|  |
| --- |
| Robert DELIÈGEAnthropologue belge spécialiste de l’Indeprofesseur à l’Université de Louvain.(1992)Anthropologiesociale et culturelle**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**CHICOUTIMI, QUÉBEC<http://classiques.uqac.ca/> |



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation
de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Robert Deliège

**Anthropologie sociale et culturelle.**

Levain-la-Neuve, Belgique : De Boeck Université, Éditeur, 1992, 284 pp.

L’auteur nous a accordé, le 1er avril 2020, son autorisation de diffuser en libre accès à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.

 Courriel : Robert Deliège : deliegerobert@gmail.com

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 3 avril 2020 à Chicoutimi, Québec.



Robert DELIÈGE

Anthropologue belge spécialiste de l’Inde
professeur à l’Université de Louvain.

Anthropologie sociale et culturelle



Levain-la-Neuve, Belgique : De Boeck Université, Éditeur, 1992, 284 pp.

**Anthropologie sociale et culturelle**

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#tdm)

Aujourd'hui, les bandes de chasseurs-collecteurs ne représentent plus qu'une infime, quoiqu'essentielle, partie des recherches anthropologiques, mais les ethnologues se sont tournés vers des sociétés dites complexes, comme l'Inde, le monde arabe, l'Amérique latine ou même l'Europe occidentale, à propos desquelles ils pensent avoir quelque chose d'original à dire.

Cette originalité tient, pour une bonne part dans la méthode d'investigation que l'on a appelé observation participante et qui permet le mieux de saisir ce que Malinowski appelait "le point de vue de l'indigène". L'anthropologie sociale oscille alors entre un "savoir local", une connaissance des modes de vie des différents peuples de la planète, et un "savoir global", une approche de l'Homme en société ; entre une ethnographie et une anthropologie, une étude de la différence et celle de la comparaison.

À travers quelques grands thèmes, R. Deliège tente de saisir ici l'originalité de la démarche anthropologique. De l'évolutionnisme au structuralisme, il retrace les grandes étapes qui ont marqué le développement de cette aventure intellectuelle.

Il vise enfin à familiariser le lecteur avec les plus illustres parmi les ethnologues, de Malinowski à Lévi-Strauss en passant par Geertz, Sahlins, Turner, Evans Pritchard, Leach ou Radcliffe-Brown…

**Anthropologie sociale et culturelle**

Table des matières

[Quatrième de couverture](#Anthropologie_couverture)

[INTRODUCTION](#Anthropologie_intro)

[**PREMIÈRE PARTIE**](#Anthropologie_pt_1)**.
DÉFINITION**

Chapitre 1. [Définition](#Anthropologie_pt_1_chap_1)

A) Problèmes sémantiques

B) Problèmes historiques

C) Problèmes épistémologiques

D) Synthèse

Chapitre 2. [L’anthropologie sociale est-elle une science ?](#Anthropologie_pt_1_chap_2)

[Texte d’illustration n° 1](#Anthropologie_texte_no_01). Clifford Geertz : *le combat de coqs à Bali, une étude "particulariste"*.

[Texte d’illustration no 2](#Anthropologie_texte_no_02). Robert Hertz : *La prééminence de la main droite, une étude "comparative"*.

Chapitre 3. [Ethnographie interprétative et anthropologie théorique](#Anthropologie_pt_1_chap_3).

[Texte d’illustration n° 3](#Anthropologie_texte_no_03). V. Turner : *Communitas et structure.*

Chapitre 4. [L’observation participante](#Anthropologie_pt_1_chap_4).

[Texte d’illustration N° 4](#Anthropologie_texte_no_04). Nigel Barley : *The Innocent Anthropologist.*

Chapitre 5. [L’anthropologie appliquée et engagement social du chercheur](#Anthropologie_pt_1_chap_5).

A) [L’anthropologie appliquée](#Anthropologie_pt_1_chap_5_A).

B) [L’engagement social du chercheur](#Anthropologie_pt_1_chap_5_B)

Texte [d’illustration n° 5](#Anthropologie_texte_no_05). A. De Waal : *Une approche anthropologique de la famine.*

Chapitre 6. [L’anthropologie sociale et les disciplines connexes](#Anthropologie_pt_1_chap_6)

A) [L’anthropologie physique](#Anthropologie_pt_1_chap_6_A)

B) [L’archéologie](#Anthropologie_pt_1_chap_6_B)

C) [L’histoire](#Anthropologie_pt_1_chap_6_C)

[Texte d’illustration n° 6](#Anthropologie_texte_no_06). Le Roy Ladurie : *Montaillou village occitan.*

D) [La sociologie](#Anthropologie_pt_1_chap_6_D)

E) [La psychologie](#Anthropologie_pt_1_chap_6_E)

[Texte d’illustration n° 7](#Anthropologie_texte_no_07). G. OBEYSEKERE : *La possession démoniaque au Sri Lanka*.

F) [L’ethnographie](#Anthropologie_pt_1_chap_6_F)

[**DEUXIÈME PARTIE**](#Anthropologie_pt_2)**.
LES GRANDS COURANTS
DE PENSÉE ANTHROPOLOGIQUE**

[INTRODUCTION](#Anthropologie_pt_2_intro)

Chapitre 1. [LA PRÉHISTOIRE](#Anthropologie_pt_1_chap_1)

A) [La philosophie des lumières](#Anthropologie_pt_2_chap_1_A)

B) [Le colonialisme](#Anthropologie_pt_2_chap_1_B)

Chapitre 2. [L'ÉVOLUTIONNISME](#Anthropologie_pt_1_chap_2)

A) [La théorie de l'évolution naturelle](#Anthropologie_pt_2_chap_2_A)

B) [Principes généraux de l'évolutionnisme en anthropologie](#Anthropologie_pt_2_chap_2_B)

C) [Lewis Morgan](#Anthropologie_pt_2_chap_2_C)

[Texte d'illustration no 8](#Anthropologie_texte_no_08). Sahlins : *l’économie à l’âge de la pierre.*

D) [E. Tylor](#Anthropologie_pt_2_chap_2_D)

[Texte d'illustration no 9](#Anthropologie_texte_no_09). Needham : *crânes et causalité*

E) [J. Frazer](#Anthropologie_pt_2_chap_2_E) (1854-1941)

F) [Mc Lennan](#Anthropologie_pt_2_chap_2_F) (1827-1881)

G) [Synthèse et appréciation](#Anthropologie_pt_2_chap_2_G)

[Texte d'illustration no 10](#Anthropologie_texte_no_10). Allen : *le mariage chez les Thulung Rai du Népal.*

Chapitre 3. [LE DIFFUSIONNISME](#Anthropologie_pt_1_chap_3)

A) [Principes généraux](#Anthropologie_pt_2_chap_3_A)

B) [L'hyperdiffusionnisme anglais](#Anthropologie_pt_2_chap_3_B)

C) [L'école américaine](#Anthropologie_pt_2_chap_3_C)

D) [L'école allemande](#Anthropologie_pt_2_chap_3_D)

E) [Synthèse et conclusions](#Anthropologie_pt_2_chap_3_E)

Chapitre 4. [CULTURE ET PERSONNALITÉ](#Anthropologie_pt_1_chap_4)

A) [Principes généraux](#Anthropologie_pt_2_chap_4_A)

B) [Ruth Benedict](#Anthropologie_pt_2_chap_4_B) (1887-1948)

C) [Margaret Mead](#Anthropologie_pt_2_chap_4_C) (1901-1978)

D) [La critique de Freeman](#Anthropologie_pt_2_chap_4_D)

[Texte d'illustration no 11](#Anthropologie_texte_no_11). G. Bateson : *la cérémonie du naven*

Chapitre 5. [LE FONCTIONNALISME BRITANNIQUE](#Anthropologie_pt_1_chap_5)

A) [Principes généraux](#Anthropologie_pt_2_chap_5_A)

B) [Malinowski](#Anthropologie_pt_2_chap_5_B)

[Texte d'illustration  no 12](#Anthropologie_texte_no_12). S. Epstein : *une analyse sociologique des sorcières dans un village du Mysore (Inde)*

C) [Radcliffe-Brown](#Anthropologie_pt_2_chap_5_C)

D) [Evans-Pritchard](#Anthropologie_pt_2_chap_5_D)

E) [Conclusions : de la fonction à la structure](#Anthropologie_pt_2_chap_5_E)

[Texte d'illustration  no 13](#Anthropologie_texte_no_13). J. Favret-Saada : *La sorcellerie dans le Bocage.*

Chapitre 6. [LE STRUCTURALISME DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS](#Anthropologie_pt_1_chap_6)

A) [Principes généraux](#Anthropologie_pt_2_chap_6_A)

B) [La vaine recherche des sauvages](#Anthropologie_pt_2_chap_6_B)

C) [La pensée sauvage](#Anthropologie_pt_2_chap_6_C)

D) [Les relations de parenté](#Anthropologie_pt_2_chap_6_D)

E) [Mythologie](#Anthropologie_pt_2_chap_6_E)

F) [Conclusions](#Anthropologie_pt_2_chap_6_F)

[Texte d'illustration no 14](#Anthropologie_texte_no_14). Louis Dumont : *définition structurale d'un dieu populaire tamoul, Aiyanar, le maître.*

[LISTE DES OUVRAGES CONSULTÉS](#Anthropologie_biblio)

**Anthropologie sociale et culturelle**

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#tdm)

Alors que j'étais étudiant à l'institut d'anthropologie sociale de l'université d'Oxford, je préparais une thèse sur les tribus bhils de l'Inde centrale. À Oxford, la thèse de maîtrise était, du moins à cette époque, le passage obligé pour avoir accès au doctorat. Il s'agissait essentiellement d'un travail livresque qui devait démontrer la capacité de l'étudiant à maîtriser la littérature scientifique avant de se lancer dans la grande aventure des deux années ("au moins" ajoutait-on non sans quelque forfanterie) de travail de terrain. J'avais pour ma part déjà effectué un séjour de plusieurs mois en Inde et résidé quelques semaines parmi les Bhils, mais mon travail visait avant tout à synthétiser la littérature concernant cette tribu. Il faut se garder de croire que c'était là une mince affaire car je pus réunir (et dus lire...) plusieurs centaines d'ouvrages et articles consacrés aux seules tribus bhils. Pourtant, dans la préface de l'ouvrage qui résulta de cette recherche (Deliège 1985), je fus contraint d'avouer que ma bibliographie n'avait rien d'exhaustif ! S'il n'est déjà pas possible de maîtriser tout à fait la littérature concernant une ethnie plutôt obscure des montagnes de l'Inde, que dire d'un ouvrage, tel celui-ci, qui entend donner une introduction "générale" à l'anthropologie sociale ? Non seulement des milliers d'ouvrages viennent chaque année s'ajouter à la pléthore bibliographique déjà existante, mais il n'est même plus possible pour un chercheur de maîtriser les auteurs qui comptent vraiment. En outre, les progrès, quoique réels, ne sont pas ici cumulatifs et tout "état des lieux" est une entreprise par avance vouée à l'insuffisance et à la finitude.

Si je me lance dans une aventure qui ne peut donc être qu'imparfaite, c'est que nous ne pouvons pas non plus en faire l'économie. Car il faut bien fournir quelques points de repères aux étudiants et autres novices qui voudraient savoir ce qui se dit et se fait en anthropologie sociale. La tâche que je me suis assignée dans les pages qui vont suivre consiste à tenter de répondre à cette attente en fournissant quelques points de repère aux lecteurs non encore initiés. Cet ouvrage, qui constitue la base d'un enseignement à l'Université Catholique de Louvain, ne s'adresse donc pas à mes collègues professionnels qui, s'ils savent s'armer de quelqu'indulgence, pourront néanmoins, ou peut-être, y faire quelques découvertes. J'espère avant tout que le lecteur pourra partager un peu de mon enthousiasme pour une discipline qui compte sans doute parmi les plus passionnantes.

S'il est possible d'étudier la physique ou la chimie sans connaître l'histoire de ces sciences, ce n'est pas vrai de la plupart des sciences humaines et en tout cas pas de l'anthropologie sociale. C'est pourquoi il m'a paru important de m'étendre sur les auteurs du passé qui ont marqué le développement de l'anthropologie sociale. Je me rends bien compte du caractère un peu fastidieux d'une telle démarche, mais elle me semble néanmoins essentielle et pour remédier, au moins en partie, à l'insatisfaction ou la lassitude qu'elle pourrait faire naître, j'ai cru bon devoir agrémenter le propos de "textes d'illustrations" qui développent chacun un aspect de la question traitée dans les pages qui le précèdent. Ces textes sont pour la plupart des synthèses de travaux récents et ils peuvent donner une idée de ce que font vraiment les ethnologues contemporains. J'ai la faiblesse de les trouver originaux, fondamentaux ou plus simplement intéressants et j'espère que les résumés qui sont proposés ci-dessous inciteront à les lire dans leur version intégrale. Je les livre dans un état assez brut, sans guère de commentaires.

Notre travail se divise en deux grandes parties. Dans la première, nous nous attacherons à définir l'anthropologie sociale, à présenter sa méthode, et à discuter un certain nombre de questions qui se posent à son propos. Nous verrons également brièvement quels sont les rapports qu'elle entretient avec les disciplines voisines. Dans la seconde partie, nous nous pencherons sur les grands courants de pensée qui ont jalonné l'histoire de l'anthropologie sociale et aborderons tour à tour l'évolutionnisme, le diffusionnisme, le fonctionnalisme, l'école "Culture et Personnalité" et enfin le structuralisme.

Il ressortira des pages qui vont suivre que l'anthropologie sociale n'est plus la discipline qui se cantonne presqu'exclusivement dans l'étude des bandes sauvages de chasseurs-collecteurs. La disparition relative de ces dernières n'a pas, comme d'aucuns l'avaient prédit, entraîné la mort de l'anthropologie sociale. De nos jours, de nombreux anthropologues, et j'en suis, se sont au contraire spécialisés dans l'étude de sociétés plus "complexes" et le champ de l'anthropologie sociale s'est ainsi considérablement élargi. En conséquence, je ne suis pas de ceux qui croient que l'anthropologie sociale soit en crise. Il me semble, au contraire, qu'il s'agit d'une discipline florissante, pleine de promesses et d'avenir, même s'il est vrai que la multiplication effrénée des données empiriques rend tout travail de synthèse quelque peu frustrant. Beaucoup de mes collègues regardent avec nostalgie le temps où la pensée analytique n'était pas encore étouffée par la masse incroyable des faits empiriques. Marcel Mauss aurait-il pu écrire avec tant de perspicacité en cette fin du XXème siècle ? Pour paraphraser un célèbre professeur, on peut dire en effet que l'anthropologie sociale ne souffre pas d’un manque de faits, mais elle ne sait pas toujours ce qu'elle doit faire avec ceux-ci. Tout en étant un empiriste convaincu - et comment ne pas l'être lorsqu'on est ethnologue ? - je pense néanmoins que nous ne pouvons nous contenter de monographies et qu'en dernière analyse, le projet ultime de l'anthropologie est bien celui d'une meilleure connaissance de l'Homme et de ses possibilités. Mais une connaissance de l'Homme qui prétendrait se passer d'une connaissance des hommes serait sans doute futile.

Comme les autres sciences sociales, l'anthropologie sociale ne connaît pas de consensus absolu quant à ses théories, ses concepts ou ses principes. Une introduction telle que celle-ci est donc nécessairement le fruit de certains choix et certains critiques, je les entends déjà, ne manqueront sans doute pas de trouver les miens particulièrement arbitraires. Je reconnais certes qu'il y a une bonne part de critères idiosyncratiques qui ont présidé à la sélection de tel thème ou de tel auteur. Néanmoins, je pense aussi que la plupart des grands noms de l'anthropologie se voient au minimum consacrer quelques lignes dans les pages qui suivent dont le but final, il n'est pas inutile de le rappeler, est avant tout de familiariser le lecteur à une discipline particulièrement vaste et riche. Je concède tout aussi volontiers que l'anthropologie sociale anglo-saxonne, et particulièrement sa variante britannique, ont exercé sur moi une influence considérable. Il faut néanmoins constater, qu'on le regrette ou non, que la majorité de la production scientifique est écrite en langue anglaise et le Royaume-Uni, par bien des aspects, reste certainement La Mecque des anthropologues. Cette relative prépondérance n'est donc nullement arbitraire. En outre, la France, principalement à travers des hommes comme Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss ou Louis Dumont, a marqué l'anthropologie anglo-saxonne d'un sceau indélébile et encore aujourd'hui, la pensée de chercheurs tels que Lévy-Bruhl, Hertz, Dumézil, Bourdieu, Meillassoux viennent très certainement, et à des titres divers, enrichir l'anthropologie sociale d'Outre-Manche.

Il me faut enfin remercier à présent ceux qui m'ont soutenu dans la rédaction de ce manuscrit. Mes étudiants, par leurs critiques, leurs (trop rares mais pertinentes) questions et leurs incompréhensions occasionnelles, sont à l'origine des nombreux remaniements du texte initial. Que Madame Christiane Luc, amie de toujours, et Mademoiselle Cécile Wéry soient aussi remerciées pour avoir passé de longues et ingrates heures à relever les imperfections les plus patentes de ma prose. Puisqu'on en est à "chercher la femme", ma gratitude ne suffirait pas à rendre hommage à mon épouse qui doit non seulement me supporter, mais dut en outre, et à plusieurs reprises, se soumettre aux frasques de son mari pour aller vivre dans quelques coins particulièrement perdus de la planète. Quant à mes enfants, leurs incessantes perturbations tapageuses m'ont accompagné tout au long de la rédaction de ce travail. Bien qu'elles n'en finissent pas de m'irriter, ces violations de mon espace intellectuel ne sont cependant pas parvenues à décourager mon opiniâtreté. Tout au contraire, elles font partie de ces indispensables distractions qui rendent possible le travail intellectuel sous tension et je ne peux donc faire autrement que de leur dédier les pages qui vont suivre, même si, en l'absence d'illustrations, elles ne les intéressent en aucune manière.

Grand-Manil, octobre 1991

**Anthropologie sociale et culturelle**

Première partie

DÉFINITION

[Retour à la table des matières](#tdm)

**Anthropologie sociale et culturelle**

**PREMIÈRE PARTIE**

Chapitre 1

DÉFINITION

[Retour à la table des matières](#tdm)

Au cours des dernières décennies, et sans doute sous l’influence de Lévi-Strauss, le terme d’anthropologie a, petit à petit, supplanté celui d’ethnologie pour désigner la discipline qui nous intéresse ici. Ce glissement progressif n’est pas innocent et dénote une certaine opposition entre les tenants d’une étude des différents peuples de la planète (les “ethnologues”) et les défenseurs d’une interrogation sur l’Homme (les “anthropologues”). Étymologiquement, le terme d’anthropologie, l’étude de l’Homme, ne nous apprend rien sur la spécificité de cette discipline. C’est sans doute pourquoi on préfère parler d’anthropologie sociale, d’anthropologie culturelle, d’anthropologie physique ou encore d’anthropologie philosophique. Il importe alors de bien comprendre que c’est d’anthropologie sociale que nous allons parler ici ; le terme d’anthropologie sociale est une traduction littérale - et comme toutes les traductions littérales, celle-ci est un peu malheureuse - de l’anglais **social anthropology ;** or, ce que les Anglo-Saxons entendent par **social anthropology**  se traduit mieux en français par le terme d’ethnologie. Ce dernier et son équivalent allemand (**Völkerkunde**) laissent entrevoir un objet d’étude propre qui le distingue des disciplines connexes. Ce domaine spécifique serait ce que l’on a appelé - et que l’on appelle encore - les sociétés primitives, les sociétés sans écriture, ou enfin les sociétés non industrialisées.

Et de fait, jusqu’il y a peu, l’ethnologie se définissait d’une manière fort commode comme l’étude des sociétés primitives. Cette définition se heurte cependant à des problèmes de trois ordres : d’ordre sémantique, d’ordre historique et d’ordre épistémologique.

A) **Sur le plan sémantique**, tout d’abord, c’est bien entendu le terme même de primitif qui est ici mis en cause. La notion de “société primitive” nous vient en effet en droite ligne des théories évolutionnistes du XIXe siècle et elle est par là chargée de jugements de valeur puisqu’elle sous-entend que les populations étudiées sont inférieures aux peuples dits civilisés, ou encore plus proches de l’état de nature. “Primitif” a longtemps été associé à “barbare” ou plus exactement à “sauvage”. Ces connotations péjoratives et ethnocentriques ont poussé certains à préférer parler de “sociétés sans écriture”, un terme qui offrait en outre l’avantage d’opposer l’histoire - qui s’organise autour de documents écrits - et l’ethnologie qui traite, ou traiterait, des sociétés sans écriture. Nous reviendrons sur ce point ci-dessous. La notion de sociétés sans écriture, si elle évacue la charge axiologique liée au concept de "primitif", ne résout néanmoins pas tous les problèmes et il faut aujourd’hui avouer que l’expression “société primitive” a été tellement utilisée qu’elle n’a plus gardé cette coloration évolutionniste. Elle en est arrivée à signifier société simple ou *small-scale society* (c’est-à-dire société à échelle réduite, démographiquement limitée). Cet emploi est relativement neutre de tout jugement de valeur et de toute forme d’ethnocentrisme, du moins dans le chef des ethnologues qui emploient encore cette notion. Le grand ethnologue anglais Evans-Pritchard ne considère pas les choses autrement :

Le mot primitif, dit-il, tel qu’il est désormais compris par la littérature anthropologique ne signifie aucunement que ces sociétés aient connu une existence antérieure à celle d’autres sociétés ou qu’elles leur soient inférieures. Pour autant que nous le sachions, les sociétés primitives ont connu une histoire au moins aussi longue que la nôtre. D’une certaine façon, et bien qu’elles ne jouissent pas d’un degré de développement équivalent au nôtre, il arrive aussi que dans certains domaines elles révèlent des développements plus poussés.

Cela étant dit, on peut arguer que le mot est mal choisi mais il est désormais tellement ancré dans la langue qu’on peut difficilement lui en substituer un autre. Nous nous bornerons donc à préciser que les anthropologues utilisent ce terme pour désigner des sociétés qui sont numériquement restreintes, occupent un territoire peu étendu, ont des contacts sociaux extérieurs limités et n’ont en comparaison des sociétés plus avancées qu’une technologie et des structures économiques sommaires où l’on observe une fonction sociale peu spécialisée. Certains anthropologues ajouteraient sans doute d’autres caractéristiques comme l’absence de littérature et, partant de là, de toute systématisation de l’art, de la science et de la théologie (1969, pp.14-15).

Voilà une longue citation qui a le mérite de nous faire quelque peu avancer sur la voie d’une définition de l’anthropologie. On en retiendra les deux points suivants :

a) l’expression “société primitive” a perdu beaucoup de sa charge péjorative et est devenue quasiment irremplaçable ;

b) elle dénote des sociétés numériquement restreintes, occupant un territoire peu étendu et une structure socio-économique simple.

Il n'en reste pas moins vrai que le terme "primitif" continue de garder, au moins dans le langage courant, une forte connotation péjorative. Evans-Pritchard a beau dire qu'il ne pense pas mal en l'utilisant, personne parmi nous n'aime se faire "qualifier" (ou traiter) de primitif. Si l'expression reste, malgré tout, encore assez répandue, on veillera à ne l'utiliser que moyennant quelques guillemets. En outre, si la définition de l'anthropologie sociale comme science des sociétés primitives n'a pas perdu toute pertinence, elle n'en demeure pas moins incomplète.

B) **Problèmes historiques** : ceci nous amène à considérer le deuxième type de problèmes liés à la définition la plus simple de l’anthropologie comme science des sociétés primitives, c’est-à-dire les problèmes d’ordre historique. Ceux-ci sont de deux types :

- *d’une part*, les sociétés primitives sont en voie de disparition et l’on peut se demander si l’anthropologie n’est pas en train de se définir et de construire ses concepts et sa problématique sur une fondation qui n’existe déjà pratiquement plus ;

- *d’autre part*, au cours des dernières décennies, les ethnologues se sont de plus en plus attaqués à l’analyse des sociétés "complexes" et les sociétés "primitives" ne constituent donc plus leur seul et unique objet d’étude.

Ces deux points nous amènent donc à considérer que l’anthropologie sociale ou l’ethnologie ne peuvent plus se définir à partir des seules sociétés "primitives". Examinons-les de plus près.

Nous pouvons, en premier lieu, revenir à l’idéal d’Evans-Pritchard qui définissait les sociétés primitives comme des sociétés numériquement restreintes, occupant un territoire peu étendu, avec des contacts sociaux extérieurs limités et une technologie sommaire. De telles sociétés aux structures simples et surtout vivant en quasi-autarcie, il faut le reconnaître, n’existent pratiquement plus. Aujourd’hui, la colonisation, la pression démographique, le développement d’un système de production commercial, et par là, la multiplication des échanges, la monétarisation de l’économie et la création des nouveaux Etats-Nations, ont en quelque sorte précipité les petites sociétés autarciques dans le monde moderne. Il en résulte, tout d’abord, que ces sociétés, qui n’avaient jusqu’alors connu qu’un développement lent (au point qu’on les a aussi appelées les “sociétés sans Histoire”), se sont tout d’un coup transformées d’une manière spectaculaire : l’imposition de la propriété privée a, par exemple, provoqué des effets drastiques sur la structure même de la société ; de surcroît, la monétarisation de l’économie a entraîné la disparition des biens et monnaies d’échange traditionnels ; culturellement, ces sociétés se sont vues incitées - ou parfois même forcées - à abandonner certaines de leurs coutumes (par exemple l’infanticide, l’immolation rituelle, etc.). Il n’est pas de notre propos de dresser ici un inventaire complet de ces transformations qui ont parfois presque complètement annihilé certaines cultures (par exemple celle des Indiens d’Amérique du Nord) mais on aura compris que ces sociétés se sont aujourd’hui tellement modifiées qu’on ne peut plus les considérer comme réellement “primitives”.

En outre, si ces sociétés se sont transformées, c’est avant tout à cause de leurs contacts avec l’extérieur. Nous avons dit qu’avec la colonisation, elles ont été intégrées au monde moderne et, par conséquent, leur structure sociale s’est complexifiée, mais surtout, et c’est sur quoi il nous faut insister maintenant, elles ne peuvent plus être considérées comme des isolats, comme des entités indépendantes, n’entretenant avec l’extérieur que des contacts limités. En d’autres termes, cela signifie que l’ethnologue ne peut plus les considérer isolément en les étudiant sans référence à la société plus vaste à laquelle elles appartiennent désormais.

En résumé donc, les sociétés primitives du siècle dernier se sont aujourd’hui particulièrement transformées et elles ont par là multiplié les contacts et échanges avec le monde extérieur si bien qu’elles ressemblent de moins en moins aux sociétés primitives telles qu’Evans-Pritchard les définissait.

Le deuxième problème d’ordre historique est lié au fait que parallèlement à la transformation de leur objet privilégié d’études, les ethnologues se sont tournés vers d’autres types de sociétés. Notons d’emblée que ces deux points ne sont pas nécessairement liés par une relation de cause à effet. Ce n’est en effet pas nécessairement parce que les sociétés primitives venaient à "disparaître" comme telles que les ethnologues se sont - en désespoir de cause - tournés vers des sociétés plus complexes. C’est plutôt parce qu’ils ont remarqué que leurs méthodes permettaient d’appréhender ces sociétés complexes d’une part, mais aussi parce qu’ils constataient qu’ils avaient quelque chose d’original à dire sur ces dernières, quelque chose que ne disaient pas les sociologues, historiens, politicologues ou autres chercheurs qui analysent traditionnellement ces sociétés “complexes”. Cela signifie donc qu’il existe un “point de vue anthropologique”, une manière d’appréhender le réel qui diffère des autres sciences sociales. Laissons ce point en suspens pour le moment.

Avant de poursuivre cette discussion, il n'est peut-être pas inutile de revenir quelque peu sur la prétendue "disparition" des sociétés dites primitives. Nous avons vu, dans les pages qui précèdent, que ces sociétés se sont irrémédiablement transformées au cours du XXe siècle. Néanmoins, cette transformation ne signifie pas qu'elles aient pour autant disparu. Cela ne signifie pas non plus, contrairement à ce que les cris alarmistes de certains ethnologues du début du siècle pouvaient faire craindre, que ces transformations aient ôté tout intérêt à l'étude de ces sociétés. Si les différentes cultures de la planète se sont effectivement métamorphosées à une vitesse vertigineuse au cours des dernières années, elles n'en ont pour autant pas perdu toute originalité et l'uniformisation culturelle n'est encore, et fort heureusement, que toute relative. Les Trobriandais qu'Annette Weiner a étudiés, au début des années '70, ne sont pas moins dignes d'intérêt que ceux décrits par Malinowski dans les années '20 ; Weiner a même l'outrecuidance de nous montrer que certains aspects fondamentaux de la vie tribale, notamment le rôle des femmes, avaient été négligés par Malinowski. Un système aussi totalitaire et envahissant que le régime soviétique n'a pas réussi, en trois quarts de siècle d'existence, à ébranler la foi religieuse des habitants d'un petit village de Géorgie étudié par Dragadze dans les années '70 et la famille continue d'occuper ici une place tout à fait prépondérante et qui contredit certains principes du socialisme. Ce qui est vrai d'une grande nation industrialisée l'est a fortiori des sociétés qui font aujourd'hui partie de ce qu'il est convenu d'appeler le Tiers-Monde. Le grand ethnologue français Georges Balandier fut sans doute un des premiers à mettre l'accent sur l'importance de l'étude des transformations contemporaines, mais aussi sur le fait que "tradition" et "modernité" ne s'excluent pas mutuellement : les sociétés qui font partie du champ traditionnel d'études de l'anthropologie se caractérisent au contraire par un équilibre dialectique entre la tradition et la modernité. En ce sens, il est vrai que les sociétés dites "primitives" le sont de moins en moins, mais les ethnologues ne recherchent pas l'exotisme à tout prix et la disparition de quelques coutumes ancestrales ou la monétarisation d'une partie de l'économie ne suffisent pas à dissoudre toute une société et ne constituent en rien un motif de découragement ou de démission. Loin de s'être irrémédiablement rétréci, le champ d'études de l'anthropologie sociale s'est, au contraire, considérablement élargi depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale.

C’est un des pères-fondateurs de l’anthropologie sociale moderne, l’ethnologue anglais Radcliffe-Brown qui, le premier, souligna l’importance pour les ethnologues d’étendre les recherches bien au-delà des sociétés primitives (1952, p.194) : “Leurs recherches, dit-il, ne doivent plus être confinées à ce que nous appelons les sociétés primitives, mais doivent s’étendre aux communautés de régions telles que la Sicile, l’Irlande, le Japon, le Canada et les États-Unis”. Et de fait, un de ses étudiants, l’ethnologue indien Srinivas, fut un des premiers à étudier en 194O un village indien des plaines alors que jusque-là les anthropologues de l’Inde n’avaient fait qu’étudier les tribus des montagnes. L’idée prévalait, en effet, que l’anthropologie étant la science des sociétés primitives, elle devait se contenter d’étudier des sociétés primitives ; cette idée n’a d’ailleurs pas tout à fait disparu et il se trouve encore aujourd’hui des Indiens qui se sentent froissés de voir un anthropologue débarquer dans leur village. Inversement, j’ai moi-même montré dans un article consacré aux tribus Bhils de l’Inde centrale (1981, p.119) que les premiers ethnologues consacraient une bonne partie de leur temps à montrer que les tribus indiennes étaient manifestement primitives, un peu comme s’ils devaient prouver qu’ils avaient raison de s’intéresser à elles. Fermons là cette parenthèse pour rappeler donc qu’un nombre croissant d’ethnologues ont en quelque sorte quitté les sentiers battus de l’anthropologie pour s’intéresser à des objets nouveaux : c’est ainsi que l’on vit apparaître une anthropologie urbaine, de nombreux chercheurs européens se mirent à étudier leur propre société et, surtout, les sociétés traditionnelles complexes, comme l’Inde, la Chine ou le monde arabe ont attiré l’attention des anthropologues, ce qui montre une fois encore que la définition de l’anthropologie comme science des sociétés primitives, si elle ne doit pas être tout à fait évacuée, ne correspond néanmoins plus à la réalité actuelle. D'ailleurs peu d'anthropologues peuvent se targuer d'avoir de leurs yeux vu de véritables sauvages !

Nous venons d’ébranler quelque peu cette définition de l’anthropologie sociale comme science des sociétés primitives. Cependant, il faut admettre qu’une telle définition n’est pas tout à fait désuète car elle continue de nous éclairer sur la spécificité de la discipline et cela pour plusieurs raisons.

1) Historiquement, ce sont en effet ces sociétés numériquement restreintes, ces *small-scale societies*, qui ont retenu l’attention des ethnologues. Et pour les étudier, ceux-ci ont mis au point une méthode nouvelle, révolutionnaire, que l’on a appelée l’**observation participante** et sur laquelle nous aurons à revenir. Sans anticiper, nous pouvons dire que lorsqu’ils se sont tournés vers d’autres sociétés, les anthropologues ont surtout continué d’appliquer cette méthode de travail ;

2) Cette méthode a des limites et elle n’est applicable qu’au sein de groupes relativement restreints, tout au plus quelques milliers de personnes, mais de préférence quelques centaines. En conséquence, même lorsqu’ils se sont tournés vers des sociétés plus vastes et plus complexes, les ethnologues se sont vus contraints de se concentrer sur de tels groupes restreints ;

3) Enfin, et toujours en conséquence du premier point, les ethnologues ont forgé leurs concepts, leurs théories et leurs centres d’intérêts dans les sociétés dites primitives et c’est ce corpus théorique qui a permis aux ethnologues modernes de diversifier leurs aires d’étude et leurs champs d’activités.

En conclusion, il faudrait restreindre ou spécifier notre définition en affirmant que l’anthropologie sociale est la discipline qui s’est intéressée en tout premier lieu aux sociétés primitives et c’est à travers l’étude de ces sociétés qu’elle s’est érigée en véritable discipline autonome.

C) **Problèmes épistémologiques** : une science, dit Bourdieu, ne saurait se définir par “un domaine du réel qui lui appartiendrait en propre” et paraphrasant le grand linguiste F. de Saussure, il rappelle : “C’est le point de vue qui crée l’objet”. Cela signifierait que, selon le sociologue français, il n’y a pas de domaine du réel qui soit le champ spécifique d’étude de la sociologie et, partant, de l’anthropologie sociale. C’est plutôt le point de vue adopté qui différencierait les disciplines les unes des autres. Ainsi la langue, ou le langage, peut être tout à tour l’objet d’étude du philologue, du critique littéraire, du linguiste, du sociologue ou même de l’historien. Néanmoins, la formule reprise par Bourdieu (“le point de vue crée l’objet”) paraît excessive dans la mesure où l’objet réel (la langue) existe bien sans, par exemple, le point de vue du linguiste ; en fait, ce que Bourdieu veut dire, c’est que c’est l’**objet de science** (en opposition à l’objet réel) qui doit être construit. Laissons là cependant cette discussion pour noter, avec Bourdieu, qu’aucune discipline n’a l’apanage d’un domaine du réel qui lui appartiendrait en propre : aussi cela signifie-t-il que l’anthropologie sociale ne peut se définir par sa seule référence aux sociétés primitives. L’économiste du développement, par exemple, étudie celles-ci également et il en va de même des démographes ou de l’épidémiologiste ... En outre, comme le note très justement Lenclud, il est difficile sinon impossible d’isoler des propriétés communes à toutes les sociétés primitives. Ces dernières englobent par exemple des bandes de chasseurs-collecteurs, des royaumes centralisés d’Afrique centrale, des tribus guerrières d’Amérique du Nord qui n'ont certes pas d'institutions communes pour les caractériser. Ainsi, certaines n’ont pas d’organisation politique, d’autres bien ; certaines ont connu un réseau d’échange élaboré, par exemple avec l’Afrique du Nord, alors que d’autres vivaient en quasi-autarcie, etc. . Il n’y a donc pas de critère universel pour définir la “primitivité”. Certains ont soutenu que l’”altérité” servait à distinguer ces sociétés de la nôtre mais, souligne encore Lenclud, le seul éloignement d’avec notre société ne parvient pas non plus à circonscrire un objet concret d’étude car cet éloignement, cette altérité n’est envisageable qu’à partir de la subjectivité du sujet observateur ; en un sens, toute société est “autre”. Le seul trait commun qu’offrent alors les sociétés dites primitives, c’est d’avoir été étudiées par les ethnologues ; il n’y a pas un critère qui puisse les englober toutes et la définition de l’anthropologie comme science des sociétés primitives est quelque peu elliptique.

