

ÊTRE, NAÎTRE, APPARTENIR
IDENTITÉ SOCIALE ET RÔLE DES LIGNAGES
DANS UN VILLAGE DE LA SOMALIE MÉRIDIONALE

Simonetta GRILLI

Dans un article qui est paru il y a quelques temps, Adam Kuper¹ traçait les lignes de l'évolution de la "théorie du lignage" ou "théorie de la descendance" et du succès qu'elle avait eu dans la réflexion anthropologique — en particulier auprès de l'anthropologie anglaise — depuis sa définition, qui remonte à 1940, date de publication de *African Political Systems* et *The Nuer*, jusqu'à ces derniers temps.

Adam Kuper prit une attitude fort critique tant sur la théorie du lignage que sur la tradition anthropologique qu'il avait produite et qui la soutenait ; en particulier, Kuper polémique avec E. E. Evans Pritchard à propos de la *rigide régularité du modèle de segmentation* que ce dernier esquisse, et contre l'assomption d'un cas concret comme modèle paradigmatique. Dès lors il conclut que le modèle du lignage segmentaire n'est pas productif pour l'analyse anthropologique, ni au niveau théorique ni au niveau de l'analyse, car il s'agit d'un outil faiblement utilisable, aux buts de la comparaison : "First, the model does not represent folk-model which actors anywhere have of their societies. Secondly, there do not appear to be any

-
1. A. Kuper, "Lineage Theory : A Critical Retrospect", in *Annual Review of Anthropology*, 1982, 11 : 71-95 ; l'article de Kuper, qui est caractérisé par une claire veine polémique, a le mérite d'avoir tenté de saisir les précédents historiques de cette théorie dans les réflexions des auteurs tels que Morgan, Maine, etc. ; il faut rappeler la distinction opérée par ces derniers entre les sociétés organisées sur des bases territoriales et les sociétés basées sur la parenté. Récemment le même Kuper a rediscuté ces questions, voir aussi A. Kuper, *The Invention of Primitive Society*, 1988.

societies in which vital political or economic activities are organized by a repetitive series of descend groups" 2.

On a discuté longtemps sur l'utilité et l'applicabilité d'une telle théorie qui a reçu aussi bien des critiques acharnées que des adhésions passionnées. On peut résumer en trois points les opinions qui animaient le débat : d'un côté on trouve rangés les détracteurs, ceux qui, selon les mots de E. Leach, voient le concept de lignage comme "...an ideal concepts to which the empirical facts are only adapted by means of fictions", à savoir que la descendance et la parenté ne constituent pas des modèles de comportement, ni ne définissent les profils sociaux et le fonctionnement de la communauté³. De l'autre côté, par contre, se situent les auteurs qui, en reprenant de façon critique la définition originelle, admettent la validité analytique du modèle de lignage, surtout s'il est interprété comme un concept flexi-

-
2. A. Kuper, "Lineage Theory...", *op. cit.*, p. 92). Unifiliation, segmentation, opposition complémentaire : ceux-ci sont les traits saillants de la théorie ; on envisage des systèmes où la descendance agnatique constitue le modèle qui règle les droits politiques et sociaux des individus, leurs devoirs et leurs obligations. Le lignage est défini comme unité politique et juridique au caractère "corporated", et fonde sa cohésion sur un système de groupes de descendance unilinéaires distingués mais paritaires. Dans un tel domaine, une structure de pouvoir centralisé et permanent ne trouve pas sa place, l'autorité est distribuée par rapport aux contextes de référence, dans les différents niveaux de la segmentation généalogique. L'organisation segmentaire des groupes solidaires ou "corporés", à descendance unilinéaire ne reçoit pas forcément son articulation d'un système d'échanges matrimoniaux entre des groupes exogamiques — le lignage donc ne trouve pas dans l'échange matrimonial son instrument de définition — mais les groupes généalogiques se définissent d'abord en tant qu'expression de dynamiques politiques, et pour leur caractère corporé. Voir : M. Fortes, E. E. Evans Pritchard, *African Political Systems*, Oxford University Press, London, 1940 ; E. E. Evans Pritchard, *The Nuer*, Claredon Press, 1940 ; M. Fortes, *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*, Oxford University Press, 1945.
 3. Voir : E. R. Leach, "On certain unconsidered aspects of double descent systems", in *Man*, 1962 : 130-34 ; du même auteur Paul Eliya : *A Village in Ceylon : A Study of Land Tenure and Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968 ; D. M. Schneider, "Kinship and culture : descend and filiation as cultural constructs", *Southwest Journal of Anthropology*, 23 : 65-73 ; C. Geertz, H. Geertz, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

