

«Le concept de tribu en anthropologie»

Yazid Ben Hounet

Force est de constater que le concept de «tribu» a resurgi avec vigueur à la faveur des événements récents survenus au lendemain du 11 septembre 2001 – notamment depuis la guerre en Irak et en Afghanistan. Outre divers articles de presse, plusieurs papiers et travaux à caractère scientifique ont paru depuis lors à ce propos (Roy 2004 ; Dawod 2004 ; Chatty 2005). Le sujet est par ailleurs réapparu en Algérie suite aux révoltes d'avril 2001 (Ben Hounet 2004 ; Salhi 2005). Dans ce papier, nous nous proposons de discuter du concept et d'en définir les contours. Cet exercice n'est pas inopportun puisque, paradoxalement, la notion de «tribu» fut à la fois l'une des plus utilisées en anthropologie (mais aussi dans d'autres sciences humaines telle que l'histoire), et l'une des plus ambiguës dans son emploi. Ainsi, de nombreux auteurs traitant du Maghreb (mais pas seulement) font cas de «tribus» sans réellement nous expliquer ce qu'ils entendent concrètement par ce terme, le renvoyant au mieux à des groupes dont l'organisation sociale repose, de manière vague, sur la parenté ou sur un territoire commun ; au pire à des entités sans organisation sociale précise¹. A la rubrique «ethnie» du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, on peut lire par exemple que le terme «tribu» est généralement réservé à des groupes de plus faibles dimensions que les ethnies – ensembles linguistiques, culturels et territoriaux d'une certaine taille – (Taylor 1991 : 242). Toutefois une telle définition, très large s'il en est, ne nous informe pas vraiment sur les spécificités de la notion de tribu.

Pour être précis dans la définition du concept, on se référera aux travaux du linguiste Emile Benveniste (1969). Celui-ci rappelle que «tribu» (du latin *tribus*) est un terme dont les origines remontent au vocabulaire des institutions indo-européennes. La tribu indo-européenne était la forme d'organisation sociale et politique la plus vaste qui existait au sein de ces populations avant l'apparition de la cité-Etat. Le terme «tribu» suppose dans son essence un rapport interne, *réel ou supposé*, entre parenté et organisation politique. En effet, «les principales langues indo-européennes s'accordent à poser l'appartenance à une même 'naissance' comme le fondement d'un groupe social» (Benveniste 1969 : 258). Cependant, le rapport interne entre parenté et politique – et donc la compréhension de la nature exacte des groupes désignés par les termes clan, phratrie, tribu – est plus ou moins occulté au cours des siècles, après la disparition des institutions de l'antiquité indo-européenne (Godelier 1977 : 97).

On distingue de manière générale, en anthropologie sociale, trois logiques concourant à définir le concept de «tribu» : une logique que l'on peut qualifier d'évolutionniste ou de néo-évolutionniste, une logique segmentaire et enfin une logique que je qualifierai d'onomastique et contractuelle.

La logique évolutionniste ou néo-évolutionniste

Il s'agit sans doute de la première (dans le temps), mais aussi de la plus réfutable. Selon la logique évolutionniste ou néo-évolutionniste, la notion de tribu est employée pour qualifier l'ensemble des sociétés ayant une organisation politique différente des bandes de chasseurs collecteurs (associées à une économie de type paléolithique) et des sociétés étatiques. La tribu se trouve alors dans une position intermédiaire en terme de complexité politique (Cohen &

Middleton, 1967, xii) et est associée aux sociétés ayant une économie de type néolithique, c'est-à-dire fondée essentiellement sur l'agriculture et l'élevage.