Ces considérations d’ordre épistémologique nous amènent à considérer que l’anthropologie sociale ne peut se définir par son seul objet ; elle illumine en effet son champ d’études par un éclairage particulier et elle pose aux sociétés qu’elle étudie des questions nouvelles, que nulle autre discipline n’avait posées avant elle. Cette orientation spécifique résulte largement de la méthode d’investigation adoptée par les ethnologues à savoir l’**observation participante** qui se caractérise par l’insertion du chercheur dans la société qu’il veut étudier ou pour reprendre la boutade de Gellner, une “épistémologie baptiste”, car elle prône “la connaissance par immersion prolongée”.

Le corollaire de l’observation participante, ou du moins sa conséquence épistémologique, a été que l’anthropologie sociale s’est intéressée non seulement aux comportements observables des acteurs, mais aussi aux représentations verbales et mentales de ces comportements, en bref aux valeurs et croyances des hommes qui composent la société étudiée. Cet accent constitue, à mon sens, une des originalités, sinon **l**’originalité, de l’anthropologie sociale qui vise, pour une bonne part, à reproduire la "vision du monde" des populations étudiées. L’ethnologue ne se contente pas alors d’observer ni même de décrire, mais il sonde et interprète, il tâche de pénétrer dans l’univers des indigènes. Ce qui intéresse l’ethnologue, ce n’est pas uniquement de décrire un rituel ou un sacrifice, mais aussi de comprendre ce que font les indigènes lorsqu’ils sacrifient et de dévoiler leurs croyances et les valeurs de leur société. L’anthropologie sociale ne peut donc se contenter de décrire des phénomènes culturels ; elle doit prendre en compte l’idée que s’en font ceux qui y participent ; or, note Sperber (1982,p.15), on n’observe pas des idées, on les compare (intuitivement), on ne les décrit pas, on les interprète. Les anthropologues, contrairement aux économistes, par exemple, ne s’intéressent pas seulement à ce que les hommes font, mais à ce qu’ils croient et à ce qu’ils pensent, aux choix qui sont importants pour eux (leurs valeurs).

D) **Synthèse** : avant de poursuivre dans notre tentative de cerner ce que les anthropologues font et ce que l’anthropologie dit vraiment, nous pouvons tenter d’évaluer le chemin parcouru depuis notre définition initiale qui assimilait l’anthropologie sociale à l’étude des sociétés primitives.

On dira alors que l’anthropologie sociale s’est historiquement développée à partir de l’étude des sociétés dites “primitives”, à savoir des sociétés numériquement restreintes, occupant un territoire peu étendu, avec des contacts extérieurs limités, une technologie simple et des fonctions peu spécialisées. Petit à petit, cependant, les anthropologues ont élargi leur champ d’étude et y ont inclus les sociétés dites complexes, tout en conservant, il est vrai, une place privilégiée aux sociétés qui avaient traditionnellement retenu leur attention. Une discipline ne peut cependant se définir par son seul objet d’étude et nous avons alors vu que l’originalité de l’anthropologie reposait également sur une méthode spécifique, l’observation participante, et une série d’interrogations propres sur la signification des institutions, les croyances et valeurs des acteurs sociaux.

**Anthropologie sociale et culturelle**

Chapitre 2

L’ANTHROPOLOGIE SOCIALE
EST-ELLE UNE SCIENCE ?

[Retour à la table des matières](#tdm)

La question de l’éventuel statut scientifique de l’anthropologie sociale n’est pas le fruit d’une querelle de salon mais conditionne tout son avenir. Elle est indissociable de l’interrogation plus générale de savoir si les sciences sociales sont vraiment des sciences. En d’autres termes, l’anthropologie sociale doit-elle tâcher ou non d’établir des lois générales sur le fonctionnement des sociétés humaines ? Si non, quel est son avenir, vers quel type de connaissance doit-elle s’orienter ? À quel type d’objectivité peut-elle alors prétendre ?

Pour les premiers ethnologues, la réponse à ces questions ne faisait aucun doute. Radcliffe-Brown est l’un de ceux qui a le plus systématiquement défendu l’idée que l’anthropologie sociale devait prendre les sciences naturelles pour modèle et plus précisément que l’anthropologie sociale est elle-même une science naturelle qui a pour objet d’étudier les structures sociales. Il est vrai que Radcliffe-Brown s'embarrassait de peu de considérations épistémologiques puisqu’il affirmait notamment : “Quand on observe une société, on voit que les êtres humains sont reliés entre eux par un réseau de relations sociales”. Pour le grand ethnologue britannique, les structures sociales ne sont donc pas des constructions abstraites que le chercheur doit reconstruire, mais elles sont directement observables. Une telle proposition paraît aujourd’hui difficilement acceptable car jamais observateur impartial n’a de ses yeux vu une “structure sociale” ; cependant, l’idée de Radcliffe-Brown selon laquelle l’anthropologie sociale est une discipline "nomothétique", c’est-à-dire visant à formuler des lois ou propositions générales, cette ambition est loin d’avoir été abandonnée.

Radcliffe-Brown distingue les investigations **idiographiques** des investigations **nomothétiques**. Les premières ont pour but d’établir des propositions particulières ou factuelles alors que les disciplines nomothétiques visent au contraire à la généralisation, à la théorisation, c’est-à-dire à l’établissement de propositions universellement acceptables. L’Histoire, hormis quelques exceptions comme les études de Fustel de Coulange, s’est contentée d’investigations de type idiographique, c’est-à-dire de donner des comptes rendus acceptables d’une période ou d’un fait particulier. Les ethnographes - et nous retiendrons ici pour la première fois ce terme que l’on retrouvera par la suite - ont développé un mode de connaissance similaire à celui des historiens puisque leur but est de rendre compte d’une manière acceptable de la vie des peuples et de leur vie sociale. L’anthropologie sociale que Radcliffe-Brown assimile à la “sociologie comparative” doit dépasser le stade “descriptif” de l’ethnographie et fournir des analyses de type nomothétique, c’est-à-dire capables d’atteindre des généralisations acceptables. Nul doute que cette dernière idée a fait son chemin et que l’ambition d’aboutir à des propositions générales, voire à une théorie des sociétés humaines ou à généralisations sur la nature de l'Homme fait partie de l'ambition de certains anthropologues. On la retrouve notamment chez Lenclud pour qui ce "**projet de savoir**", qu’il appelle aussi "**ambition limite**", est même un des éléments constitutifs de l’anthropologie sociale qui vise, selon lui, à formuler les propriétés générales de la vie sociale ou découvrir “les conditions de reproduction et de transformation des sociétés historiques” (1986, p.157). Dans le même sens, Testart redoute que l’abandon de l’étude des sociétés primitives signifie, pour l’anthropologie sociale, l’impossibilité d’aboutir à une science générale des sociétés.

Cet idéal - voire cette chimère ou tout du moins cette utopie - que l’on retrouve particulièrement chez des chercheurs français n’est pas sans avoir été influencé par les recherches de Claude Lévi-Strauss, qui est sans doute le plus fameux d’entre eux. Pour ce dernier, en effet, les sciences sociales ne sont pas des sciences véritables (1973, p. 341), mais le but ultime de l’anthropologie, et en tout cas de tout le projet lévi-straussien, est de tendre vers un idéal scientifique. C’est ainsi qu’il considère que l’anthropologie sociale doit tout d’abord se concentrer sur les “conditions inconscientes de la vie sociale”. Il y a donc ce que l’on appelle “réductionnisme” puisque Lévi-Strauss évacue la “conscience des acteurs” qui, selon lui, “apparaît comme l’ennemie secrète des sciences de l’homme” (1973, p.344). C’est pourquoi, poursuit-il, la “phonologie” a joué un rôle novateur, quasi révolutionnaire dans toutes les sciences sociales en étudiant l’infrastructure inconsciente des phénomènes linguistiques : cela lui a permis d’introduire la notion de système et de se concentrer sur les relations entre éléments plutôt que sur les éléments eux-mêmes. Ce faisant, dit Lévi-Strauss, une science sociale est parvenue à formuler des relations nécessaires et l’anthropologie peut s’inspirer de ce modèle notamment dans l’étude des systèmes de parenté. Nous pouvons laisser cette question en suspens car nous aurons à revenir sur l’œuvre de Lévi-Strauss dans les chapitres qui vont suivre : contentons-nous donc de noter que le but final du grand anthropologue français (le terme anthropologue est employé ici à dessein) est d’ériger une science (générale) de l’Homme.

Cette foi en l’avenir scientifique de l’anthropologie, nous l’avons dit, a surtout été (et est encore) le fait des chercheurs français que la tradition rationaliste, cartésienne a toujours poussés sur la voie de la science. Mais tous les grands sociologues se sont posé la question de savoir si les sciences sociales pouvaient prétendre au statut de sciences ; aucun, cependant, n’a pu trouver une réponse qui puisse ébranler notre scepticisme. Car contrairement aux sciences de la nature, les sciences sociales ne peuvent expérimenter : dans les sciences exactes, on peut indéfiniment vérifier la validité d’une hypothèse en la testant une multitude de fois. En sciences sociales, la chose n’est pas possible : si, par exemple, vous voulez étudier la relation entre le divorce et l’éducation des enfants, vous ne pouvez pas provoquer un certain nombre de divorces dans des familles nombreuses pour voir ce qui s’y passe. Il s’agit là, et quoi qu’en disent certains (Lévi-Strauss, 1973, pp. 344-345), d’une différence importante entre les sciences sociales et les sciences exactes. Il est une autre différence, plus fondamentale peut-être, qui découle du fait que dans les sciences exactes, il y a dissociation du “sujet” et de l’”objet” de science ; en d’autres termes, les résultats de l’analyse ne dépendent pas des capacités, de l’humeur ou de l’origine sociale du chercheur. Si l’on donne un même problème à deux chercheurs, ils trouveront la même solution, du moins s’ils appliquent méthodes et techniques correctement. Nous pouvons dire que les sciences "exactes" - et c’est sans doute pour cela qu’on les appelle ainsi - ont atteint une certaine “objectivité” dans le sens où elles ont pu objectiver leur matière d’étude ; elles peuvent l’isoler comme un objet et leurs études ne dépendent donc pas du “sujet de science” (le chercheur), de ses conceptions ou états d’âme.

Il n’en va pas de même dans les sciences sociales où le chercheur n’est pas seulement observateur, mais il fait aussi partie de son propre objet d’étude. Il est en effet impossible de prendre ses distances, d’être indépendant de la société humaine ; c’est comme demander à un poisson d’étudier l’océan ! Ainsi, le poisson ne peut avoir qu’une expérience de l’océan limitée par sa propre connaissance et sa propre expérience. Il en va de même du chercheur en sciences sociales dont les résultats d’analyse seront déterminés par sa propre société, son origine sociale, son histoire personnelle, ses valeurs, ses croyances et peut-être même ses humeurs. Ainsi si vous demandez à deux chercheurs d’observer et d’analyser une même institution, vous obtiendrez des résultats radicalement différents, parfois même opposés. A côté de ce subjectivisme des chercheurs, il faut encore tenir compte du “subjectivisme des acteurs sociaux” puisque la réalité sociale ne peut être approchée qu’à travers les représentations qu’en donnent les acteurs. L’approche de la réalité humaine ne peut se contenter d’analyser des pratiques objectives, elle doit aussi tenir compte des états de conscience.

Ce sont toutes ces raisons qui ont amené Evans-Pritchard, et à sa suite, je pense, la majorité des anthropologues contemporains, à limiter leurs ambitions spécifiques et reconsidérer les buts mêmes de l’anthropologie en s’opposant à l’idéal positiviste qui considère que les sociétés humaines sont des systèmes naturels pouvant être réduits à l’état de variables en prenant les sciences naturelles pour modèles. Evans-Pritchard constate donc que cette tentative de rendre scientifique l’anthropologie sociale est un échec. L’anthropologie sociale n’a atteint que des généralisations de bas niveau et sans aboutir à des résultats vraiment scientifiques (1965, p.32). Pour Evans-Pritchard, il ne sert à rien de continuer à poursuivre ces chimères ; car en cherchant sa voie dans le modèle offert par les sciences naturelles, l’ethnologue se comporte un peu comme le soûlard qui, ayant perdu ses clés, les cherche sous un réverbère parce qu’il y fait plus clair. L’anthropologie sociale doit se réorienter, trouver des voies nouvelles de savoir. Et c’est, selon Evans-Pritchard, vers l’histoire que l’anthropologie sociale doit se tourner. Selon lui toujours, l’histoire et l’anthropologie sociale ne diffèrent ni par leurs méthodes, ni par leurs buts : toutes deux sont des reconstructions des sociétés étudiées. Le fait que l’ethnologue étudie les peuples de première main (*at first hand*) et que les historiens se concentrent plutôt sur des documents écrits n’est qu’une différence technique et non pas vraiment méthodologique. C’est donc vers l’histoire que doit tendre l’anthropologie sociale ou du moins, vers le type de savoir que nous proposent les historiens. L’anthropologie sociale ne peut alors plus être considérée comme une science naturelle, mais elle devient une branche de ce qu’on appelle en anglais ***The******Humanities***, c'est-à-dire les sciences humaines.

La thèse que j’ai défendue, conclut E.-P., c’est que l’anthropologie sociale est une sorte d’historiographie, et ainsi, elle est en fin de compte une philosophie ou un art, en comprenant par là qu’elle étudie les sociétés comme des systèmes moraux et non comme des systèmes naturels, qu’elle s’intéresse aux “représentations sous-jacentes” plutôt qu’aux processus, et donc qu’elle cherche des agencements et non des lois scientifiques et elle interprète plutôt qu’elle n’explique (1962, p.26).

Aujourd’hui, beaucoup d’anthropologues se reconnaissent donc dans ce constat et cette perspective nouvelle, même si le projet d’un savoir plus général sinon scientifique reste entier. On distingue alors deux tendances principales à propos du savoir anthropologique : d’une part ceux qui ne croient pas à la possibilité de lois universelles soulignent le caractère unique de chaque culture. Pour eux, une culture ou une société n’est réductible à aucune autre, elle est originale ; elle doit être examinée dans sa totalité et avec des concepts propres qui ne recouvrent jamais les nôtres. Le rôle de l’anthropologue social est alors de rendre compte de la diversité des sociétés humaines, de montrer les différentes et multiples réponses que les sociétés humaines ont apportées aux problèmes humains fondamentaux. Il n’y a donc pas d’institution ou de valeur qui soit universelle, mais chaque institution est relative à une culture propre. Ces ethnologues peuvent donc être qualifiés de “relativistes”.

Par ailleurs, ceux qui croient en la possibilité de jugements universels considèrent que le rôle de l’ethnologue n’est pas de souligner la différence entre les cultures mais plutôt de rendre compte des “ressemblances” que l’on observe entre elles. Ce qu’il faut alors tâcher d’expliquer, ce sont les phénomènes récurrents, les ressemblances inter culturelles. Une institution ne doit alors pas être expliquée en référence au seul contexte où elle s’est développée, mais elle peut être extraite de son contexte pour être comparée avec des institutions semblables dans d’autres sociétés. Ainsi, alors que le “relativiste” va se demander ce que signifie la prohibition de l’inceste chez les Dayaks de Bornéo, le “comparatiste” va plutôt tâcher de comparer diverses conceptions de l’interdit de l’inceste afin d’en dégager les traits communs.

L’anthropologie sociale oscille donc entre ce savoir local et ce savoir global, entre cette approche “particulariste” et une volonté “universaliste”, entre l’étude des hommes et celle de l’”Homme”, entre la différence et le général. Toutefois, ces deux tendances sont bien moins contradictoires qu'il pourrait y paraître à première vue. Dans le chapitre suivant, je voudrais montrer qu'elles ne sont nullement inconciliables, mais qu'elles sont au contraire complémentaires. Avant d'en arriver là, nous pouvons examiner deux textes, censés illustrer chacun un de ces courants, mais qui par bien des aspects offrent une perspective complémentaire.

**Texte d’illustration n° 1 :
Clifford Geertz : le combat de coqs à Bali,
une étude "particulariste"**

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’ethnologue américain Clifford Geertz est l’une des plus grandes figures de l’ethnologie contemporaine. Il s’est distingué par des travaux dans l’archipel indonésien (Java et Bali) et au Maroc, mais aussi par de nombreux écrits sur l’anthropologie en général. Au cours des dernières années, il s’est fait l’avocat d’une “anthropologie interprétative” dont le but est la découverte de la “forme générale de la vie” d’une population. Son texte **Deep play** : **Notes on the Balinese Cockfight** est devenu un classique du genre et il mérite que nous lui consacrions quelques lignes.

Au début d’avril 1958, ma femme et moi, paludéens et mal à l’aise, arrivâmes dans un village balinais, qu’en tant qu’anthropologues, nous avions l’intention d’étudier. C’était un petit village d’environ 500 personnes, assez éloigné, tout un monde en lui-même. Nous étions des intrus, des professionnels, et les villageois nous traitèrent de la même manière que les Balinais semblent toujours traiter ceux qui, ne faisant pas partie de leur vie, tâchent néanmoins de s’immiscer dans leurs affaires, à savoir comme si nous n’étions pas là. Pour eux, et jusqu’à un certain point pour nous-mêmes, nous étions des non-personnes, des spectres, des êtres invisibles”.

Les Geertz étaient ignorés ; lorsqu’ils se promenaient, personne ne les saluait ; s’ils approchaient quelqu’un, celui-ci s’en allait. Les villageois se comportaient comme s’ils n’existaient pas. Dans toutes les régions du monde, lorsque vous pénétrez dans un village, les gens accourent de toute part afin de vous regarder. Mais rien de tel à Bali. Lorsque vous rencontrez pour la première fois un Balinais, il semble absent. Puis après un jour, une semaine, ou un mois, il décide, pour des raisons peu claires, que vous êtes réels et il devient alors chaleureux, gai, sensible et sympathique même si le Balinais reste toujours une personne contrôlée. Geertz et sa femme étaient en train de se demander s’ils étaient vraiment réels lorsqu’un grand combat de coqs fut organisé sur une place publique afin de collecter de l’argent pour une école. Or, les combats de coqs sont illégaux. Pourtant, cette mise hors-la-loi n’empêche nullement les combats de coqs d’avoir lieu, et même très régulièrement. De temps à autre, la police opère une descente, inflige une amende à quelques personnes et expose quelques autres en plein soleil afin de leur donner une leçon qu’ils n’apprennent pourtant jamais. Normalement les combats se tiennent dans un coin assez reculé du village mais cette fois-ci, il avait lieu sur la place centrale car on avait pris la peine de payer les pots-de-vin nécessaires.

Après peu de temps, un camion rempli de policiers armés de mitraillettes fit irruption dans le village. La foule se mit à crier ***Pulisi****!* ***Pulisi****!* et les gens coururent dans tous les sens, disparaissant un peu partout. Geertz et sa femme décidèrent instantanément que la chose à faire était de courir aussi. Ils suivirent un homme jusque dans la cour de sa maison ; la maîtresse des lieux apporta immédiatement du thé et des tasses. Lorsque la police arriva quelques instants plus tard, tous étaient en train de siroter tranquillement une tasse de thé. Pendant ce temps, le chef du village s’était précipité à la rivière où, s’étant débarrassé de ses vêtements, il se mit à se laver avec énergie affirmant aux policiers qu’étant occupé à prendre son bain, il ignorait tout de ce qui se passait au centre du village. Il dut payer 300 roupies. La police interrogea les Geertz sur leur présence dans le village. Leurs hôtes se mirent immédiatement à expliquer à la maréchaussée, et avec de nombreux détails, ce que les deux anthropologues américains faisaient là, ce qui ne manqua pas d’étonner ces derniers puisqu’ils n’avaient jusque-là pratiquement parlé à personne.

Le lendemain, le village était devenu un monde tout à fait différent. Non seulement les Geertz étaient devenus visibles, mais ils étaient en outre le centre de toute l’attention. Tout le monde savait qu’ils avaient fui comme tout le monde. En outre, les villageois n’arrêtaient pas de mimer, en hurlant de rire, la manière disgracieuse de courir du couple américain et l’expression de panique qu’on pouvait lire sur leurs visages. À Bali, être moqué c’est être accepté et c’est ainsi que tout le village s’ouvrit à Geertz.

De la même manière que l’Amérique transparaît sur un terrain de football, un parcours de golf, un champ de course ou à une table de poker, les combats de coqs nous enseignent beaucoup sur Bali. Car si, en apparence, ce sont des coqs qui se battent, en réalité ce sont toujours des hommes qui sont aux prises.

Les Balinais s’identifient à leur coq. Ici aussi le coq est le symbole masculin par excellence. *Sabung*, le mot signifiant “coq”, est utilisé métaphoriquement pour désigner le héros, le guerrier, le dandy, le “caïd” ou le tombeur de femmes. Les hommes passent un temps considérable avec leur favori, le nourrissent, lui parlent, le caressent affectueusement. Ses plumes sont arrangées, ses ergots affinés, ses pattes massées : “Nous sommes fous des coqs” dit-on volontiers. Pourtant, les Balinais ont horreur de tout comportement considéré comme animal : les bébés ne sont pas autorisés à ramper pour cette raison ; l’inceste est considéré comme bien moins grave que la bestialité ; la défécation et la prise de nourriture sont réputées dégoûtantes parce qu’associées à l’animalité. Hormis les coqs et peut-être les taureaux, ils traitent tous les autres animaux avec cruauté.

“Dans le combat de coqs, l’homme et la bête, le bien et le mal, le moi et le ça, le pouvoir créateur de la masculinité éveillée et le pouvoir destructeur de l’animalité délivrée se fondent dans un drame de haine, de cruauté, de violence et de mort.

Lorsque le propriétaire du coq vainqueur reprend la dépouille du vaincu à la maison, pour le manger, il le fait avec un mélange d’embarrassement, de satisfaction morale et de dégoût esthétique.

Les combats ont lieu dans une enceinte de 20 m carré, habituellement en fin d’après-midi. Une dizaine de matchs se succèdent alors. Le combat proprement dit se déroule en deux “rounds” : à la fin du premier, le propriétaire du vainqueur prend ce dernier afin qu’il ne tue pas l’autre. Celui du coq blessé s’affaire autour de son protégé, met la tête du coq en bouche et souffle pour le revigorer ; toutes sortes de médecines sont appliquées aux blessures avant que ne commence le second “round”. Le vainqueur est alors celui qui tue l’autre, la mort étant en effet la seule issue possible. Le système de pari est relativement compliqué et il y a moyen de parier de deux façons différentes.

Bentham appelle *Deep Plays* les jeux dont les enjeux sont si élevés que, d’un point de vue utilitaire, il est tout à fait irrationnel d’y participer. Pourtant les hommes participent à de tels jeux. Selon Bentham, l’explication est alors que ces hommes sont irrationnels, intoxiqués, fétichistes, infantiles, des fous qui doivent être protégés contre eux-mêmes. Mais pour les Balinais, quoiqu’ils ne le formulent pas explicitement, l’explication tient plutôt dans ce que ce n’est pas tellement l’argent qui compte dans un tel jeu. L’argent prend plus d’importance là où ce sont de petits montants qui sont en jeu. Par contre, dans les “jeux profonds”, là où les sommes engagées sont grandes, il y a beaucoup plus en jeu que des gains matériels, à savoir de l’estime, de l’honneur, de la dignité, du respect, en un mot le statut. Ces enjeux restent symboliques car le statut d’une personne n’est pas véritablement affecté par l’issue d’un combat de coq. Le statut n’est que momentanément affirmé ou sali. Mais pour un Balinais, il n’y a rien de plus agréable que d’infliger indirectement un tel affront, ni non plus rien de plus douloureux que d’être ainsi insulté.

Ceci ne veut pas dire que l’argent n’a aucune importance et que les Balinais aiment autant perdre 500 roupies que 15 roupies. Une telle conclusion serait absurde. C’est précisément parce que l’argent a de l’importance et a même beaucoup d’importance que plus les paris sont élevés, plus il y a d’autres choses qui entrent en jeu comme, par exemple, la fierté personnelle, l’équilibre personnel, la virilité...

Les hommes qui sont des joueurs invétérés et jouent pour l’argent sont méprisés par les autres et considérés comme de vulgaires personnages, qui ne comprennent rien à l’affaire. Certains d’entre eux hypothèquent leur terre ou vendent des vêtements pour pouvoir jouer. Cependant les montants engagés restent moins élevés que dans les paris où c’est le statut qui est en jeu.

La position des spectateurs reflète cette hiérarchie sociale : aux abords du combat, on trouve un grand nombre de jeux de hasard (roulette, dés, coquillages etc.). Seules les femmes, les enfants, les adolescents et ceux qui ne participent pas aux combats de coqs, c’est-à-dire les pauvres, jouent à ces jeux. Les hommes possédant un coq de combat seraient honteux de s’approcher de tels endroits. On trouve ensuite, plus près du centre, quelques hommes qui ne participent pas au combat mais parient lors des petits matchs. Puis il y a des hommes qui prennent part à des petits matchs sans jamais s’impliquer dans de grandes rencontres. Enfin, il y a les membres importants de la communauté, ces citoyens autour desquels la vie sociale est organisée et qui prennent part aux grands combats. Ils dominent le “sport” comme ils dominent la société. Pour de tels hommes, ce qui se passe dans les matchs est une affaire d’hommes. Lors du combat de coqs, le statut social se déplace vers les coqs, les combats sont l’expression de la “matrice sociale”.

Le village de Tihingan, dans la région de Klungkung, est dominé par quatre groupes de descendance patrilinéaire qui forment autant de factions. Parfois, ces groupes s’allient deux à deux, d’autres fois, ils agissent seuls. Ils sont chacun divisés en sous-factions. Dans ce village, on peut distinguer une véritable “éthique du combat de coqs” dont voici quelques règles :

1) Un homme ne parie jamais contre un coq appartenant à un membre de son groupe. D’habitude, il se sentira même obligé de parier pour lui. S’il est certain qu’il ne va pas gagner, il se contentera de ne pas parier ;

2) Si le groupe de parenté d’un homme n’est pas impliqué, il supportera un groupe allié ;

3) Si le coq d’un autre village combat un coq du village, c’est ce dernier que l’on soutiendra ;

4) Les coqs qui viennent de loin sont presque toujours considérés comme favoris car un hommes n’oserait pas l’amener si loin s’il n’était pas convaincu de sa valeur ;

5) Presque tous les matchs ont un enjeu “sociologique” : on oppose rarement deux coqs étrangers ou deux coqs qui n’ont pas le soutien d’un groupe particulier ;

6) Il est rare de voir deux coqs de la même sous-faction dans un combat ;

7) Des personnes qui sont socialement rivales (puik) parient fortement l’une contre l’autre ;

8) Il y a un mot spécial pour désigner le pari “à contre-fil” (mpura) ou “pardonne-moi” : c’est une mauvaise chose à faire ;

9) Une relation d’hostilité (puik) commence souvent par un mpura ;

10) Si un homme est pris dans des dilemmes de loyauté, il peut s’éloigner pour aller boire une tasse de thé.

11) Ne pas parier pour un coq de sa faction provoque la colère des siens : pour qui se prend-il ? Est-il trop important pour nous ?

12) Les Balinais sont tout à fait conscients de ces règles qu’ils peuvent d’ailleurs exprimer comme ci-dessus. Ils disent par exemple : “Le combat de coqs, c’est comme jouer avec le feu sans être brûlé”. C’est, en d'autres termes, une réactivation de la rivalité et des hostilités.

En résumé, plus un match oppose des personnes dont le statut est proche et élevé, plus l’enjeu est important. Plus le match est important, plus l’homme s’identifie à un coq, plus le coq est fort et plus le statut des personnes en jeu est important.

Pourtant le combat de coqs est futile : les hommes s’humilient l’un l’autre allégoriquement, jour après jour, mais leur statut n’en est pas vraiment affecté. Personne ne monte ni ne descend l’échelle sociale en participant à des combats de coqs. Ceux-ci ne sont réels que pour les coqs. Ils ne tuent ni ne blessent les propriétaires. Ce qu’ils réalisent c’est ce que **Le Roi Lear** ou **Crime et châtiment** réalisent pour d’autres gens avec d’autres tempéraments et d’autres convictions : ils saisissent des thèmes comme la mort, la rivalité, la rage, la fierté, la perte, la bienfaisance ou la chance et les ordonnent dans une structure englobante pour en présenter des aspects de leur nature profonde. Le combat de coqs est une image, une fiction, un modèle, une métaphore, une expression des pressions sociales. Le combat de coqs est donc une “tragédie” (*drama*), une forme d’expression artistique. Le match est d’ailleurs un monde en lui-même ; le perdant n’est pas consolé, le gagnant n’est pas félicité. Une fois le combat terminé, l’attention des spectateurs se porte immédiatement sur le match suivant.

Le combat de coqs peut donc être lu comme un texte, c’est-à-dire comme voulant dire quelque chose à propos de quelque chose. Il dit quelque chose en utilisant un vocabulaire de sentiments : l’excitation du risque, le désespoir du perdant, le plaisir du triomphe. Pourtant, ce qu’il veut dire, ce n’est pas seulement que le risque est excitant, que la défaite est déprimante, ou que la victoire est gratifiante, ce serait par trop banal. Ce qu’il veut vraiment dire, c’est que la société est construite autour de ces émotions et que ce sont ces dernières aussi qui unissent les individus. Le combat de coqs est une espèce d’éducation sentimentale.

**Texte d’illustration n° 2 :
Robert Hertz :***La prééminence de la main droite, une étude "comparative"*

[Retour à la table des matières](#tdm)

Robert Hertz est l’un des brillants jeunes disciples de l’*Année sociologique* qui fut tué en 1915 pendant la guerre 14-18. Avant cette disparition prématurée, à l’âge de 33 ans, il était parvenu à publier quelques textes remarquables dont une étude sur le culte alpestre de Saint Besse, une autre sur la représentation collective de la mort et enfin *La prééminence de la main droite, étude sur la polarité religieuse* (1909), que l’on peut légitimement classer parmi les classiques de l’anthropologie sociale et que nous allons résumer ici.

Partout dans le monde, dans toutes les sociétés, la main droite est jugée supérieure à la main gauche. La main droite est associée à la pureté, la main gauche à l’impureté. La main droite est le modèle de toutes les aristocraties, la main gauche de toutes les plèbes.

À la main droite, en effet, vont les honneurs, les désignations flatteuses, les prérogatives : elle agit, elle ordonne, elle prend. Au contraire, la main gauche est méprisée et réduite au rôle de simple auxiliaire. Quels sont les titres de noblesse de la main droite ? Et d’où vient le servage de la gauche ? Telles sont les questions auxquelles Hertz tente de répondre dans cet essai.

L’explication la plus courante affirme que cette différence se fonde sur des causes organiques. Toute hiérarchie sociale se prétend d’ailleurs fondée sur la nature des choses. Aristote justifiait l’esclavage par la supériorité ethnique des Grecs. De même, selon l’opinion la plus répandue, la prééminence de la main droite résulterait directement de la structure de l’organisme et ne devrait rien à la convention, à la croyance des hommes. Plus précisément, la prépondérance de la main droite devrait être rattachée au développement plus considérable, chez l’homme, de l’hémisphère cérébral gauche qui, comme on le sait, innerve les muscles du côté opposé ; nous serions alors droitiers de la main parce que nous sommes gauchers du cerveau. Il n’est pas douteux qu’il y ait connexion entre les deux : mais quelle est la cause et quel est l’effet ? Ne sommes-nous pas gauchers du cerveau parce que nous sommes droitiers de la main ? L’activité plus grande de la main droite pourrait bien provoquer un travail plus intense des centres nerveux gauches. De plus, l’explication organique est encore rendue plus difficile par le fait que les animaux les plus voisins de l’homme sont ambidextres. La cause organique de la droiture est douteuse, insuffisante, même s’il ne faut pas l’exclure tout à fait !

Sur cent hommes, il y en a à peu près deux qui sont gauchers de nature ; une plus forte proportion, que certains estiment à 17%, sont droitiers de nature ; entre ces deux extrêmes, oscille la masse des hommes qui, laissés à eux-mêmes, pourraient se servir de l’une ou l’autre main.

Il ne faut donc pas nier l’existence des tendances organiques vers l’asymétrie, mais la vague disposition à la droiture, qui semble répandue dans l’espèce humaine, ne suffirait pas à déterminer la prépondérance absolue de la main droite, si des influences étrangères à l’organisme ne venaient la fixer et la renforcer.

De plus, même, si c’était la nature qui provoquait cette prépondérance de la main droite, il resterait à expliquer pourquoi un privilège d’institution humaine vient s’ajouter à ce privilège naturel, pourquoi la main la mieux douée est seule exercée et cultivée. La raison ne conseillerait-elle pas de chercher à corriger, par l’éducation, l’infirmité du membre le moins favorisé ? Tout au contraire, la main gauche est comprimée, tenue dans l’inaction, méthodiquement entravée dans son développement. Le Dr. Jacobs nous rapporte par exemple que dans les “Indes Néerlandaises”, les enfants indigènes avaient souvent le bras gauche entièrement ligoté afin qu’ils ne s’en servent pas. Chez nous, un enfant bien élevé ne doit pas utiliser sa main gauche.

Ce n’est pas parce que la main gauche est inutile et que tout effort pour l’utiliser est voué à l’échec qu’elle est ainsi réprimée. Bien au contraire, dans les cas où elle a été entraînée, la main gauche rend des services plus ou moins équivalents à la main droite : que l’on pense au piano, au violon ou à la chirurgie. Qu’un accident prive un homme de sa main droite et, après un certain temps, il utilisera la gauche avec la même dextérité. Ce n’est donc pas parce qu’elle est infirme et impuissante que la main gauche est négligée. Cette main est soumise à une véritable mutilation. La droiterie est non seulement acceptée mais elle est aussi un idéal auquel chacun doit se conformer et la société nous en impose le respect par des sanctions positives. L’anatomie est incapable d’expliquer l’origine et la raison d’être de cet idéal.

La prépondérance de la main droite est obligatoire, imposée par la contrainte, garantie par des sanctions. Par contre, un véritable interdit pèse sur la main gauche et la paralyse. La différence de valeurs entre les deux côtés de notre corps présente donc la création d’une institution sociale et c’est à la sociologie d’en rendre compte. Nous devons alors chercher dans l’étude comparée des représentations collectives l’explication du privilège dont jouit la main droite.

Une opposition fondamentale domine le monde spirituel des primitifs, celle du sacré et du profane : certains êtres ou objets sont imprégnés d’une essence particulière qui les consacre, qui les met à part, leur communique des pouvoirs extraordinaires. Les choses ou les personnes qui sont privées de cette qualité mystique ne disposent d’aucun pouvoir, d’aucune dignité ; elles sont communes, libres, sans contraintes, sauf toutefois l’interdiction absolue d’entrer en contact avec tout ce qui est sacré. Tout rapprochement, toute confusion des êtres et des choses appartenant aux classes opposées serait néfaste pour toutes deux : d’où la multitude de ces interdictions, de ces tabous, qui, en les séparant, protègent à la fois les deux mondes. Ce dualisme, essentiel à la pensée des primitifs, domine aussi leur organisation sociale. Les deux moitiés ou phratries qui constituent souvent la tribu s’opposent réciproquement comme le sacré et le profane. Tout ce qui se trouve à l’intérieur de ma phratrie est sacré et m’est interdit : je ne peux manger mon totem, ni marier un des miens, etc. La polarité sociale est ici le reflet et la conséquence de la polarité religieuse.

L’univers enfin se partage entre deux mondes contraires. Dans le principe sacré résident les pouvoirs qui conservent et accroissent la vie, qui donnent la santé, la prééminence sociale, le courage à la guerre, l’excellence du travail. Au contraire, le profane et l’impur sont essentiellement débilitants : c’est de ce côté que viennent les influences funestes qui oppriment, amoindrissent, gâtent les êtres. D’une part, le pôle de la force, du bien, de la vie ; d’autre part, le pôle de la faiblesse, du mal, de la mort, ou si l’on préfère, d’un côté, les dieux, de l’autre les démons.