ble et non paradigmatique, soumis à une continuelle redéfinition, par rapport à l'analyse de situations réelles⁴. I. M. Lewis, par exemple, considère les lignages pastoraux de la Somalie du nord comme des formations sujettes à un processus historique : loin d'être des réalités statiques, soumises à une reproduction standardisée, de telles formations se révèlent sujettes aux dynamiques de la démographie, qui impose aux processus de la fission-fusion des marches irrégulières et asymétriques. De là, le recours à des procédures de réajustement des lignes de descendance grâce aux alliances fondées sur le mariage et sur les liens utérins⁵. Le troisième groupe référé est composé par les auteurs qui, en acceptant le modèle classique, l'interprètent comme une construction idéologique des sujets sociaux, une représentation de la réalité capable d'exprimer un "ordre cognitif" précis, mais pas toujours capable de rendre les comportements effectivement pratiques⁶.

Selon sa formulation classique, le modèle théorique présente, sans doute, des limitations considérables, surtout dans le cas où l'on veut l'appliquer d'une façon rigide ; la recherche d'"un modèle à l'état pur" signifie cristalliser la réalité dans des schèmes préconstitués, qui très rarement peuvent rendre compte de la complexité des

4. I. M. Lewis, *A Pastoral Democracy*, Oxford University Press, London, 1961 : du même auteur, "Problems in the comparative study of unilineal descent", in (ed. M. Banton), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Tavistock, London, 1965 ; P. C. Salzman, "Does complementary opposition exist?", in *American Anthropology*, 80 : 53-70, 1978 ; M. Verdon, "Where Have All Their Lineage Gone ? Cattle and Descent Among the Nuer", in *American Anthropology*, 84 : 567-579, 1982.

5. *A Pastoral Democracy...*, *op. cit.*

6. H. Lewis voir : E. Peters, "Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica", *Africa*, 37 : 261-282, 1967 ; M. E. Combs Schilling, "Family and friend in a Moroccan boom town : the segmentary debate reconsidered", in *American Ethnologist*, 12, 1985 ; J. G. Galaty, "Models and Metaphors : On The Semiotic Explanation of Segmentary Systems", en Holy, L. e Stuchlik, (editors), *The structure of Folk Models*, London, Academic Press, 1982 ; B. Helander, "The social dynamics of southern somali agro-pastoralism : a regional approach", in *Working Papers in African Studies*, 25 : 1-16, 1986. B. Helander, dans son analyse de l'organisation sociale de la société somalienne méridionale définit l'organisation de lignage comme une "métaphore de l'identité" individuelle et de groupe.

les droits que le *tol* leur concédera sur la terre, tels que les droits politiques, seront identiques à ceux d'un *dhalad* ¹³.

Il faut rappeler que l'adoption dans le lignage peut se faire par alliance (*dhareer*), en épousant une femme du groupe ou par contrat (*dhuxul*). La base de l'adoption et de la progressive intégration dans un nouveau *tol* est quand même, la reconnaissance de la noblesse des sujets, car elle peut, à la fin, se traduire en affiliation et en intégration définitive de pleins droits dans le groupe de descendance ; dès que l'échange matrimonial entre membres par naissance et membres par adoption est consenti, les seconds doivent, avant tout, pouvoir garantir leur propre *nassablima* (noblesse).

L'adopté reçoit une affiliation complète, sa relation est indiquée de façon significative avec le terme *tol*, c'est-à-dire parenté agnatique ; il est compris dans la catégorie des agnats. Cela n'arrive pas pour les *jareer*, qui ne peuvent pas se définir affiliés au *tol*, ni obtenir les droits relatifs au *tol*, mais, au contraire, restent "subordonnés" et subalternes.

Il est évident que l'atypicité du lignage consiste d'abord dans le fait qu'il contient des appartenances diverses, qui préfigurent à la fois, des identités et des statuts diversifiés. Mais le fait qu'il s'agit d'une formation hétérogène et stratifiée ne le prive pas d'une fonction sociale précise. Faire partie d'un lignage par appartenance réelle (par naissance), ou bien fictive (en qualité de *client* ou d'affilié) représente la condition essentielle pour accéder aux ressources et pour obtenir les droits politiques et les garanties juridiques.