Pour Lewis Morgan (1985 [1877]), par exemple, la tribu (et plus encore la confédération de tribus) est la forme d'organisation sociale et politique correspondant plus particulièrement au stade de la barbarie. Cet auteur distingue en effet trois stades de l'évolution de l'humanité : la sauvagerie (l'organisation sociale de la bande y correspond), la barbarie et enfin la civilisation avec l'apparition de la cité-Etat (Grèce antique). Exceptée sa vision évolutionniste, l'apport de Lewis Morgan est important pour au moins deux raisons. Premièrement, il place la *gens* (ensemble de consanguins descendant d'un ancêtre commun, se distinguant par le nom de leur *gens* et unis par les liens du sang) au fondement de la tribu². Deuxièmement, il donne à la tribu une certaine ampleur politique lorsqu'il dit que « les germes de gouvernement doivent être recherchés dans l'organisation en *gentes* » (Morgan 1985 : 67)³. On est déjà là dans une définition de la tribu qui s'accorde sur l'importance et l'imbrication de la parenté (réelle ou fictive) et de la dimension politique. Cependant, si chez Lewis Morgan, les *gens* sont à la base des phratries et des tribus, on ne sait pas exactement quels sont les stades à partir desquels on passe de la *gens* à la phratrie et de la phratrie à la tribu. S'il est facile de distinguer les tribus des confédérations de tribus par le fait que ces dernières sont des organisations politiques plutôt conjoncturelles, fondées sur l'alliance dans des circonstances bien précises, il n'est pas aisé, au contraire, de distinguer les phratries des tribus et les *gens* des phratries. On sait simplement qu'il s'agit d'organisations sociales et politiques de différente ampleur.

Cette première conception de la tribu que partagent nombre d'anthropologues que l'on qualifie d'évolutionnistes (Morgan 1985 ; Maine 1861...) sera largement reprise par la suite. Près d'un siècle plus tard, Elman R. Service (1962) et Marshall D. Sahlins (1967 [1961] et 1968) emploieront le concept de tribu tel qu'il était utilisé auparavant, en opposition à la bande et à la société étatique. Toutefois, ce concept, tel qu'il fut employé chez les auteurs évolutionnistes et tel que l'emploient les auteurs cités précédemment, a une portée trop large pour être opérant. Ronald Cohen & John Middleton remarquent en effet que : « ..., (the) tribes are the most numerous and the most varied of political systems in the range of societies studied by anthropologists » (1967 : xii).

On comprend dès lors pourquoi la critique de Maurice Godelier (1977) portera sur la tribu en tant que stade d'évolution, mais pas en tant qu'organisation sociale spécifique. Echappant à la faillite des concepts évolutionnistes, le terme de tribu restera utilisé en anthropologie, associé à l'approche fonctionnaliste des sociétés sans Etat, souvent dénommées « sociétés tribales » (Bonte 1991 : 720).

La logique segmentaire

Avec *les Nuer*, Edward E. Evans-Pritchard (1994 [1940]) a offert une précieuse contribution quant à l'analyse du concept de tribu. On y trouve, d'une part, un apport majeur concernant la définition de la tribu et, d'autre part, une analyse féconde de la tribu en tant que système politique, alors que l'accent avait surtout été mis, avant lui, sur la parenté. Edward E. Evans-Pritchard souligne la dimension territoriale de la tribu, remettant ainsi en cause l'opposition entre organisation tribale, archaïque et organisation territoriale, propre à la conception évolutionniste. Au travers, entre autres, de sa théorie des segments lignagers et territoriaux, ainsi que du jeu des oppositions/complémentarités de ces segments, Edward E. Evans-Pritchard fut l'un des premiers à développer une véritable analyse des systèmes politiques tribaux. Il met en exergue la complexité de ces systèmes politiques, l'importance du jeu des segments lignagers et territoriaux, mais aussi des classes d'âges, des personnages et lignages ayant un rôle de médiation, du jeu territorial, du rôle de la religion, en bref de toutes ces

particularités qui font des systèmes politiques tribaux des ‘anarchies ordonnées’ (Evans-Pritchard 1994 : 22). A partir de la publication de son livre, de nombreux travaux (principalement ceux de l’école britannique) se sont intéressés aux sociétés ou groupes ‘segmentaires’⁴.