Toutes les oppositions que présente la nature manifestent ce dualisme fondamental : la lumière et les ténèbres, le jour et la nuit, l’orient et le couchant, le midi et le nord, toutes ces oppositions localisent dans l’espace les deux classes contraires de pouvoirs surnaturels : d’un côté, la vie monte, rayonne, de l’autre elle s’éteint.

Parallèlement, l’homme est sacré, la femme est profane. Celle-ci, en effet, est un être impuissant, passif dans l’ordre religieux, mais prend sa revanche dans la magie et les femmes sont ainsi particulièrement aptes à la sorcellerie. C’est de l’élément femelle, dit un proverbe maori, que viennent tous les maux, la misère et la mort.

Comment le corps de l’homme, le microcosme, échapperait-il à la loi de polarité qui régit toutes choses ? La société et l’univers entier ont un côté sacré, noble, précieux et un autre profane et commun, un côté mâle, fort, actif, et un autre femelle, faible, passif, c’est-à-dire en d’autres termes, un côté droit et un côté gauche. L’homme étant au centre de la création, c’est lui qui manipule les forces redoutables qui font vivre ou mourir. C’est une nécessité vitale que chacune des deux mains “ignore ce que l’autre fait”.

D’une manière générale, à la droite est associée la dextérité, la rectitude, la droiture, le droit, et à la gauche correspondent la plupart des idées contraires. Chez les Maoris, la droite est le côté sacré, siège des pouvoirs bons et créateurs, c’est le côté de la vie ; la gauche est le côté du profane, de certains pouvoirs troubles et suspects, comme le côté de la mort. La droite représente le haut, le monde supérieur, le ciel, tandis que la gauche ressortit au monde inférieur et à la terre. Ainsi l’opposition de la droite et de la gauche s’indique dans cette série de contrastes de l’univers ; le côté droit est celui de la puissance sacrée, la source de vie, la vérité, la beauté, la vertu, le soleil montant, le sexe mâle. Tous ces termes ont leur contraire et sont interchangeables. Une légère différence de degré dans la force physique des deux mains ne peut rendre compte d’une hétérogénéité ainsi tranchée.

Certains Indiens d’Amérique sont capables de converser avec la main : la droite signifie le **moi**, la gauche le **non-moi**, les **autres.** Le haut, c’est la droite ; le bas c’est la gauche. La main droite levée signifie bravoure, puissance, virilité. Par contre, la même main placée en dessous de la main gauche évoque, selon les cas, les idées de mort, de destruction et d’enterrement.

Dans le culte religieux, l’homme cherche avant tout à communiquer avec les énergies sacrées, afin de les manier et de dériver vers lui leurs bienfaits. Pour ces rapports salutaires, le côté droit seul est vraiment qualifié. Les dieux sont à notre droite, c’est du pied droit qu’il faut entrer dans le lieu saint et c’est la main droite qui présente aux dieux l’oblation sacrée, etc. De plus, toute une partie du culte tend à contenir et à apaiser les êtres surnaturels méchants ou irrités, à bannir et à détruire les influences mauvaises. Dans ces domaines, c’est le côté gauche qui prévaut ; tout ce qui est démoniaque le touche directement. Dans les rites funéraires maoris, on entreprend la procession à contresens, en partant du côté gauche, la baguette de mort dans la main gauche. Dans le domaine ténébreux et mal formé, c’est la main gauche qui prévaut. Sa puissance a toujours quelque chose d’occulte et d'illégitime. Chez les Eskimos, les gauchers sont des êtres redoutables, des sorciers potentiels. Dans beaucoup de cas, seule la main droite intervient pendant le repas et dans les tribus du Bas Niger, il est même interdit aux femmes de se servir de la main gauche quand elles cuisinent, sous peine d’être accusées de tentative d’empoisonnement et de maléfice.

Ainsi, d’un bout à l’autre du monde humain, dans les lieux sacrés où le fidèle rencontre son dieu, comme dans les lieux maudits où se nouent des pactes diaboliques, sur le trône royal, à la barre du témoin, sur le champ de bataille ou l’atelier du tisserand, partout une loi immuable règle l’attribution des deux mains. Pas plus que le profane ne peut se mêler au sacré, la gauche ne doit empiéter sur la droite. La différenciation obligatoire des côtés du corps est un cas particulier et une conséquence du dualisme qui est inhérent à la pensée primitive. Mais alors, d’où vient que le côté sacré soit invariablement à droite et le côté profane à gauche ? Force nous est donc de chercher dans la structure de l’organisme la ligne de partage qui dirige vers le côté droit le cours bienfaisant des grâces surnaturelles. Les autres avantages physiologiques que possède la main droite ne sont que l’occasion d’une différenciation qualitative dont la cause gît, par-delà l’individu, dans la constitution de la conscience collective. Une asymétrie presque insignifiante suffit à diriger, dans un sens et dans l’autre, des représentations contraires, déjà toutes formées. C’est parce que l’homme est un être double - *homo duplex*- qu’il possède une droite et une gauche profondément différenciées.

**Anthropologie sociale et culturelle**

**PREMIÈRE PARTIE**

Chapitre 3

ETHNOGRAPHIE
INTERPRÉTATIVE
ET ANTHROPOLOGIE
THÉORIQUE

[Retour à la table des matières](#tdm)

C’est à ce choix entre deux conceptions des sciences sociales que se trouvent aujourd’hui confrontés les ethnologues. Dans un article récent, un ethnologue français, Dan Sperber, a tâché de formuler une troisième possibilité. Il aurait tendance à reconnaître que la position d’Evans-Pritchard est incontestable, mais il ne peut s’y résoudre, car elle frustre la volonté de bien des chercheurs d’aboutir un jour à des généralisations scientifiquement respectables. Le problème de l’anthropologie, reconnaît-il, c’est qu’elle ne parvient pas à décrire scientifiquement, car elle ne se contente pas d’observer des comportements ou des objets, mais elle est sans cesse confrontée à des idées et des représentations. Or, dit-il, il est impossible d’observer et de décrire une idée ; on la comprend (au lieu de l’observer) et on l’interprète (au lieu de la décrire). Si l’on veut, et c’est là le but de Sperber, réconcilier la pratique interprétative des anthropologues avec leurs ambitions scientifiques, il faut, nous dit Sperber, inévitablement passer par un divorce. En effet, sous le nom d’anthropologie cohabitent, selon Sperber, deux disciplines bien différentes que rien ne prédisposait à une union monogamique : d’une part, l’ethnographie, discipline interprétative et d’autre part, l’anthropologie proprement dite qui n’est guère qu’un “souvenir doublé d’un projet scientifique toujours remis au lendemain”. La plupart des anthropologues, selon Sperber, seraient alors essentiellement des ethnographes. Ils s’intéressent plus à des cultures particulières qu’aux capacités et dispositions culturelles de l’*Homo Sapiens*, plus aux variétés de l’expérience humaine qu’à son invariabilité. L’ethnographie tâche de nous faire comprendre ce que cela implique d’appartenir à telle ou telle société, c’est-à-dire ce qu’être nuer, tibétain ou breton veut dire. Ce que vise l’ethnographie, ce n’est donc pas seulement connaître des faits, mais aussi comprendre comment ces faits sont vécus, elle vise à interpréter plutôt qu’à décrire.

L’anthropologie théorique, au contraire de l’ethnographie, a pour tâche d’expliquer ce que Sperber appelle la “variabilité des cultures humaines”. Elle énonce des hypothèses générales puisqu’elle est essentiellement théorique. Cependant, cette anthropologie théorique a besoin de données empiriques à la fois pour construire et corroborer (ou infirmer) ses hypothèses générales. Or, le problème actuel de l’anthropologie théorique est qu’elle ne dispose pas de telles données : les matériaux fournis actuellement par l’ethnographie ne peuvent en effet être utilisés comme faits scientifiques car ils sont essentiellement de type interprétatif et donc peu fiables. L’anthropologie théorique doit au contraire se nourrir de descriptions, or les ethnographes interprètent davantage qu’ils ne décrivent. Si l’anthropologie théorique a besoin de description, c’est que seule cette dernière est susceptible d’être traitée scientifiquement, car leur adéquation à l’objet représenté peut être évaluée. En d’autres termes, une description peut être adéquate ou non, vraie ou fausse.

Les interprétations, à l’inverse, ne sont pas, comme telles, susceptibles de fournir des données scientifiques, car elles ne peuvent pas être réfutées ; elles sont une sorte de compromis entre l’objectivité et des considérations plus subjectives ; les interprétations combinent une certaine adéquation à la chose représentée avec l’efficacité de la formulation des idées. Elles visent à nous faire comprendre une expérience ou une institution telle qu’elle est vécue par d’autres. Pour illustrer ceci, Sperber se base sur un ouvrage d’Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, que l’on pourrait résumer comme étant une tentative de nous faire comprendre l’univers religieux des Nuer du Soudan. Evans-Pritchard tâche, par exemple, de nous expliquer ce que les Nuer entendent par sacrifice qu’ils appellent *kuk* et plus particulièrement par ce qu’ils nomment *kuk kwoth*ou “sacrifice aux esprits”, “aux dieux”.

J’étais présent quand un Nuer dut se défendre contre une désapprobation silencieuse de la part de sa famille à propos de ses fréquents sacrifices. On lui avait fait comprendre qu’on avait le sentiment qu’il était en train de détruire le troupeau par amour de la viande. Il dit que cela n’était pas vrai. Les boeufs qu’il avait tués (...) avaient été sacrifiés aux esprits Deng de sa belle-mère et de sa femme. La famille avait beau l’accuser de détruire le troupeau, il avait tué le bétail pour leur bien. C’était *Kokene Yehen Ke Gange*, “la rançon de leur vie contre du bétail.

En parlant de *kuk*, Evans-Pritchard nous dit alors ceci :

L’éventail actuel des significations du mot inclut “acheter” et “vendre”. La conception (nuer) d’un achat est que vous donnez quelque chose à un marchand qui se trouve par là mis dans l’obligation de vous aider. En même temps, vous lui demandez un objet de son magasin dont vous avez besoin et il doit vous le donner parce qu’en prenant votre cadeau, il est entré dans une relation réciproque avec vous. Ainsi *kuk* a le sens aussi bien d’”acheter” que de “vendre”. La notion générale exprimée par ce mot est donc celle d’échange. Ce sens couvre, comme nos propres termes “rachat” et “rédemption”, des usages à la fois religieux et commerciaux.

Evans-Pritchard nous montre ici que le terme nuer *kuk* s’applique non seulement à ce que nous appellerions des sacrifices, mais qu’il a aussi des usages séculiers, commerciaux, qui en dévoilent sa véritable nature. C’est ce qui amène alors Evans-Pritchard à généraliser :

Un *kuk kwoth*, sacrifice à Dieu (ou à un esprit), semble être considéré comme un rachat qui rédime la personne qui s’en acquitte d’un malheur dont, autrement, elle risquait d’être la victime. En acceptant le don, Dieu entre dans un pacte pour protéger le donateur ou l’aider en quelqu’autre manière. À travers le sacrifice, l’homme conclut une sorte de marché avec son Dieu.

Une telle explication, commente alors Sperber, est essentiellement interprétative. Pas un seul des énoncés qu’on y retrouve n’exprime une simple observation. Ainsi, on n’observe pas, mais on devine “une désapprobation silencieuse”. De même une proposition telle que “on lui avait fait comprendre qu’on avait le sentiment...” ne peut qu’être déduite d’un ensemble de comportements souvent complexes et ambivalents.

De plus, des phrases du type “Dieu entre dans un pacte...” et “l’homme conclut une sorte de marché ...” nous amènent à nous demander : qui au juste affirme ? Est-ce l’ethnographe ? Ce serait bien étrange : l’ethnographe n’est pas un adepte de la religion qu’il étudie ; il ne croit pas que Dieu entre dans un pacte ou conclut un marché. Est-ce alors que l’ethnographe cite des affirmations des Nuer ? Si tel était le cas, sans doute le dirait-il. “Ces propositions, quoique présentées par l’ethnographe, ne sont en fait affirmées ni par lui ni par les Nuer. Elles sont porteuses, semble-t-il, d’un compromis entre la pensée nuer et les moyens d’expression de l’ethnographe. En d’autres termes, elles constituent typiquement des interprétations”.

En ethnographie, il est fait grand usage, poursuit Sperber, d’interprétations de ce genre, à côté des descriptions et des citations. En fait, la plupart des descriptions et des citations sont entremêlées d’interprétations, tandis qu’un bon nombre de propositions générales sont purement interprétatives. Les interprétations aident l’ethnographe à faire partager sa compréhension d’une culture. Ces interprétations, si elles ne peuvent pas être vraiment corroborées ou réfutées (c’est dire qu’elles ne sont ni vraies ni fausses) peuvent néanmoins être évaluées : il en est des bonnes et des mauvaises. L’ethnographe, pour partager sa compréhension d’une culture, ne peut se contenter de décrire, il est obligé d’interpréter. Le véritable problème est alors d’utiliser ces interprétations comme matière première d’une anthropologie théorique.

Car, selon Sperber, le propre des interprétations, c’est qu’elles ne peuvent conduire en aucune façon à des généralisations descriptives, mais elles doivent se contenter de généralisations interprétatives. Une généralisation descriptive est du type : “Tous les éléphants sont gris”. Chaque observation corrobore cette généralisation. Il n’y a pas d’éléphants noirs, blancs ou jaunes. En ethnographie, par contre, il est très difficile d’arriver à ce type de généralisation descriptive, car la plupart des généralisations sont de type interprétatif puisqu’elles se fondent essentiellement sur des interprétations.

Contrairement à la description, l’interprétation n’est pas une représentation d’un objet réel, mais bien la représentation de la manière dont les personnes étudiées se représentent cet objet réel. C’est donc **la représentation d’une représentation**. En clair, lorsque je dis “Cet éléphant est gris”, je parle bien d’un éléphant réel, tel que je le vois au zoo ou dans la jungle. Par contre, lorsque je dis “à travers le sacrifice, l’homme conclut une sorte de marché avec son Dieu”, je ne représente pas un objet réel, mais un ensemble de représentations éparses dont l’interprétation fait - ou tente de faire - la synthèse. C’est qu’ici l’objet de l’interprétation n’est pas un objet matériel ni même un propos ou un discours, mais un comportement, une institution. La description est ici impossible : comment Evans-Pritchard a-t-il pu en arriver à dire : “A travers le sacrifice, l’homme conclut une sorte de marché avec son dieu” ? Il a pour cela synthétisé des données fort diverses : formules, propos occasionnels, réponses à des questions précises, sous-entendus, observations directes, etc. La plupart de ces données sont des représentations mentales ou verbales et l’interprétation qu’il propose de ces représentations contient l’information la plus pertinente qu’il puisse donner sur le sacrifice nuer. Un ethnographe ne se contente en effet pas d’observer, il pose des questions et écoute des conversations. De là, il essaie de rassembler et produire lui-même des représentations. Cependant, il faut bien garder à l’esprit que ces interprétations ne sont pas d’authentiques et véritables descriptions ; elles contiennent une bonne part d’intuition. Ces interprétations nous aident à comprendre ce que veut dire participer à une culture autre. Mais les ethnologues ne s’en tiennent souvent pas là : ils veulent que leurs travaux servent de base à des généralisations et c’est là que le bât blesse. En effet, le vocabulaire technique des anthropologues n’est fait que d’approximations, un bric-à-brac de mots tels que sacrifices, prêtres, chamane, totem, tabou, symbole, mariage, féodalisme, caste, tribu, etc., termes bancals qui ne servent qu’à créer un modeste sentiment de familiarité avec certaines institutions. Les définitions de ces termes ne sont que des interprétations au second ou au "énième" degré puisqu’elles reposent sur des interprétations. Une telle somme ne fait qu’accumuler des éléments subjectifs et intuitifs et elle n’entretient au mieux que des rapports lointains et occasionnels avec la pensée des individus.

Selon Sperber donc, les données fournies par l’ethnographie étant essentiellement interprétatives, elles ne peuvent servir comme telles à une analyse scientifique de la culture. Cela ne veut pas dire qu’elles sont tout à fait inutilisables, mais pour être utiles, et partant servir de matériau à une analyse scientifique, elles devraient être assorties de ce que Sperber appelle des **commentaires descriptifs** qui devraient, en quelque sorte, nous aider à séparer le descriptif de l’interprétatif. Malheureusement, Sperber reste très vague sur la forme de ce commentaire descriptif et il n’est pas facile de comprendre ce qu’il entend par là. Le commentaire descriptif d’une représentation picturale est facile à repérer : c’est, par exemple, la légende des photographies ou des cartes géographiques (ainsi le point vert à droite d’une carte est une forêt à l’est de la région représentée). Mais l’interprétation n’étant ni description, ni reproduction, il est difficile de l’assortir d’un commentaire du type “ceci est une représentation de cela”. Lorsqu’on rapporte une donnée verbale spécifique (par une traduction, un rapport, une synthèse) la chose est relativement aisée : il suffirait de nommer le locuteur et les circonstances de ses propres termes. Par contre, lorsque l’on parle d’institutions ou de comportements (mariage, sacrifice, la guerre, la divination...), le commentaire descriptif devient beaucoup plus malaisé. Quel devrait être le commentaire descriptif d’une proposition du style : “le sacrifice est une sorte de communion” ? Doit-il être du type : “pour 87 % des Nuer interrogés, dans le hameau x du village y (catégorie d’âge de 30 à 75 ans), le sacrifice est une sorte de communion” ? De telles données n’ont pas lieu en anthropologie sociale car, comme le note Lévi-Strauss, l’ethnologue est intéressé par la construction de “modèles mécaniques” et non de “modèles statistiques” de la vie sociale (un modèle mécanique utilise des éléments constitutifs pareils à ceux qu’il décrit, ce qui n’est pas le cas des modèles statistiques).

Nous avons vu tout au long de la discussion qu’une bonne part du travail de l’ethnologie consiste justement à tâcher de recréer l’univers social de la population étudiée. Ardener a bien souligné que les ethnologues ont souvent l’impression que plus ils utilisent des statistiques, moins il paraissent rigoureux (1971, p.451). On a donc bien le sentiment que Sperber se retrouve dans une impasse : après avoir prôné le développement d’une anthropologie "théorique", il nous fait constater que celle-ci est impossible à réaliser par manque de données fiables.

Ce que nous montre Sperber, et d’une manière brillante, c’est que ce qu’il appelle l’ethnographie ne parviendra jamais à une connaissance véritablement théorique des sociétés humaines, car elle se nourrit d’interprétations qui constituent toujours une déformation et comportent par essence une part d’infidélité. On ne voit pas ce qu’il a gagné en prononçant le divorce de l’ethnographie et de l’anthropologie. Il ne fait que souligner les limites d’une discipline, qu’on l’appelle ethnologie ou ethnographie n’a guère d’importance. Les ethnographes (ou les ethnologues) doivent se contenter de couvrir systématiquement les groupes culturels qui habitent la planète. Comme Sperber lui-même le reconnaît en fin d’article, les ethnographes, par leurs travaux, “rendent confusément intelligibles quelques fragments de l’expérience humaine qui, à eux seuls, valent le voyage”. N’est-ce pas bien ainsi ? Et, en tout cas, ce savoir limité n’est-il pas préférable “à un projet scientifique illusoire, toujours remis au lendemain ?”

Cependant, notre désaccord avec Sperber tient davantage à son utilisation des termes "théoriques" et "scientifiques" qu'à une question de fond. Ce que nous mettons en cause, comme nous l'avons fait dans le chapitre précédent, c'est l'idée que l'anthropologie sociale puisse être véritablement une "science", sur le modèle des sciences de la nature. Plus d'un siècle d'efforts n'ont pas suffi à ébranler notre scepticisme sur ce point. Mais cela ne signifie pas pour autant que l'anthropologie doive se résoudre à ne présenter que des faits bruts sans aucun effort d'analyse, de systématisation et de généralisation. Prendre l'histoire pour modèle ne revient pas à sombrer dans l'arbitraire ou l'impressionnisme. Beaucoup d'auteurs qui insistent sur le caractère "scientifique" de l'anthropologie sociale basent leur conviction sur une acceptation *sensu lato* du concept de "science" et reconnaissent que les anthropologues ne formulent pratiquement jamais de lois ayant valeur prédictive (voir Good in GDAT 1989, p.17). Si l'on définit la science comme un savoir rigoureusement établi, élaboré à partir d'observations, systématisé et rassemblé sous des principes généraux, alors l'anthropologie sociale est une science, mais elle ne se confond pas avec les sciences de la nature ; nous nous rapprochons alors certainement du point de vue de Sperber et nous pouvons progresser sur cette voie.

Il faut tout d'abord noter qu'une bonne partie des données ethnographiques relèvent de la description et comme telles, elles peuvent être corroborées et scientifiquement évaluées. En prenant *Nuer Religion* pour centre de sa discussion, Sperber en vient à quelque peu sous-estimer la place des données "objectives" dans les comptes rendus ethnographiques. Mais si l'on prenait pour illustration un ouvrage d'anthropologie économique, on pourrait mettre l'accent sur l'abondance de données qui ne nécessitent pas tellement d'interprétations. Considérons, à titre d'exemple, les travaux de Richard Lee sur les chasseurs-collecteurs ! Kung du Kalahari. L'anthropologue américain a systématiquement analysé ou calculé le temps de travail des chasseurs, le montant de leur production, la répartition des tâches, les techniques de portage et de partage, la diète, etc. Il est capable d'estimer la productivité de la cueillette : chaque femme collecte en moyenne 60 noix par minute et en deux heures, elle amasse suffisamment de nourriture pour nourrir une personne pendant dix jours (Lee 1984, p.36). Lee étudie aussi la division sexuelle du travail et constate que la chasse est pratiquée uniquement par les hommes alors que l'essentiel de la collecte relève du travail des femmes. Il tente alors d'estimer l'importance relative de ces deux activités caractéristiques en distinguant plusieurs critères d'évaluation :

a) en se basant sur le poids, la cueillette fournit jusqu'à 70% de la nourriture consommée et 71% des calories absorbées par les !Kung. Les produits de la chasse représentent, selon les saisons, de 30 à 40% de la nourriture consommée. Sachant que les hommes participent aussi à la cueillette, on peut estimer qu'ils produisent près de 45% de la nourriture alors que la part des femmes dépasse légèrement les 55% ;

b) la productivité de la cueillette est supérieure à celle de la chasse : les hommes travaillent, en moyenne, 2,7 jours par semaine alors que les femmes se contentent de 2,1 jours. Un jour de chasse fournit, en moyenne, 7.230 calories alors qu'une journée de collecte permet d'assembler 12.000 calories ;

c) sur le plan culturel, la chasse et ses produits sont nettement plus valorisés que la cueillette et la viande est jugée indispensable à toute cérémonie et à toute fête ;

Ceci permet à Lee de conclure que les femmes contribuent d'une façon essentielle à l'économie !Kung. Cette conclusion est atteinte en n'ayant recours qu'à un strict minimum d'interprétation et les travaux de Lee sont généralement considérés comme indispensables à toute réflexion sur les sociétés cynégétiques. Dans les premiers chapitres, il est vrai, nous avons affirmé avec force que l'originalité de l'anthropologie tenait, pour une bonne part, dans son insistance sur la "vision du monde des indigènes" (*the native's point of view*), sur leurs croyances, leurs idées et leurs représentations. Cet aspect de l'anthropologie sociale doit effectivement recourir tout particulièrement à des interprétations, mais ce n'est pas le seul domaine qui intéresse l'anthropologue. Nous venons maintenant de préciser, avec Lee, qu'une bonne part des recherches portent sur des données plus objectives, et nous aurions pu prendre pour exemple l'analyse du rituel : l'essentiel d'une cérémonie de mariage peut en effet être "décrite" et est donc susceptible de fournir des données relativement "objectives" ; au cours des dernières décennies, le courant structuraliste a de plus en plus mis l'accent sur le rituel dans l'étude des phénomènes religieux. En second lieu, si les données interprétatives n'ont pas, *sensu stricto*, de réelle valeur scientifique, elles n'en sont pas pour autant "arbitraires" ou "subjectives". Le bâillement peut, par exemple, être légitimement interprété comme signe d'ennui ou de fatigue, mais pas comme signe de bonne humeur ou de colère. Les interprétations se fondent en effet, sur une connaissance profonde de la société étudiée et, comme le note bien Sperber, c'est une multitude d'observations qui ont amené l'auteur à affirmer qu' "à travers le sacrifice, l'homme conclut une sorte de marché avec son dieu". Dans les extraits cités par Sperber, Evans-Pritchard fait en effet peu appel à des éléments directement observables, mais le chapitre de *Nuer Religion* consacré au sacrifice regorge de descriptions minutieuses des préparatifs, rites et cérémonies. Si l'auteur en arrive à considérer le sacrifice comme un pacte avec Dieu, ce n'est pas d'une façon impressionniste, mais cette affirmation est motivée par des dizaines d'observations qu'il est possible de corroborer. La qualité des interprétations d'Evans-Pritchard, que personne ne remet en cause, provient en droite ligne de la qualité de ses observations. Ce qui rapproche sans doute le plus l'anthropologie sociale des sciences naturelles, c'est qu'elle est justement et avant tout une "science empirique" et qu'elle se démarque ainsi de la philosophie, qui fait davantage appel à la spéculation (au sens philosophique du terme), et de la littérature qui se fonde davantage sur les émotions et l'imagination.

En outre, les interprétations du sacrifice que nous propose Evans-Pritchard nous permettent non seulement de mieux comprendre ce qui se passe lorsque les Nuer sacrifient à leurs dieux, mais elles nous éclairent aussi, et plus généralement, sur le sacrifice en tant que tel. Des idées très semblables ont été avancées par de nombreux ethnologues ayant travaillé dans d'autres parties du monde. Ainsi, dans son ouvrage sur la religion populaire au Rajasthan, Ann Gold écrit ceci à propos du pèlerinage :

Le modèle du gage et de l'exaucement implique un marchandage explicite, et celui-ci s'exprime dans les chants : "Si tu me donnes un fils, alors je te donnerai une grande fête". Corollairement, si la guérison n'est pas obtenue, si le mariage n'est pas conclu, si aucun enfant ne naît, alors aucun pèlerinage n'est entrepris et aucune offrande n'est faite (1988, p.143)

La nature franchement transactionnelle de la relation du pèlerin au dieu est patente. Ils (ndlr les pèlerins) formulent souvent leurs souhaits sous forme de marchandage : "Tu me fais ceci et je ferai ceci ou cela pour toi... (*ibid*. p.149)

On rencontre pareille transaction chez les Paraiyar de l'Inde du sud. Ces derniers sont si pauvres, si démunis, qu'ils ont de nombreux besoins. Le vœu constitue alors l'acte religieux par excellence et, lorsqu'on n'a rien à offrir à Dieu en échange d'une faveur, on peut toujours lui promettre de souffrir. En pratique, toute prière est, pour les Paraiyar, l'occasion d'une transaction avec Dieu :

Si la prière est essentiellement demande, celle-ci doit automatiquement s'accompagner d'un don, d'une offrande. C'est principalement le "vœu" qui est l'expression de cette réciprocité. Le terme tamil *neerttikadan* exprime bien cette nature du vœu : *kadan* signifie "emprunt" et *neertti* "prière", ce qui signifie que le vœu est une prière réalisée à l'occasion d'un emprunt, d'une demande. C'est une sorte de paiement pour une faveur reçue, même si ce paiement peut être anticipé (...) Chez les Paraiyar, le vœu constitue l'acte religieux par excellence (Deliège 1987, p.424).

Cette "idéologie mercantile" semble donc bien une caractéristique essentielle du sacrifice et du pèlerinage. Les sanctuaires, commentent Eade & Sallnow, représentent les "Stock Exchanges" de l'économie religieuse. Le pèlerinage est envahi par cette idée d'échange intéressé entre les hommes et le divin (1991, p.24). Ces quelques exemples, tirés de contextes ethnographiques différents, montrent alors bien que la validité des observations d'Evans-Pritchard dépasse de loin le cadre sud-soudanais pour contribuer à mieux nous faire comprendre ce qui se passe dans un sacrifice ou un pèlerinage en général.

Certes, il me paraîtrait abusif de parler d'une "théorie" et encore moins d'une "science" du pèlerinage ou du sacrifice. Néanmoins, il est certain que la multiplication des études anthropologiques, au cours du XXe siècle, a permis d'enrichir considérablement notre connaissance de la vie sociale. Le livre d'Evans-Pritchard est très certainement une contribution essentielle à notre compréhension de certains phénomènes religieux et la lecture de *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* a certainement fondamentalement modifié notre compréhension de la magie et de la sorcellerie (Favret-Saada 1977, p.21).

De nombreux ouvrages de synthèse ont fait progresser la connaissance des phénomènes et systèmes sociaux. Un des exemples les plus remarquables est sans nul doute le célèbre *Homo Hierarchicus* de Louis Dumont qui fait la synthèse magistrale d'une multitude d'approches empiriques pour nous présenter la caste comme une institutionnalisation de la hiérarchie reposant sur l'idéologique du pur et de l'impur.

Ceci nous ramène tout naturellement au rapprochement que nous avions esquissé, à la fin du chapitre précédent, entre les deux conceptions apparemment opposées de l'anthropologie sociale. Que l'on prenne ainsi la peine de se pencher attentivement sur le texte de Geertz que nous avons présenté en fin de chapitre et l'on s'apercevra qu'il ne s'agit pas d'un simple compte rendu ethnographique du combat de coqs à Bali. À travers ce "sport" indonésien, l'auteur entend nous dévoiler des aspects plus profonds de la nature humaine : on y retrouve ainsi la relative futilité de telles luttes de prestige, l'importance du statut social, la "théâtralisation" de la vie sociale et mille autres choses encore qui nous conduisent à affirmer qu'une telle vision est, au fond, loin d'être "particulariste". Similairement, le texte de Hertz se fonde, pour une bonne part, sur des comptes rendus ethnographiques dont il fait la (magistrale) synthèse. Ces deux approches ne sont donc pas opposées, mais elles sont complémentaires et toutes deux visent à éclairer certains aspects de la vie en société.

Les meilleures "théoriciens" ont d'ailleurs été, à un moment de leur vie, de bons ethnographes. Inversement, toute étude ethnographique n'a pas pour but, fort heureusement, de faire la lumière sur les profondeurs de l'âme humaine. Un grand ethnographe comme Evans-Pritchard a, par ailleurs, alimenté toutes ses études par une réflexion théorique poussée. En d'autres termes, l'ethnologie ne peut se contenter de rendre compte exclusivement des différences entre les sociétés ni non plus des similarités qui se dégagent des différentes formes de vie sociale. Les deux points de vue sont tout aussi importants. Il est vrai que chaque société a quelque chose d'unique, de remarquable qui la différencie des autres et nous devons mettre cette originalité en valeur, mais en même temps, nous ne pouvons rester insensibles au fait que le sacrifice, comme la plupart des institutions sociales, semble présenter des traits communs par delà les différents types de société ; nous ne pouvons ignorer le fait qu'un mythe rencontré dans une population se retrouve dans une autre population, à des milliers de kilomètres de là ; nous ne pouvons manquer de nous interroger sur la coutume qu'ont de nombreux peuples de marier un certain type de cousine.

Il n'y a pas de contradiction entre les deux types de problèmes. Lévi-Strauss lui-même a régulièrement oscillé de l'un à l'autre point de vue. Ainsi, dans *Tristes tropiques*, il écrit : "Que ce soit dans l'Inde ou en Amérique, le voyageur moderne est moins surpris qu'il ne reconnaît" (1955, p.95). Dans *Race et Histoire*, par contre, il se fait l'apôtre de la diversité culturelle et il parle de "la nécessité de préserver la diversité des cultures dans un monde menacé par la monotonie et l'uniformité..." (1961, p.84). Dan Sperber soutient d'ailleurs que l'anthropologie théorique doit se nourrir de l'ethnographie et les Dorze de l'Ethiopie occupent une grande place dans son ouvrage sur le symbolisme (1974). Enfin, un auteur comme Jack Goody a constamment tâché de faire le lien entre ces deux "approches" anthropologiques. Dans un petit ouvrage intitulé *Production and Reproduction*, il pose, par exemple, la question de la différence fondamentale qui existe entre la transmission des biens en Afrique et en Eurasie. Il constate, en effet, qu'en Europe et en Asie, les biens ont tendance à se transmettre aux deux sexes ; il y a ce qu'il appelle "dévolution divergente" (*diverging devolution*). En Afrique, par contre, les sociétés pratiquent la "succession homogène" (*homogeneous inheritance*) c'est-à-dire que la propriété d'un homme se transmet à ses descendants de sexe masculin. Dans les sociétés eurasiennes, donc, les femmes héritent souvent d'une partie de la propriété même si c'est souvent au moment du mariage, à travers la dot. En Afrique, au contraire, la dot est pratiquement inconnue et le mariage s'accompagne plutôt du "prix de la fiancée". Selon Goody, ces différences expriment un clivage plus fondamental qui concerne la différenciation économique. En d'autres termes, la "dévolution divergente" intervient dans les sociétés où la différenciation sociale est plus marquée. C'est le passage de la houe à la charrue qui différencie l'agriculture africaine de l'agriculture eurasienne et a permis un surplus économique générateur de différenciation sociale. Là où une différenciation sociale existe, le mariage devient un moyen de maintenir ou d'améliorer une position sociale ; toute une série de pratiques particulières, comme l'endogamie, la virginité des jeunes filles, le concubinage et l'adoption découlent encore de cette différenciation. Notre but n'est pas ici de nous étendre sur le travail très stimulant de Goody, mais on a compris qu'à travers la synthèse d'études empiriques, il met bien en évidence deux types de sociétés. C'est aussi le cas de Turner dont nous développerons ci-dessous un aspect de l'œuvre.

Cette dialectique entre recherche empirique et vision plus générale est alors peut-être la caractéristique essentielle de l'anthropologie sociale. En d'autres termes, les études empiriques ne se font pas aux dépens d'une anthropologie plus véritable et plus générale, mais elles offrent au contraire les matériaux indispensables à la construction de cette dernière. Nous laisserons, pour conclure, la parole au grand ethnologue français Louis Dumont qui montre comment l'"étude d'une société peut contribuer au cadre théorique général" (1991, p.19) et affirme en outre que la comparaison est déjà présente au sein même de la monographie descriptive :

Ce que l'anthropologie a de plus précieux, ce sont les descriptions et analyses d'une société, les monographies. Entre ces monographies, la comparaison est le plus souvent difficile. Heureusement, chacune d'entre elles renferme déjà à quelque degré une comparaison - une comparaison d'ordre fondamental, entre"eux" et "nous" qui parlons d'eux - et modifie dans une mesure variable notre cadre conceptuel. (1991, pp.17-18)

**Texte d’illustration n° 3 :
V. Turner :***Communitas et structure*

[Retour à la table des matières](#tdm)

Victor Turner, né en 1920 et prématurément décédé en 1983, fut sans conteste un des chefs de file de l’anthropologie sociale contemporaine. De nationalité britannique, il fut l’élève de Max Gluckman à l’Université de Manchester, avant d’émigrer aux U.S.A. où il mena l’essentiel de sa carrière académique. Au début des années 50, il passa deux années parmi les Ndembu de Zambie à propos desquels il allait publier une série d’études très importantes.

En 1969, il publie *The Ritual Process*, un ouvrage qui démontre que les “généralisations interprétatives”, dont parle Sperber, peuvent nous aider à mieux comprendre certains aspects de la vie sociale en général. Partant de l’analyse du rituel Ndembu, Turner se lance en effet dans une série de considérations beaucoup plus vastes sur la structure sociale. Ceci est particulièrement vrai de la seconde partie de l’ouvrage qui est donc celle qui va plus particulièrement retenir notre attention.

L’école anthropologique britannique a mis fortement l’accent sur le socio-structural : la société est alors étudiée à travers ses structures sociales, c’est-à-dire l’ensemble des relations sociales qui forment un assemblage particulier et assurent la continuité de la société à travers le temps. Or, dit Turner, à cause de cette insistance, les anthropologues oublient parfois non seulement que le social ne peut se confondre avec le socio-structural mais qu’il doit prendre en considération d’autres modalités qui fondent les relations sociales. En d’autres termes, une société, ce n’est pas seulement une structure sociale rigide qui transcende les individus, mais c’est aussi ce que Turner appelle une “communitas”.