Dans certaines sphères de l'organisation sociale, le lignage est la seule unité significative ; en effet le village, traditionnellement, ne possède pas une propre identité territoriale — dans le sens qu'il n'a pas un territoire propre, mais c'est le lignage qui règle l'accès à la terre par le contrôle des puits — ni ne constitue une entité tout à fait autonome de l'articulation du clan et des lignages, du point de vue politique et administratif.

Dans la tradition, par exemple, la figure du chef de village, avec les mêmes pouvoirs et le même rôle qu'il endosse dans d'autres réalités agricoles de l'Afrique n'existe pas ; les événements internes

13. L'intégration d'un adopté dans son nouveau lignage peut être telle qu'il peut devenir un chef (*waalid* : littéralement géniteur, représentant) du lignage ; l'adopté reçoit aussi le droit de se colloquer dans la généalogie du lignage du *tol* qui l'a accueilli ; dans ce cas la manipulation de la généalogie n'est pas stigmatisée comme dans le cas des autres formes de *sheegat*.

au village sont gérés par les anciens (*akhyar*), lesquels ne représentent que les diverses fractions de lignage présentes dans l'habitat¹⁴. Les lignages *jareer* sont représentés par leurs patrons nobles, et leurs anciens ne prennent pas part directement à la séance plénière du village : ils sont accueillis dans l'enceinte de la maison où se tient la réunion, mais ils n'ont pas le droit de s'asseoir avec les autres anciens, sur la natte à l'intérieur, ni le droit à la parole.

Le groupe noble auquel ils se réfèrent leur sert de médiateur aujourd'hui encore avec l'extérieur.

Chaque fois qu'il faut régler une controverse entre un noble et un *jareer*, ce dernier doit demander l'intervention de son patron noble, qui le représentera tout le long de la discussion : cela malgré l'abolition officielle du statut de *client*, qui remonte aux années soixante. Si un *jareer*, donc, blesse ou offense un individu qui appartient à un lignage noble, le pourparler ne sera pas conduit par les anciens du lignage auquel appartient l'homme *jareer* qui a commis le fait, mais par les anciens de ses patrons : ceux-ci, au-delà de la négociation, seront aussi tenus de payer la moitié du prix établi comme réparation.

Les nobles exercent donc les fonctions de véritables tuteurs à l'égard des *jareer*, et la relation de *patron-client* agit de façon significative au moins à ce niveau. Par exemple, si un jeune non-noble enlève et épouse en secret une fille noble d'un autre clan, seul un *bilis* (noble), patron du jeune ravisseur, peut gérer la médiation avec le groupe de la fille (groupe de ses plus proches parents consanguins : le *reer*) afin de le convaincre d'accepter l'époux ; ses excuses (*moorodan*, don d'excuse) et le *bride-wealth* ou dot (*yarad*) : il n'y a que ce moyen pour établir une relation quelconque entre les deux familles.

La coutume juridique (*xeer somaali*), attribuée au lignage la complète responsabilité des actions de tous ses membres — hommes et femmes mais aussi des adoptés, et, partiellement même des clients —

14. La collocation généalogique des représentants du parti officiel à Lama Doonka, calque pratiquement les rapports de force traditionnels internes à la dynamique politique entre les lignages du village. "Conflicts between traditional leaders of lineage and clans and the committees and districts authorities are rare", B. Helander, *The social dynamics...*, *op. cit.*, (1986). Les autorités, dans la plupart des cas, reproduisent les lignes du système traditionnel, et opèrent fondamentalement en syntonie avec celui-ci ; d'ailleurs, quand elles se configurent comme des adjonctions autonomes, il arrive souvent que le niveau de pouvoir représenté par les leaders traditionnels finisse par s'imposer à l'autre.

et, de là, le devoir d'intervenir pour régler les controverses et réparer les offenses. Le "agir solidaire" du *tol*, la mobilisation du groupe pour défendre les intérêts de l'individu, se déploient en particulier dans le cas où celui-ci est responsable d'un meurtre (homicide ou blessure). Il faut souligner que, bien qu'une telle responsabilité ne jouisse plus d'aucune reconnaissance officielle, elle paraît être de facto largement tolérée par le système judiciaire officiel, qui admet la résolution de certaines affaires à l'intérieur des structures du pouvoir traditionnel, et selon la coutume.