Bien qu’elle ait contribué indéniablement à l’effort de compréhension des systèmes tribaux, la théorie de la segmentarité repose sur un postulat quelque peu critiquable. En effet, la théorie anthropologique classique des sociétés segmentaires a largement insisté sur le caractère équilibré de ces dernières. Meyer Fortes & Edward E. Evans-Pritchard indiquent d’ailleurs que « l’ensemble des rapports inter-segmentaires qui constitue la structure politique est un équilibre des fidélités locales opposées, de lignages divergents et de liens rituels » (Fortes & Evans Pritchard 1964 [1940] : 11)⁵. Cependant, comme le remarque Pierre Bonte :

Ce principe privilégie une représentation égalitaire et équilibrée (*balanced*) de l’organisation tribale. Il fait du pouvoir d’arbitrage la source unique de l’ordre politique, (...), coiffant les tribus. Pour vivace qu’elles soient en milieu tribal, ces représentations égalitaires n’en sont pas moins souvent contredites par la réalité historique. C’est situer le modèle tribal hors de l’histoire que refuser de voir que des organisations tribales ont pu se perpétuer, associées à de fortes hiérarchies sociales, voire à de puissants Etats (1987 : 8)⁶.

Ernest Gellner (1969) reprendra à son compte le paradigme segmentaire qu’Edward E. Evans-Pritchard avait initié et que l’école anglaise avait développé. Il poussera l’analyse segmentaire plus loin encore en faisant de l’équilibre des segments lignagers le seul principe d’organisation politique des tribus du Sud marocain⁷, alors qu’Edward E. Evans-Pritchard, dans son étude sur les *Nuer*, avait mis en exergue l’importance d’autres facteurs, tels les segments territoriaux et les classes d’âges, dans l’explication de l’organisation politique.

La logique onomastique et contractuelle

Une troisième logique a concouru à la définition du concept de tribu : il s’agit de la logique onomastique et contractuelle. On la retrouve en filigrane dans nombre de travaux classiques en anthropologie sociale car, très tôt dans la discipline, de nombreux auteurs ont fait la distinction entre parenté biologique et parenté sociale. Qu’il s’agisse de tribus ou d’autres organisations sociales reposant sur la parenté, nombreux furent les anthropologues à mettre en exergue le fait que la parenté puisse être fictive biologiquement mais réelle socialement. Et c’est cette parenté sociale qui a bien souvent intéressé ces derniers. Il revient à Jacques Berque d’avoir explicitement parlé de la tribu en tant qu’emblème onomastique (1974 [1954]). Celui-ci, ainsi que Pierre Bourdieu (1985 [1958]), ont rejeté l’explication par la généalogie pour s’accorder sur l’importance du nom comme référent identitaire. Ibn Khaldûn avait déjà attiré en son temps l’attention sur le caractère fictif des généalogies et sur le rôle fondamental des liens de l’utérus, des liens cognatiques (*silat ar-arhâm*), dans la cohésion tribale. Ainsi disait-il :

les liens du sang sont utiles, dans la mesure où ils impliquent la cohésion (*iltiham*) : conséquence du lien cognatique (*silat al-arhâm*) et motif d’aide mutuelle et d’affection. [...] Car un lignage est une supposition et non une réalité. Il n’est bon qu’à maintenir des rapports et des contacts (Ibn Khaldûn 1967-68 : 200).

La question de la véracité de l'ascendance a ainsi souvent été remise en cause dans l'analyse des entités tribales et les généalogies fictives sont choses courantes. Pierre Bourdieu (2000) a par exemple pointé du doigt l'idée d'une parenté comme représentation et comme volonté, et signalé l'importance du nom et de la transmission de la *baraka* par celui-ci comme élément majeur dans la constitution des dites tribus (1985 : 71-79). Le nom fait ainsi office d'emblème identitaire pour des éléments n'ayant pas tous la même origine. En somme :

la plupart des tribus agrègent des éléments venus de tous les horizons, et, en tout cas, venus 'd'ailleurs'. Cette contradiction entre la personnalité collective et l'origine des cellules qui la composent est véritablement une loi du genre (Berque 1974 : 26)⁸.

