derniers de se remodeler en fonction d'un devenir qui les identifie en les unifiant? C'est de mettre au premier plan l'unilinearité latente qui les caractérise, de centrer la loi d'appartenance, non plus sur une corésidence qui cesse d'être primordiale, mais sur la règle de filiation: les dèmes se transforment donc en lignages, et la transformation des éléments apparaît solidaire de la constitution des ensembles. Les populations tupi nous offrent ainsi l'illustration du passage d'une structure polydémique à une structure multilignagère.

Est-ce à dire que les lignages n'apparaissent que par réaction à une nouvelle organisation d'un ensemble d'unités résidentielles et en relation avec elle? Il est évidemment impossible de l'affirmer puisque résidence et filiation ne sont pas concomitantes. Ce passage en lui-même est contingent, c'est-à-dire articulé à l'histoire et non à la structure: en ce qui concerne les Tupi, l'élément catalyseur de ce qui n'était que tendanciel et en puissance chez les autres populations de la *Forêt tropicale* fut l'inquiétude qui les poussait à construire des structures sociales plus «contractées». Des processus historiques différents pourraient très bien opérer ce passage. Mais, ce qu'il est possible de retenir, c'est que la mutation d'un dème en lignage conduit à déployer l'essence relationnelle de chaque unité. Il n'y a de lignages qu'au sein d'un système «fort» et, réciproquement, la promotion d'un tel système aboutit ou bien à une stratification sociale négatrice de la valeur structurante des règles de filiation, ou bien à la confirmation et même à la survalorisation de ces règles: le lignage, pourrait-on dire, est de nature diacritique. Tout se passe donc comme si le mouvement centripète par quoi s'étend le champ des relations politiques d'une société auparavant fluide, créant un déséquilibre interne, déterminait simultanément le moyen d'y remédier par la mise en jeu, au niveau des éléments, de forces centrifuges répondant à la nouvelle situation, et permettant de rééquilibrer la société. Car c'est finalement à la conquête d'un équilibre constamment menacé que tendent, d'une manière directe ou détournée, les forces qui «travaillent» ces sociétés primitives.

Il est certain par ailleurs que la version tupi du modèle sociologique de la *Forêt* ne laisse pas subsister identiques à elles-mêmes les relations internes décrites au niveau du dème. D'une part l'émergence de la structure lignagère, c'est-à-dire d'une contraction des connexions généalogiques en quoi s'affirme son caractère unitaire, diminue considérablement la valeur fonctionnelle des sous-groupes composant le lignage, ou familles étendues. C'est pourquoi le problème pertinent est, avec les Tupi, celui des relations interlignagères.

(18) A. Thevet, *Le Brésil et les Brésiliens*, Paris, P.U.F., 1953, p.93.

(19) Jean de Léry, *Journal de bord... en la terre de Brésil*, 1557, Paris, Éd. de Paris, 1952.

(20) Hans Staden, *Véritable histoire et description d'un pays... situé dans le Nouveau Monde nommé Amérique*, Paris, A. Bertrand, 1837.