Même en milieu urbain, on a recours à la compensation du sang, par exemple pour les accidents routiers. Si un individu est arrêté pour homicide ou pour un autre délit contre la personne physique (blessure, offense, lésions), son lignage a le devoir d'intervenir — par l'intermédiaire de la personne, parmi ses anciens, la plus prestigieuse, le leader (*waalid*, littéralement géniteur) du *tol* — et d'assumer la responsabilité de régler la question jusqu'à la conclusion d'un accord avec le groupe de la victime ; lorsque l'accord est conclu, d'habitude, l'accusé est remis en liberté par le tribunal, et l'affaire est alors entièrement gérée par les anciens des deux groupes selon les règles de la tradition. Le montant de la réparation pour un meurtre ou pour une blessure — le *diya* — paraît être, jusqu'aujourd'hui, établi par rapport à la "distance structurale" entre la partie lésée et la partie d'où est venu le délit, et aussi par rapport au sexe¹⁵, à l'âge du lésé, et, en plus, en fonction du délit.

Chaque membre du lignage, qu'il le soit par naissance, par contrat ou par adoption, devra contribuer, selon ses possibilités économiques, avec un débours en argent — *gaaran* — à la réparation du dommage commis par un "cousin" (*ilina adeer*) de son *tol*. On n'applique pas le *diya* (le prix du sang), et on ne le paye pas, pour des événements qui impliquent des membres du même *tol* ou du même clan.

Dans le cas où, par exemple, un homme des Maxamed Subis tue un autre Maxamed Subis, sa famille, ou bien son *reer*, devra prendre en charge, soit en reversant de l'argent, soit en apportant des denrées alimentaires, les dépenses occasionnées par les funérailles (*tacsi*) ;

15. Le *diya* pour une femme est toujours la moitié de celui d'un homme, et le recouvrement ne revient pas au groupe du mari, mais à celui du père ; la femme, en effet, ne perd pas son affiliation patrilinéaire après le mariage. A propos voir : I. M. Lewis, "Mariage and the Family in the Northern Somaliland", in *East African Societies*, 15, 1962.

en cas de blessure, il faudra participer aux frais nécessaires aux soins et à la subsistance ¹⁶ du blessé.

Selon les témoignages que j'ai recueillis, le prix du sang n'est appliqué qu'entre étrangers — *shisheeye* — c'est-à-dire entre individus de clans différents, et dans le cas d'un décès, il est établi par rapport aux tarifs courants, tandis que dans le cas de blessure, les deux parties cherchent un accord, en estimant les frais occasionnés par le délit. La responsabilité juridique, comme on l'avait déjà indiqué, du *tol* noble à l'égard des groupes *jareer* qui sont ses clients depuis plusieurs générations, n'est jamais complète. En effet, les nobles prennent part au paiement et au recouvrement du prix du sang d'un *client* à concurrence de la moitié environ du montant fixé. Un informateur racontait un épisode qui venait de se passer, où un homme du clan Hintire, avait été tué dans un accident routier par un homme du groupe des Eyle. Les Gobrones, lignage noble du clan Geledi, et patron des Eyle sont intervenus en payant la moitié de la réparation fixée pour la mort de l'homme Hintire et l'autre moitié a été payée par les Eyle. L'informateur supposait que les Abikerow auraient eu le même comportement dans le cas où un Goon Maddley tuerait quelqu'un, à savoir qu'ils apporteraient leur contribution pour réunir la somme de réparation. Par contre, l'opposé ne semble pas se vérifier : le groupe *jareer* ne contribue pas à la réparation de l'offense commise par un *bilis* à l'extérieur ¹⁷. Pour un membre adopté et désormais affilié au lignage, la seule "unité corporée" (*corporate group*) à l'objet du *diya*, est celle du *tol* qui l'a accueilli. Il a acquis les mêmes droits et les mêmes obligations que les membres par naissance : du point de vue politique et juridique, il est considéré comme un vrai agnat, et il est donc autorisé à avoir recours à la généalogie de son nouveau lignage. On a vu, d'ailleurs, que le concept

-
16. L'argent versé pour un *diya* est redistribué entre les consanguins les plus proches de la victime : - père, fils, frères - lesquels à leur tour décident quelle partie est destinée au *tol* (aux autres membres du lignage). Un homme n'a aucun droit sur le *diya* payé pour sa femme, ni pour une moindre partie, s'il n'appartient pas au même lignage.
17. Cela ne semble pas produire un déséquilibre dans le rapport entre le deux groupes qui reste complémentaires et réciproque ; par contre il paraît être un élément qui souligne et réaffirme le caractère symétrique de leur relation ; le *patron* offre une tutelle politique et juridique, le *client* fournit des prestations de travail spécialisées, à diverses occasions.

de tol met sur le même pied d'égalité le membre adopté et le membre agnatique.