Bien qu'elles ne forment pas des entités composées d'individus ayant tous la même origine, les tribus s'accordent ainsi sur un nom, lequel apparaît comme l'emblème identitaire par excellence et bien entendu, comme tous les emblèmes onomastiques, celui-ci compte énormément et a pleine valeur sociale (Berque 1974 : 27). Selon ces auteurs, les vrais référents sont les familles et les fractions, la tribu n'étant qu'un assemblage de ces organisations sociales. Pierre Bourdieu place quant à lui la fraction au centre des constitutions tribales. Ainsi disait-il : « C'est encore l'homogénéité de la structure sociale et de la structure familiale qui nous permet de comprendre que la société s'organise autour de la fraction » (Bourdieu 1985 : 74-75). Il avait par ailleurs tenté d'expliquer l'importance du nom, de cet 'emblème onomastique' dans le cadre de la logique de l'honneur et du prestige telle qu'elle se conçoit en Afrique du Nord :

Pour comprendre l'importance du nom qui prime la réalité historique ou sociale, il faut se placer dans la logique de l'honneur et du prestige. Telle famille ou fraction vient se mettre sous la protection de la famille au grand nom, parée d'ancêtres légendaires ou d'un chef glorieux et marqué par la faveur divine, ou encore d'un personnage maraboutique influant, et, moyennant une redevance, se développe à son ombre, la protection temporaire venant naturellement à s'étendre aux descendants du protégé (Bourdieu 1985 : 77-78).

Le nom, qui est emblématique de l'unité du groupe, apparaît alors comme le meilleur moyen de proclamer la différence par laquelle le groupe entend fonder son identité originale. Pierre Bourdieu y voit enfin l'explication de la logique classificatoire dont la distribution dans l'espace des noms de tribus paraît être l'expression (1985 : 78-79). Cette logique onomastique sous-tend inéluctablement une logique contractuelle car, comme l'indique Pierre Bourdieu, le fait de prendre le même nom suppose l'existence d'un contrat tacite d'entraide mutuelle et/ou de protection en échange d'une forme de redevance. Cette logique contractuelle fait notamment référence aux liens utérins comme le remarquait déjà Ibn Khaldûn. L'importance des liens utérins dans le processus de constitution des tribus arabes a été mise en exergue encore récemment. Des travaux actuels montrent en effet l'importance des dimensions utérines, cognatiques et des affinités électives dans les systèmes de parenté arabe et donc au sein des tribus⁹.

Les principes centraux du concept de tribu

Par delà les différentes logiques, on repère deux principes récurrents qui concourent à cerner l'objet tribu. Maurice Godelier disait simplement et très pertinemment que : « appartenir à une

ethnie vous donne une identité culturelle et linguistique (...), mais ne vous donne ni terre ni femme ni pain. C'est seulement l'appartenance à une tribu qui vous les donne » (Godelier 2004 : 291). Derrière cette réalité transparaissent en fait les deux principes fondamentaux suivants : celui de la descendance dans le sens des *descent groups* et celui du groupe de solidarité (*as-abîyya* ou *corporate group*). On doit aux travaux menés sur les sociétés 'segmentaires', l'élaboration de ces deux concepts importants. Celui de '*descent group*', plus particulièrement celui 'd'*unilineal descent groups*'¹⁰ (les groupes d'unifiliation), étant repris de Rivers¹¹.

Le principe de descendance n'implique pas que les tribus soient composées de personnes ayant la même origine. D'ailleurs les tribus agrègent bien souvent des personnes venant d'ailleurs, fréquemment selon la logique de l'adoption ou de la protection. C'est dire qu'il faut être conscient des fictions généalogiques et prendre en considération la descendance dans le sens d'une appartenance découlant avant tout d'un « principe » (valeur) de descendance. Appartenir à une tribu c'est avant tout être un enfant d'un membre masculin ou féminin (selon qu'il s'agit d'une descendance en voie patrilinéaire ou matrilinéaire) de cette tribu ou éventuellement être adopté ou protégé par un de ses membres et donc en définitive être considéré comme appartenant à la parentèle et ayant la même ascendance. Le principe d'apparentement, notamment par le biais de l'affinité élective et des liens de l'utérus, peut être aussi utilisé pour la constitution des tribus. Mais bien souvent, cet apparentement s'explique ou se justifie dans les discours et les représentations par l'existence d'une ascendance commune. Dans ce sens, la descendance en ligne masculine peut être vue comme un principe de base et le lien utérin comme le principe structurel et lié (Persichetti 2004). A cet égard, et reprenant en cela les mots du prophète Muhāmmad – « Apprenez, de vos lignages (*ansāb*), ce qui vous permettra de fixer vos liens cognatiques (*arḥām*) » – Ibn Khaldūn (1967-68 : 200) disait :