Chaque village tupinamba groupait en moyenne quatre à huit grandes maisons, chacune abritant un lignage, et chacune ayant son leader. Mais le village comme tel se trouvait lui-même sous la direction d'un chef; la communauté Tupinamba hausse à une échelle inconnue dans le reste de la Forêt la question des relations politiques: en tant que structure multilignagère, elle se donne une autorité «centralisée», et conserve en même temps les sous-chefferies «*locales*». Et c'est sans doute à ce dualisme du pouvoir que répondait, chez ces Indiens, l'institution d'un «*conseil des anciens*», dont l'approbation était nécessaire à l'exercice de l'autorité par le chef principal. Les populations du groupe tupi-guarani se différencient donc des autres ethnies de la même aire culturelle par la plus grande complexité de leur problématique politique, liée à l'élargissement parfois très vaste de leur horizon. Mais il semble justement que les Tupi ne limitaient pas cette extension à la constitution de communautés villageoises multi-lignagères et que, en diverses zones de la Forêt, se développait une tendance à construire un modèle de l'autorité qui dépassait largement le cadre du seul village. On sait que, d'une manière générale, les relations intertribales en Amérique du Sud étaient beaucoup plus étroites et suivies que ne le laisserait croire l'insistance sur l'humeur belliqueuse de ces peuples, et divers auteurs, Claude Lévi-Strauss (21) et Alfred Métraux (22) par exemple, ont bien montré l'intensité fréquente des échanges commerciaux entre groupes situés à des distances parfois très considérables. Or, avec les Tupi, il ne s'agit pas seulement de relations commerciales, mais bien d'une véritable expansion territoriale et politique, avec exercice de l'autorité de certains chefs sur plusieurs villages. Rappelons ainsi la figure de Quoniambec, ce fameux chef Tamoio, qui impressionna si vivement Thevet et Staden. «Ce Roy estoit fort vénéré de tous les Sauvages, voire mesme de ceux qui n'estoient point de sa terre, tant il fut bon soldat en son temps, et si sagement il les conduisoit à la guerre» (23). Ces mêmes chroniqueurs nous ont appris d'autre part que l'autorité des chefs tupinamba n'était jamais si forte qu'en temps de guerre, et qu'alors leur pouvoir était quasi absolu, et parfaitement respectée la discipline imposée à leurs troupes. Aussi le nombre des guerriers qu'un chef était capable de rassembler est le meilleur indice de l'étendue de son autorité. Précisément, les chiffres cités sont parfois - et toutes proportions gardées - énormes: Thevet donne un maximum de 12.000 «*Tabaiarres et Margageaz*» combattant les uns contre les autres en une seule rencontre. Léry donne, en pareille circonstance, un maximum de 10.000 hommes et le chiffre de 4.000 pour une escarmouche à laquelle il assista. Staden, suivant ses maîtres au combat, compte à l'occasion d'une attaque par mer des positions portugaises 38 bateaux de 18 hommes en moyenne, soit près de 700 hommes pour le seul petit village d'Ubatuba (24). Comme il convient de multiplier à peu près par quatre le chiffre des guerriers pour obtenir celui de la population totale, on voit qu'il y avait chez les Tupinamba de véritables fédérations groupant dix à vingt villages. Les Tupi, et particulièrement ceux de la côte brésilienne, révèlent donc une tendance très nette vers la constitution de systèmes politiques larges, à chefferies puissantes dont il faudrait analyser la structure; à s'étendre en effet, le champ d'application d'une autorité centrale suscite des conflits aigus avec les petits pouvoirs locaux; la question se pose alors de la nature des relations entre chefferie principale et sous-chefferies: par exemple entre le «*Roy* Quoniambec et les «*roytelets, ses vassaux*».

Les Tupi côtiers ne sont d'ailleurs pas les seuls à révéler de telles tendances. Pour évoquer un exemple beaucoup plus récent, signalons également les Tupi-Kawahib; un de leurs groupes, les Takwatip, étendait peu à peu au début du siècle son hégémonie sur les tribus voisines, sous la direction de son chef Abaitara, dont Claude Lévi-Strauss rencontra le fils (25). Des processus analogues ont été notés chez les Omagua et les Cocama, populations tupi établies sur le cours moyen et supérieur de l'Amazone, chez qui l'autorité d'un chef s'exerçait non seulement sur la grande maison, mais sur l'ensemble de la communauté tout entière: celle-ci pouvait être de dimension considérable, puisqu'un village omagua comprenait, dit-on, soixante maisons de cinquante à soixante personnes chacune (26). Les Guarani d'autre part, culturellement si proches des Tupinamba, possédaient également des chefferies fort développées.