S'il est vrai, donc, que le principe de la descendance agnatique est loin d'être le seul critère de recrutement, il faut quand même reconnaître qu'il exerce une fonction structurante, et permet la constitution et le fonctionnement d'autres relations. Autour du noyau des relations de parenté masculines, on trouve des relations d'alliance, d'adoption, de *clientship*, etc., mais il est remarquable que la sphère d'action de l'agnation s'étend aussi à tous les autres domaines de relations qui se conforment, soit dans la forme — de là le recours à la fiction généalogique, soit dans le fonctionnement — les règles de comportement — aux règles de la patrilinéarité.

La parenté se présente comme un modèle fictif, dans la forme, vis les critères de recrutement, mais non fictif dans les normes du comportement, du fait que les règles de la parenté ne cessent de fonctionner quelles que soient les relations entretenues par les agnats ; et les règles de la parenté agnatique exigent, par exemple, le même traitement pour les adoptés et pour les consanguins agnatiques. D'autres principes gouvernent le comportement avec les clients, et un critère de distinction hiérarchique, en particulier, semble fort limiter le champ d'application de la parenté.

On a dit, d'abord, que l'organisation des lignages n'est pas exclusive, mais cohabite avec d'autres formes d'organisation de type territorial, très évidentes dans la vie de village.

Au quotidien, la trame relationnelle des individus se déploie de façon beaucoup plus vaste que celle strictement relative à la parenté, et, selon toute probabilité, ce sont les relations non-parentales qui exercent une fonction prédominante.

Les relations de voisinage et d'amitié, aussi bien que les réseaux et les relations informelles priment dans un tel domaine ; en toute indépendance des distinctions sociales et ethniques, et aussi de l'appartenance clanique, les hommes organisent des groupes de travail, non formalisés, mais durables, et en général, établissent des formes de collaboration économique d'une importance remarquable pour le déroulement de certaines activités agricoles.

Les femmes, aussi, qui souvent n'ont en commun rien d'autre que la seule résidence dans un village — elles ne sont pas liées par relations de parenté entre elles, et n'appartiennent pas non plus au même tol — créent des associations de "secours mutuel", comme le *shaloon-go*, par exemple, qui présentent une conformation étroitement liée aux rapports territoriaux.

Si c'est surtout dans certains moments saillants ou cruciaux de la vie d'un individu que l'importance et la fonction spécifique des relations agnatiques deviennent évidentes, c'est par contre dans la quotidienneté qu'opèrent ces autres relations, où prévalent des liens moins formalisés et de plus faible engagement, comme ceux de voisinage, dont la caractéristique la plus importante est celle de traverser les hiérarchies et les différences sociales.

La distinction entre *relation à bref et à long terme* — les unes n'ont rien à voir avec la parenté, les autres coïncident avec la parenté — que Maurice Bloch¹⁸ proposait pour un contexte ethnographique très différent de celui-ci, nous semble appropriée à notre cas aussi.

Les liens agnatiques, et en particulier ceux qui agissent à l'intérieur du groupe, sont moins évidents dans la vie quotidienne car ils ne fonctionnent que très rarement dans ce contexte : ils sont activés dans les moments critiques de l'existence de l'individu et de la famille, et ils n'ont pas un caractère directement instrumental, au contraire des autres liens qui opèrent à des fins utilitaristes et qui ont dans la vie quotidienne leur principal terrain d'action¹⁹.

On voit donc se révéler un tableau où se réalise la coexistence entre plusieurs modèles d'action sociale, plusieurs options alternatives : d'un côté, le modèle segmentaire de relation, qui gouverne certaines sphères de fonctionnement de la société, de l'autre côté l'ensemble des interactions horizontales — les liens territoriaux — qui réalisent des liaisons réelles parmi des groupes d'origines différentes, ethniques et culturelles. Il ne s'agit pas, comme on l'a dit, de deux principes d'organisation sociale qui s'excluent mutuellement, mais de modèles coexistant, qui agissent dans des domaines divers et séparés, sans se rencontrer forcément dans une situation conflictuelle. Le problème de l'analyse est d'évaluer leur terrain d'action respectif, les formes et les manières à travers lesquelles ils se réalisent et sont utilisés, et la signification que les acteurs sociaux leur attribuent.