Un lignage bien connu, bien clair, fait naître, dans l'âme, une affection naturelle. Mais un lignage de source trop ancienne n'est qu'un faible stimulant pour l'imagination. Il n'a plus d'utilité, ce n'est qu'une idée 'gratuite' (*majjān*), une sorte de jeu, (presque) illicite¹².

On peut ainsi, et au premier abord – c'est-à-dire sans perdre de vue l'importance des liens cognatiques – voir les tribus comme des groupes d'unifiliation, c'est-à-dire des groupes où la qualité de membre s'acquiert automatiquement par descendance en voie unilinéaire (patrilinéaire ou matrilinéaire)¹³. Dans les théories classiques de l'anthropologie, les groupes d'unifiliation (les '*unilineal descent groups*') ont une dimension politique parce que la descendance a fondamentalement un aspect juridique [jural], comme l'a remarqué Alfred R. Radcliffe-Brown¹⁴. En effet, en plus d'appartenir automatiquement à un groupe d'unifiliation, un lignage ou globalement une tribu, l'individu est porteur de droits (notamment en ce qui concerne les propriétés indivises du groupe) et de devoirs. Comme l'indique Georges Balandier : « Comme le mode de descendance (...) conditionne principalement la 'citoyenneté' dans ces sociétés [il s'agit des sociétés segmentaires], les relations et les groupes qu'il instaure sont affectés d'un signe politique en contraste avec la parenté entendue *stricto sensu* » (1967 : 62).

Aussi, les groupes d'unifiliation peuvent être perçus comme des 'groupes faisant corps' (*corporate group*), dans la mesure où ils font preuve d'une cohésion et ont conscience de leurs intérêts communs. Le '*corporate group*' peut donc être perçu comme un individu collectif¹⁵, au sens juridique [jural] du terme, mais il est aussi la première association politique. C'est ce qu'affirme Meyer Fortes lorsqu'il dit :

In societies of this type [il s'agit des sociétés segmentaires] the lineage is not only a corporate unit in the legal or jural sense but is also the primary political association. [...] However, where the lineage is found as a corporate group all the members of a lineage are to outsiders jurally equal and represent the lineage when they exercise legal and political rights and duties in relation to society at large (1953 : 26).

Bibliographie

Balandier, G., 1967, *Anthropologie politique*, Paris : Puf.

Ben Hounet, Y., 2004, « Quelques réflexions sur les événements récents de Kabylie : à propos de la question tribale en Algérie », in *Awal, cahiers d'études berbères*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, n°29, pp. 33-42.

Benveniste, E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris : Edition de Minuit.

Berque, J., 1954, « Qu'est-ce qu'une tribu nord-Africaine ? », in *Eventail de l'histoire vivante, Hommage à L. Febvre*, Paris, pp. 261-271, aussi in J. Berque, 1974, *Maghreb, histoire et sociétés*, Alger : SNED.

Béteille, A., 1980, « A propos du concept de tribu », in *Revue Internationale des Sciences Sociales*, Vol XXXII, n° 4, pp. 889-892.

Bonte, P., 1979, « Segmentarité et pouvoir chez les éleveurs nomades sahariens », in *Production pastorale et société* (groupe écologie et anthropologie des sociétés pastorales), Paris, Cambridge University Press, Maison des sciences de l'Homme, pp. 171-199.

Bonte, P., 1987, introduction in « Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient », *L'Homme, revue française d'anthropologie*, n°102.

Bonte, P., 1991, « tribu », in Bonte P. & Izard M. (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Editions Presses Universitaires de France, pp. 720-721.

Bonte, P., 1994a, « Manière de dire ou manière de faire : Peut on parler d'un mariage 'arabe' », in P. Bonte (éd), *Epouser au plus proche. Inceste, Prohibitions et Stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris : Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS).