Une réflexion sur le rituel Ndembu va servir de point de départ à son analyse. Il se base pour cela sur le schéma d’analyse des “rites de passage” qu’a proposé le grand folkloriste français Arnold Van Gennep. Ce dernier divisait en effet ces rites en trois grandes étapes :

a) les rites de séparation, dans lesquels le stade initial est supprimé, effacé ;

b) les rites de transition ou la **liminarité** dans lesquels les initiés sont placés dans un état de transition, ni dedans, ni dehors, mais dans une situation ambiguë ;

c) les rites d’intégration ou d’agréation par lesquels l’individu est admis dans son nouveau statut.

En d’autres termes, les rites de passage comprennent tous une étape qui efface la situation antérieure, rompt le lien entre l’initié et son passé pour passer ensuite à une étape intermédiaire, pendant laquelle le statut de l’individu est ambigu, mal défini ; finalement la dernière étape est l’admission de l’initié dans son nouvel état.

La période liminaire est celle qui intéresse Turner car, pense-t-il, elle est révélatrice d’un état fondamental de société. En latin, *limen, liminis* signifie le seuil, la porte d’entrée d’une maison ; au figuré, c’est le début, le commencement, voire la barrière. Les individus qui se trouvent en situation de liminarité sont donc en position ambiguë ; ce sont des gens du seuil, ni vraiment dehors, ni vraiment dedans, ni ici, ni là, mais entre les deux. La liminarité, dans les rituels, est vraiment associée à la mort (temporaire), au fait d’être dans les entrailles ou dans le désert ; les personnes dans une telle position ne possèdent rien, elles sont souvent nues, sans insigne ni statut ; corollairement, et peut-être surtout, ces personnes se trouvent souvent en état d’égalitarisme, de camaraderie. Dans cet état, le lien social global (la “structure”) a cessé de fonctionner et cette disposition laisse apparaître une autre forme de sociabilité. Il y a donc deux modèles qui s’opposent et s’alternent :

1) le système social structuré, différencié et souvent hiérarchique avec des positions politico-juridiques qui séparent les hommes ; c’est ce que l’on peut appeler la structure ;

2) le second modèle émerge dans la situation de liminarité et se caractérise par une communauté non structurée, relativement indifférenciée, ce que l’on peut appeler la *communitas*, le lien essentiel sans lequel il ne pourrait y avoir de société. La période de liminarité peut alors apparaître comme un révélateur de ce qui, à côté de la structure sociale, de la hiérarchie des statuts, des différences qui séparent les individus, constitue l’autre composante essentielle de cette vie sociale, le lien humain essentiel. Ce que Turner appelle la *communitas* (latin : *instinct social, esprit de société, affabilité*)

Pour les individus et pour les groupes, écrit Turner, la vie sociale est une espèce de processus dialectique qui entraîne l’expérience successive du haut et du bas, de la communitas et de la structure, de l’homogénéité et de la différenciation, de l’égalité et de l’inégalité (...). En d’autres termes, chaque individu fait dans sa vie l’expérience d’être exposé, alternativement à la structure et à la communitas, ainsi qu’à des états différents et à des transitions de l’un à l’autre (p.38).

Même les grands doivent faire l’expérience de la *communitas* : on ne peut être chef sans reconnaître l’existence et l’importance des petits. Ceci est particulièrement vrai du rituel d’intronisation du roi chez les Ndembu. Chez ces derniers, nous dit Turner, mais on peut extrapoler pour la royauté en général, le roi ou le chef suprême occupe une position paradoxale car il représente à la fois le sommet de la structure hiérarchique, politique et judiciaire mais aussi la communauté tout entière en tant qu’unité non structurée.

Lors du rituel d’installation ou d’intronisation, le futur roi Ndembu est vêtu d’un seul et modeste pagne. Il est recroquevillé dans un air de honte et de modestie, au milieu d’une simple hutte. Le prêtre, qui appartient à une tribu inférieure, lui taillade le bras et profère des insultes : “Tais-toi, tu es un égoïste, un type au sale caractère ! Tu n’es que bassesse et maraudage ! Pourtant, nous t’avons appelé et disons qu’il faut que tu accèdes à la dignité de chef. Abandonne la bassesse ... ne sois pas égoïste ... Abstiens-toi de sorcellerie !”. C’est ce même prêtre, le Kafwana, appartenant à la tribu soumise des Mbwela, qui a en outre le pouvoir de transmettre au roi le bracelet magique, apanage de la royauté.

Dans la liminarité donc, le subalterne parvient au niveau le plus élevé et l’autorité suprême est reléguée au rang d’esclave. Cet abaissement a, entre autres choses, une fonction prophylactique : il appartient en effet au chef de rester maître de lui-même et de garder son sang-froid. L’état de soumission et de silence dans lequel il est confirmé lui rappelle en outre qu’il doit se soumettre à l’autorité de la communauté. Dans la liminarité, le néophyte est comme une page vierge sur laquelle s’inscrit le savoir et la sagesse du groupe. Le Kafwana reproche au futur chef son égoïsme, sa bassesse, son maraudage, son comportement, sa sorcellerie et sa cupidité : tous ces vices correspondent au désir de posséder pour soi seul ce qui devrait être partagé par le bien public. Car le chef peut être tenté d’utiliser l’autorité dont il est investi par la société pour satisfaire ses aspirations.

Un grand nombre de propriétés caractéristiques de l’état de liminarité se retrouvent dans la vie religieuse : ce qui n’était qu’un ensemble de qualités transitionnelles de la vie tribale est devenu un état institutionnalisé de la vie des sociétés complexes et tout particulièrement des ordres monastiques. La règle de Saint Benoît est évidemment un exemple particulièrement frappant de cette transposition. D’autres manifestations tout aussi frappantes de la *communitas* se retrouvent dans les mouvements millénaristes qui se caractérisent par l’homogénéité, l’arrangement, l’absence de propriété, les vêtements uniformes, la réduction de tous au même statut, etc. Ces mouvements vont de plus tout à fait à l’encontre des divisions tribales et nationales où ils se constituent et ils sont essentiellement des mouvements de transition. La valeur de la *communitas* est encore particulièrement apparente dans des mouvements contemporains comme le mouvement des hippies dans les années '60 et '70. L’idée de communitas peut être trouvée à tous les niveaux et à tous les degrés de culture et de société.

La structure est un arrangement bien précis de positions et de statuts ; elle implique une profonde stabilité dans le temps ; la *communitas*, par contre, surgit là où la structure n’est pas, dans la spontanéité, l’immédiateté et l’”être ensemble”, elle s’oppose aux normes et à l’institutionnalisation de la structure. Celle-ci est essentiellement classification, modèle. La *communitas* s’infiltre par les interstices de la structure, dans la liminarité, la marginalité ou par dessous la structure, dans l’infériorité. Elle dissout les normes qui gouvernent les relations structurées et institutionnalisées.

Il y a en plus une certaine dialectique entre structure et *communitas* et aucune société ne peut fonctionner sans cette dialectique : si la structure est trop importante, la *communitas* va se manifester alors que si la *communitas* prend de l’excès, c’est la structure qui reprend le dessus. Le despotisme, excès de structure, donne souvent lieu à une résurgence de la *communitas* et inversement trop de *communitas*, comme les luttes révolutionnaires, provoque une nécessité de structure. La spontanéité et l’immédiateté de la communitas peuvent rarement se maintenir très longtemps : la communitas engendre vite une structure dans laquelle les relations libres entre individus sont transformées en relations régies par des normes entre partenaires sociaux. La *communitas*, sans la structure, n’est qu’une phase, un moment et non pas une condition permanente.

Enfin l’analyse du rituel dévoile un autre principe que l’on retrouve un peu partout dans le monde, à savoir celui de l’inversion des statuts. Ceux qui veulent s’élever doivent préalablement être rabaissés. Ainsi dans les rites de circoncision tsonga, les jeunes garçons sont sévèrement battus à la moindre incartade. Ils sont exposés au froid, forcés de manger de la nourriture nauséabonde, on leur écrase les doigts, pratiques qui ne sont pas sans rappeler celles des bizutages estudiantins. La liminarité humilie et banalise celui qui aspire à un statut social plus élevé.

Comme chez les Ndembu, le futur roi de Gabon est d’abord humilié, la foule lui crache au visage, lui lance des objets dégoûtants à la figure, lui jette des malédictions. Des faibles prennent ici la place dominante, ce sont eux qui rappellent au futur roi l’importance de la *communitas*. Les rituels d’inversion permettent ainsi de rééquilibrer la *communitas* et la structure. Chez les Zoulous, l’imminence d’un grand danger ou d’une menace est l’occasion de rituels dans lesquels ceux qui occupent les positions les plus basses, principalement les jeunes femmes, remettent les choses en ordre car on considère alors que les dominants, par leur négligence, ont mal rempli leur devoir de protection.

La liminarité permet ainsi un renforcement de la structure sociale sans véritablement mettre en cause la structure elle-même. La société apparaît alors plutôt comme un phénomène que comme une chose, un phénomène dialectique dans lequel les périodes de “*communitas*” et de “structure” se succèdent. L’homme a en effet besoin de ces deux modalités.

**Anthropologie sociale et culturelle**

**PREMIÈRE PARTIE**

Chapitre 4

L’OBSERVATION
PARTICIPANTE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous l’avons vu, un des traits spécifiques et essentiels de l’anthropologie sociale est sa méthode de recherche que l’on appelle “observation participante”. La plupart des travaux des ethnologues reposent en effet sur un travail de terrain mené selon les “canons” de l’observation participante. En quelques mots, l’observation participante consiste en l’immersion du chercheur dans la société qu’il entend étudier et pendant une période assez longue, habituellement d'une à deux années. Il tâche alors de s’immiscer, autant que faire se peut, dans la vie de cette population afin de rendre sa présence la moins dérangeante possible. En tant que technique de recherche, l'observation participante est donc nécessairement dirigée vers les groupes numériquement réduits et relativement stables. La méthode a, encore aujourd’hui, gardé toute son importance au point de se confondre parfois avec la discipline toute entière : l’anthropologie sociale serait alors la discipline qui organise ses données à partir de l’observation participante. Quelles que soient les réserves que l’on puisse formuler à ce propos, il est clair que l’observation participante tient une grande place au sein de l’anthropologie sociale ; elle mérite que nous lui consacrions ces quelques pages.

Rien ne prédisposait le jeune Malinowski à devenir le père fondateur de l’anthropologie moderne lorsqu’en 1908 il présente une thèse de doctorat en physique et mathématique à l’Université de Cracovie. La lecture du *Rameau d’Or* de Frazer allait pourtant bouleverser la vie du jeune homme (et par là de la discipline)  : il décide d’entamer des études en anthropologie qui l’amèneront à Leipzig et en 1910 à Londres (*London School of Economics*). En 1914, grâce à l’aide du professeur Seligman, Malinowski se voit octroyer deux bourses d’études et il part pour la Nouvelle-Guinée où il restera jusqu’en 1918, particulièrement dans les îles Trobriands. Cette expérience qui donnait à l’enquête directe une place prépondérante allait révolutionner la recherche anthropologique.

Au XIXe siècle, l’anthropologue était ce que l’on a appelé un *armchair anthropologist*, on dirait, en français, un “anthropologue en chambre”. C’est que les théoriciens de l’évolutionnisme fondaient leurs analyses sur des documents de seconde main et d’une qualité très inégale. Ces documents étaient pour une bonne part des récits de voyageurs et de missionnaires qui n’avaient pas pour but de faire œuvre scientifique. Leurs ouvrages étaient remplis de jugements de valeur et parfois ils ne cachaient pas la répulsion que leur inspiraient les sauvages qu’ils avaient côtoyés de plus ou moins près. Bien souvent, ils mettaient l’accent sur le caractère exotique, voire extraordinaire des us et coutumes qu’ils avaient pu observer. Un observateur aussi brillant que Charles Darwin écrivit par exemple :

L’étonnement que je ressentis en voyant pour la première fois un groupe de Fuégiens sur une côte sauvage ne quittera jamais ma mémoire car une pensée me vint tout de suite à l’esprit : tels étaient donc nos ancêtres. Ces hommes étaient complètement nus (...) leurs longs cheveux étaient entremêlés, leur bouche tremblait d’excitation et leur expression était sauvage, effrayante et méfiante. Ils ne possédaient pratiquement aucune technique, et tels des animaux sauvages, vivaient de ce qu’ils pouvaient attraper ; ils n’avaient pas de gouvernement et étaient sans pitié pour tous ceux qui n’appartenaient pas à leur petite tribu (cité par Lienhardt, 1964, p.10).

Presque toute la littérature du voyage du XIXème siècle regorge de telles descriptions qui font parfois sourire aujourd’hui : ainsi, Sir Francis Galton proclamait que les Damara Hottentots s’exprimaient comme des chiens et il suggéra que leur langage dépendait tellement des signes qu’ils ne parvenaient pas à communiquer la nuit (ibid., p.18). Un observateur, pourtant indien, ne craint pas d’écrire à propos des tribus bhils de l’Inde centrale :

Le Bhil ne fait pas grand-chose d’autre que d’exister. La couleur extrêmement noire de sa peau frappe dès le premier abord. Il préfère l’eau sale à l’eau pure et s’il doit boire l’eau d’un ruisseau, il ira jusqu’à éviter l’eau claire et rechercher de l’eau boueuse (cité par Deliège, 1981, p.119).

Pourtant à la fin du XIXe siècle, la qualité de ces récits et rapports s’améliora quelque peu et les sources se diversifièrent si bien qu'un homme comme Tylor, un des premiers grands anthropologues, disposait d’un matériel assez abondant : il utilisait les écrits de voyage des anciens grecs (Hérodote et Strabon, par exemple), les œuvres des historiens, les lettres, parfois édifiantes, de missionnaires jésuites, les narrations de grands explorateurs (Christophe Colomb, Cook, Marco Polo ...) et, bien sûr, une somme considérable de récits de voyageurs, de missionnaires, d’hommes de science et d’administrateurs. Les rapports officiels et les diverses publications des administrations coloniales prirent une place croissante dans la documentation des premiers chercheurs, de même que les travaux scientifiques des archéologues qui avaient déjà découvert la séquence de l’âge de la pierre, du bronze et du fer.

Au fur et à mesure de l’avancement des travaux, cependant, les exigences des chercheurs allèrent en grandissant. Ils se rendirent en effet compte du manque de fiabilité de leurs sources. Quant aux données de l’archéologie, elles frustraient tout autant leur appétit de savoir tant il est vrai qu’un vieux pot nous dit peu sur la manière de penser de ceux qui l’ont utilisé et que la mesure du périmètre céphalique ne nous renseigne pas sur la vision du monde de ceux dont on analysait le crâne.

De 1799 à 1804, la **Société des Observateurs de l’Homme** avait, en France, jeté les bases éphémères d’une étude empirique des diverses sociétés, mais nous reviendrons par la suite sur ce mouvement qui allait très vite sombrer dans l'oubli.

En 1806, un prêtre français qui avait fui les persécutions de la Révolution Française et s’était réfugié dans le Sud de l’Inde avait déjà exprimé le besoin d’une observation directe. Dans son remarquable ouvrage, les *Manières, us, coutumes et cérémonies des Hindous*, il écrivait ces propos surprenants :

Pourquoi écrivez-vous vos superficielles théories en Europe ? Venez et étudiez la question sur place. Faites votre propre enquête sur les manières et coutumes des gens ; jugez vous-mêmes si tous les moyens ont été mis en œuvre pour parvenir à cette fin. Et alors, mais pas avant ce moment, forgez-vous une idée sur la question (l’abbé Dubois, 1806).

Et, lui-même expose les moyens qu’il utilisait pour parvenir à cette fin :

J’étais à peine arrivé parmi les indigènes de l’Inde que je me rendis compte de la nécessité absolue de gagner leur confiance. C’est dans ce but que je pris pour règle absolue de vivre comme eux. J’adoptai leur style de vêtement et j’étudiai leurs coutumes et modes de vie afin de paraître exactement comme eux. J’allai jusqu’à cacher mon dégoût pour la majorité de leurs préjugés. Grâce à cette attitude, je fus capable de m’assurer la bienveillance des gens de toutes les castes et de toutes les conditions, et je fus souvent gratifié de données les plus intéressantes et les plus anciennes (*ibid*., p.8).

L’abbé Dubois ne savait sans doute pas qu’il formulait là des principes qui allaient constituer, un siècle plus tard, les fondements mêmes du travail de terrain et des techniques de collecte de données de l’anthropologie sociale. Pour beaucoup d’anthropologues, cette méthode allait finir par se confondre avec leur discipline. Car si, sur le plan épistémologique, nous l’avons vu précédemment, une discipline ne saurait se confondre avec une méthode ou moins encore avec un ensemble de techniques de collecte de données, en pratique il faut bien reconnaître que les ethnologues se sont peu souciés de réflexions épistémologiques ou autres, et qu’il y a un assez large consensus quant à l’adéquation entre anthropologie sociale et travail de terrain. Ainsi, comme le note très justement Condominas (cité par Salamone 1979, p.47) : “Le moment le plus important de notre vie professionnelle reste le travail de terrain, qui est à la fois notre laboratoire et notre rite de passage : le travail de terrain transforme chacun de nous en un véritable anthropologue”. Cette impression est confirmée par l’Américain Paul Rabinow qui se rappelle dans son petit ouvrage *Reflections on fieldwork in Morocco :*

Dans le département d’anthropologie de l’université de Chicago, le monde était divisé en deux catégories de gens : ceux qui avaient fait un travail de terrain et les autres. Ces derniers n’étaient pas vraiment des anthropologues, quelle que soit leur connaissance anthropologique. Le professeur Mircea Eliade, par exemple, était un homme de grande érudition dans le champ des religions comparées et il était respecté pour sa connaissance encyclopédique, mais on soulignait avec insistance qu’il n’était pas un anthropologue : son intuition n’avait pas été altérée par l’alchimie du travail de terrain.

On me disait que mes travaux n’avaient guère de valeur parce qu’une fois que j’aurais fait un travail de terrain, ils seraient radicalement différents. Des sourires entendus répondaient aux remarques acerbes que les étudiants gradués avançaient quant à l’insuffisance théorique de certains classiques que nous étudiions ; qu’à cela ne tienne, nous répondait-on, ces auteurs étaient des grands hommes de terrain (*fieldworkers*). Tout ceci m’intriguait. La promesse d’une initiation aux secrets du clan était séduisante et je souscrivais totalement à ce dogme (1977, p.3).

Ces quelques lignes pourraient avoir été écrites par n’importe quel étudiant d’un institut d’anthropologie sociale d’une grande université où une véritable *aura*entoure ceux qui reviennent du terrain. Le terme **rite de passage** en anthropologie sociale désigne l’ensemble des rites qui consacrent un changement de statut, le passage, la transition d’un état à l’autre. Ce sont, par exemple, les cérémonies de circoncision ou de première menstruation. C’est donc avec raison que l’on a, non sans quelqu'ironie, baptisé le travail de terrain le **rite de passage** de la profession puisqu’il consacre bien le passage de l’état de novice à celui d’initié. Car le travail de terrain combine la recherche scientifique à une expérience humaine hors du commun, voire extraordinaire. L’ethnologue égyptienne Nadia Abu-Zahra se souvient, par exemple, de son travail en Tunisie dans les années '6O : “Ma vie et mes expériences à Tunis, au Sahel, à Sidi Ameur et les amis en tous ces lieux, représentent pour moi bien plus que de l’anthropologie ou qu’un travail de terrain, ils sont ma jeunesse et mes souvenirs les plus heureux” (1986, pp. 243-244).

L’importance du travail de terrain contraste pourtant avec la quasi-absence de règles et techniques le définissant et relativement rares sont les universités qui inscrivent un cours de techniques de collecte des données anthropologiques à leur programme. Le jeune anthropologue doit se baser sur l’expérience de ses prédécesseurs, sur quelques lectures et les principes très généraux qu’il connaît. Ces derniers se trouvent exprimés dans l’introduction au chef-d’œuvre de Malinowski,*Les Argonautes du Pacifique occidental*. Dans ces quelques pages, Malinowski développe brièvement les règles fondamentales de ce qu’il appelle “l’observation scientifique des sociétés”, car souligne-t-il,

Nul ne songerait à apporter une contribution scientifique dans le domaine de la physique ou de la chimie sans fournir un rapport détaillé sur l'ensemble des dispositions prises lors des expériences ; un inventaire exact de l'appareillage utilisé ; un compte rendu de la manière dont les observations ont été pratiquées, de leur nombre ; du laps de temps consacré...(1922, p.2).

C’est sans doute la première fois pourtant qu’un chercheur expliquait la manière dont il avait collecté ses données. Il avait pour cela observé quelques règles fondamentales :

Celles-ci consistent principalement (...) à se couper de la société des blancs et entrer dans la relation la plus étroite possible avec les indigènes, un idéal qui ne peut être atteint qu’en s’installant dans leur village (*ibid*., p.6).

Ces quelques lignes nous renseignent sur l’essentiel de la méthode ; nous en retiendrons : 1) l’ethnologue doit se couper de ses semblables ; 2) il doit s’installer, le plus longtemps possible, dans un village ; 3) il doit tâcher d’être le plus proche possible des indigènes. Nous pouvons affirmer que ces trois principes sont à la base de tout travail de terrain et il n’y a pas vraiment d’enquête ethnographique s’ils ne sont pas respectés. Nous aurons l’occasion de discuter ces quelques points par la suite, mais nous pouvons maintenant continuer à écouter Malinowski :

Peu de temps après m’être installé à Omarakana, je commençai, en quelque sorte, à prendre part à la vie du village, à me réjouir de l’approche des festivités importantes, à m’intéresser aux potins et aux développements des intrigues de la vie de ce petit village (...) Comme les indigènes me voyaient chaque jour, ils cessèrent d’être intrigués, inquiétés ou flattés par ma présence ; dès lors, je cessai d’être un élément perturbateur dans la vie tribale que j’allais étudier (ibid., pp.7-8).

En simplifiant, on peut donc dire que ces quelques extraits constituent l’essentiel de ce qu’il faut savoir avant de partir pour le terrain. On raconte qu’un jour un étudiant, sur le point de partir, était allé trouver le grand anthropologue américain Kroeber, pour lui demander quelques conseils sur la meilleure manière de travailler sur le terrain. Kroeber avait alors saisi une monographie célèbre dans sa bibliothèque et avait répondu : “Lisez ceci et faites de même”. L’exemple des prédécesseurs expérimentés est sans doute le meilleur critère et, pour beaucoup, les travaux de Malinowski ou d’Evans-Pritchard, deux grands *fieldworkers*, constituent l’idéal à atteindre.

Cela ne signifie pourtant pas que n’importe qui est capable de devenir un grand ethnologue : *Anyone can do it* ; bien au contraire. Une solide formation académique est un bagage indispensable. Au cours des dernières années, un nombre important de publications, principalement en langue anglaise, tentèrent de cerner un aspect ou l’autre de l’observation participante. Ces “manuels” n’offrent pourtant qu’un intérêt limité : parfois ils ne font que mettre l’accent sur des problèmes épistémologiques ; d’autres fois, ils restent anecdotiques ou alors se concentrent sur la collecte des données de la culture matérielle (voir Cresswell et Godelier 1976). Le justement célèbre *Manuel d’ethnographie* de Marcel Mauss (qui n’avait d’ailleurs jamais mené lui-même une recherche de terrain) ressemble un peu à une sorte de pense-bête, une *checklist* des principaux points à investiguer, mais ne nous apprend pas grand-chose sur la manière de les investiguer. Ces deux remarques limitent à elles seules toute la portée de ces manuels puisque le travail de terrain tel qu’il était conçu par Malinowski permettait avant tout de dépasser la culture matérielle des populations étudiées pour pénétrer dans les modes de pensée des indigènes. C’est que le but final de l’anthropologie sociale, nous dit Malinowski,

est simplement de saisir le point de vue de l’indigène, son rapport à la vie, de comprendre **sa** propre vision du monde (1922, p.25).

Dans ces lignes, Malinowski souligne bien cette originalité de l’enquête ethnographique qui vise à saisir les institutions non pas d’un point de vue juridico-formel mais en tenant compte des idées que les individus s’en font et la manière dont ils les vivent. Ainsi, dit-il, le travail scientifique doit aussi tâcher de faire œuvre littéraire, afin de bien présenter ces moments intimes de la vie indigène ; ces aspects ne peuvent être ressentis et traduits qu’après avoir vécu en étroite relation avec ces indigènes pendant une longue période. Pour Malinowski, l’ethnologue doit non seulement rapporter le “squelette” d’une société mais aussi “sa chair et son sang”, afin de nous permettre d’imaginer les réalités de la vie quotidienne avec ses passions, ses excitations, et parfois sa langueur (ibid., p.17). Nous avons vu que Sperber aussi soulignait l’importance de l’interprétation dans les travaux ethnographiques tout en regrettant que “entre ce que les anthropologues ont appris et ce qu’ils parviennent à transmettre, grande est la déperdition du savoir : l’intense expérience de terrain se transforme en exposé laborieux, les voix se confondent, perdent leurs timbres et leur intonation, les individus n’apparaissent plus que comme représentants de leur groupe, un même jargon sert à rendre compte des institutions et idées des Bororos du Brésil, des Nuers du Soudan et des Trobriandais” (1982, p.7). Il est vrai que les pratiques littéraires et les ambitions scientifiques s’étouffent parfois mutuellement, mais à l’encontre de ce que dit Sperber, il existe d’excellentes monographies qui combinent la rigueur de la science et la verve de la plume.

En résumé, il nous faut dire qu’on n’apprend pas vraiment à saisir des idées, une vision du monde ou des croyances. Les manuels n’ont rien à nous enseigner sur ces questions qui constituent pourtant la pierre de touche de l’anthropologie. Il est peut-être symptomatique de noter que des livres récents sur le sujet se contentent de rapporter quelques expériences de terrain, telles qu’elles ont été vécues par les chercheurs. La lecture de ces expériences est souvent intéressante, car elle dévoile un certain nombre de difficultés rencontrées par l’ethnologue qui se trouve “sur le terrain”, c’est-à-dire dans un village inconnu, parfois hostile, à des milliers de kilomètres de son univers familier. Nous pouvons énumérer quelques-unes parmi ces difficultés.

1) **Problèmes administratifs** : l’anthropologue doit régulariser sa présence sur place qui ne plaît pas toujours (souvent ?) aux autorités locales. Les visas sont parfois difficiles à obtenir, de même que les diverses autorisations requises. Ces difficultés peuvent être étroitement liées à la situation politique. De nombreuses régions du monde comme le Sikkim, le Tibet, le Cambodge ou l'Ethiopie sont devenues pratiquement inaccessibles pour des raisons politiques et de nombreux gouvernements ne souhaitent pas la présence d'ethnologues dans les frontières de leur Etat.

2) **Difficultés d’intégration** : celles-ci sont presqu’inévitables en début de recherche. L’enthousiasme initial pour l’étranger de passage se transforme en aversion pour cet intrus qui veut “mettre son nez partout”. Evans-Pritchard se rappelle que les Nuer sont experts en sabotage d’interviews. Il rapporte par exemple une conversation avec un homme qui était entré sous sa tente :

EP : Qui es-tu ?

Cuol : Un homme.

EP : Quel est ton nom ?

Cuol : Tu veux connaître mon nom ?

EP : Oui.

Cuol : Tu veux connaître mon nom ?

EP : Oui : tu viens me visiter sous ma tente, aussi je veux savoir ton nom.

Cuol : D’accord, je suis Cuol et toi quel est ton nom ?

EP : Mon nom est Pritchard.

Cuol : Quel est le nom de ton père ?

EP : Le nom de mon père est aussi Pritchard.

Cuol : Ca, ce n’est pas vrai. Tu ne peux porter le même nom que ton père.

EP : Si, c’est le nom de mon lignage. Et toi quel est le nom de ton lignage ?

Cuol : Tu veux connaître le nom de mon lignage ?

EP : Oui.

Cuol : Qu’en feras-tu si je te le dis ? Tu le prendras pour ton pays ?

EP : Je n’en ferai rien, je veux juste le connaître.

Cuol : Pourquoi veux-tu connaître le nom de mon lignage ?

EP : Je ne veux plus le savoir.

Cuol : Alors, pourquoi me le demandes-tu ? Donne-moi du tabac.

L’hostilité n’est heureusement pas toujours aussi déclarée. Evans-Pritchard se rappelle d’ailleurs que chez les Azande du Soudan, il collectait autant de données en quelques jours que chez les Nuer en plusieurs semaines. Une condition fondamentale du travail de terrain est d’avoir une “raison d’être”. Car les villageois se demandent invariablement pourquoi l’ethnologue a justement choisi leur village et cette sélection ne manque pas d’inquiéter. Ainsi, les Paraiyars me conseillaient sans cesse d’aller voir ailleurs, pour y étudier d’autres villages. Expliquer les buts du travail n’est pas facile. Les mêmes Paraiyars me considéraient comme un paresseux qui n’avait pas grand-chose à faire et perdait son temps à discuter dans le village (cette impression est d’ailleurs corroborée par le fait que ce sont précisément les villageois les plus oisifs qui sont les plus disponibles). Les villageois étudiés par Srinivas (1976, p.98) s’étonnaient que l’on pût payer un salaire (mirobolant selon les critères locaux) pour obtenir des informations sur des choses aussi ordinaires que l’agriculture, la diète ou la vie quotidienne. L’ethnologue américain Moffatt éprouvait quant à lui bien des difficultés à expliquer qu’il voulait étudier les sections les plus défavorisées du village, à savoir les intouchables. Pourquoi, en effet, s’intéresser à ce que le village a de plus misérable ? Moffatt en vint à se défendre en affirmant qu’il n’avait, personnellement, aucun intérêt pour les intouchables, mais c’était son “devoir” de les étudier parce que ses professeurs, en Amérique, l’avaient désigné pour ce travail (1979, p. xxviii). Il est en tout cas certain que bien souvent les villageois ne comprennent pas la raison de la présence de l’ethnologue même si, parfois, ils peuvent très bien saisir ce qui intéresse l’ethnologue en question : ainsi, le même Srinivas raconte qu’un gamin du village vint un jour lui proposer d’aller voler une poule à une vieille veuve afin que Srinivas puisse se rendre compte de son répertoire impressionnant d’injures, car si beaucoup de femmes étaient expertes en ce domaine, celle-là, paraît-il, les dépassait toutes.

3) **Problèmes personnels** : bien des carrières d’anthropologue connaissent une fin prématurée à cause de ces problèmes initiaux qu’il ne faut pas négliger et qui peuvent finir par être extrêmement pénibles. Les livres que l’on lit sont évidemment toujours le fruit d’expériences réussies mais je connais personnellement plusieurs jeunes chercheurs qui avaient surestimé leurs forces et durent mettre fin à leur recherche après quelques mois seulement. La déprime frappe souvent l’ethnologue : Moffatt a par exemple dû renoncer à sa première tentative, après quelques semaines seulement, ne pouvant plus supporter cette solitude, ni non plus cette nourriture qui le rendait malade. Le besoin d’être seul, de se retirer quelques instants dans le silence n’est souvent pas compris par les villageois qui sont habitués à toujours vivre en communauté : Rabinow se rappelle qu’au Maroc, chaque fois qu’il voulait se promener seul dans la nature, il était invariablement suivi par quelques hommes. Cette absence d’intimité, de *privacy*, et la curiosité inlassable des villageois peut encore être plus durement ressentie : Srinivas raconte par exemple qu’il avait horreur de se laver en public et Turnbull nous dit son étonnement à observer les Iks de l’Ouganda se laver, faire la lessive et évacuer leurs vessies et intestins à peu près au même endroit. La jeune anthropologue Katty Gardner remarque aussi qu'au Bangla Desh les gens ne comprennent pas que quelqu'un puisse désirer rester seul (1991, p.13) et une foule importante l'accompagnait à chacun de ses passages aux latrines pour y faire de nombreux commentaires (ibid. p.8).

Les problèmes de santé ne doivent pas être négligés non plus et il n’est pas rare de voir des ethnologues tomber sérieusement malades.

4) **Sélection d’un informateur principal**. On étend par informateur principal la personne qui sera l’interlocuteur privilégié de l’ethnologue au sein de la population étudiée et servira parfois d’assistant, d’interprète, de conseiller et même de confident. Il n’est pas toujours aisé de trouver l’oiseau rare. Ainsi, Rabinow rapporte que les villageois méfiants avaient tout d’abord poussé vers lui un jeune homme appelé Mekki qui s’avéra être - et Rabinow mit plusieurs jours pour s’en rendre compte - l’idiot du village. Il est parfois difficile aussi de ne pas être d’emblée embarqué dans les conflits internes du village : si l’ethnologue est trop proche de certaines personnes qui sont fortement impliquées dans des conflits, ou des chefs de faction, il risque d’avoir des problèmes avec une partie de la population.

Un bon assistant peut être essentiel et conditionner toute la recherche. C'est pourquoi Berreman se sentit en plein désarroi lorsqu’il dut conduire Sharma, son assistant-interprète, à la ville pour se faire soigner : “Je n’oublierai pas de sitôt, dit-il, l’anxiété que je ressentis pendant les 5 heures de marche qui me ramenaient au village après avoir appris la maladie et l’incapacité de travail de Sharma” (1963, p.xxx).

Nous pouvons arrêter ici la liste des difficultés d’ordre personnel, bien que nous n’ayons pas fait le tour du problème. Nous pourrions encore parler des tentatives incessantes des villageois pour obtenir quelque chose de l’ethnologue : de la nourriture, des médicaments, une photographie et bien sûr de l’argent. J’avais par exemple eu le malheur de repasser l’enregistrement d’un chant religieux aux villageois ébahis qui manifestèrent un tel enthousiasme pour le magnétophone que je dus renoncer à l’utiliser encore. La collecte des données proprement dites me paraît finalement être une expérience personnelle qui n’obéit pas à des règles précises ou en tout cas universelles. Nous avons vu à travers ces quelques problèmes que le travail de terrain est avant tout une expérience humaine qui fait partie intégrante de la recherche. Une recherche en physique ne dépend pas tellement de la personnalité du chercheur, de la température qu’il fait cet hiver-là, de l’obstination d’un fonctionnaire véreux, de la maladie de l’épouse du chercheur ou de la nourriture qu’il a mangé ce matin-là. Par contre, lors d’un travail de terrain ethnographique, tous ces éléments peuvent être déterminants et conditionner le type de problème qui sera abordé, mais aussi le succès final de l’enquête.

\*\*\*\*\*\*\*\*

Il nous faut maintenant revenir à des considérations plus académiques et montrer pourquoi le travail de terrain a été perçu comme révolutionnaire ou, comme le dit Gellner, en quoi il représente une “**rupture épistémologique**”. Par rupture épistémologique, il faut entendre la véritable révolution qui s’est opérée dans le mode de savoir, le type de connaissance que permettait cette nouvelle méthode d’investigation.

Songeons un instant à l’ethnologue du XIXe siècle convaincu de sa supériorité sur ce qu’il appelait les “sauvages”. Nous avons vu que l’un d’eux, Sir Francis Galton, affirmait même que la langue des Hottentots ressemblait à celle des chiens et dépendait tellement des signes qu’ils étaient incapables de communiquer la nuit. Il va de soi qu’une telle affirmation nous montre avant tout que Galton n’avait guère fait d’efforts pour parler la langue des Hottentots. Car s’il l’avait voulu, ce n’est pas en aboyant qu’il aurait été compris par ces derniers. Les anthropologues de l’époque étudiaient les peuples de l’extérieur et souvent du haut de leur supériorité. S’ils jugeaient nécessaire de connaître les idées ou les croyances des indigènes, ils pouvaient toujours recourir, selon les termes de Lienhardt, à la méthode de Sherlock Holmes : “Vous connaissez ma méthode en de telles circonstances mon cher Watson : je me mets à la place de l’homme et, après avoir mesuré son intelligence, j’essaie d'imaginer comment j’aurais moi-même agi dans des circonstances similaires”. Or voilà que Malinowski vient bouleverser tout ceci : non seulement, il nous dit que pour savoir ce que pense l’indigène, il faut l’observer et l’interroger mais, en outre, il affirme que c’est seulement en se fondant dans la vie du village que l’ethnologue parviendra à comprendre ce dernier. En se mêlant aux indigènes, l’ethnologue n’est plus un être supérieur, mais il tâche au contraire de pénétrer leur langue et leur culture et nous avons vu le désarroi dans lequel une telle tentative peut le jeter. C’est maintenant le sauvage qui sait et l’ethnologue n’est plus qu’un “demandeur”. "Tu es comme un bébé à qui il faut tout apprendre" disent les habitants d'un village du Bangla Desh à Gardner qui vient de s'installer parmi eux et ignore tout de leurs coutumes (1991, p.8). "Essayer de comprendre, disait Elwin, c’est déjà sympathiser" et l’ethnologue tâche alors de rendre intelligible un monde qui paraissait jusque-là inintelligible, irrationnel ou plus simplement exotique. Dans les termes de Malinowski, le travail de terrain :

a transformé pour nous le monde "sauvage", sensationnel et inénarrable des primitifs en un nombre de communautés bien ordonnées, gouvernées par des lois et des principes de pensée cohérents (...) La croyance populaire nous fait croire que les indigènes vivent à l’état de nature. La science moderne, au contraire, montre que leurs institutions sociales répondent à des principes d’organisation bien définis ; que leurs relations personnelles et publiques sont régies par l’autorité, la loi et l’ordre ; ces relations personnelles sont en outre sous le contrôle de liens de parenté et de clan extrêmement complexes. En bref, nous voyons qu’ils vivent dans un monde de devoirs, de fonctions et de privilèges qui correspond à une organisation tribale, communale et familiale élaborée (1960, p.10).