A partir de cette caractéristique de la société agro-pastorale, brièvement esquissée, et du fait de l'examen attentif de la réalité du village, il résulte qu'il est très difficile d'utiliser le modèle du li-

18. M. Bloch, "The Long Term and the Short Term : the Economic and Political Significance of the Morality of Kinship", en G. Goody (editor); *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, 1973.

19. Voir : M. E. Combs-Schilling, *Family and Friend...*, *op. cit.*, 1985.

gnage segmentaire en tant que schéma conceptuel de référence ²⁰, unique et stéréotypé.

B. Helander a mis en évidence dans la société agropastorale somalienne, la tendance à se représenter de façon idéologique par l'emphase mise sur le modèle des relations de parenté, même quand les lignes du comportement social sont inspirées et organisées par des principes qui n'ont rien à voir avec la parenté ; ceci n'empêche pas, à mon avis, de reconnaître et d'admettre que le modèle de lignage exprime un noyau de relations effectivement en fonction. Dans cette optique on ne peut pas lire le modèle de la parenté comme une métaphore de l'identité, justement parce qu'en plus de sa fonction idéologique, il renvoie sans doute à des comportements objectifs.

On peut soutenir que les concepts de clan et de lignage, que la tradition anthropologique a souvent cristallisés et transformés en modèles historiques et paradigmatiques loin de la réalité, peuvent revendiquer encore aujourd'hui une certaine valeur en tant que concepts opératifs, en premier lieu et à la condition qu'ils soient épurés justement de leur paradigmaticité.

D'ailleurs, même si on limite l'utilité du concept dont nous avons discuté, et si on la réduit à la seule et exclusive représentation d'un tableau de relations idéologiquement connoté, et si en même temps on lui dénie toute valeur pour délinéer le "niveau concret de l'agir solidaire", le concept dont on parle garderait son utilité analytique, en tant que capable de représenter les schémas mentaux et idéologiques des individus.

Mais ce n'est peut-être qu'en se référant au fonctionnement réel des groupes qu'on peut vérifier leur degré de formalisation, d'un côté, et saisir les principes qui opèrent en leur sein même, de l'autre côté. Dans ce cas le principe de la descendance patrilinéaire est mesuré et évalué tant sur la base de sa fonctionnalité et de son signifié social, que sur le degré de conceptualisation qu'il reçoit. On prête attention également aux autres principes actifs dans la société, en fonction de sa cohésion et de la détermination du statut des groupes et des individus eux-mêmes. On peut ainsi éviter, selon ce que suggère I. M. Lewis ²¹, une trop rigide classification taxinomique des groupements

20. Le comportement social des individus est effectivement gouverné par des principes divers et opère sur des plans divers : à côté de la division en clan et lignages, on trouve des "réseaux et des network informels" sur lesquels se fonde un associationisme de caractère territorial : B. Helander, *The social dynamics*, op. cit. 1986).

21. I. M. Lewis, "Problems in the comparative...", op. cit., 1965.

de la société — société patrilinéaire, société matrilinéaire — et on rend les modèles utilisés plus dynamiques, capables de lire effectivement les divers niveaux où le réel s'organise et s'exprime.

Il est important d'apprendre à utiliser les concepts de la tradition anthropologique comme des concepts *a-centriques*, qui ne sont liés à aucun modèle *a priori* rigidement préconstitué²² ; dans le cas spécifique, le clan et les lignages ne révèlent pas un schéma constitutif rigide et forcément fondé sur l'agnation, mais ils sont ouverts aux alliances fédératives, aux processus d'adoption, aux liens utérins et aux liens territoriaux en général.

Le clan et les lignages renvoient donc à une dimension conceptuelle ouverte, qui est toujours en cours de définition — pourrait-on dire qu'elle garde seulement certains traits basilaires du modèle, et en particulier, justement, la conviction qu'il existe des sociétés organisées par groupes selon des principes déterminés et des fonctions spécifiques et qui se définit à travers la confrontation avec le fonctionnement réel, à plusieurs niveaux, des groupes.

22. F. Remotti, *Noi, primitivi, Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati — Boringhieri, 1990.