Bonte, P., 1994b, « Les risques de l'alliance », in *Les complexités de l'alliance, volume IV : Economie, politique et fondements symboliques*, (sous la direction de F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier), Paris : Editions des archives contemporaines.

Bourdieu, P., 1985, *Sociologie de l'Algérie*, Puf, Que sais-je ? (1ère éd. 1958).

Bourdieu, P., 2000c, « La parenté comme représentation et comme volonté », in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris : Editions Seuil.

Chatty, D., ed., 2005, *Nomadic societies in the Middle East and North Africa: entering the 21st century*, Leiden: Brill.

Cohen, R. & Middleton, J., eds., 1967, *Comparative Political Systems, studies in the politics of the pre industrial societies*, New York: Natural History Press, Garden city,.

Conte, E., 2001, « Affinités électives et parenté arabe », *Etudes rurales*, 157-158.

Dawod, H., ed., 2004, *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, Paris : Armand Colin.

Dumont, L., 1997, *Groupes de filiation et alliance de mariage, introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris : Gallimard,.

Evans-Pritchard, E. E., 1994, *Les Nuer, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris : Editions Gallimard, tel (1ère Edition anglaise, *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press, 1940).

Favret-Saada, J., 2005, « La segmentarité au Maghreb », in *Algérie 1962-1964, Essais d'anthropologie politique*, Paris : Editions Bouchène, pp. 21-32 (1ère publication : 1966, *L'Homme*, VI. 2).

Fortes, M., 1953, « The Structure of Unilineal Descent Groups », *American Anthropologist*, T. 55-1, pp. 17-41.

Fortes, M. & Evans-Pritchard, E. E., eds., 1964, *Systèmes politiques africains*, PUF (éd. anglaise, 1940).

Gellner, E., 1969, *Saints of the Atlas*, London: Weidenfeld and Nicolson.

Godelier, M., 1977, « Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie », in *Horizon et trajet marxiste en anthropologie*, Paris : Maspero, pp. 93-131.

Godelier, M., 2004, « A propos des concepts de tribu, ethnie et état. Formes et fonctions du pouvoir politique », in H. Dawod, ed., *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, Paris : Editions Armand Colin, pp. 287-304.

Ibn Khaldûn, 1967-1968, *Al-Muqaddima, Discours sur l'Histoire Universelle*, Beyrouth : Editions Sindbad (traduit, présenté et annoté par V. Monteil).

Middleton, J., & Tait, D., 1958, *Tribes without Rulers, Studies in African Segmentary Systems*, London: Routledge & Kegan Paul.

Maine, H. S., 1861, *Ancient Law*, London: Oxford University Press.

Morgan, L., 1985, *La société archaïque*, Editions anthropos, Paris (1ère éd. française 1971, éd. anglaise, *Ancient Society*, 1877).

Persichetti, A., 2004, «La parenté *rahīm* », *L'Homme*, 169, pp. 89-126.

Radcliffe-Brown, A. R., 1935, « Patrilineal and Matrilineal Succession », *Iowa Law Review*, Vol. XX. 2.

Roy, O., 2004, « De la stabilité de l'Etat en Afghanistan », in *Annales, Histoire, Sciences sociales*, vol. 59, n° 5-6, pp. 1183-1202.

Service, E. R., 1962, *Primitive social organization*, New York: Random House.

Sahlins, M. D., 1967, « The segmentary lineage : an organisation of predatory expansion », in R. Cohen & J. Middleton, eds., *Comparative political systems, studies in the politics of the pre industrial societies*, New York: Natural History Press, Garden city, pp. 89-119, (première publication, *American Anthropologist*, 63, N° 2, 1961, 332-45).

Sahlins, M. D., 1968, *Tribesmen*, New Jersey: Prentice Hall.

Salhi, M. B., 2005, « Entre communauté et citoyenneté : le local en contestation. Le cas de la Kabylie », *Annuaire de l'Afrique du Nord* 2003, n°41, pp. 11-36, Paris : CNRS.

Taylor, A. C., 1991, « Ethnie », in P. Bonte & M. Izard (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : Editions Presses Universitaires de France, pp. 242-244.