On voit donc que le travail de terrain fournit la preuve empirique des prémisses humanistes sur lesquelles repose l’anthropologie moderne et selon lesquelles les différentes cultures ne peuvent pas être évaluées comme supérieures ou inférieures, comme meilleures ou pires, mais tout simplement comme différentes les unes des autres (voir Kaplan & Manners 1972, p.37). Ce sont donc les bases du **relativisme culturel** qui sont jetées par cette nouvelle méthode de recherche. En montrant qu’il n’y a pas de croyance ou d’institution universelle mais que chaque culture est en quelque sorte unique, le relativisme culturel traduit ce respect de l’ethnologue pour le peuple qu’il étudie. Nous verrons dans quelques instants que ce relativisme (qui apparaît comme un progrès dans l’histoire de la discipline puisqu’au lieu de mépriser certaines cultures en les déclarant inférieures, l’ethnologue s’est mis à leur écoute) a été reproché aux ethnologues qui furent accusés de vouloir maintenir ces sociétés dans leur tradition et de se faire les chantres du passé, s’opposant à tout progrès.

En attendant, il nous faut souligner un second aspect de la révolution méthodologique engrangée par l’observation participante, un second point qui est d’ailleurs corollaire du premier. En effet, en s’immergeant dans une culture donnée, l’ethnologue va privilégier une approche contextuelle, c’est-à-dire qu’il va mettre l’accent d’une part sur la totalité de la société ou sa structure sociale et d’autre part sur les relations qui unissent les diverses institutions d’une société. Auparavant, les anthropologues tendaient à isoler une institution de son contexte global et à étudier, par exemple, la famille sans référence aux autres institutions sociales. Avec l’observation participante, au contraire, l’ethnologue est mis en présence d’un ensemble de relations sociales extrêmement complexes et imbriquées les unes dans les autres. Il va donc étudier les relations entre deux institutions mais aussi la relation entre une institution et la structure globale de la société. Nous allons également revenir sur ce point par la suite mais nous pouvons noter d’emblée que l’observation participante, particulièrement sous sa forme fonctionnaliste, va tendre à privilégier l’harmonie du système social, son équilibre et cette insistance lui sera reprochée également.

\*\*\*\*\*\*\*\*

Nous avons assez longuement insisté sur cette méthode de recherche qui est devenue un des signes distinctifs de l’anthropologie sociale. Il faut, avant de conclure, faire quelques remarques. Le modèle de recherche tel qu’il a été défini et pratiqué par Malinowski, demeure un idéal et dans la pratique tous les ethnologues ne l’ont pas appliqué à la lettre : ainsi certains étaient accompagnés de leur épouse, d’autres ne possédaient pas parfaitement la langue locale et il est parfois difficile de rester plus d’une année sur une même recherche. Néanmoins, il est certain que tous les ethnologues tendent de se rapprocher le plus possible de cet idéal. Deuxièmement, l’observation participante ne signifie pas que l’ethnologue tente de s’intégrer parfaitement dans la vie du village ; il tâche au contraire de garder certaines distances vis-à-vis de la réalité étudiée car il ne faut pas oublier que son rôle premier est d’objectiver cette réalité. Il y a bien quelques ethnologues qui se sont aventurés sur le chemin de l’assimilation mais la plupart gardent leurs distances et leur personnalité.

Hormis les questions d'ordres personnel et administratif que nous avons relevées ci-dessus, l'ethnographie pose aussi un certain nombre de problèmes épistémologiques qui ont fait l'objet d'une attention tout particulière au cours des dernières années. Pour les grands ethnologues de la première moitié du siècle, l'observation participante constituait une méthode tout à fait scientifique de collecte des données. Malinowski parlait d'une "science de l'observation" ; Evans-Pritchard affirmait, sans coup férir, qu'il est impossible pour un bon ethnographe de se tromper et que la société étudiée n'a bientôt plus de secrets pour lui. Marcel Griaule, quant à lui, concevait le travail de terrain tantôt comme une enquête judiciaire, avec ses preuves et ses pièces à conviction, tantôt comme une opération militaire qui lui permettait de cerner et maîtriser jusqu'aux aspects les plus sibyllins d'une culture (voir Clifford 1988, p.70). Ces auteurs ne semblaient guère voir d'obstacles épistémologiques à une collecte de données rondement menée. Aujourd'hui, pourtant, la question de l'adéquation entre le "texte" ethnographique et la vie sociale qu'il est censé représenter a été posée et semble plus problématique que d'aucuns, parmi les "pères fondateurs", l'avaient imaginé.

La première question qui se pose est celle de la représentativité de l'échantillon étudié. En s'installant dans un village qu'il entend étudier, l'ethnologue ne guide pas nécessairement son choix par des critères scientifiques : "J'ai choisi Kumbapettai, écrit la regrettée Kathleen Gough, parce que le village était beau et comprenait une maison que je pouvais louer" (1981, p.ix). Ce sont en effet souvent des considérations pratiques qui conduisent un ethnologue à s'installer dans tel village plutôt que tel autre. Or ce choix n'est pas toujours représentatif de l'ensemble de la population étudiée. Quoi qu'il en soit, la question demeure de savoir si l'enquête ethnographique peut légitimement conduire à des généralisations sur la population étudiée ? Ainsi, en s'installant dans un village, ou pire un hameau, l'ethnologue n'a en fin de compte qu'un contact limité avec une population qui peut comprendre plusieurs millions d'individus. Pourtant ce problème de la représentativité de l'étude n'est pas comme tel insoluble. L'anthropologie sociale vise en effet à saisir l'homme dans son immédiateté et ses institutions dans leurs manifestations concrètes et quotidiennes. Elle ne cherche pas à dresser le portrait complet d'une population, mais s'attache plutôt à montrer comment une population concrète mène son existence. Il n'est alors ni possible, ni nécessaire, de vivre dans tous les villages d'Ecosse pour saisir l'actualisation de la culture écossaise.

Mais le problème bien plus fondamental qui se pose alors est celui de savoir si l'ethnographe qui se limite à l'étude d'un petit village est effectivement capable de donner un compte rendu acceptable et fiable de la vie sociale de celui-ci. Des anthropologues américains comme Clifford (1988), Marcus & Fisher (1986) ou encore Geertz (1988) ont récemment posé le problème de l'adéquation entre le texte ethnographique et la vie sociale réelle. L'expérience de recherche, soulignent-ils, est en effet "traduite" en corpus "textuel". La traduction de cette expérience a souvent pour conséquence première de dissoudre les acteurs réels en acteurs collectifs. Ainsi, l'ethnographe n'écrit pas "untel ou untel a dit ceci ou cela", ce serait par trop pesant, mais il se réfère au contraire à une acteur collectif et parle donc des Nuer, des Dogon, des Trobriandais ou des Balinais. En présentant ces derniers en tant que sujets globaux, l'ethnographe transforme les ambiguïtés de la situation de recherche et les diversités de sens en un portrait général, une synthèse d'éléments convergents, mais aussi et parfois contradictoires, qu'il a pu recueillir en interrogeant et observant des acteurs concrets. Les "textes" ethnographiques sont ainsi épurés de la présence des situations discursives des interlocuteurs individuels ( voir à ce sujet Clifford 1983, pp.104 *et sq*.). Mais une telle épuration ne se fait-elle pas aux dépens de la complexité des phénomènes sociaux ? C'est ce danger qui a conduit divers auteurs à mettre en cause l'usage exclusif du style indirect ("Les Nuer pensent que..." " La notion de temps chez les Nuer...") pour réintroduire, du moins en partie, le style direct qui reproduit le discours de l'acteur réel. C'est ainsi que les récits de vie, les portraits de personnages ou les longues citations permettent de rappeler au lecteur que le discours ethnographique n'est pas un assemblage de paroles de personnages fictifs et hors du temps.

Le problème de "traduction" est alors double : d'une part, celui de la traduction des concepts indigènes dans la langue de l'ethnographe ; d'autre part, et d'une manière plus globale, se pose le problème de la "traduction" d'une expérience vécue en un texte qui en est la synthèse. Comme l'a bien noté Louis Dumont (1991, p.17), cette difficulté est inhérente à l'"éminente dignité" de l'anthropologie sociale : les hommes "s'imposent à elle dans leur infinie et irréductible complexité, disons comme des frères et non comme des objets".

**Texte d’illustration N° 4 :
Nigel Barley :***The Innocent Anthropologist*

[Retour à la table des matières](#tdm)

Au cours des dernières années, les ouvrages méta-ethnographiques, c’est-à-dire à propos de l’ethnographie et ses conditions de production, se sont multipliés. Aux USA, notamment, de nombreux ethnologues soulignent le caractère littéraire, créatif de l’ethnographie. On a dit que l’ethnographie était la traduction d’une culture. Cependant, il faut ajouter à cela que contrairement au traducteur, l’ethnographe ne dispose pas d’un texte à traduire ; ce texte, il doit le produire lui-même avant de le traduire (Crapanzano, 1986,p.51). L’ethnographe est ainsi un créateur, un homme de lettres et cette prise de conscience a engendré un regain d’intérêt pour la rencontre entre l’ethnographe et ses indigènes. Le livre de Nigel Barley, avec un humour caustique bien britannique, a obtenu beaucoup de succès en Angleterre et nous pouvons en esquisser une brève synthèse.

Barley avait écrit une thèse de doctorat sur l’Histoire de l’Angleterre et il se justifia en disant qu’il avait voyagé dans le temps et non dans l’espace. Ses examinateurs lui firent comprendre qu’il serait néanmoins utile de voyager dans des zones géographiques plus conventionnelles. Les mêmes professeurs ont en effet intérêt à maintenir un culte dont ils sont les grands maîtres : ayant eux-mêmes drôlement souffert des privations dans les marais et les jungles, ils ne voient pas pourquoi de jeunes paltoquets pourraient y échapper. Comme la vie monastique, la recherche académique concerne la perfection de l’âme. Voilà donc Barley qui se sent obligé de partir. L’idée ne l’enchante pourtant guère. Certains de ses collègues ne manquent pas de lui affirmer qu’ils ont vécu là les jours les plus heureux de leur vie, avec des indigènes leur apportant des paniers pleins de fruits et de fleurs. Mais leur récit était toujours entrecoupé de commentaires du style : “Cela s’est passé juste après mon empoisonnement” ou “A cette époque, je n’étais pas très bien sur mes pieds car je souffrais encore de mon hépatite”.

On le dirigea donc vers les Bubis de Fernando Po, une petite île au large de l’Afrique occidentale et une ancienne colonie espagnole administrée par la Guinée équatoriale. Il se mit alors à parcourir la littérature, pour y découvrir que l’île était le sanctuaire de nombreuses maladies, qu’elle était aussi attirante qu’un terril et que Richard Burton avait étonné tout le monde pour avoir survécu à un séjour là-bas. “Heureusement pour moi, dit Barley, le dictateur local se lança dans un vaste programme de massacre des opposants, ce terme étant entendu au sens large”. C’est alors que Barley reçut des crédits de recherche pour étudier les Dowayo du Nord-Cameroun.

Les préparatifs ne se firent pas sans mal. Acheter un billet d’avion à Air-Cameroun relève de l’exploit car la compagnie semble considérer chaque client comme un satané fléau. Ils n’ont pas confiance dans les chèques et le “cash” les embarrasse. Barley dut donc se procurer des chèques de voyage en francs français pour acheter son billet d’avion à Londres et il se rendit alors à l’Ambassade du Cameroun pour tenter d’y obtenir un visa. La difficulté principale à ce propos est d’expliquer pourquoi le gouvernement britannique trouve utile de payer des sommes assez importantes à des jeunes gens afin que ces derniers s’embarquent pour des régions tout à fait désolées en vue d’étudier des populations qui sont notoirement ignorantes et arriérées. Autant tâcher d’expliquer la qualité d’un morceau de rosbif à un groupe de végétariens convaincus. L’espionnage, la prospection minière ou la contrebande doivent, selon les autorités, constituer les vrais motifs. Le seul espoir est alors de se faire passer pour un pauvre idiot, ce qui, pour un ethnologue, n’est pas trop difficile.

Persuader la famille de l’intérêt de l’expédition relève des mêmes difficultés : comment peut-on être stupide au point d’abandonner un poste à Londres pour s’aventurer dans la jungle, parmi les sauvages, sous la constante menace de lions et de serpents, avec de plus, la possibilité de passer dans la casserole de cannibales sanguinaires ? Quelques mois plus tard, lorsque Barley quitta le Cameroun, le chef du village lui dit pareillement qu’il ne dédaignerait pas l’accompagner en Angleterre, mais qu’il craignait un pays où il fait si froid et qui est outre peuplé de bêtes sauvages, comme le chien de la mission.

Les premiers contacts avec le Cameroun ne furent pas des plus faciles. Dans une ancienne colonie, dit Barley, si l’on entend quelqu’un parler une langue tout à fait inintelligible, c’est probablement de l’anglais ! Les taxis vous conduisent à l’hôtel pour à peine dix fois le prix normal. Les trottoirs sont agrémentés de trous qui donnent la possibilité d’un accès direct aux égouts locaux. Quant à l’architecture moderne, elle a tout l’attrait d’un bunker de la dernière guerre mondiale. Pour acheter un ticket de train, il ne faut pas remplir beaucoup plus de formulaires que pour souscrire à une assurance-vie. Si un bus donne la fausse impression d’être rempli, il suffit d’accélérer et de freiner un bon coup. Ce système permet invariablement de libérer quelques places à l’arrière. Le transistor est l’une des innovations technologiques les plus appréciées des indigènes qui se livrent à de constantes joutes radiophoniques pour le contrôle de l’espace aérien ; les Africains sont d’ailleurs perplexes face aux Européens qui, ayant le moyen de se payer des piles, passent néanmoins l’essentiel de la journée dans le silence. Il semble que chaque véhicule en circulation soit flanqué d’un caporal et d’un lieutenant armés jusqu’aux dents. L’obtention du permis de séjour réserve quelques surprises de taille car l’administration est une des industries locales les plus avancées. Finalement, Barley peut se mettre en quête d’un assistant :

L’assistant de l’anthropologue est une figure qui est largement absente des comptes rendus ethnographiques. Le mythe conventionnel cherche à décrire l’anthropologue comme un personnage solitaire errant dans le village, tout en apprenant la langue locale en deux mois ; au mieux, on peut trouver quelques références à un traducteur, d’ailleurs rendu inutile après quelques semaines. Tant pis si cela est contraire à toute expérience linguistique. En Europe, un Anglais peut avoir étudié le français pendant six années scolaires, avoir visité la France par l’intermédiaire d’écoles de langues et lire un peu de littérature, mais être incapable de prononcer quelques mots de français en cas de nécessité. Sur le terrain, il se transforme pourtant en superman linguistique. Il parle alors couramment une langue bien plus difficile que le français pour un Anglais, sans l’aide d’enseignants qualifiés, sans manuel bilingue et souvent sans grammaire ni dictionnaire. Telle est du moins l’impression qu’il tente de donner.

Aux difficultés linguistiques s’ajoutent des problèmes culturels de communication. Les indigènes ne comprennent pas ce qu’on leur veut, ou ils ne voient pas pourquoi il faut expliquer l’évidence :

- Pourquoi faites-vous cela ?

- Parce que c’est bien.

- Pourquoi est-ce bien ?

- Parce que nos ancêtres nous ont dit cela.

- Pourquoi vos ancêtres vous ont-ils dit cela ?

- Parce que c’est bien.

Toute conversation semblait ainsi déboucher sur les ancêtres. La collecte de termes de parenté réserve de pareilles surprises.

- Si tu as une sœur et qu’elle se marie, comment appelles-tu son mari ?

- Je n’ai pas de sœur.

- Non, mais si tu avais une sœur ...

- Mais je n’ai pas de sœur. J’ai quatre frères !

L’image de “noble sauvage” vivant en harmonie avec la nature ne correspond pas à la réalité camerounaise. “Les Dowayo connaissaient bien moins d’animaux sauvages que moi”, dit Barley. En tant que trappeurs, ils sont capables de distinguer les traces d’une mobylette de celles de pas humains mais cela ne va guère plus loin. Ils croient que les caméléons sont venimeux, que les cobras sont sans danger et ne savent pas qu'une chenille devient papillon. Ils étaient incapables de reconnaître un arbre ou un oiseau des autres représentants de leur espèce. Les pesticides que le gouvernement leur fournit pour la culture du coton sont utilisés pour pêcher : “C’est fantastique, expliquent-ils, il suffit d’en jeter un peu dans le ruisseau et tous les poissons crèvent sur plusieurs kilomètres !”

On se référera au livre de Barley pour connaître la fin de ses péripéties. Cet ouvrage est une véritable démystification du travail de l’ethnologue. Barley dit souvent tout haut ce que beaucoup pensent tout bas. La fin de l’ouvrage n’en reste pas moins significative. De retour à Londres, Barley rencontre pour la première fois le collègue qui l’avait incité à partir.

- Ah, tu es de retour ?

- Oui.

- Etait-ce affreux ?

- Oui..

- Tu as été très malade ?

- Oui.

- As-tu ramené plein de notes inutiles et oublié de poser les question importantes ?

- Oui.

- Quand retournes-tu ?

- Je ris faiblement. Pourtant six mois plus tard, j’étais de retour au pays Dowayo.

**Anthropologie sociale et culturelle**

**PREMIÈRE PARTIE**

Chapitre 5

L’ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE
ET ENGAGEMENT SOCIAL
DU CHERCHEUR

A. L’anthropologie appliquée

[Retour à la table des matières](#tdm)

Puisque nous avons terminé la section précédente par quelques extraits du livre de Barley, nous pouvons enchaîner en le citant une fois encore afin d’introduire la question des applications concrètes de l’anthropologie sociale :

Pendant ce voyage, écrit-il, j’étais assis en face d’un agronome allemand qui se rendait dans le nord pour la deuxième partie de son séjour. Il était, me dit-il, en charge d’un projet de développement de la culture du coton pour l’exportation.

La vente du coton est un monopole gouvernemental qui rapporte des devises étrangères indispensables et sa production était donc fortement encouragée par le gouvernement central. Avait-il réussi ? Terriblement bien ; en fait, les gens avaient passé tant de temps à cultiver le coton qu’ils n’avaient cultivé aucune culture vivrière, les prix avaient flambé et la famine n’avait été arrêtée que grâce à l’intervention des projets de secours de l’Église (...).

Pendant mon séjour au Cameroun, j’ai, à maintes reprises, rencontré pareils spécialistes dont certains m’ont amèrement reproché d’être un “parasite se nourrissant de culture africaine”. Ils étaient venus faire partager leur savoir, changer la vie des gens. J’étais seulement là pour observer et risquais, par mon intérêt, d'encourager leur superstition païenne et leur arriération. Parfois, dans la tiédeur silencieuse de la nuit, je m’interrogeai également à ce propos (...) Pourtant, en fin de compte, ils me semblaient réaliser bien peu de choses. Pour chaque problème résolu, ils en créaient deux nouveaux. J’en vins même à considérer que ce sont ceux qui prétendent être les seuls détenteurs de la vérité qui devraient se trouver mal à l’aise pour les bouleversements qu’ils provoquent dans la vie des autres.

Au moins, de l’ethnologue, on peut dire qu’il est un tâcheron inoffensif car l’une des règles éthiques essentielles de ses activités est d’interférer aussi peu que possible dans la vie de ceux qu’il observe (1983, p.85).

Face à leurs responsabilités sociales, bon nombre d’anthropologues se considèrent encore comme d’”inoffensifs tâcherons” (*harmless drudgers*) qui ont au moins l’avantage de ne pas faire de tort aux populations qu’ils étudient. Beaucoup souscrivent donc aux vues de Barley et éprouvent quelques réticences à s’impliquer dans l’action sociale.

Evans-Pritchard (1969) a sans doute été celui qui a le mieux exprimé ce relatif détachement. Selon lui, la possibilité même d’une anthropologie appliquée est liée à la nature de la discipline : l’anthropologie sociale n’étant pas une science exacte, il est impossible de dégager des “lois sociologiques” qui seraient valables pour toutes les sociétés. Cela ne signifie pas que l’anthropologie sociale n’ait aucune application pratique possible, mais plus simplement qu’on ne peut pas l’appliquer comme on le fait pour la médecine, l’agronomie ou le génie civil. De plus, l’anthropologie appliquée, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, était souvent méprisée et considérée comme du “colonialisme appliqué” ; l’anthropologie appliquée fut donc négligée, elle était regardée comme le refuge de ceux qui ne savaient rien faire d’autre, c’est-à-dire les moins brillants (Grillo 1985, p. 8). C’est ainsi qu’à propos de l’utilité pratique de l’anthropologie, Lévi-Strauss affirme : “Je ne dis pas qu’elle ne peut pas servir. Mais ce n’est pas ce que je lui demande ni en quoi elle me satisfait” (Lévi-Strauss & Eribon 1988, p. 99).

Au cours des dernières années, la situation s’est cependant quelque peu modifiée. Les universités et autres réseaux d’enseignement sont désormais incapables d’absorber la totalité des anthropologues et un nombre croissant de chercheurs des jeunes générations manifeste son intérêt pour un travail pratique, loin de l’Alma Mater. En 1983, la célèbre et influente **Association des Anthropologues du Commonwealth** consacra sa conférence annuelle aux problèmes de développement (voir Grillo (ed.) 1985). Les anthropologues en vinrent ainsi à considérer qu’ils ont quelque chose à offrir dans l’étude du développement, mais ils doivent encore en convaincre le monde. L’anthropologue, tel Faust, voudrait désormais vendre son âme, mais note Gellner (1987, p.101), il ne trouve pas de Méphistophélès pour la lui acheter.

Curtis (1985, p. 103) confirme, par exemple, que tout l’appareil conceptuel des études de développement provient des “sciences” économiques alors que l’anthropologie sociale n’y a laissé que peu de traces. En outre, les préoccupations des anthropologues semblent parfois à l’opposé de celles des spécialistes du développement.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | Etudes anthropologiques | Etudes de développement |
| Centre d’intérêt  | - Communauté | - Projet |
| Localisation | - Locales, villages  | - Région ou nation entière. |
| Genre | - Etudes en profondeur | - Informations essentielles. |
| Type de causalité | - Tout est lié à tout | - “Qu’est-ce qui se passe si “x cause y", ou “si x est privé de y”. |
| Durée | - Long terme | - Durée de projet |
| Orientation | - Contemplation : les choses ne sont pas telles qu’elles paraissent être. | - Action : “Ce n’est peut-être pas juste mais c’est au moins suffisant pour agir". |

Ces différences expliquent, au moins en partie, pourquoi l’on a fait relativement peu appel aux anthropologues dans les études de développement d’autant plus qu’il n’est pas prouvé qu’une connaissance plus profonde soit source de meilleure administration. Les ethnologues ont donc été relativement peu utilisés par les organisations de développement et, dans le cas contraire, ils n’ont guère été qu’un alibi, une espèce de "vitrine" pour renforcer la crédibilité du projet (Gulliver 1985, p. 53). Les gouvernements cherchent ainsi à montrer qu’ils font grand cas de l’intérêt des personnes qui seront touchées par le nouveau projet.

Les gouvernements des nouveaux Etats du Tiers-Monde manifestent, le plus souvent, une certaine méfiance vis-à-vis d’une discipline qui met l’accent sur ces aspects de la culture que leur élite moderne et occidentalisée considère au mieux comme archaïques, au pire comme barbares et dans tous les cas comme des freins au développement. Cette suspicion caractérise certainement l’attitude des autorités de la Nouvelle-Guinée-Papouasie qui ne portaient pas particulièrement les anthropologues dans leur coeur (Strathern 1985, pp. 168-184) : elles reprochent à ces derniers :

1) de dévaloriser les populations en étant intéressés aux sociétés primitives ;

2) d’être liés à l’ordre colonial et donc de n’avoir pas de place dans la société post-coloniale contemporaine ;

3) d’être intéressés à leur carrière, leurs doctorats et leurs publications, et non pas au sort des populations ;

4) de négliger les conséquences pratiques de leurs recherches.

Ces accusations peuvent être en soi aisément réfutées, mais ce qui ne peut l’être c’est le fait que les autorités ressentent ainsi les faits. C’est une réalité avec laquelle il nous faut compter et qu’il nous faut surmonter. En attendant, elle n’est pas sans conséquences puisque le travail de l’ethnologue est rendu de plus en plus difficile. Le problème de l’utilité de l’anthropologie reste donc entier. Pourquoi étudier ces sociétés ? À quoi servent nos études ? Ces questions, les ethnologues doivent non seulement les entendre dans nos universités, mais aussi y répondre sur le terrain : “À quoi cela va-t-il servir de venir vivre parmi nous comme cela ?”, “Qu’est-ce que cela va nous rapporter de répondre à la question ?” . De telles interrogations, voire de telles interpellations, l’ethnologue doit y faire face quotidiennement pendant son travail de terrain et il éprouve de la gêne à y répondre pour la bonne raison que son travail n’aura, dans l’immense majorité des cas, aucune incidence matérielle directe sur la vie de ceux parmi lesquels il vit. On peut alors appliquer aux anthropologues la remarque que faisait Tolstoï à propos des historiens : “Les historiens, disait l’écrivain russe, sont comme des sourds, ils répondent à des questions que personne ne leur a posées” (voir Gjessing, 1968). Les anthropologues ont de même une tradition conceptuelle et problématique qui tend à les confiner dans une tour d'ivoire. Mais alors, le but premier de l’anthropologie est une connaissance de l’autre et des différentes manières dont les hommes ont résolu les problèmes qui se posaient à eux. Dans ce sens, le savoir de l’anthropologue est unique et irremplaçable. Malgré toutes les imperfections qu’on peut lui reprocher, lui seul a approché les sociétés de l’intérieur et il ressort de ce contact une expérience que nulle autre discipline ne peut revendiquer. Il est vrai que l’anthropologue ne dispensant pas un savoir statistique, on a peu fait appel à ses connaissances. La place faite à l’anthropologie sociale dans les grandes organisations internationales (comme celle des Nations-Unies) paraît négligeable et peu de gouvernements, nous l’avons dit, font appel à des ethnologues avant de lancer un programme de développement. Une des raisons de cette relative ignorance, c’est que l’ethnologue étudie des micro-sociétés, souvent un seul village, alors que le spécialiste du développement avance des données chiffrées sur toute une région, voire un pays ou un continent. Il n’empêche que dans bien des cas, ces données économiques sont insuffisantes et n’entretiennent que des rapports lointains avec la réalité.

J’ai abordé concrètement cette question dans un article consacré à l’étude des budgets familiaux des intouchables de l’Inde et, par voie de conséquence, à l’étude de la pauvreté en Inde (1983). Il n’est pas rare de lire dans des rapports officiels que l’Indien moyen a consommé en moyenne x calories par jour en telle année et y calories par jour l’année suivante : on espère nous donner là un indicateur de l’amélioration ou de la détérioration du niveau de vie. De même, la pauvreté est savamment estimée en pourcentage de la population indienne après qu’un seuil de pauvreté, principalement l’absorption d’un nombre minimal de calories par jour, ait été défini. D’aussi savantes études estiment encore le niveau moyen d’endettement du paysan indien, ses revenus et ses dépenses. Or, la plupart du temps, on s’interroge sur la manière dont des données aussi précises ont été obtenues. Elles proviennent souvent d'enquêtes par questionnaire : l’enquêteur - ou pire un de ses représentants - se présente dans un village, interroge quelques personnes et repart vers d’autres villages, muni de données qui se voient ainsi multipliées selon l’importance de l’enquête. L’anthropologie sociale nous apprend pourtant que la collecte de données concernant les faits élémentaires de la vie économique est souvent plus ardue qu’une recherche sur la magie noire ou la métempsycose. Ainsi, un ethnologue se rend vite compte après quelques mois d’études que les données sur la propriété de terres, qu’il a collectées en début d’enquête, sont inadéquates. Il arrive même que les villageois eux-mêmes avouent lui avoir donné des informations erronées (le cas de l’étude de la propriété de terres est un cas typique). Deuxièmement, les sociétés traditionnelles sur lesquelles se penchent l’anthropologue et l’”expert” du développement n’ont pas l’habitude de “chiffrer” toutes leurs activités et lorsque ces populations sont illettrées, elles sont en outre incapables de le faire : au-delà de 10, elles parlent de “beaucoup” ou de “beaucoup-beaucoup”, mais ne savent souvent pas compter plus loin. On ne voit pas alors comment ces gens pourraient calculer leur revenu moyen ou le montant de leurs dépenses. Ces sociétés ne sont pas articulées autour de notions précises de temps ou de quantités : on n’y donne pas un rendez-vous à 3 h 15, mais on dit “je viendrai le soir”, c’est-à-dire, en pratique, entre 16 et 22 heures. Les gens n’ont de même aucune idée de leur âge et d’un bébé de 3 ans, on dit déjà qu’il est né “l’année de la sécheresse” ou quelque chose de ce genre... À cette absence de précision (bien compréhensible dans une société orale) s’ajoute enfin le fait que les gens sont sourcilleux sur certaines questions et peuvent avoir intérêt à cacher certains éléments. Ainsi, face à une organisation caritative, les paysans auront tendance à exagérer leur pauvreté ou leur endettement. De plus, le travailleur journalier est incapable de dire combien de jours il travaille par semaine ni le montant moyen de son salaire qui varie selon les endroits, les employeurs ou les types de travaux. Finalement, on ne peut pas considérer les villageois comme des agents rationnels qui gèrent leur budget à la manière d’une entreprise : ainsi, même parmi les plus pauvres, il n'est pas possible de convertir un revenu x en une quantité y de nourriture achetée qui représente un total z de calories absorbées. Les plus pauvres vont en effet au cinéma, ils boivent de l’alcool, ils jouent aux cartes. Parmi les Paraiyars, c’est en plus pendant la saison creuse que les travailleurs journaliers jouent le plus et perdent ainsi l’argent qu’ils ont tant de peine à gagner. En bref, l’anthropologie sociale et sa méthode nous enseignent qu’il vaut mieux parfois tâcher d’analyser des processus que de s’évertuer à collecter des statistiques. L’observation de la vie quotidienne nous en dit plus long que des tableaux sophistiqués car des phénomènes comme la pauvreté sont difficilement “chiffrables” ; ils sont, pourtant et malheureusement, une réalité.

L’insuffisance des statistiques officielles, qui constituent le fondement de bon nombre d’études du développement, est un des problèmes dénoncés par l’ethnologue britannique Poly Hill dans un petit livre récent *Development Economics on Trial*. Dans cet ouvrage, elle montre combien certains présupposés des études du développement peuvent paraître d’une naïveté incroyable à l’ethnologue habitué à côtoyer la population d’assez près. La collecte de statistiques économiques pose un problème énorme qui n’est souvent pas débattu par les chercheurs. Certaines données, tel l'*output*agricole, sont, de l’avis général, extrêmement délicates à collecter et pourtant certaines études nous fournissent des chiffres très précis à ce sujet. Comment ont-ils été obtenus ? Ils ont été, le plus souvent, recueillis par un enquêteur ayant passé quelques heures, voire même moins de temps encore, dans un village et qui en est reparti avec des données très précises concernant des éléments aussi délicats que l’endettement, la production agricole ou la possession de terres. C’est ce qui conduit De Waal (1989, p.4) à écrire :

Parmi ceux qui ont un jour vu un visiteur officiel assis auprès d’un cheik local et négocier le nombre d’habitants du lieu, personne ne pourra encore accorder beaucoup de crédit aux statistiques démographiques officielles.

Il est de notoriété publique que les paysans ne connaissent pas avec précision l’étendue des terres qu’ils cultivent et ce n’est pas un traitement informatique des plus sophistiqués qui suffira à compenser le problème de la collecte des données. Si des problèmes se posent déjà quant à la collecte de données relativement fiables sur la production de riz ou de céréales, ils sont bien plus sérieux encore pour ce qui concerne des produits tels que la noix de coco, le cacao ou la banane qui ne se récoltent pas à un moment précis de l’année. Non contents d’ignorer superbement ces évidences, les spécialistes du développement ne s’embarrassent pas non plus de considérations sociologiques. Le concept de “société paysanne” ou de “paysannerie” que l’on retrouve dans la littérature du développement masque, par exemple, les inégalités internes de la société rurale. Au Ghana ou en Inde, la catégorie “paysans” inclut indistinctement des personnes qui emploient de nombreux travailleurs, d’autres qui ne vivent que partiellement de l’agriculture, d’autres encore qui possèdent de larges domaines et ne touchent jamais la terre de leurs mains ou enfin des travailleurs agricoles vivant dans de misérables huttes. On peut pourtant légitimement penser que ces différentes catégories n’ont que très peu d’intérêts communs. Ainsi le relèvement des prix agricoles peut profiter aux propriétaires aisés mais être particulièrement préjudiciable aux travailleurs agricoles. L’inégalité interne de la société rurale est donc une donnée souvent négligée par les études économiques qui vont parfois jusqu’à postuler que les sociétés du Tiers-Monde vivaient, avant la colonisation, un âge d’or pendant lequel tout allait pour le mieux (voir Hill, 1986).

Notre intention n'est pas ici de nier toute valeur aux études du développement, mais plutôt de souligner certaines de leurs limites et par là d'affirmer que l'ethnologie dispose de données qui sont à la fois inestimables et irremplaçables. Le problème de l’anthropologie sociale ne réside pas alors dans la qualité de ses matériaux, mais plutôt dans son incapacité à convaincre les responsables politiques et économiques de la valeur de ses données.

Il y a enfin un autre problème qui surgit lorsque l’on pose la question de l’utilité pratique de l’anthropologie sociale. En effet, lorsque l’on dit que l’anthropologie sociale doit être utile, il faudrait spécifier : "utile à qui ?" Ainsi, l’ethnologue doit-il être au service du gouvernement et de l’organisation qui voudrait l’employer ou doit-il au contraire défendre les intérêts des populations face aux agents extérieurs ? Doit-il aider cet agent à mettre ses projets en œuvre ou au contraire lui faire part des doléances de la population ? Doit-il être l’avocat général ou l’avocat de la défense ?

Les sciences sociales, nous l’avons dit, ne peuvent prétendre à l’objectivité des sciences de la nature. Dans ces conditions, il nous paraît assez hasardeux de vouloir fonder une politique de développement sur base d’une étude anthropologique d’autant plus que deux chercheurs n’apporteraient pas la même solution à un problème identique. À propos de la psychologie animale, Bertrand Russell écrivait en 1927 que les descriptions du comportement des animaux varient avec la nationalité du psychologue :

Les animaux étudiés par des Américains font preuve d’un grand empressement et d’une démonstration incroyable de fougue et bousculade, pour arriver par hasard aux résultats désirés. Les animaux observés par des Allemands restent tranquillement assis et réfléchissent pour finalement aboutir à une solution issue de leur raisonnement (cité par Gjessing 1968, p. 397).

Dans les sciences sociales, ce danger est sans doute plus grand encore si bien que cette difficulté nous porte à croire, encore davantage, que l’ethnologue ne jouit pas d’une connaissance capable de prédire l’avenir. Nous avons vu cependant qu’il a des choses à dire sur les populations qu’il est souvent le seul à étudier en profondeur, mais il est incapable d’affirmer quelle politique de développement doit être ou ne pas être suivie. En résumé, l’apport pratique de l’ethnologie aux populations qu’elle étudie ne peut être qu’indirect et limité.