Ne risque-t-on pas cependant, à saisir ainsi la culture tupi en sa dynamique politique créatrice de «*royautés*», de forcer son originalité par rapport à l'ensemble de la *Forêt tropicale*, et par suite, de la constituer comme entité culturelle indépendante de l'aire dans laquelle on l'a d'abord située? Ce serait là négliger des processus identiques, quoique de bien moindre envergure, chez des populations appartenant à d'autres stocks linguistiques. Il convient de rappeler par exemple que les Jivaro présentaient eux aussi ce modèle d'organisation

(21) C. Lévi-Strauss, «*Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud*», Renaissance, vol.1, fasc. 1 et 2.

(22) A. Métraux, *La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris, P. Geuthner, 1928, p.277.

(23) Ibid., p.93.

(24) Ibid., p.178, note 2.

(25) C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, chap.21.

(26) Cf. H.S.A.I., t.3.

multi-communautaire, puisque des alliances militaires étaient conclues entre groupes locaux: c'est ainsi que plusieurs *jivaria* - les *maloca* de ces Indiens - s'associaient pour guerroyer contre les Espagnols. D'autre part les tribus carib de l'Orénoque utilisaient l'exogamie locale comme moyen d'étendre l'hégémonie politique sur plusieurs communautés. De diverses manières s'atteste donc, caractéristique propre de l'aire de la *Forêt*, la tendance à constituer des ensembles sociaux plus vastes que dans le reste du continent. Ce que l'on doit simplement retenir, c'est que la force de ce courant variait avec les circonstances concrètes - écologiques, démographiques, religieuses - des cultures où il se manifestait. La différence entre les Tupi et les autres sociétés n'est point de nature, mais de degré; c'est dire par conséquent que, tout comme ils ont réalisé mieux que les autres sur le plan de la structure sociale un modèle d'organisation qui ne leur est pas exclusif, de même la dynamique immanente à l'ensemble des cultures de la *Forêt* a trouvé chez les Tupi un rythme et une accélération plus rapides que nulle part ailleurs.

Archaïques, les sociétés amérindiennes le furent, mais si l'on peut dire, négativement et selon nos critères européens. Doit-on pour autant qualifier d'immobiles des cultures dont le devenir ne se conforme pas à nos propres schémas? Faut-il voir en elles des sociétés sans histoire? Pour que la question ait un sens, encore faut-il la poser de telle sorte qu'une réponse soit possible, c'est-à-dire sans postuler l'universalité du modèle occidental. L'histoire se dit en de multiples sens et se diversifie en fonction des différentes perspectives en lesquelles on la situe: «*L'opposition entre cultures progressives et cultures inertes semble ainsi résulter, d'abord, d'une différence de focalisation*» (27). La tendance au système, inégalement réalisée en extension et profondeur suivant les régions, conduit, par ses différences mêmes, à donner aux cultures de cette aire une dimension «*diachronique*», repérable notamment chez les Tupi-Guarani: ce ne sont donc pas des sociétés sans histoire. C'est au niveau de l'organisation politique beaucoup plus qu'au plan de l'écologie que se place l'opposition la plus nette entre cultures marginales et cultures de la *Forêt*. Mais elles ne sont pas non plus des sociétés historiques: en ce sens, l'opposition symétrique et inverse avec les cultures andines est tout aussi forte. La dynamique politique qui confère leur spécificité aux sociétés de la *Forêt* les situeraient donc sur un plan structural - et non à une étape chronologique - que l'on pourrait appeler préhistorique, les *Marginaux* fournissant l'exemple de sociétés a-historiques, les Incas celui d'une culture déjà historique. Il paraît donc légitime de supposer que la dynamique propre à la *Forêt tropicale* est une condition de possibilité de l'histoire telle qu'elle a conquis les Andes. La problématique politique de la *Forêt* renvoie donc aux deux plans qui la limitent: celui, génétique, du lieu de naissance de l'institution; celui, historique, de son destin.

Pierre CLASTRES.

(27) C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Unesco, 1952, p.25.