Notes

¹ Il s'agit là d'un constat général fondé sur différentes lectures. On pourra l'observer dans les travaux de la *Revue africaine* notamment, mais cette tendance s'observe aussi dans des ouvrages historiques plus récents, qu'il s'agisse d'auteurs français ou d'auteurs algériens. Ce constat vaut aussi largement pour des ouvrages traitant d'autres régions du globe (Béteille 1980)

² En effet, dans *Ancient Society*, Lewis Morgan place comme fondement de la tribu la *gens*. Rappelons ici le sens qu'il donne à ce terme : « *Gens* en latin, *genos* en grec et *ganas* en sanscrit ont la même signification originelle : celle de parenté. Ils ont les mêmes racines que *gigno*, *gignomai* et *ganamai* qui, dans ces mêmes langues, signifient engendrer ; ils impliquent donc dans chacune d'entre elles, l'idée d'une filiation immédiate et commune des membres d'une gens. Une *gens* est donc un ensemble de consanguins, descendant d'un ancêtre commun, se distinguant par le nom de leur gens et unis par les liens du sang » (Morgan 1985 : 68).

³ On peut compléter cette remarque par cette citation de Lewis Morgan : « L'histoire de l'humanité n'a élaboré que deux systèmes de gouvernement, deux systèmes organisés et bien définis de la société. Le premier et le plus ancien a été une organisation sociale fondée sur les gentes, les phratries et les tribus ; le second et le plus récent a été une organisation politique fondée sur le territoire et la propriété. » (1985 : 67). Cette distinction renvoie à l'opposition, mise en exergue par Henry S. Maine (1861), entre les organisations sociales fondées sur la parenté (liens du sang) et celles s'appuyant sur le territoire.

⁴ On utilise aussi parfois l'expression de 'sociétés' ou 'groupes à système lignager', ainsi que celui de 'sociétés acéphales' indiquant par là l'absence d'Etat ou de gouvernement. Pour un point de vue général de la question, voir l'introduction de John Middleton & David Tait (1958).

⁵ Voir en particulier pp. 9-12. Nous retrouvons aussi trente ans plus tard cette conception en terme d'équilibre des segments chez Ernest Gellner (1969).

⁶ Voir aussi, Pierre Bonte (1979).

⁷ Jeanne Favret-Saada (2005a [1966]) soulignera les limites de la thèse d'Ernest Gellner, en mettant en avant le fait que son approche ne permet pas de rendre compte du procès, et donc de l'histoire, de la structure segmentaire.

⁸ Pierre Bourdieu (1985 : 73) avance également que « la variété extrême d'origines que masque l'unité du nom, conséquence de la fiction de l'ancêtre commun, conduit à abandonner l'hypothèse de la consanguinité. La tribu est un agglomérat hétéroclite qui se constitue par agrégation ».

⁹ Cf. notamment Pierre Bonte (1994a) et (1994b), Edouard Conte (2001).

¹⁰ Louis Dumont, reprenant Rivers, indique que « le terme 'descent' s'applique à la transmission automatique de la qualité de membre d'un groupe social et que le terme n'a de sens, ou n'a son sens plein que là où la communauté se compose de groupes absolument distincts... » (Dumont 1997 : 60).

¹¹ Sur ces points, cf. Louis Dumont (1997 : 57-62).

¹² Louis Dumont (1997) a montré d'un point de vue anthropologique que les groupes d'unifiliation sont bien souvent subordonnés à l'alliance de mariage, alors que l'inverse est moins vrai.

¹³ Sur ce point, cf. M. Fortes (1953). On se rapportera aussi à l'ouvrage de Louis Dumont (1997), en particulier la deuxième partie.

¹⁴ Alfred R. Radcliffe-Brown, « Patrilineal and Matrilineal Succession », *Iowa Law Review*, Vol. XX. 2. Repris de M. Fortes (1953), p. 30.

¹⁵ « A lineage is a corporate group from the outside, that is, in relation to other defined groups and associations. It might be described as a single legal personality – 'one person' as the Ashanti put it » (Fortes 1953 : 25).