En dernière analyse, l’ethnologie nous montre que l’accroissement du Produit National Brut n’est pas l’idéal recherché par toutes les sociétés de la planète et que les sociétés dites primitives peuvent préférer l’honneur à la richesse matérielle ou encore que leur organisation politique peut être bien plus démocratique que la nôtre ; en bref, elle fait la preuve de la richesse de l’Homme et de ses institutions. Depuis plus d’un siècle, elle a provoqué une interrogation constante sur nos croyances, notre vision du monde, nos concepts et nos institutions. En ce sens, cette expérience valait la peine d’être tentée et surtout elle mérite d’être poursuivie.

B. L’engagement social du chercheur

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dire que l’anthropologie sociale ne dispense pas un type de savoir comparable à celui des sciences exactes, c’est aussi reconnaître qu’elle ne peut prétendre à une objectivité absolue et se pose alors la question de la neutralité éthique du chercheur. Quelle est la responsabilité sociale - voire politique - du chercheur. Ces questions, qui se posent pour chaque discipline, sont particulièrement brûlantes dans le cas de l’anthropologie sociale puisque cette discipline touche des problèmes aussi importants que le développement, le progrès et la tradition ; de surcroît, les anthropologues sont de plus en plus confrontés aux changements politiques, aux nationalismes naissants et déjà triomphants, ainsi qu’à la mondialisation de certaines valeurs. D’emblée, et comme le souligne très justement Bastide (1971, p.21), l’anthropologue doit faire face à un dilemme, pour ne pas dire une contradiction : en effet, le respect de la culture étudiée, qu’il professe, signifie-t-il qu’il faut préserver celle-ci, c’est-à-dire s’opposer aux changements qui l’affectent ? En insistant sur le relativisme, l’intégration, l’harmonie et l’équilibre, les anthropologues ne visent-ils pas à maintenir les populations qu’ils étudient dans leur relatif dénuement économique ?

Cette insistance sur la coutume et la tradition a valu à certains ethnologues d’être fustigés par les dirigeants des nouveaux Etats indépendants et il n’est pas toujours facile d’obtenir un visa de séjour pour étudier les sections les plus “arriérées” d’un pays. Certains n’ont pas manqué de résoudre ce dilemme en combattant ou militant pour les droits des peuples parmi lesquels ils avaient vécu.

Tel est le cas du remarquable anthropologue anglais Verrier Elwin dont le non moins remarquable ouvrage *The Murias and their Gothul* vient d’être réédité en français sous le titre *Maisons de jeunes chez les Muria* (1979). Toute la vie d’Elwin allait être consacrée aux tribus de l’Inde centrale et Elwin alla jusqu’à épouser une jeune fille gond. Ce fils d’évêque anglican, né à Douvres en 1902, fit des études de littérature et de théologie au Merton College de l’Université d’Oxford. Il devint lui-même ecclésiastique et fut bouleversé en entendant son tuteur d’Oxford lui dire : “Si vous restez à Oxford, il n’y a rien devant vous qu’une mort spirituelle. Vous devez en sortir et rechercher une paroisse dans les bas-quartiers où vous vivrez parmi les pauvres”. En 1927, Elwin décide alors de partir en Inde où il dirige une organisation anglicane, le **Christ Sevak Sangh,** qui avait été fondée pour étudier les possibilités d’une orientalisation de la religion chrétienne. C’est en 1932 qu’il va abandonner cette orientation théologique et se dévouer tout entier à l’étude des tribus. Il abandonnera le sacerdoce en 1938. Elwin combine l’étude des tribus Gonds à l’action sociale : il fonde, par exemple, une léproserie et une organisation destinée à faire connaître l’art tribal (TARU, **Tribal Art Research Unit**). Mais en dehors de ses nombreuses et brillantes publications scientifiques, Elwin s’est engagé dans l’action politique. En 1947, l’Inde vient en effet d’accéder à l’indépendance et Elwin entend défendre les droits des tribaux. Ami du président Nehru, il sera conseiller scientifique de l’Agence de la Frontière du Nord-Est (NEFA), une institution visant à régler les problèmes des tribus de ces régions. Ces tribus de l’Inde vivent dans les régions montagneuses et demeuraient, jusqu’il y a peu, à l’écart de la société hindoue. Elles n’étaient pas divisées en castes et menaient une vie indépendante de cueillette, chasse et agriculture sur brûlis. À la fin du XIXe siècle, cependant, ces tribus ont été pacifiées par les Britanniques et elles se sont, de gré ou de force, sédentarisées. De nombreux colons hindous se sont alors implantés en zone tribale et pour ces tribus, les contacts avec l’extérieur signifièrent souvent perte de terre, prolétarisation, hindouisation de la culture, etc. Or, Elwin a voulu les protéger contre cette influence qu’il jugeait néfaste. Son action pour l’art tribal, la danse, le chant et la culture en général va dans ce sens. Il donne de ce que l’on appelait l’**aborigène** de l’Inde une image rousseauiste du bon sauvage, vivant heureux dans la simplicité. Le contact avec les hindous ou avec les chrétiens provoque la disparition de cet héritage culturel : leur indépendance se transforme en infériorité, leurs danses sont interdites et leurs institutions ne résistent pas au contact. Il faut donc éviter aux aborigènes encore “primitifs” le destin des Peaux-Rouges de l’Amérique du Nord. Comme solution, Elwin prévoit la création d’une sorte de Parc National où pourraient se réfugier les Gonds et d’où seraient tenus à l’écart les étrangers de tout acabit. Une telle solution aurait pour conséquence essentielle de restituer aux Gonds la forêt qui leur appartient et représente leur véritable milieu naturel. La voix d’Elwin n’a pas été sans effet et il existe aujourd’hui encore des mouvements tribaux, notamment parmi les Santals, qui revendiquent le contrôle de leur territoire, voire l’indépendance politique : mais ses propositions provoquèrent un véritable tollé d’indignation parmi les hindous qui reprochèrent à Elwin de vouloir diviser la nation indienne et maintenir les tribus dans la pauvreté et l’ignorance. Les Indiens ne voyaient pas pourquoi les intérêts tribaux seraient contraires aux intérêts nationaux et lorsqu'en 1960 Elwin devint président de la Commission pour les régions tribales, le débat prit une tournure pamphlétaire.

Nous avons donc ici un exemple particulièrement frappant d’engagement de l’ethnologue aux côtés de ceux qu’il a étudiés. Il s’agit bien entendu d’un cas d’exception, mais on peut néanmoins se demander si les ethnologues n’ont pas souvent eu tendance à privilégier ce caractère rousseauiste du bon sauvage. Dans un livre cinglant et caustique, Bruckner a bien montré les égarements du “relativisme culturel”. Bruckner cite, par exemple, Lévi-Strauss qui écrit dans **Tristes tropiques** : “Le visiteur qui, pour la première fois, campe dans la brousse avec les Indiens, se sent pris d’angoisse et de pitié devant cette humanité si totalement démunie (...). Mais cette misère est animée de chuchotements et de rires. Les couples s’étreignent comme dans la nostalgie d’une unité perdue : les caresses ne s’interrompent pas au passage de l’étranger. On devine chez tous une immense gentillesse, une profonde insouciance, une naïve et charmante satisfaction animale” (cité par Bruckner 1983, p.183). Et Bruckner de commenter :

À nous le mal de vivre, les valeurs débilitantes, les soucis, à eux le symbolique, le bonheur, la transparence qui agissent avec toute la magie d’un envoûtement collectif. Contre les monstres froids de l’hémisphère Nord, on ne se lassera jamais d’exalter la grande beauté du primitif (...).

C’est ainsi que l’on a pu, ces dernières années, fabriquer un sauvage libertaire dont tous les actes visent à empêcher l’avènement de l’Etat et des classes sociales (...) un sauvage d’une civilité exquise refusant tout ce qui nous écrase (...) un sauvage dix-huitièmiste convaincu et fin lecteur de Rousseau (...) un sauvage prodigue de ses biens, un sauvage *cool* refusant le surmenage et ne travaillant que quatre heures par jour, bref, toujours et partout un sauvage comme spectacle, fantasme, figure rhétorique, mélange de gai savoir et d’éloge de la paresse pour la plus grande joie de la rive gauche ou de Manhattan (*ibid*., p.184, p.188 et p.189).

Ces commentaires extrêmement sévères sont malheureusement le reflet d’une certaine réalité. Les écrits des années 1970 - particulièrement en France - foisonnent de tels exemples où le “sauvage” était à la “mode” et jugé systématiquement supérieur à nous, méprisables hommes blancs. Le livre de Robert Jaulin, *La paix blanche : introduction à l’ethnocide* est un modèle du genre, quoiqu’un peu extrême par l’espèce de “racisme à l’envers” qu’y développe son auteur. Les “Blancs” sont systématiquement opposés aux Indiens d’Amérique du Sud, nettement supérieurs :

La guerre en tout genre, cette négation de l’autre, est notre règle d’or. La criminalité culturelle, l’ethnocide est une conséquence de l’extension de nous-mêmes (p.8).

Par contre, les Indiens, “gens de paix”, eurent toujours un “préjugé” en faveur de l’”Autre”, et ne fléchèrent que les auteurs de mauvais procédés à leur égard (p.30). En d’autres termes, les Indiens ne tuent que lorsqu’ils y sont forcés, tandis que nous, bêtes sanguinaires, nous tuons presque par plaisir, sans intérêt économique, mais pour exprimer notre domination car “l’extension blanche est un rapport à la totalité (...) elle est tout autant d’ordre symbolique que matériel” (p.14). En résumé, “la paix, la discrétion, la maîtrise de soi indiennes contrastent avec ce drame occidental d’être” (p.15). Le rôle de ce que Jaulin appelle la “civilisation blanche” (et on se demande ce qu’il entend par là) est donc d’avoir systématiquement écrasé l’autre et d’être passé du génocide à l’”ethnocide”, un terme inventé par Jaulin pour signifier le “massacre culturel” ; ainsi la scolarisation des Indiens par les pères capucins “fait table rase de la personnalité, voire du système de croyance indien, et par là elle traumatise, détruit inutilement et strictement autant qu’elle rapporte” (p.37).

C’est une véritable mentalité du far-west que développe Jaulin dans son “Western” ethnologique : d’un côté, les **Bons** (Indiens), de l’autre, les **Mauvais** (les Blancs) dont les femmes indiennes doivent repousser vaillamment les incessantes avances (p.34). Les ethnologues sont, quant à eux, au mieux des complices et, au pire, des agents. Ils se taisent et ils trichent. Ils ne dénoncent pas la négation systématique des civilisations indigènes. “Ce silence leur permet de ne pas mettre en cause notre civilisation et les situe donc, par construction, dans le côté figé, vieillot, réactionnaire et impérialiste de notre monde” (p.259). Ces quelques extraits du livre de Jaulin ne font aujourd’hui qu’enfoncer des portes ouvertes. Une vision aussi manichéenne de la réalité fait sourire et le livre de Jaulin ne compte pas pour grand-chose dans le patrimoine de l’anthropologie française si ce n’est pour avoir tenu en émoi quelques cercles parisiens des années ‘70. Il y a une quinzaine d’années, en effet, fleurissaient les ouvrages du style **Anthropologie et colonialisme, Anthropologie et impérialisme, Anthropologie et Tiers-Monde,** etc. qui sont davantage le reflet d’une époque que des jalons dans l’histoire de la pensée anthropologique. Ils provenaient, pour la plupart, d’une école marxisante tiraillée entre l’attrait pour le primitif et une phraséologie révolutionnaire. Pourtant, le marxisme, autant que l’impérialisme et le colonialisme, vise une transformation des sociétés et il est donc négation des cultures du passé, quelle que soit la gymnastique intellectuelle de ses défenseurs. En tant que système de pensée, le marxisme semble pouvoir se pencher sur les sociétés dites primitives, ainsi qu'un livre important de Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, en témoigne, mais il y a une contradiction fondamentale entre l’anthropologie et l’activisme révolutionnaire prôné par certains. Nous aurons à venir sur ce point ultérieurement et nous nous contenterons de noter ici que le “relativisme culturel” peut conduire à des positions extrêmes, à une description idéalisée des sociétés primitives, proches de la nature humaine, éloignées de toutes formes de répression. Certains, “après les tristes aventures de la science prolétarienne, veulent nous faire le coup de la science révolutionnaire ou tiers-mondiste” (Augé 1979, p.172).

Ce que dénonce Bruckner, pourtant, ce n’est pas tant le relativisme culturel qu’une sorte d’ethnocentrisme inversé, une espèce de “racisme à l’envers”. Car en réalité, le relativisme culturel ne consiste pas à dire que les institutions des autres - ou les autres eux-mêmes - sont meilleurs que nos institutions - ou que nous-mêmes - mais il nous montre que nos croyances et institutions ne sont pas universelles, qu’elles sont historiquement et géographiquement déterminées et que chaque société a apporté des réponses différentes aux problèmes que pose la vie sociale. Il est vrai, comme le souligne Bruckner et comme nous l’avons illustré ci-dessus, que le relativisme culturel a parfois servi de prétexte à l’apologie de la “barbarie” ou de la “primitivité”. Il s’agit cependant d’un égarement et non d’une conséquence inévitable. L’ethnologie ne vise pas systématiquement à faire l’hagiographie des populations étudiées, elle n’est pas une science dithyrambique. Elle tâche de montrer les choses telles qu’elles sont et non pas telles qu’on voudrait qu’elles soient.

Les ethnologues, dit justement Augé (*op.cit*., p.192), ne sont pas des pourvoyeurs de rêve ; ils ne sont pas là pour répondre à la demande et au manque de ceux qui protestent contre le présent en leur offrant la drogue d’un passé ou d’un ailleurs travesti.

Sur ce plan, le livre de Colin Turnbull,*The Mountain People*, est devenu un cas d’espèce. Il montre, en effet, que certains ethnologues ne se sont pas faits les chantres du primitivisme. C’est plutôt le contraire qui se passe ici et il faut à Turnbull un effort intellectuel considérable “pour ne pas haïr les Iks”, une population d’ex-nomades de l’Ouganda parmi lesquels il a vécu :

Leurs villages, dit-il, étaient invivables, leur nourriture immangeable car il n’y en avait pas et les gens eux-mêmes étaient antipathiques, égoïstes, inhospitaliers et généralement mesquins comme personne (p.27).

En 1964, Turnbull partit dans une région montagneuse de l’Ouganda aux frontières du Kénya et du Soudan. Il avait avant cela fait une étude des Mbuti du Congo, un peuple de chasseurs, sans problèmes, vivant dans une société presque conviviale, sans oppression, dans laquelle les relations personnelles et la solidarité primaient avant tout. C’est une telle société que Turnbull s’attend à rencontrer lorsqu’il part, en Ouganda, à la recherche des Teusos. Or, lorsqu’il arrive au pays des Teusos, Turnbull s’aperçoit que les Teusos ne s’appellent plus Teusos mais Iks. Ils ne sont plus chasseurs, mais agriculteurs dans un pays où la sécheresse frappe une année sur trois ou sur quatre. Que s’était-il donc passé ? Le gouvernement ougandais avait condamné les Iks à cette agriculture impossible en transformant leur territoire de chasse et de cueillette, la vallée de Kidejo, en une réserve nationale de gibier. Les hommes avaient été sacrifiés aux animaux sauvages. Ce fut pour Turnbull une vie “horrible” dans une “société sinistre” où les vieillards sont laissés à mourir dans des huttes en ruine, où les enfants sont rejetés par leur mère à l’âge de trois ans et se volent les aliments jusque dans la bouche, où les filles se prostituent pour un peu de nourriture. Plus aucune trace de générosité, de réciprocité, d’amour, dans ce peuple que Turnbull appelle d’ailleurs “le peuple sans amour”. Une mère nourrit son enfant jusqu’à l’âge de trois ans. Elle le fait de mauvaise grâce, sans affection :

si elle se trouve à un point d’eau ou dans les champs, elle désserre son tissu et laisse le bébé tomber sur le sol sans le retenir et, bien entendu, elle rit s’il se blesse. J’ai vu Bila et Matsui faire cela de nombreuses fois. Alors, elles s’occupent de leurs affaires, laissant l’enfant là, presqu’en espérant qu’un prédateur vienne l’emmener. C’est ce qui arriva une fois en ma présence (...) et la mère était ravie (op. cit.p.113).

À trois ans, l’enfant rejoint des bandes d’enfants dont l’activité principale est de rechercher des figues et toute espèce de nourriture. Ceux que ce cas extrême et spectaculaire intéresse se référeront à l’ouvrage de Turnbull qui vient d’être réédité en français ; mais ce qui nous intéresse ici, c’est la position de l’ethnologue face à un monde qui nous paraît affreux. Pour Turnbull, toutes les qualités auxquelles nous attachons de la valeur semblent absentes chez les Iks et c’est ce qui provoque chez lui une sorte de choc existentiel, une interrogation sur l’homme et sur notre société :

Cette réduction de toutes les relations humaines au niveau de l’individu place les Iks un pas en avant sur les autres civilisations. Notre société est devenue de plus en plus individualiste. Nous attribuons beaucoup de valeur à l’individualisme et admirons quelqu’un qui “va de l’avant”, tout en ignorant le fait que ce soit habituellement aux dépens des autres. Il semble qu’ils en soient arrivés à accepter l’homme comme étant fondamentalement égoïste et à reconnaître sa détermination naturelle à survivre en tant qu’individu avant toute autre chose (*op.cit*. p.151).

Les Iks nous montrent que les valeurs humaines qui nous sont si chères ne sont pas du tout inhérentes à l’humanité mais sont associées à une forme particulière de survie que l’on appelle la société et que toutes les institutions, y compris la société elle-même, ne sont que du luxe dont on peut se passer (*op. cit*. p.242).

Ces conclusions paraissent bien discutables car on ne peut prendre une société anomique, en pleine décrépitude et proche de s’éteindre pour modèle de l’humanité. Malheureusement, ce ne sont pas les seuls points à paraître discutables dans le livre de Turnbull qui a suscité des réactions considérables parmi les ethnologues professionnels. Ce débat a, me semble-t-il, ôté pas mal de crédit scientifique à ce livre qui a néanmoins connu un remarquable succès de librairie et fut adapté au théâtre par Peter Brook. Ce n’est pas la première fois qu’un ouvrage récusé par la communauté scientifique connaît un succès auprès du public de non-spécialistes. Nos librairies regorgent de livres pseudo-ethnographiques sans grande valeur sinon celle de flatter la soif d’exotisme du public. Mais le livre de Turnbull fait exception en ce sens qu’il est écrit par un ethnologue professionnel, professeur d’université et parlant à ce titre. Il semble bien que Turnbull ait franchi allègrement les limites de la déontologie et deux choses lui sont reprochées : 1°) les insuffisances ethnographiques et 2°) les prises de position personnelles.

Les insuffisances ethnographiques sont nombreuses et patentes. Ceci est tellement vrai qu’il serait fastidieux de les citer toutes et il faudra se contenter de quelques exemples. Geddes note ainsi que Turnbull se plaint des défécations de Iks qui font leurs besoins partout et en toutes circonstances. Outre le fait qu’il s’agit là d’une réalité à laquelle sont confrontés la plupart des ethnologues, Geddes s’étonne de cette abondance de la défécation chez un peuple qui - nous dit-on - ne mange jamais. Ceci n’est qu’un exemple cocasse mais il faut bien remarquer que Turnbull ne nous fournit aucune donnée sur l’agriculture et le travail agricole ; alors que le pays est traversé par la sécheresse, on apprend que le jeu préféré des enfants est de mouler des gâteaux de boue. Sur le plan de l’organisation sociale, l’auteur nous dit que les Iks ont perdu la famille, l’amitié, l’espérance et l’amour mais on apprend plus loin que chaque grotte est sacrée pour une famille ; de même à la mort d’un enfant, un père est dit devoir vivre avec des parents et amis pendant une semaine. Les bandes d’enfants, que l’auteur mentionne, apparaissent également comme une forme de sociabilité et on pourrait multiplier les exemples.

Bien plus encore que ces insuffisances ethnographiques, ce sont les problèmes déontologiques et les prises de position de l’auteur qui ont soulevé l’ire de ses collègues. Il y a d’abord le fait que Turnbull ait proposé de diviser les Iks et de les replacer dans diverses régions du pays.

Ma suggestion était simple. Elle postulait que la force physique devrait être nécessaire pour les replacer, car jamais ils n’accepteraient de bouger d’eux-mêmes. Ils devraient être cernés dans un mouvement comme pour une opération militaire. Le terrain, bien que difficile, n’était pas spacieux et seule une opération bien organisée parviendrait à les encercler et à les attraper avant qu’ils ne puissent s’enfuir. Alors, ils pourraient être emmenés dans des régions de l’Ouganda assez éloignées afin qu’ils ne soient pas capables de retourner au Karimoho du Nord, car tant que ce serait possible, ils essayeraient d’y retourner (p.234).

C’est ici que Turnbull a dépassé les bornes et que ses collègues l’accusent de manquer à l’éthique du travail de terrain. La manière dont il se réfère aux Iks nous fait d’ailleurs douter de son objectivité : il parle en effet de “chacals en attente”, de “carnivores impassifs”, de “vautours humains” et “d’essaim de termites”. Les appréciations subjectives de la sorte foisonnent dans tout le livre et nous en avons déjà vu quelques exemples : c’est le cas lorsque Turnbull nous dit qu’une mère “espère” qu’un prédateur vienne enlever son enfant. Il paraît également un peu démesuré d’élever un couple de bébés léopards, un babouin et un chimpanzé au milieu d’une population dans un tel état de famine. À divers moments, Turnbull fait preuve d’autoritarisme et certains l’accusent de manquement à la moindre des politesses : ainsi, il ne faut pas s’étonner que les Iks lui demandent du tabac puisque telle est la tradition. Turnbull interprète systématiquement le comportement des Iks en leur défaveur : c’est le cas lorsqu’il affirme que les Iks font l’amour sans se préoccuper de ce que leurs partenaires ressentent. Selon lui, les Iks ont dû faire un choix entre être humain ou être parasite et ils ont choisi la dernière solution (p.231). Mais est-ce là un véritable choix ?

Les manquements à la déontologie ne s’arrêtent pas là et Turnbull se voit également et finalement accusé de révéler les noms de personnes poursuivant des activités illégales et donc punissables, ce qui est bien sûr contraire à la pratique des ethnologues. En fin de compte, il reste peu de crédit à accorder à cet ouvrage. Comme le souligne très justement Geddes, les déficiences du livre sont si grandes qu’il est impossible de “condamner” les Iks sur base des preuves fournies dans ce livre. Deuxièmement, reste le problème de la solution prônée par Turnbull. L’anthropologue a-t-il le droit d’utiliser ses données pour dissoudre une société ? La solution avancée par Elwin, à savoir la création de réserves où les tribus indiennes pourraient vivre en paix et en toute liberté, posait déjà un problème grave. Mais celle de Turnbull est bien plus choquante car il soulève la question d’un véritable “ethnocide” et propose de dissoudre une société **contre l’avis même de ses membres** puisqu’il entend organiser une opération militaire pour arriver à ses fins. Le propre de l’anthropologie est pourtant de laisser la parole à ceux qui ne l’ont jamais. Elle est à l’écoute des “primitifs”, des illettrés, des populations les plus isolées et elle tâche de les comprendre, de saisir la complexité de leurs institutions. Il me semble dès lors contraire à son esprit de vouloir aller à l’encontre de leurs désirs les plus chers.

La neutralité éthique est un idéal qu’il est impossible d’atteindre. Sous couvert de cette impossibilité, certains ont cru pouvoir affirmer qu’il fallait donc que l’anthropologue soit socialement engagé, monte aux barricades et prenne politiquement position. Or, tout ceci revient à oublier que la neutralité éthique doit rester un idéal pour toute discipline. Il n’empêche cependant que le fondement même de l’anthropologie et sa condition d’existence est l’humanisme. Il ne peut y avoir d’anthropologie sans une foi dans l’Homme et ses possibilités. Des solutions aussi peu éclairées que celles de Turnbull viennent heurter cet humanisme.

Le livre de Turnbull vient en tout cas nous montrer qu’un anthropologue n’est pas nécessairement un militant défenseur de la société qu’il étudie. Lorsque la veuve de Malinowski publia le journal intime de son mari, dans les années '60, cet ouvrage fit l’effet d’une petite bombe dans le monde de l’anthropologie. Celui qui est, à juste titre, considéré comme le “fieldworker” par excellence et, qui plus est, comme un des pères du relativisme culturel, révèle en effet, dans ses carnets de note, avoir souffert parmi les Trobriandais. Plus grave encore, Malinowski traite ces derniers des *niggers*, un terme que l’on pourrait traduire aujourd’hui par “bougnouls” et qui est en tout cas extrêmement péjoratif. Il parle ainsi de son “aversion générale pour les *niggers* (1985, p.167) si bien qu’il en "arrive à comprendre toutes les atrocités coloniales des Belges et des Allemands” (ibid., p.272). Il est cependant erroné de prendre ces citations au pied de *la* lettre. Elles n’ont d’ailleurs pas été écrites pour être publiées (et Malinowski ne l’a pas fait) et ne font qu’exprimer la lassitude, la solitude, le découragement, l’agacement et toutes les difficultés personnelles qui font immanquablement partie du travail du terrain, particulièrement lorsqu’il est conduit dans les conditions d’isolement qui furent celles de Malinowski. En bien des endroits du même journal, Malinowski dément ces états d’âme. C’est le cas lorsqu’il écrit : “Je fus frappé par l’intelligence de leurs propos” (p.154) ou plus loin : “une fois encore, me voici tout joyeux d’être avec de véritables *naturmenschen* (p.164). Malinowski éprouve le mal du pays, il souffre d’être loin de la Pologne, de sa mère, qui mourra durant ce séjour, et de sa fiancée Elsie. Un tel journal peut alors servir d’exutoire et permettre d'apaiser cette nostalgie. Il va de soi que l’on ne peut pas juger un couple à ce qui se dit pendant des scènes de ménage ; de même, un tel carnet ne fait que rendre Malinowski humain. Tout ceci nous montre en outre que l’ethnologue n’est pas un militant ; il n’a pas mandat pour parler au nom du peuple qu’il a étudié. Lorsqu’il s’insurge, c’est en tant qu’homme et non pas en tant qu’homme de science. Inversement, bien des accusations qui lui sont faites sont tout aussi farfelues ; on l’a en effet traité d’agent de l’impérialisme, d’assassin culturel, de charognard se précipitant sur les cultures mourantes, d’agent de la CIA (Panoff 1977, p.10 et p.165) et nous en passons... Il est vrai que l’anthropologie sociale est fille du colonialisme et que les ethnologues ont mis à profit les structures coloniales pour approcher diverses sociétés. Ainsi, les moyens de communication modernes rendaient certaines régions plus accessibles et l’autorité coloniale protégeait souvent l’intégrité physique et l’ethnologue. De plus, les cours d’ethnologie étaient souvent inclus dans les programmes de formation de l’administration coloniale. Mais il n’y a rien là-dedans qui soit négatif. Nous avons déjà vu que tâcher de comprendre, c’est déjà sympathiser et l’ethnologie a peut-être servi à rendre l’administration coloniale plus humaine.

Il est tout aussi vrai que les ethnologues ont eu tendance à privilégier l’étude synchronique des sociétés en opposition au changement social. Une des implications de l’observation participante est malheureusement cette insistance sur l’harmonie des sociétés, sur leur équilibre, tout en négligeant les conflits, les oppositions, les dépassements et les changements. Mais il s’agit davantage d’une erreur de jeunesse que d’une tare inhérente à la discipline ou d’un à priori conservateur. Beaucoup d’ethnologues se sont aujourd’hui penchés sur la “dynamique sociale” et les mouvements sociaux qui traversent les sociétés traditionnelles. En France, toute l'œuvre de Georges Balandier est précisément une interrogation sur les changements contemporains qui affectent les sociétés africaines. Il est certain que l’anthropologie sociale devra de plus en plus se pencher sur ces questions puisque des sociétés qui avaient vécu à l’âge de la pierre jusqu’à l’aube de ce siècle ont connu au cours des dernières décennies des changements foudroyants. En bref, l'ethnologue n’est donc ni un fieffé agent de l’impérialisme ni un révolutionnaire prêt à prendre les armes. Il tente tout simplement de comprendre, le plus souvent avec sympathie, ces gens parmi lesquels il a choisi de vivre quelques années et il n'est pas insensible aux changements récents qu'il observe dans les sociétés traditionnelles.

**Texte d’illustration n° 5 :
A. De Waal :***Une approche anthropologique de la famine*

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’ouvrage récent d’un anthropologue britannique, A. De Waal, affirme nous apporter un éclairage “nouveau”, c’est-à-dire anthropologique, sur un phénomène d’une grande importance et d’une grande actualité puisqu’il s’agit de la famine qui, au cours des dernières décennies, a fait des centaines de milliers de victimes dans l’Afrique noire.

On peut se demander comment De Waal peut prétendre nous donner une vue originale sur un phénomène qui a déjà été tant étudié. Ce livre est différent, affirme De Waal, parce qu’il analyse une famine “à partir de la perspective des masses rurales qui en souffrirent”. Consciemment ou non, De Waal assimile bien l’anthropologie sociale à cette méthode qui lui permet d’appréhender son objet de l’intérieur. Les états d’âme des victimes de la famine ont jusqu’alors peu intéressé les spécialistes pour lesquels, “les gens meurent de faim et c’est tout ce qu’il est nécessaire de savoir”. Or, nous dit De Waal, une telle attitude conduit inévitablement à de lourdes erreurs d’appréciation.

Notre mauvaise compréhension des famines provient tout d’abord des images que nous envoient les professionnels du développement et que l’on appelle parfois les “touristes du développement rural”. Ces derniers comprennent toute une série de professionnels des organisations de développement, des agences internationales, des dignitaires, etc., qui font régulièrement une tournée des projets de développement rural dans les pays pauvres. Tous ces gens ont en commun une préoccupation professionnelle en faveur de l’amélioration de la pauvreté. Cependant, “le tourisme du développement rural” crée une série de déformations qui contribuent à obscurcir notre perception des réalités de la pauvreté rurale du Tiers-Monde : ils visitent principalement des endroits pas très éloignés des villes et plus facilement accessibles, ils se rendent presqu’exclusivement dans des régions qui ont été la cible de “projets” et ont tendance à surestimer l’importance de ces derniers, leur approche du pays passe par l’intermédiaire d’une élite et ils se concentrent en général sur leur spécialisation professionnelle, le pédologue n’ayant, par exemple, pas la moindre idée des problèmes d’endettement.

Le “touriste du désastre” n’est qu’une variante du “touriste du développement rural”, mais il s’en distingue par le fait que si ce dernier a tendance à magnifier le "projet", le premier s'apitoie au contraire sur l’importance de la misère, il visite un pays au bord de la famine, voit des gens qui commencent à immigrer, des mendiants qui se multiplient, visite des hôpitaux de campagne et de terribles camps de réfugiés, en d’autres termes autant de signes indéniables de l’acuité des problèmes. Les pauvres, qui demeuraient jusqu’alors cachés, apparaissent enfin au grand jour. Même s’il est, au départ, sceptique, ce qu’il a vu le convaincra tout à fait. Comment survivre dans de telles conditions ? Un rapide calcul lui fait prédire que des millions de personnes vont mourir en quelques mois. En 1984, un journaliste du très sérieux journal londonien *The Times* prédit ainsi, en toute sincérité, que l’on pouvait s’attendre à un million de morts dans les deux mois. Nous savons aujourd’hui qu’il y a eu 20.000 morts. Pendant cette période, certains spécialistes confirmèrent ces prédictions de catastrophes par des mesures anthropométriques des enfants indigènes. Pourtant, pense De Waal, la maigreur d’un enfant est un mauvais indicateur de l’imminence de sa mort et n’est pas directement liée à l’absence de nourriture.

La région de Darfour où fut menée l’enquête s’étend à l’ouest du Soudan et est aussi grande que la France. Elle ne comprend que 3,2 millions habitants. La famine de 1984-1985 fut considérée comme un événement historique par la population qui ne manque pourtant pas de références en la matière : ce fut une “famine qui tue” (*masa'a al galala*), contrairement à la plupart des famines qui ne tuent pas.

Lorsqu’on les interroge informellement, les gens disent souvent que c’est Dieu qui a voulu la famine, mais ceci ne les empêche pas d’être parfaitement conscients des causes naturelles de la famine. Ils peuvent, comme n’importe quel homme de sciences, expliquer que la sécheresse résulte de la dégradation de leur environnement et ils évoquent la déforestation, la dégradation des pâtures et le déclin de la production agricole comme les “fils ou les filles de famine”. Tout le monde peut citer des lieux qui sont en voie de se transformer en désert.

Voici quel fut le “calendrier” de la famine :

|  |  |
| --- | --- |
| - Août 1984  | échec de la récolte. Les gens du nord collectent des graines sauvages ; |
| - Septembre-août  | les travailleurs émigrent vers le sud, plus fertile. Les pasteurs les plus aisés anticipent la baisse des prix et vendent leurs animaux ; |
| - Novembre-décembre  | continuation des migrations vers le sud. Les pasteurs conduisent également leurs troupeaux vers le nord. Le prix de céréales augmente ; |
| - Janvier février 1985  | le prix des céréales augmente encore tandis que s'effondre celui du bétail ; |
| - Mars-avril   | les enfants meurent de la rougeole, de la diarrhée et d’autres maladies ; |
| - Mai-juin  | la mortalité atteint son sommet, les pluies commencent. Les gens du nord retournent chez eux pour préparer leurs champs ; le prix des céréales est au plus haut, celui des animaux au plus bas ; |
| - Juillet  | les pluies sont excellentes, les terres sont sarclées, l’aide internationale commence à arriver. Il y a cependant beaucoup de morts de malaria et diarrhée. Le prix des céréales commence à baisser, celui du bétail à monter. Les bêtes reproduisent du lait ; |
| - Août-septembre  | l’aide arrive en masse, les prix reviennent à la normale, le taux de mortalité est encore très élevé ; |
| - Octobre-novembre  | la moisson est excellente, la mortalité est à nouveau normale. |

La faim a dû être surmontée pendant toute cette période. Les gens mangeaient moins, de plus petites quantités et de la nourriture moins agréable. Ils mangeaient moins de millet et de sorgho, mais davantage de baies sauvages. La faim n’était pourtant pas toujours inévitable, mais elle était souvent une stratégie délibérément choisie par les gens eux-mêmes : ainsi, même durant les mois à fort taux de mortalité, seul environ un dixième de l’argent disponible était consacré à l’achat de céréales. Les gens préféraient continuer de manger des graines et baies sauvages pour dépenser leur argent pour acheter de l’eau, du foin, des animaux et surtout des semences. On ne trouve pratiquement aucune famille qui ait dépensé la totalité de son argent pour des céréales. Ceci est en contradiction avec les explications économiques courantes selon lesquelles les gens souffrant de la famine dépensent l’essentiel de leur argent en nourriture de base (*staple food*)**.** Si les gens n’achetaient pas de céréales lorsqu’ils avaient de l’argent, c’est parce qu’ils avaient choisi d’avoir faim et leur souci principal n’était pas de s’assurer une alimentation que les diététiciens leur auraient recommandée. Ils avaient choisi d’avoir faim parce qu’ils savaient qu’ils survivraient malgré la disette ; ils étaient préparés à avoir faim pour une très longue période. Ils se nourrissaient principalement de 4 ou 5 espèces de nourritures sauvages. Les baies appelées *mukheit* sont les plus communes ; elles sont abondantes et assurent 341 Kcal/100 g pour 377 au riz et 326 au millet.

Un second paradoxe réside dans le fait que si les gens mangeaient moins de céréales, ils mangeaient par contre beaucoup plus de viande. En effet, le prix du bétail était tombé tellement bas qu’il était aisé de se procurer de la viande. De plus, certains préféraient parfois manger leur bête que de la vendre à un prix dérisoire. La soif représentait un problème au moins aussi grand que la faim. L’eau est en effet une question cruciale en cas de famine et on peut dire qu’elle constitue une des causes essentielles de la mortalité.

De ce qui précède, il apparaît que les gens ne considèrent pas tellement la famine comme une menace à leur vie, mais plutôt à leur mode de vie. Leur souci constant, durant la famine, fut donc de préserver leur mode de subsistance afin qu’ils puissent retourner à une vie normale et acceptable après la famine. Ainsi, il est remarquable de constater qu’en avril 1985, les paysans de Darfour récoltèrent une moisson de millet et de sorgho record, alors qu’elle avait été semée et sarclée durant les mois les plus terribles de la famine. Il s’agit là d’un exploit exceptionnel qui résulte du fait que les fermiers planifient leur réponse à la famine de façon à pouvoir retourner à l’agriculture dès que possible.

En 1985, le taux de mortalité fut trois fois supérieur au taux normal et sur l’ensemble de la famine, on enregistra un excès de 95.000 morts. Les tout petits bébés moururent relativement peu, probablement à cause du sevrage tardif qui les protège des maladies de l’eau. Par contre, chez les enfants de 1 à 4 ans, le taux de mortalité passa de 15,7 à 79,5 pour mille sans qu’il y ait de différences entre les garçons et les filles ; dans la classe d’âge de 5 à 9 ans, les garçons moururent bien plus que les filles, probablement parce que les garçons vagabondent et boivent alors plus d’eau de surface. De plus la mortalité dans les familles les plus pauvres n’était pas considérablement plus élevée que chez les plus aisées et d’une manière générale, ceux qui occupaient les fonctions les plus basses ne mouraient pas davantage que les autres, ce qui renforce encore l’idée que la mortalité n’est pas directement liée à la pénurie de nourriture. Si l’importance du cheptel n’influençait pas la mortalité, par contre la possession d’une tête de bétail était un élément-clé qui diminuait le risque de mortalité car c’était là l’assurance d’une source de lait.

La cause principale de décès n’est pas la malnutrition, mais bien la diarrhée et les petits enfants qui viennent d’être sevrés y sont les plus vulnérables. Celle-ci résulte principalement de la pauvre qualité de l’eau. Les autres causes importantes de décès sont la rougeole, la malaria, le typhus, la méningite, la pneumonie. La faim n’apparaît pratiquement jamais comme cause immédiate de décès. C’est pourquoi les conditions socio-économiques n’apparaissent pas comme des indications valables pour rendre compte de la mortalité, ce ne sont pas les plus pauvres qui meurent les premiers.

Il est difficile de prouver que la malnutrition entraîne en tant que telle une plus grande sensibilité à la maladie. Ce sont plutôt les conditions générales de l’environnement qui favorisent le développement des maladies : un facteur crucial est le déclin à la fois de la quantité et de la qualité de l’eau. Un autre fut le déplacement à grande échelle des populations qui expose à la fois les migrants et leurs hôtes à la multiplication des infections. Les grandes concentrations de personnes accélèrent en effet le taux de transmission des maladies infectieuses. C’est donc l’exposition à la maladie qui augmente considérablement, frappe les groupes les plus sensibles et augmente les chances de complications (la rougeole devient ainsi dangereuse si elle se complique d’une pneumonie et d’une diarrhée). Il est vrai qu’à un stade avancé, la malnutrition augmente la sensibilité des enfants à attraper des maladies infectieuses, mais c’est la maladie qui, à la base, est responsable de cette dégradation. En conclusion, la mortalité à Darfour peut s’expliquer par un changement dans l’environnement, elle est la conséquence non pas de la faim mais de la maladie. Cette conclusion, pense De Waal, peut s’appliquer à l’ensemble des famines africaines. C’est pour cela que les gens de Darfour choisirent d’avoir faim car ils pensaient que cela n’entraînait aucun danger de mort et ils avaient raison.

L’aide internationale fut importante et appréciée. Néanmoins, son influence ne fut pas aussi cruciale que ce que l’ont affirmé les responsables des programmes d’urgence. L’impact sur la mortalité de 90.000 tonnes de céréales envoyés par les USA est loin d’être établi. Ainsi la région de Sazah, qui reçut une aide importante, connut un taux de mortalité plus élevé que d’autres régions qui n’avaient pas reçu d’aide. Par contre, une des conséquences favorables de l’aide fut le taux moindre d’endettement et la possibilité de conserver une chèvre ou une tête de bétail.

**Anthropologie sociale et culturelle**

**PREMIÈRE PARTIE**

Chapitre 6

L’ANTHROPOLOGIE SOCIALE
ET LES DISCIPLINES
CONNEXES

[Retour à la table des matières](#tdm)

Avant de conclure cette première partie, nous pouvons brièvement examiner les relations qui existent entre l’anthropologie sociale et les diverses disciplines des sciences sociales et humaines. D’emblée, nous pouvons dire qu’il n’y a pas de distinction absolue entre l’anthropologie sociale et, par exemple, l’histoire, la psychologie, et surtout la sociologie. Je me rappelle d’un professeur de l’Université d’Oxford qui se disait incapable de trouver une définition de l’anthropologie sociale si ce n’est celle-ci : “l’anthropologie sociale, c’est ce que font les anthropologues”. Il n’y a en effet pas un domaine précis du réel qui soit l’objet réservé de l’anthropologie sociale et il existe une grande variété d’approches ; de la sorte, les anthropologues n’ont en commun que d’être appelés comme tels et d’appartenir à des départements, instituts ou laboratoires d’anthropologie. Cette existence physique et cette reconnaissance académique de l’anthropologie sociale sont des éléments importants de leur existence en tant que discipline autonome. Si l’écologie n’est pas vraiment reconnue comme science autonome, c’est en bonne partie parce qu’il n’existe guère d’instituts ou de départements d’écologie, qu'il n’y avait pas, jusqu’il y a peu, de doctorat en écologie et qu'on préfère encore parler d’”écologiste” plutôt que d’”écologue”. Il est très possible que dans quelques années on en vienne à parler d’une véritable science de l’écologie avec une licence en écologie et des professeurs d’écologie, etc. Toutes ces choses se sont passées au début de ce siècle avec l’anthropologie sociale et cette reconnaissance universitaire constitue sans doute l’essentiel de l’unité de la discipline. Cette relative inconsistance a néanmoins conduit Rodney Needham (1970) à prévoir la dissolution de la discipline. En effet, nous dit Needham, l’anthropologie sociale est fille de nombreuses traditions intellectuelles ; elle n’a pas de champ d’étude propre, ni de théorie, ni même de définition. On peut distinguer aujourd’hui trois grandes orientations, trois branches qui se retrouvent sous le label “anthropologie sociale” : 1) l’étude du comportement humain institutionnalisé qui se rapproche de la sociologie ; 2) l’étude du symbolisme et des modes de pensée ; 3) les études régionales. Ces trois branches, poursuit Needham, tendent de plus en plus à diverger les unes des autres. De plus, de nouvelles spécialisations se développent chaque jour davantage : c’est le cas de l’anthropologie économique, de l’anthropologie politique, ou de l’anthropologie dynamique qui, au gré de leur spécialisation, méritent de plus en plus les noms d’économie, de politique ou d’histoire et de moins en moins celui d’anthropologie. Cette spécialisation croissante est l’annonce de la fin de l’anthropologie, nous dit Needham : certains d’entre nous rejoindront la philosophie, d’autres la sociologie, d’autres enfin deviendront orientalistes ou psychologues. Plutôt que d’avoir à faire face à sa désintégration, il nous faudrait, conclut Needham, travailler à la dissolution progressive de l’anthropologie afin de transformer cette irrémédiable décadence en une métamorphose iridescente.

Le raisonnement de Needham est loin d’être faux mais ce que le professeur anglais ne dit pas, c’est tout d’abord qu’il pourrait s’appliquer aux autres disciplines citées, à savoir la sociologie, l’économie, la psychologie et même l’histoire qui ne peuvent pas non plus revendiquer un consensus quant à leur objet d’étude, leurs méthodes et techniques de recherche et les diverses orientations prises par leurs chercheurs. On pourrait, en suivant Needham, dire que la sociologie ou même l’histoire sont des disciplines qui doivent disparaître. Deuxièmement, Needham ne mentionne pas non plus le fait que nous avons relevé ci-dessus, à savoir la reconnaissance institutionnelle de l’anthropologie qui fait qu’un certain nombre de personnalités ayant, en vérité, peu de choses en commun quant à leur conception de l’anthropologie, se réclament néanmoins de cette dernière et entendent se distinguer des économistes, sociologues ou politicologues. La même chose est vraie de l’histoire ou de la psychologie. Contrairement cette fois à ce que dit Needham, l’anthropologie sociale dispose en plus d’une tradition, d’un passé scientifique auquel se rattachent justement ceux qui se réclament d’elle. En dépit de ces difficultés, on peut donc prévoir un avenir pour l’anthropologie et ne pas partager le scepticisme atrabilaire de Needham.

Mais il ressort de cette discussion qu’il n’y a pas de distinction absolue, nette et définitive, entre l’anthropologie sociale et les disciplines voisines. Il faudrait se représenter ses rapports avec ces autres sciences par un diagramme du type de ceux que l’on trouve dans la théorie des ensembles et qui montre bien qu’il existe une “intersection” (plus ou moins grande) entre les différentes disciplines. Une littérature considérable a été consacrée aux divers aspects de la question et il ne saurait être ici question de traiter cette dernière exhaustivement. Nous nous contenterons donc d’en souligner quelques points.

A) L’anthropologie physique

[Retour à la table des matières](#tdm)

 Si, au XIXe siècle, l’anthropologie physique et l’anthropologie sociale tendaient à se confondre, il n’en va plus de même aujourd’hui et on peut dire qu’elles n’entretiennent pratiquement plus aucun rapport. L’anthropologie physique s’intéresse à l’homme en tant qu’organisme physique et à sa place dans le schéma d’évolution biologique. Elle traite de sujets aussi divers que la classification des formes primitives de l’Homme, les différences physiques entre les “races” ou la génétique humaine... Cette étude est certes intéressante et importante, mais elle a peu d’incidence sur l’analyse des institutions sociales et des croyances, car les différences entre les cultures ne correspondent pas à des différences dans la constitution biologique de l’homme. Aujourd’hui, il est même des signes qui montrent que les différences culturelles ont provoqué des différences physiques ; ainsi le cerveau tend à grossir dans les sociétés complexes, la taille moyenne des individus en Europe tend également à s’élever à chaque génération, le bassin des femmes européennes tend à se rétrécir sous la pression des pantalons, etc. De même, on attribue l’immunité remarquable contre les maladies infectieuses des sociétés primitives à la relation étroite qui existe entre mère et enfant et à l’intimité qui unit les individus au milieu ambiant (voir Lévi-Strauss 1983, pp.34-36). Dans les livres d’anthropologie sociale du début du siècle, on trouve encore des données physiques concernant la population étudiée : index céphalique, groupe sanguin, forme de la tête ou du nez, couleur de la peau, etc. Ces données peuvent peut-être fournir des hypothèses sur les relations historiques entre différentes ethnies, mais guère plus ; aujourd’hui, elles ont totalement disparu de la littérature ethnologique et les deux disciplines ne possèdent plus grand-chose en commun.

B) L’archéologie

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’anthropologie sociale a également, depuis longtemps renoncé à essayer de retracer le passé des populations qu’elle étudie et elle a ainsi pris ses distances vis-à-vis de l’archéologie pour ne plus entretenir avec cette dernière que des relations très occasionnelles. L’archéologie traite en effet largement de la culture matérielle, alors que l’anthropologie sociale se spécialise de plus en plus dans les systèmes de représentations. L’essor de l’observation participante a déplacé le centre d’intérêt de l’anthropologie vers des populations observables et donc vers les cultures vivantes. Elle s’est de plus en plus éloignée de la problématique de l’origine de l’Homme et de la civilisation.

L’archéologie préhistorique a considérablement progressé au cours des dernières années avec l’apparition de techniques nouvelles comme la photographie aérienne ou le carbone 14 qui permet de dater les découvertes ; l’archéologie en est donc arrivée à classer les cultures humaines de la préhistoire, à élaborer des séquences de développement et à comparer les différentes découvertes. Si ces découvertes nous fournissent des indications précieuses sur la vie de l’homme préhistorique, elles nous en disent peu sur sa manière de penser. L’archéologie et l’anthropologie sociale ont donc emprunté des voies différentes sinon divergentes et les échanges entre les deux disciplines ne sont plus qu’occasionnels.

C) L’histoire

[Retour à la table des matières](#tdm)

 Nous avons vu qu’Evans-Pritchard considérait l’anthropologie sociale comme une discipline proche de l’histoire ou encore comme une sorte d’historiographie. Cependant, le grand anthropologue britannique n’entendait pas confondre les deux disciplines ; il voulait avant tout dire qu’elles participent toutes deux au même mode de savoir, que toutes deux interprètent plutôt qu’elles n’expliquent (1962,p.26).

L’histoire elle-même de la relation entre l’histoire et l’anthropologie sociale connaît des “hauts” et “bas”. Au XIXe siècle, en effet, la tâche principale des anthropologues est de retrouver l’origine des institutions et de reconstruire leur évolution. Il s’agit donc d’une démarche que l’on pourrait qualifier d’”historisante”, mais l’histoire des anthropologues était conjecturale, hypothétique et elle reposait autant sur la capacité d’introspection de l’auteur que sur l’étude de documents précis. C’est en réaction aux écoles diffusionnistes et évolutionnistes que les anthropologues fonctionnalistes, sous la bannière de Malinowski et Radcliffe-Brown, vont rejeter l’histoire hors de leurs explications. Selon eux, il était possible d’étudier une société sans faire référence à son passé. Leur travail de terrain, en mettant l’accent sur l’indépendance entre les institutions, tendait à montrer que la moindre coutume participait au bon fonctionnement et à l’équilibre de la société et ils se refusaient donc d’y voir des survivances du passé. Ainsi, alors que les évolutionnistes voyaient dans la relation avunculaire une survivance d’un stade matrilinéaire ou d’une société matriarcale, les fonctionnalistes vont au contraire s’appliquer à mettre en évidence la place importante que tient l’oncle maternel en tant que représentant du groupe des "donneurs de femmes". Les ethnologues fonctionnalistes se concentrèrent donc sur l’analyse synchronique des sociétés, c’est-à-dire sur le fonctionnement d’une société et non sur la genèse de ses institutions. Les monographies de village, un genre jadis très prisé en anthropologie sociale, sont souvent a-historiques, sinon anti-historiques.

L’école structuraliste ne se différencie guère du fonctionnalisme sur ce point. Lévi-Strauss a expliqué sa position vis-à-vis de l’histoire dans l’introduction à l’*Anthropologie structurale* (1958). Il tâche d’y réduire l’anthropologie sociale à une espèce de “psychanalyse sociale” qui ne s’intéresserait qu’aux phénomènes inconscients de la vie sociale. Selon le chef de file du structuralisme français, il est difficile, chez la plupart des peuples primitifs, d’obtenir une justification morale ou une explication rationnelle d’une coutume ou d’une institution ; l’indigène interrogé répond que les choses ont toujours été ainsi, que tel fut l’ordre des dieux ou l’enseignement des ancêtres (1958,p.25). La tâche de l’anthropologue est alors de retrouver les **raisons inconscientes** pour lesquelles on pratique une coutume ou on partage une croyance et ces raisons sont fort éloignées de celles qu’on invoque pour la justifier. Et c’est sur ce point que l’ethnologie se différencie de l’histoire :

La différence fondamentale entre les deux n’est ni d’objet, ni de but, ni de méthode ; mais qu’ayant le même objet, qui est la vie sociale ; le même but, qui est une meilleure intelligence de l’homme ; et une méthode où varie seulement le dosage des procédés de recherche, elles se distinguent surtout par le choix de perspectives complémentaires : l’histoire organise ses données par rapport aux expressions conscientes, l’ethnologie par rapport aux conditions inconscientes de la vie sociale (*ibid*., pp. 24-25).

Une telle position paraît pourtant difficilement soutenable d’autant plus que peu d’ethnologues se sont concentrés sur les “conditions inconscientes” de la vie sociale. Si les indigènes ne parviennent pas toujours à expliquer un rite ou une coutume, c’est avant tout parce que ces rites et coutumes sont des représentations collectives que ne maîtrise pas chaque individu pris isolément et que ces représentations ne sont pas nécessairement verbalisées. Cela ne veut pour autant pas dire qu’elles sont inconscientes, au sens freudien du terme. Lévi-Strauss tend à prendre les choses non comme elles sont mais bien comme il voudrait qu’elles soient. Néanmoins, si la péroraison du raisonnement de Lévi-Strauss est indéfendable, les prémisses montrent bien la convergence des deux disciplines et rejoignent d’ailleurs les vues d’Evans-Pritchard.

En effet, tous deux soulignent que le but des deux disciplines est semblable : elles visent en effet à une connaissance de l’homme en société. On a souvent opposé les deux disciplines par le fait que l’histoire se basait sur l’étude de documents écrits alors que l’anthropologie sociale étudiait des sociétés sans écriture et reposait donc sur des données verbales. Or, il se fait que l’anthropologie sociale s’est de plus en plus tournée vers l’étude des sociétés complexes et s’est donc vue contrainte d’analyser des documents écrits ; de même les historiens de l’époque contemporaine, particulièrement ceux de l’”école des Annales”, se sont sans cesse rapprochés des sciences sociales quant à leur approche et méthode. Il serait faux d’en conclure que les deux disciplines se confondent ; nous avons vu qu’elles revendiquent une existence institutionnelle propre. De plus, il existe des études d’historiens qui n’ont pas grand-chose à voir avec l’ethnologie et vice-versa. Mais il est tout aussi indéniable qu’il existe une convergence entre les deux disciplines et que les rapprochements sont susceptibles d’aller croissant.

Un des exemples les plus classiques de cet échange entre les disciplines est l’œuvre de l’historien français Emmanuel Le Roy Ladurie et tout particulièrement son ouvrage*Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. À partir de dossiers de l’Inquisition, Le Roy Ladurie se comporte comme un ethnologue transplanté dans le passé et fait revivre une communauté rurale des Pyrénées au début du XIVe siècle en reconstituant les travaux agricoles, les modes d’élevage, les formes d’habitat, les gestes quotidiens, les clans familiaux, les pratiques sexuelles, les croyances religieuses, les rites, etc.

L’œuvre de Fernand Braudel va également dans le même sens. Il tâche en effet de bâtir une “histoire totale” qui se nourrit des autres sciences de l’homme, une histoire qui se situe au carrefour de toutes les sciences humaines (voir Bourdé et Martin 1983, pp.189-190). Dans son monumental ouvrage, *La fin des terroirs*, l’historien américain Weber fait également œuvre d’ethnologue en retraçant les transformations du monde rural français au tournant des XIXe et XXe siècles. On retrouve une tendance similaire dans la non moins monumentale entreprise de l’historien d’Oxford, Zeldin, qui, dans *L’histoire des passions françaises* , a tâché d’écrire l’histoire de la France entre 1848 et 1945 d’un point de vue “analytique”, en s’attachant à la compréhension des valeurs, des ambitions et des relations humaines. On pourrait poursuivre ce relevé presqu’à l’infini tant les exemples de telles démarches “interdisciplinaires” sont nombreuses (voir aussi, par exemple l’œuvre de Philippe Ariès). L’histoire et l’ethnologie tendent donc à sans cesse se rapprocher. L’apport de l’ethnologie à l’histoire a été considérable et inversement l’ethnologie, plutôt que de se fourvoyer dans la poursuite impossible de l’idéal scientifique des sciences de la nature, a tout à gagner en prenant pour modèle les méthodes de travail, l’heuristique et la rigueur des historiens.

Enfin, les ethnologues sont aujourd'hui forcés de constater d'une part que les sociétés traditionnelles sont loin d'être figées et d'autre part qu'elle sont aujourd'hui précipitées dans un tourbillon de changements incessants. En d'autres termes, pour reprendre l'expression de Balandier (1981, p.8), l'ethnologue peut de moins en moins "fuir l'histoire".

**Texte d’illustration n° 6 :
Le Roy Ladurie :***Montaillou village occitan*

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le livre de Le Roy Ladurie, qui a paru en 1975, est très vite devenu un ouvrage de référence. Dans l’avant-propos, l’historien français souligne que nous ne manquons pas de grandes synthèses sur la vie paysanne ancienne. Ce qui, par contre, fait défaut, c’est le regard direct, le témoignage, sans intermédiaire, que porte le paysan sur lui-même. Les archives de Jacques Fournier, évêque de Pamiers de 1317 à 1396, permettent de franchir ce pas. Membre du tribunal de l’inquisition, Fournier interrogeait les paysans de la haute Ariège avec minutie et longueur de temps afin de traquer parmi eux l’hérésie catholique, ou simplement la déviation par rapport au catholicisme officiel. Parmi les accusés, on trouve un bon nombre de paysans du village de Montaillou que Le Roy Ladurie va tâcher de faire revivre à travers les enquêtes de Fournier.

Au moment des faits, Montaillou comptait entre 200 et 250 habitants. On y produit des grains, surtout de l’avoine et du froment, qui suffisent à peine à assurer la subsistance des paroissiens. Le village ignore la roue comme instrument de traction et de transport ; il y a des araires, mais pas de charrues ni de charrettes. La jachère est le plus souvent biennale. Les enfants gardent les troupeaux. La femme prend soin de l’eau, du feu, du jardin, des fagots et de la cuisine. Elle cueille les choux, sarcle les blés, lie le sorgho et accomplit mille autre tâches encore. L’exploitation agricole est centrée sur la maison, dont une partie, séparée par une cloison, est réservée à la stabulation des bêtes : moutons, bœufs, porcs, mules viennent s’y entasser.

L’économie du village est basée sur le troc et sur le prêt : sans grande circulation locale d’argent, on s’y prête le blé, l’herbe, le foin, la mule, la hache et les marmites entre voisins ; la panne d’argent est chronique : ”Mon mari, Armand Vital, était cordonnier de Montaillou, raconte fébrilement Guillemette Clergue, il devait attendre que ses clientes aient vendu leur volaille à la Pentecôte pour se faire payer par elles les réparations de souliers”... L’artisanat est sous-développé. On trouve un tisserand, Raymond Maury, mais il est également éleveur de brebis. Par contre, il n’y a pas de forgeron : les outils de fer proviennent de la vallée du Vicdessos mais ils sont rares et font l’objet de prêts. Tout le monde est un peu bricoleur, un notaire peut se faire tailleur, un fils de notaire devient cordonnier, un fils d’agriculteur berger. Grâce aux ânes et aux mules, on importe le vin de Tarascon, le sel marin et l’huile d’olive du Roussillon. En temps normal, on mange à peu près correctement. Le pain de froment forme le fond de la nourriture “végétale”. On cuit le pain chez soi. Du mouton quelquefois et, plus souvent, du cochon salé ou fumé viennent s’ajouter au pain. Lait, fromage, choux et poireaux complètent le menu. On boit peu de vin puisqu’on n’en produit guère et le sucre est très rare.

Montaillou fait partie du Comté de Foix. Le comte se fait représenter sur place par deux personnages, le châtelain et le bayle. Le châtelain est un personnage militaire, l’agent de la répression ; le bayle est l’agent domanial chargé de surveiller le versement régulier des droits seigneuriaux par les tenanciers. Cependant, la distance sociale entre la noblesse et la paysannerie n’est pas très grande : seigneuresses, châtelaines et paysannes n’hésitent pas, dès qu’elles se rencontrent, à bavarder longuement ; le cas échéant, le noble et le non-noble s’étreignent et s’embrassent comme du bon pain. L’absence d’esprit de caste et de belligérance s’explique sans doute par la relative pauvreté de la noblesse montagnarde. L’oppression externe sur les rustres de Montaillou n’est pas tant le fait de la noblesse mais découle plutôt des ambitions d’une Église totalitaire, exterminatrice des différences d’opinion.

Tous les habitants appartiennent aux familles paysannes du cru. La cellule de base n’est autre que la famille paysanne, incarnée autant que faire se peut dans la pérennité d’une maison. Montaillou apparaît donc comme un archipel de domus, dont certaines sont croyantes (c’est-à-dire hérétiques), d’autres non-croyantes. Le chef de maison peut être tout-puissant. On peut y rencontrer toutes sortes d’adultes, mais généralement n’y vit, dans le long terme, qu’un seul couple marié. La famille est successivement élargie, puis nucléaire, puis élargie et ainsi de suite.

En marge de la vie agricole proprement dite, on trouve les bergers ; ils forment un semi-prolétariat rural et nomade, sans feu ni lieu ; ils ont pourtant leurs traditions propres, leur fierté, leurs conceptions particulières de la liberté. Fondamentalement, le berger adulte est un employé, un salarié. Il occupe, en pays d’élevage, une place homologue à celle de manœuvrier en région de céréales ; mais il a, par rapport à celui-ci, des possibilités d’enrichissement et d’épanouissement plus importantes. L’instabilité est une caractéristique propre à la profession, mais elle n’est pas ressentie par ce personnage comme une agression, ou comme une aliénation, bien au contraire ; le berger de grande transhumance change de maître plus souvent que de chemise. Les rapports avec le patron sont étroits et familiers. Souvent, ce sont des parents.

Pierre Maury, un berger, occupe une grande place dans le livre. Vers 1300, il s’enfuit de la maison paternelle soupçonnée d’hérésie. Il valait mieux prendre le large. Il mène alors une vie d’errance, de maître en maître, sans jamais se fixer. Un jour, Guillaume Bélibaste entreprend de le marier :”Ce serait tout de même plus honnête de votre part, d’avoir une seule femme, que de fréquenter des quantités de filles, qui vous arrachent le coeur et le foie, le rameau et la racine”. Mais c’est peine perdue. Pierre a la bougeotte et il résiste aux premières tentatives. Il finira pourtant par succomber aux charmes de Raymonde, une veuve ou prétendûment telle. Le lendemain des noces pourtant, Bélibaste divorce les jeunes époux.

Dans la deuxième partie de l’ouvrage, Le Roy Ladurie se livre à ce qu’il appelle une investigation en profondeur de divers thèmes. Il se penche sur les émotions, les rires et les pleurs, l’hygiène, la politesse, la moralité et le mariage. On apprend ainsi que l’on ne se serre pas la main mais qu’on se prend la main. On ne se rase guère et on se lave très peu. En revanche, on s’épouille beaucoup, l’épouillage faisant partie de la bonne amitié. La toilette, quand elle existe, ignore les zones anales ou génitales ; elle se limite aux parties du corps qui bénissent, manipulent ou avalent la nourriture : mains, face, bouche.

Le mariage est un investissement qui coûte cher : “Je ne veux pas d’épouse, expliquait René Maury, parce que j’ai assez à faire, rien qu’à prendre soin de ma propre subsistance”. Pourtant à moyen terme, le mariage est promesse de richesse, de sécurité, de félicité : “Une épouse légitime, répond Bélibaste au même Maury, conservera vos biens ; elle vous servira dans votre vieillesse ; elle vous assistera dans vos infirmités, elle vous donnera des fils et des filles qui vous serviront dans votre vieillesse ... Cessez donc d’être volage et mariez-vous !” Le village est endogame car la majorité des mariages unissent des jeunes gens de Montaillou.

On s’arrêtera là rapidement ce résumé d’un ouvrage de plus de 600 pages que nous sommes loin d’avoir épuisé. Mais nous en savons désormais suffisamment pour comprendre les points de convergence existant entre l’histoire et l’anthropologie sociale.

D) La sociologie

[Retour à la table des matières](#tdm)

Théoriquement et logiquement, il n’y a pas de justification valable pour établir une distinction entre sociologie et anthropologie sociale. Mais les frontières entre les disciplines scientifiques, tout comme celles qui séparent les Etats, ne résultent habituellement pas de considérations logiques. La frontière entre sociologie et anthropologie sociale est particulièrement artificielle tant les deux disciplines sont apparentées. Historiquement, cependant, les deux disciplines ont parfois pris des routes différentes et ceci est peut-être davantage le cas dans les pays anglo-saxons où la sociologie s’est assez nettement démarquée de l’anthropologie sociale. Le professeur d’anthropologie sociale de l’Université de Cambridge, Ernest Gellner, note, par exemple, qu’en Angleterre, les deux disciplines sont souvent opposées l’une à l’autre ; il cite ainsi la blague selon laquelle chaque discipline reflète le type de société qu’elle étudie : les ethnologues étudient les tribus et forment eux-mêmes une tribu caractérisée par un consensus, une communauté morale et une segmentation interne relativement faible ; en tant que communauté, les anthropologues parviennent à imposer certaines normes à leurs membres. Par contre, les sociologues, dit-on, étudient la société moderne anomique et sont eux-mêmes anomiques ; il y en a “pour tous les goûts et pour toutes les couleurs” ; ils sont très distants les uns des autres et ne dialoguent pas entre eux ; les sociologues n’admettent guère d’autorité centrale et ne sont caractérisés par aucun consensus. Dans les pays anglo-saxons (particulièrement aux U.S.A.), la sociologie s’est traditionnellement concentrée sur la société moderne au moyen de méthodes statistiques et de ce point de vue, elle est assez distante de l’ethnologie. Ainsi, dans l’étude du suicide, pour prendre un exemple, une explication en termes “mécaniques” analyserait les cas individuels, les types de personnalité, les histoires individuelles, les propriétés des groupes auxquels les victimes appartiennent. Par contre, on peut aussi concevoir des modèles statistiques, fondés sur la fréquence des suicides pendant une période donnée, dans une ou plusieurs sociétés, dans tel ou tel groupe, etc. La sociologie américaine a surtout travaillé dans une perspective statistique, ce qui n’est pas le cas de l’ethnologie.

Cependant, cette distinction a été récemment remise en cause par le sociologue français Pierre Bourdieu qui entend dépasser l’opposition entre ethnologie et sociologie :

Je pense qu’un des obstacles au progrès de la recherche est ce fonctionnement classificatoire de la pensée académique et politique qui, souvent, interdit l’invention intellectuelle en empêchant le dépassement des fausses antinomies et des fausses divisions. La logique de l’étiquette classificatoire est très exactement celle du racisme qui stigmatise en enfermant dans une essence négative (1987, p.39).

Il faut, poursuit Bourdieu, dépasser les oppositions fictives et dangereuses : parmi celles-ci, une des plus communes est la division entre ethnologie et sociologie qui est une de ces “fausses antinomies” qui entrave le progrès de la recherche et l’invention intellectuelle (*ibid*., p.82 et p.87). On ne peut que souscrire à l’idée de Bourdieu qui est de minimiser la distance séparant l’ethnologie de la sociologie. Cependant, ainsi que nous l’avons vu ci-dessus, il ne saurait plus être question de confondre les deux disciplines qui ont parfois pris des orientations différentes. Ainsi, les sondages d’opinion qui constituent une partie importante d’une certaine sociologie n’ont pas grand-chose d’ethnologique. De même, les travaux de certains ethnologues n’ont rien de sociologique. C’est peut-être le cas de *La religion des Nuer* d’Evans-Pritchard ou du livre sur la religion des Dinka de G. Lienhardt. Dans son ouvrage *Divinity and Experience*, ce dernier nous montre que la notion de sacrifice sous-tend toute la religion des Dinka, un peuple de pasteurs du Soudan. Le sacrifice permet la rencontre de l’homme et des pouvoirs surnaturels, il est un trafic quasiment commercial entre le monde humain et le monde des dieux. Le système religieux est étudié par Lienhardt et Evans-Pritchard comme des systèmes cohérents dont on peut retrouver le sens et qu’on ne peut réduire à une fonction sociale. C’est donc en tant que système de pensée que Lienhardt s’intéresse à la religion des Dinka ; il tâche de nous restituer l’expérience religieuse de ces derniers. Il y a là ce que Lombard appelle une tendance à “désociologiser” le religieux (1972, p.239). Quoi que l’on puisse penser de cette tendance, elle fait aujourd’hui partie du patrimoine intellectuel de l’anthropologie sociale et elle tend à montrer que la séparation entre anthropologie sociale et sociologie, si elle est loin d’être totale, n’en paraît pas moins irrémédiable.

Les oppositions traditionnelles entre sociologie et anthropologie sociale ont certes été édulcorées. Ainsi, traditionnellement, la sociologie se penche sur la société moderne alors que l’anthropologie sociale s’est surtout développée à partir de l’étude des sociétés primitives : “Sociologists study the West, Anthropologists get the rest” (Van Maanen, 1988, p.21). Nous savons cependant que cette situation originelle a considérablement perdu de sa consistance aujourd’hui où l’on voit des ethnologues jusque dans les couloirs du métro (voir un livre de Marc Augé). De même, on a dit que le sociologue étudiait sa propre société alors que l’anthropologie sociale étudiait des sociétés différentes. Mais il s’agit là d’une vue un peu ethnocentrique et de toute façon dépassée : on ne voit pas pourquoi les études du grand ethnologue indien Srinivas seraient “sociologiques” en raison de la seule nationalité de leur auteur.

Ces deux disciplines tâchent de comprendre la vie de l’homme en société et en ce sens leur “intersection” est grande. L’anthropologie sociale s’est d’ailleurs développée à partir de l’école française de sociologie avec les Durkheim, Mauss, Hubert, Hertz et autres. C’est surtout Radcliffe-Brown qui a le premier mis l’accent sur cet héritage et il se proposait lui-même d’appeler l’anthropologie sociale une “sociologie comparative”. Avec Radcliffe-Brown, l’étude des structures sociales devient l’objet privilégié de l’anthropologie sociale et cette tendance renforce considérablement les liens entre les deux disciplines même si, comme nous l’avons vu, quelques pierres d’achoppement les séparent encore.

En conclusion, on peut avec le sociologue indien, André Béteille (1987), souligner que la distinction entre sociologie et ethnologie a pris des formes différentes selon les pays. Dans les pays anglo-saxons, elle a été bien plus marquée qu’en France où l’héritage durkheimien a donné une plate-forme commune aux deux disciplines. Il n’existe en tout cas pas de ligne de démarcation précise entre ces deux types d’investigation de sociétés humaines. Ceux qui veulent mettre l’accent sur les similarités entre les diverses cultures et sociétés de la planète auront tendance à confondre sociologie et anthropologie. Par contre, ceux qui considèrent que ce sont les différences entre ces sociétés et cultures qui sont essentielles préféreront distinguer aussi l’anthropologie sociale de la sociologie.

E) La psychologie

[Retour à la table des matières](#tdm)

Cette insistance sur les relations sociales et la structure sociale a quelque peu détourné l’anthropologie sociale de la psychologie. En effet, les anthropologues se sont avant tout intéressés au caractère social des relations entre les hommes et pas tellement aux relations individuelles. Ceci est un peu schématique mais il n‘en reste pas moins vrai qu’en s’inspirant de la sociologie durkheimienne, l’anthropologie sociale a tourné le dos à la psychologie. I. Lewis, professeur d'anthropologie à la London School of Economics, décrit bien cette tendance :

S’il y a une chose qui unit la plupart des anthropologues sociaux britanniques, c’est leur sérieux antagonisme envers la psychologie et la psychiatrie et leur mépris complaisant pour les aspects psychologiques des phénomènes sociaux qu’ils étudient. En accord avec leur ancêtre intellectuel, Durkheim, ils considèrent comme une obligation de reléguer l’objet de la psychologie aux anormalités individuelles (1971, p. 178).

Pour Durkheim, en effet, les phénomènes sociaux sont extérieurs aux individus. Le tout social n’est donc pas la somme de ses parties : cette synthèse que constitue la société dégage des phénomènes nouveaux, différents de ceux qui se passent dans les consciences solitaires. Les états de la conscience collective sont d’une autre nature, dit encore Durkheim, que les états de conscience individuelle. Ce sont des représentations d’une autre sorte (1973, pp. XIII-XIV). La sociologie, pour Durkheim, est la science des institutions, c’est-à-dire toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité ; le fait social est un fait qui s’impose à l’individu et ne dépend donc pas de ce dernier. La langue est un phénomène social dans le sens où elle s’impose à l’individu ; la même chose est vraie de la religion qui existe avant le fidèle et en dehors de lui. En suivant Durkheim, les anthropologues se sont donc avant tout intéressés aux comportements institutionnalisés, c’est-à-dire collectifs et moins à la réalité psychologique des individus. Ainsi, ce qui intéresse l’anthropologue social dans les relations intrafamiliales, ce n’est pas que Pierre, Jean ou Paul n’aime pas sa sœur ou son père, mais bien les comportements institutionnalisés, c’est-à-dire qui s’imposent à tous, qui caractérisent les relations père/fils ou frère/sœur. Ce que l’on appelle les “parentés à plaisanteries” peuvent servir d’exemple à ce que nous venons de dire. Ainsi, dans la plupart des sociétés “primitives”, les relations intrafamiliales sont institutionnalisées. Si certains comportements de distance ou de respect s’imposent, il y a souvent une contrepartie à ces comportements, ce sont les **relations à plaisanteries**. Chez les Bhils de l’Inde centrale, lorsqu’un fils se marie, il continue d’habiter dans la maison paternelle. Son épouse doit observer vis-à-vis de son beau-père des règles d’évitement : elle ne peut lui adresser la parole, ni même parler en sa présence ; de plus, toujours en sa présence, la jeune femme se couvre le visage. Elle doit observer un comportement semblable, le cas échéant, vis-à-vis du frère aîné de son mari (voir Deliège 1985, p.150). Par contre, avec les frères cadets de son époux, les attitudes sont inverses : elles sont tendres, intimes, gaies et l’on se permet des sous-entendus licencieux, voire grossiers, qui contrastent avec la distance et le respect caractérisant les autres relations et que l’on appelle parents à plaisanteries. On retrouve de tels comportements un peu partout dans le monde. Ce qui nous intéresse ici, c’est que ces comportements sont sociaux , c’est-à-dire qu’ils s’imposent à tous, quelles que soient les personnalités des individus concernés. Ainsi, une jeune femme bhil pourra trouver son beau-père sympathique, mais elle devra néanmoins garder les mêmes distances que s’il avait été brutal et autoritaire. Il y a chez les Bhils, comme partout, des individus doux, nerveux, pusillanimes, arrogants, orgueilleux, modestes ou volages, mais les comportements institutionnalisés s’imposent à tous en dépit des différences individuelles. L’anthropologie sociale - au sens strict - vise donc à l’étude de la société comme système de relations qui échappent aux acteurs sociaux. Cet héritage durkheimien a été beaucoup moins marqué aux Etats-Unis où l’on préfère d’ailleurs souvent parler d’anthropologie culturelle plutôt que d’anthropologie sociale. Les anthropologues américains, par ce déplacement, ont sans doute élargi le champ de l’anthropologie. Ils ont notamment consacré une attention considérable à l’étude de la “personnalité culturelle”, c’est-à-dire aux effets d’une culture sur la personnalité de ses membres et leur anthropologie est devenue plus “psychologisante”. Cette conception fut au centre de l’Ecole “Culture et Personnalité” sur laquelle nous reviendrons dans la seconde partie.

La psychanalyse a exercé une certaine influence sur l’anthropologie tout particulièrement aux Etats-Unis. L’étude de Freud, *Totem et Tabou*, est sans doute l’ouvrage le plus influent dans l’approche psychanalytique de l’anthropologie sociale. Il me semble que l’explication psychanalytique est, d'une certaine manière, une inversion de l’approche “Culture et Personnalité”. En effet, les partisans de cette dernière école voulaient voir comment chaque culture formait une personnalité propre, autrement dit, ils étudiaient la manière dont la société ou la culture s’imposait à chacun de ses membres. Ils étudièrent ainsi les caractères nationaux ou encore ce qu’ils appelaient la "personnalité de base". Par contre, les psychanalystes considèrent plutôt que c’est l’expérience individuelle qui est à l’origine des institutions ; il y a donc un certain renversement de la perspective.

Dans *Totem et Tabou*, dont nous pouvons brièvement retracer les grandes lignes, Freud considère que le primitif est, à bien des égards, comparable au névrosé. Ainsi, dit-il, la crainte de l’inceste constitue un trait essentiellement infantile que l’on retrouve chez les névrosés. La psychanalyse montre de même que le premier objet sur lequel se porte le choix sexuel du jeune garçon est de nature incestueuse, condamnable, à savoir sa mère. L’attitude incestueuse à l’égard des parents constitue le complexe central de la névrose. Les peuples primitifs éprouvent encore d’une façon dangereuse, au point de se voir obligés de se défendre contre eux par des mesures excessivement rigoureuses, les désirs incestueux destinés à se perdre un jour dans l’inconscient (1980, p.89). Ainsi, l’exogamie et toutes les restrictions qui frappent la relation entre parents proches (comme la relation d’évitement) visent à prévenir l’inceste en rendant impossible une entente entre personnes étroitement apparentées.

De même, poursuit Freud, les névrosés se croient coupables, par leur négligence, de la mort des personnes aimées. C’est que la mort du parent a procuré satisfaction à un désir inconscient ; la vie affective des névrosés est ambivalente. Il en va de même de la vie des primitifs : “les hommes primitifs ont conduit leur image du monde en projetant au-dehors leurs perceptions internes”. Le culte des ancêtres et des démons (ceux-ci étant les esprits de personnes mortes récemment) exprime bien cette projection des mauvaises tendances de l’individu à l’extérieur de lui-même.

Pour la vie psychique du primitif, l’ambivalence joue un rôle plus grand que dans celle de l’homme civilisé et c’est cette importance de l’ambivalence qui explique alors la place prépondérante qu’occupe le tabou dans la vie primitive. Le tabou se manifeste en effet par des interdits, mais ceux-ci s’adressent à des désirs positifs : il n’y aurait aucune nécessité de défendre ce que personne ne désire faire ; ce qui est défendu de façon la plus formelle doit donc être l’objet d’un désir ; ainsi, on peut dire que les primitifs sont poursuivis par le désir inconscient de tuer leur roi, de commettre l’inceste et de maltraiter leurs morts.

Le totémisme doit, de même, se comprendre, toujours dans la théorie freudienne, comme étant la conséquence d’une expérience individuelle. En effet, l’attitude de l’enfant à l’égard des animaux présente de nombreuses analogies avec celle du primitif. L’enfant n’éprouve encore rien de cet orgueil de l’adulte civilisé qui trace une ligne de démarcation nette entre lui et l’animal. Il considère l’animal comme son égal. Petit à petit, l’enfant commence à avoir peur de certains animaux. La peur du chien est souvent un déplacement de la peur du père. L’enfant transfère sur l’animal une partie des sentiments qu’il éprouvait pour son père. On ne peut donc s’empêcher de reconnaître dans ces zoophobies des enfants, certains traits du totémisme sous son aspect négatif. Dans la société totémique, le totem est pareillement identifié à un ancêtre. Les prohibitions liées au totémisme, à savoir celle de tuer ou de consommer le totem et celle d’épouser une femme appartenant au même totem, coïncident avec les deux crimes d’Oedipe et donc avec les deux désirs primitifs de l’enfant. Le totémisme serait, bien entendu, l’expression sociale du complexe d’Oedipe chez les primitifs.

Pour Freud, c'est la horde patriarcale qui fut la première forme d'organisation sociale. Le père, violent et jaloux, gardait pour lui toutes les femmes et chassait ses fils à mesure qu’ils grandissaient. Les frères chassés se sont alors réunis, ont tué et mangé le père. Remplis de sentiment de culpabilité et de remords, les frères formèrent une association dont le père devint le modèle envié et redouté. Ils instaurèrent des rites et édits moraux pour commémorer ce parricide originel, car les frères haïssaient le père, mais en même temps, ils le craignaient et l’admiraient. Après l’avoir supprimé, ils éprouvèrent à son égard un mélange de tendresse et de culpabilité. Le totem est donc bien une symbolisation du père : en interdisant sa mise à mort, ils désavouent leur propre acte originel ; de même, en interdisant d’épouser les membres des groupes totémiques, ils renoncent à cueillir les fruits de leur acte parricide, c’est-à-dire avoir des rapports sexuels avec les femmes qu’ils avaient ainsi libérées. Le sentiment de culpabilité des fils a donc engendré les deux tabous fondamentaux du totémisme qui se confondent avec les deux désirs réprimés du complexe d’Oedipe. Cet acte mémorable a servi de point de départ à beaucoup de choses, c’est-à-dire l’organisation sociale, les restrictions morales et la religion.

La religion totémique résulte de la conscience de leur culpabilité qu’avaient les fils, et s'impose comme une tentative destinée à étouffer ce sentiment, à obtenir la réconciliation avec le père offensé. Toutes les religions ultérieures ne sont qu’autant de tentatives en vue de résoudre le même problème : elles représentent des réactions contre le “grand événement”, par lequel la civilisation a débuté et qui, depuis lors, n’a cessé de tourmenter l’humanité. La religion repose sur le sentiment de culpabilité et de repentir. Le dieu de chaque homme est l’image de son père ; le dieu n’est au fond qu’un père d’une dignité plus élevée. Le totem est la première forme de ce substitut alors que le grand dieu “monothéiste” en serait la forme la plus développée, dans laquelle le père a retrouvé les traits humains. L’amour du père est la racine même de toute formation religieuse.

La théorie de Freud, comme Malinowski l'a bien montré, fait du complexe d'Oedipe, le *fons et origo* de toute chose. Ce complexe est quelque chose d'absolu, la source primordiale de toute "structure sociologique". Le complexe d'Oedipe est, en réalité, perçu par Freud comme étant historiquement antérieur à la culture. A fortiori, le crime totémique est alors lui-même antérieur au complexe dont il est la cause. Mais, se demande Malinowski (1963, p.138), un tel crime a-t-il pu se produire chez des êtres vivant nécessairement à l'état de nature puisque la culture n'était pas encore née ? Mais alors, pourquoi le père chasserait-il les fils alors que chez les anthropoïdes pré-humains ceux-ci quittent naturellement la famille ? Freud projette sur la horde des attitudes qui seraient fatales à n'importe quelle espèce animale. Une pareille conception est biologiquement insoutenable. Même en admettant la réalité du crime originel, on nous dit qu'il a été suivi de remords. Or les remords sont des sentiments de personnes douées de conscience, la conscience étant elle-même un produit de la civilisation. La thèse du parricide originel, conclut Malinowski (ibid. p.144) est donc "absurde", c'est une histoire romancée !

Cependant cette théorie de Freud, quoique dépassée et hautement hypothétique, est intéressante en ce qu’elle nous dévoile la méthode de l’approche psychanalytique en anthropologie. Celle-ci repose en effet sur l’idée qu’il existe une “âme collective” dans laquelle s’accomplissent les mêmes processus que ceux ayant leur siège dans l’âme individuelle. En d’autres termes, les institutions sociales sont l’aboutissement des conflits psychotiques fondamentaux, la société est une réponse aux problèmes individuels.

Le psychanalyste approche donc la diversité culturelle à travers des concepts généraux qu’il a forgés en situation clinique. Il vise à montrer que l’homme connaît partout les mêmes expériences psychiques, et cette approche diffère alors radicalement de l’école “culture et personnalité" selon laquelle chaque société produirait un ego propre et particulier.

À côté de ces deux écoles, un certain nombre de travaux ont été consacrés à la socialisation de l’enfant dans les sociétés traditionnelles. Ainsi, une psychiatre française, Hélène Stork, a étudié les pratiques de maternage des petits enfants indiens. Elle fait remarquer que les problèmes d’énurésie, si fréquents dans les pays occidentaux, sont tout à fait exceptionnels dans la société indienne. Selon Stork, les pratiques indiennes de maternage se caractérisent par la permanence de la présence maternelle, l’allaitement à la demande, la sûreté des gestes de la mère dans le port et le maintien du bébé, son extrême sensibilité à la perception des besoins des tout-petits ainsi que sa hâte à les satisfaire et enfin l’importance accordée aux soins du corps. Tous ces éléments se retrouvent partout et viennent se greffer sur une autre constante : l’amour et la présence maternelle lui sont toujours assurés. Cette certitude accompagnée de la stabilité de la famille sont des éléments essentiels pour assurer la sécurité émotionnelle indispensable au tout-petit. Stork montre alors que l’indigence matérielle peut aller de pair avec une certaine qualité de la vie :

Paradoxalement, il semble que dans des sociétés non occidentales, telles que celles de l’Inde, où une partie importante de la population connaît un degré de pauvreté dont on n’a plus idée dans les pays d’Europe occidentale, une certaine qualité de la vie soit maintenue grâce à la stabilité de la famille, à la continuité de traditions toujours vivantes, et grâce à la préservation de valeurs spirituelles, telles que l’unité fondamentale de l’individu et de l’univers qui tendent à favoriser, dans une conception holistique de la vie, le développement de la conscience humaine (1986,p.209).

**Texte d’illustration n° 7 :
G. OBEYSEKERE :***La possession démoniaque au Sri Lanka*

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’ethnologue américain d’origine cinghalaise, G. Obeysekere, a donné une interprétation de type “psychologique” aux phénomènes de possession du Sri Lanka. Cette étude repose sur l’analyse d’un cas, celui d’Alice Nona, une femme de 40 ans, mariée et mère de quatre enfants. Elle était possédée par un *mala yaka*, c’est-à-dire l’esprit d’un ancêtre mort.

Elle fut possédée la première fois lorsqu’elle était enceinte de trois mois de son second enfant. La première attaque ne dura pas longtemps et elle ne connut pas de récidive pendant cinq ans. Sa maladie surgit lorsque le quatrième enfant fut conçu, dix jours après la dernière menstruation. Depuis lors, elle a été continuellement possédée par des démons avec de courtes périodes intermittentes de “normalité”. Les symptômes de sa maladie (*pissu*) commencent avec des sensations de brûlure dans le ventre ; il lui est difficile de s’asseoir et elle doit alors se coucher. Les premiers symptômes arrivent deux ou trois semaines avant la crise. Alors son corps devient froid, elle tremble continuellement et entend des pas qui la suivent. Elle voit des démons, des êtres aux cheveux noirs et aux dents proéminentes, qui lui font signe. Elle se met alors à hurler : “Je ne veux pas rester ici, je dois partir, ils m’appellent”.

Divers spécialistes religieux se sont succédé à son chevet et tous s’accordent généralement pour dire qu’elle est possédée par l’esprit de feu son beau-père, mais le mari d’Alice Nona refusa d’admettre cette solution et prétend que son état (*pissu*) est dû à la sorcellerie (*huniyam*). Cependant, au cours des attaques, c’est bien le beau-père d’Alice Nona qui s’exprime et demande certaines choses.

Ainsi l’esprit exige souvent de l’alcool (*toddy*) ou du porc. Lorsqu’elle reçoit une bouteille de toddy, Alice Nona l’engloutit d’une traite, mais elle ne manifeste aucun signe d’intoxication car c’est en fait l’esprit en elle qui consomme l’alcool. Un moine bouddhiste conseilla d’aller dans un temple bouddhique pour un exorcisme. Sur la route, les portes du taxi s’ouvrirent mystérieusement et Alice Nona se mit à hurler tel un démon : hoo ! hoo ! hoo ! Arrivée au temple, elle feignit de cracher “ts ts ts”. Le moine dit alors au démon : “Tu ne peux pas faire tes manigances ici”. Alice Nona fut ensuite hypnotisée. Le moine cria : “Je t’appelle ! Tu dois voir le seigneur Vishnu”.

Alice Nona : je le vois, il est bleu.

Moine : O ! Seigneur Vishnu, dis nous ce qui ne va pas chez ce patient !

A.N. : Cet homme (le mari) n’a pas réalisé un vœu pour Vishnu. Il avait promis un tissu d’autel bleu.

M. : Est-ce vrai ?

Le moine acquiesça. Il implora alors le dieu Valiamma.

A.N. : Chi ! Chi ! (signe de répulsion).

Le moine dit que la déesse refusait de venir car Alice Nona avait ses règles. Alors il appela Skanda.

A.N. : Il est là.

M. : Qui est l’esprit qui possède ?

A.N. : Yakoris (= le nom du beau-père d’Alice Nona).

M. : Sous quelle forme possède-t-il ?

A.N. : Mala Yaka.

M. : Pourquoi possède-t-il ?

A.N. : Pour l’amour de sa belle-fille et la haine de son fils.

M. : Pourquoi hait-il son fils ?

A.N. : Il n’a pas assisté à mes funérailles. Je veux du toddy et du porc. J’ai poussé ma femme d’un rocher et cassé son dos. Il y a trois jours, j’ai cassé la patte à une vache.

Le mari explique qu’il n’a pas assisté aux funérailles de son père parce qu’il se trouvait en prison à ce moment-là.

A.N. (à son mari) : Je ne te tuerai pas parce que ma belle-fille est bonne. Tu la méprises, tu l’insultes, tu es grossier. Je lui ai dit de te quitter, mais elle ne l’a pas fait à cause de l’amour qu’elle éprouve pour toi.

On voit ici avec clarté, commente Obeysekere, le conflit psychologique sous-jacent du patient. Dans son cas, comme ailleurs à Ceylan, la possession démoniaque manifeste une pathologie sérieuse et une tentative de résoudre un conflit psychologique insupportable.

La culture cinghalaise attribue une forte valeur à la supériorité masculine et à l’infériorité féminine. La soumission, la chasteté et la modestie sont alors les vertus essentielles de la femme. En résumé, la première remarque permettant de comprendre le cas d’Alice Nona est le statut et le rôle de la femme dans la société et les conflits psychologiques qu’ils engendrent. Ces conflits peuvent se référer à diverses situations importantes : ils peuvent provenir de la petite enfance ; par exemple, les femmes cinghalaises doivent continuellement réprimer leurs pulsions sexuelles et d’agressivité. Cette répression peut engendrer des dispositions à l’hystérie. L’existence de cette prédisposition à l’hystérie dans la personnalité de la femme pourrait mener à une propension générale à exprimer ces conflits en termes de possession. Pourtant, toutes les personnes n’expriment pas ces problèmes de la même manière et l’explication est donc insuffisante.

Le cas d’Alice Nona est clairement perçu comme anormal, ou pathologique par le membre de sa propre culture. La possession démoniaque est pour elle une expérience traumatisante, terrifiante et manifeste bien la nature “anormale” de ses conflits intérieurs. Alice Nona n’apparaissait pourtant pas comme psychotique dans le sens occidental de terme, car elle était, par moments, capable de parler normalement. Le cas d’Alice Nona est donc à la fois “anormal”, “malade”, mais aussi “prévisible”, culturellement acceptable.

Y a-t-il quelque chose dans son histoire personnelle qui puisse rendre compte de son état ? Alice Nona fut la plus jeune de cinq enfants. Son père était agriculteur et aimait beaucoup sa fille. Après la mort prématurée de sa femme, il devint à la fois une mère et un père pour elle. Le mari d’Alice Nona avait passé quinze ans en prison pour homicide. À sa sortie de prison, il se lança dans une vie de paysan actif, travaillant particulièrement dur. Alice Nona ne se plaignit jamais de son mari ; celui-ci ne la battait pas. Peut-être avait-elle néanmoins peur de lui ? Alice Nona aimait beaucoup son père qui apparaissait dans ses rêves. À la mort de sa mère, Alice fut l’objet de pitié et elle a donc connu une baisse d’estime personnelle.

La possession, dans le cas d’Alice Nona, peut être comprise comme une tentative de résoudre des conflits psychologiques intolérables. Elle permet de faire face à des problèmes, d’exprimer des sentiments refoulés. C’est le démon qui exprime ces conflits intérieurs. Il y a donc projection de sentiments sur un démon. Cette projection remplit plusieurs fonctions.

1) Le patient est absous de toute responsabilité quant à ses sentiments. Ceux-ci sont le fait d’un démon qui a une identité distincte et séparée de la femme ;

2) Les problèmes psychologiques sont exprimés dans un idiome “démonologique” qui est pratiqué par toute la culture. L’expérience inaccessible du patient est étalée au grand jour et “matérialisée” pour le patient et sa culture. Ceci facilite la communication entre le patient, le spécialiste rituel, la famille et la communauté.

Le beau-père était un homme agressif, violent. En choisissant cet homme agressif pour démon, Alice Nona a trouvé un moyen privilégié d’exprimer son agressivité et en outre elle frappait son mari là où cela fait mal, c’est-à-dire dans sa négligence filiale. Elle exprimait par là sa haine envers son mari. Le contexte de la possession permet à une femme d’agir d’une manière qui serait inacceptable dans des conditions normales et provoquerait des sentiments de culpabilité ou de honte. Dans la vie normale, en effet, elle est une bonne mère de famille ; une fois possédée, elle se comporte comme un démon : elle veut du toddy, du porc et elle est agressive, attitude non féminine s’il en est. Il est vrai que la femme souffre terriblement et que l’expérience de la possession est terrifiante, mais poursuit Obeysekere : “Je suis convaincu que sans un tel mécanisme de projection, la femme n’aurait pas été capable de faire face à son stress intérieur”. Dans ce cas, la possession démoniaque est la défense de la dernière chance contre la désorganisation psychique et la psychose.

Le fantasme culturel est un substitut pour le fantasme pathologique idiosyncratique et la perte du sens de la réalité qui caractérisent souvent la psychose. Dans le cas cinghalais, la croyance dans la possession démoniaque fournit une structure cognitive toute faite qui sert de remplacement ou de substitut aux fantasmes personnels et psychotiques.

Lorsque les problèmes du patient sont aigus, le fantasme culturel des démons devient inadéquat et le patient peut devenir psychotique dans le sens psychiatrique du terme. La possession démoniaque n’en reste pas moins un idiome public culturellement constitué pour l’expression de la maladie mentale :

Mon point de vue est que lorsqu’une personne, à Ceylan, est confrontée à un stress psychologique sérieux et au bord d’une dépression sérieuse, elle essayera très souvent d’exprimer ses problèmes à travers un idiome religieux publiquement intelligible. L’expression des symptômes et des problèmes psychiques dans un idiome démoniaque est, en elle-même, un moyen initial de faire face, une défense du “moi”, ou une tentative de communiquer aux autres la nature de ses problèmes.

La possession démoniaque est alors un moyen d’éviter de sombrer dans la psychose ou le désordre mental total. Le patient fait confiance à la culture et à son environnement ; il croit que le chamane peut provoquer et guérir la possession. Il sait que quoi qu’il fasse les autres prendront soin de lui et veilleront à ce que les choses ne prennent pas une tournure démesurée. La possession peut donc être décrite comme une “régression sous le contrôle de l’environnement”. Elle ne peut se passer que si le “moi” a suffisamment de force pour se relier à son environnement ; elle prend en outre la forme d’un idiome de communication publiquement reconnu.

F) L’ethnographie

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous avons déjà abordé le problème avec Sperber qui considérait qu’il fallait distinguer ethnologie et ethnographie tout en reconnaissant que la plupart des ethnologues refusent cette distinction. Elle me paraît, à moi aussi, artificielle, car il ne s’agit que de deux moments de la recherche. L’ethnographie, ce n’est, au fond, que la méthode de travail, la collecte de données, alors que l’ethnologie est la synthèse, l’élaboration des modèles à partir des données recueillies sur le terrain. Lévi-Strauss a bien synthétisé cette complémentarité :

Ethnographie, ethnologie et anthropologie ne constituent pas trois disciplines différentes, ou trois conceptions différentes des mêmes études. Ce sont, en fait, trois étapes ou trois moments d’une même recherche, et la préférence pour tel ou tel de ces termes exprime seulement une attention prédominante tournée vers un type de recherche, qui ne saurait jamais être exclusif des deux autres (1958, p.389).

Cette citation sera notre mot de la fin. A travers ces quelques notes, l’anthropologie sociale sort un peu des brumes où elle s’égare parfois. Nous percevons petit à petit ce que font vraiment les ethnologues. Nous pouvons maintenant tâcher de décrire les grandes lignes des écoles de pensée auxquelles un certain nombre d’entre eux se sont rattachés.

**Anthropologie sociale et culturelle**

Deuxième partie

LES GRANDS COURANTS
DE PENSÉE
ANTHROPOLOGIQUES

[Retour à la table des matières](#tdm)

**Anthropologie sociale et culturelle**

DEUXIÈME PARTIE

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#tdm)

Au cours de ce chapitre, nous allons tenter de retracer l’histoire de l’ethnologie à travers ses grandes écoles théoriques. Bien que l’anthropologie sociale soit une discipline relativement confidentielle, il est assez surprenant de constater que ses théoriciens ont eu une incidence considérable sur la pensée occidentale. Le fonctionnalisme a, par exemple, été élaboré par des ethnologues. Si le structuralisme s’est en premier lieu développé en linguistique, c’est avec Claude Lévi-Strauss qu’il a connu son heure de gloire et ce n’est pas un hasard si ce dernier a été récemment consacré premier intellectuel de France, toutes sciences confondues. L’évolutionnisme contredit un peu cette règle puisque c’est Charles Darwin qui en a formulé les principes essentiels, mais il a connu des développements formidables en ethnologie, notamment avec les travaux de Lewis Morgan qui allait produire l’effet que l’on sait sur Marx et Engels et, par ailleurs, Darwin lui-même avait lu les travaux de Tylor. En ce sens, étudier l’histoire de l’ethnologie, c’est étudier les grands courants de pensée du XXe siècle.

Cependant, il faut se garder de croire que tous les ethnologues se soient, d’une manière ou d’une autre, rattachés à l’une ou l’autre de ces écoles ; c’est plutôt le contraire qui est vrai et si le structuralisme a eu, par exemple, un impact extraordinaire sur les jeunes chercheurs, il s’en trouve relativement peu qui acceptent d’être étiquetés en tant que “structuralistes”. Avant eux, bien des grands penseurs comme Durkheim, Mauss ou Evans-Pritchard se laissent difficilement cataloguer et on trouve, dans l’histoire de la discipline, relativement peu de personnalités qui acceptent telle ou telle étiquette. Enfin, l’influence de ces écoles n’a pas été la même dans tous les pays : encore aujourd’hui, la plupart des ethnologues britanniques sont des fonctionnalistes dans l’âme (avec un relent de structuralisme) alors que Lévi-Strauss a influencé, sinon formé, toute une génération de chercheurs français. Nous avons vu au cours du chapitre précédent que c’est par contre aux Etats-Unis qu’une anthropologie psychologisante a connu le plus de succès et toute une école diffusionniste s’est développée en Allemagne ; mais on peut dire que chacun de ces courants de pensée a connu un rayonnement universel à un moment donné de l’histoire : alors que l’évolutionnisme prévalait au siècle dernier, il a été supplanté par le fonctionnalisme qui fut lui-même quelque peu obscurci par l’école structuraliste.

**Anthropologie sociale et culturelle**

**DEUXIÈME PARTIE**

Chapitre 1

LA PRÉHISTOIRE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Parler de la préhistoire d’une discipline, c’est un peu faire œuvre de fiction, car celle-ci émerge d’influences multiples mais mal définies. Une science ne commence vraiment que lorsqu’elle est constituée en discipline autonome, c’est-à-dire lorsqu’elle est reconnue académiquement et qu’un bon nombre de chercheurs se réclament d’elle. Il reste malgré tout que ces chercheurs sont tous redevables d’une certaine tradition et ce sont ces courants que nous allons étudier ici. En ce qui concerne l’anthropologie sociale, on peut les regrouper en trois grands courants :

1° la tradition philosophique des lumières qui fait naître la curiosité de l’homme occidental pour les cultures différentes ;

2° les problèmes que pose l’expansion européenne vers les autres parties du monde ;

3° la théorie évolutionniste de Charles Darwin.

Cette dernière est tellement liée à l’école anthropologique évolutionniste que nous l’examinerons dans la section suivante. Il nous faut maintenant passer en revue ces deux autres influences, en commençant par la philosophie.

A) La philosophie des lumières

[Retour à la table des matières](#tdm)

En portant sa réflexion sur la nature de l’**Homme**, la philosophie en est arrivée à se dire qu’il faudrait peut-être se mettre à étudier **les hommes**. C’est que la philosophie des lumières, à travers son humanisme, allait émettre un principe essentiel à la constitution de l’anthropologie : celui de l’unité de l’homme. Même les théoriciens évolutionnistes qui classent les différentes cultures en inférieures et supérieures, entre sauvages et civilisés, ont pour postulat que l’homme est finalement partout le même et la phrase de Darwin que nous avons citée au premier chapitre est significative sur ce point : “tels étaient nos ancêtres”, s’exclame-t-il. Toute étude de l’homme repose donc sur ce principe que ce dernier est **un** et **unique**.

Ce principe de l’unité de l’homme ne se retrouve pas dans toutes les sociétés. Ainsi, la plupart des sociétés qu’étudient les ethnologues considèrent que l’humanité s’arrête aux frontières de la tribu. Les Bhils de l’Inde centrale s’attribuent le titre de *manu*ou les hommes et appellent les populations voisines *naroo garoo*ou “être inutiles”. D’autres se nomment eux-mêmes "les bons", "les excellents", "les complets" et appellent les autres tribus ou villages les “singes” ou les “oeufs de pou” (Lévi-Strauss 1961, p.21). Selon Hutton, les tribus Nagas de l’Himalaya se dénomment *aor* ou “ceux qui existent” en opposition aux autres, les *mirir* ou ceux qui n’existent pas. Dans la même région, les Chang s’appellent *marmei*("hommes véritables") en opposition aux *houng* ("ceux qui ne sont pas humains du tout") (cité par Sahay 1977,p.10). Pour un bon nombre de tribus, les étrangers ne méritent pas de figurer au rang de l’humanité. L'assimilation des étrangers à des infra-humains se retrouvait également dans la Grèce antique où l'on distinguait les "métèques", étrangers domiciliés à Athènes et qui jouissaient de certains droits, des "barbares" les non-grecs qui ne parlaient pas le grec et n'étaient pas considérés comme tout à fait humains (Flacelière 1959, p.64). Les Grecs concevaient bien l'humanité comme une espèce unique, mais celle-ci était divisée en degrés et les Barbares, dont ils soulignaient la tendance à couper des têtes et manger des fœtus, se trouvaient à l'extrémité inférieure de cette échelle (Pagden 1982, p.16). Ils étaient morphologiquement des hommes, mais leur humanité de dépassait guère leur aspect physique (ibid. p.18).

Les Européens avant la Renaissance n’étaient pas sûrs de l’unité de l’espèce humaine. Ils pensaient qu'il existait des êtres, satyres, nymphes, sirènes, pygmées qui tenaient à la fois de l'homme et de l'animal. Marco Polo avait ainsi affirmé que les habitants des îles Andaman étaient des cannibales à tête de chien. Christophe Colomb fut lui-même surpris de voir en débarquant aux Caraïbes que les habitants de ces lieux étaient de très ordinaires êtres humains et non des monstres (cité par Leach, 1982, p.64). Au fur et à mesure de l’extension des grands voyages, il fallut pourtant se soumettre à l’évidence que les hommes à tête de chiens, les effrayantes amazones et les monstres de toutes sortes n’existaient que dans l’imagination des premiers voyageurs.

La question de l'esclavage et de l'évangélisation amenèrent les nations européennes à se reposer la question de l'unité de l'Homme. Dès le XIIIe siècle, Thomas d'Aquin avait affirmé que "tous les hommes sont, en quelque sorte, issus du même corps" (Pagden 1982, p. 57). En 1493, lorsque le pape Alexandre VI garantit à Ferdinand et Isabelle d'Espagne le droit de conquérir les Antilles, il leur donne en réalité l'autorisation d'évangéliser ces contrées, ce qui impliquait aussi que les Indiens étaient jugés dignes de salut et donc de devenir des Chrétiens (*ibid*., p.28). Au XVIe siècle, la sauvagerie des Indiens est, de plus en plus, attribuée à leur "éducation barbare". Des hommes d'Église tels que Bartolomé de Las Casas, José de Acosta ou, plus tard, J. Lafitau vont alors s'attacher à montrer que les Indiens méritent la considération des conquérants et dénoncent les mauvais traitements qui leur sont infligés (*ibid*. p.165).

Les Lumières vont reprendre et étendre les idées de ces prélats. Au XVIe siècle déjà, Montaigne écrivait que les sauvages du Brésil étaient encore gouvernés par des lois naturelles et très peu corrompus par les nôtres. Petit à petit, la notion d’humanité s’étendit pour finir par englober tous les hommes de la planète. Cet élargissement va de pair avec l’idée que ces sauvages, qui font désormais partie de l’humanité, sont aussi plus proches de l’état de nature ; ce sont en quelque sorte des hommes à l’état pur, non corrompus par nos lois. En conséquence, ils constituent un laboratoire inespéré pour l’étude de l’homme. C’est ainsi que la philosophie va faire naître un intérêt intellectuel pour l’étude du sauvage, de l’homme primitif.

Toute la terre, écrit J.J. Rousseau, est couverte de nations dont nous ne connaissons que les noms et nous nous mêlons de juger le genre humain ! (cité par Lévi-Strauss 1973,p.46).

Et dans l’*Essai sur l’origine des langues*, il conclut :

Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi, mais pour étudier l’homme, il faut apprendre à porter sa vue plus loin ; il faut d’abord observer les différences pour découvrir les propriétés (*ibid***.**, p.47).

La philosophie des lumières permet en quelque sorte les conditions d’émergence du discours anthropologique dont elle jette les bases et interrogations. En outres, l’étude des “sauvages” va non seulement nous permettre de mieux connaître l’homme, mais également de mieux comprendre ses propres institutions :

Il est bon, dit Descartes (1970, p.31), de savoir quelque chose des moeurs de divers peuples afin de juger des nôtres plus sainement et que nous ne pensions pas que tout ce qui est contre nos modes soit ridicule et contre raison, ainsi qu’ont coutume de faire ceux qui n’ont rien vu.

C’est en voyageant, poursuit-il, qu’il a appris que

tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nôtres ne sont pas pour cela barbares ni sauvages, mais que plusieurs usent autant ou plus que nous de raison. Un Français ou un Allemand serait bien différent s’il avait toujours vécu entre des Chinois ou des Cannibales (*ibid*., p.42).

On est loin de cette idée que l’humanité cesse aux frontières de la tribu ou du village ! Au fond, ce que dit Descartes, c’est qu’un Français ne diffère d’un “cannibale” que parce qu’ils vivent dans des cultures différentes. Montesquieu va reprendre cette idée de relativisme culturel avant la lettre en tâchant d’isoler les variables qui expliquent la diversité des cultures. Il va, par exemple, montrer comment le climat peut infléchir le tempérament des hommes, leur sensibilité, leur manière d’être (Aron 1967, p.47). En réalité, ce que Montesquieu va montrer, c’est que dans une société, tous les phénomènes sont interdépendants.

La philosophie du XVIIIe siècle découvre non seulement que l’homme est partout pareil mais aussi qu’il existe, dans certaines parties du monde, un homme vivant dans un état proche de celui de nature et dont les institutions sont différentes des nôtres. Il en ressort un “sauvage” bon et heureux :

Ha ! vivent les Hurons, écrit Hontan, qui sans loi, sans prisons et sans tortures passent la vie dans la douceur, dans la tranquillité et jouissent d’un bonheur inconnu aux François (cité par Laplantine, 1987, p. 46).

Et Christophe Colomb de s’extasier : “Je ne crois pas qu’il y ait au monde de meilleurs hommes”.

Cet intérêt de la philosophie va raviver le goût pour l’exotisme des Occidentaux, un goût qui est loin de s’être éteint aujourd’hui (voir Panoff 1986). Les premières expéditions européennes avaient pour but de ramener des produits et des richesses. Les Européens s’installaient dans des “villes-comptoirs” et s’aventuraient rarement dans l’hinterland. Souvent, les contacts avec les indigènes se résumaient à des rapports commerciaux et la connaissance des moeurs locales demeure donc superficielle ainsi qu’en témoignent les récits de voyage. Amerigo Vespucci décrit les habitants de l’Amérique comme suit :

Les gens sont nus, beaux, foncés de peau, élégants de corps ... Aucun ne possède quoi que ce soit, car tout est mis en commun. Et les hommes prennent pour femmes celles qui leur plaisent, qu’elles soient leur mère, leur sœur ou leur amie, entre lesquelles ils ne font pas de différence ... Ils vivent cinquante ans. Et ils n’ont pas de gouvernement (cité par Laplantine, pp. 44-45).

À la fin du XVIIIe siècle, quelques personnes vont fonder une société qui fut la première véritable société d'anthropologie et qui tenta de vérifier empiriquement les idées des Lumières : c’est la **Société des Observateurs de l’Homme** qui tint ses séances de 1799 à 1808.

C’est J. Copans et J. Jamin qui ont sorti cette société de l’oubli en éditant en 1979 une sélection de ses écrits. Ils font judicieusement remarquer que l’ethnologie française semble symptomatiquement ignorer le rôle joué par cette société ; un auteur comme Lévi-Strauss, qui fait remonter l’origine de la discipline à l’œuvre philosophique de J.J. Rousseau, ne souffle pas un mot de cette formidable institution qui allait exprimer le besoin d’enquêtes de terrain quelque 115 ans avant Malinowski. L’idéal de cette **Société des observateurs de l’Homme** devait, en effet et malheureusement, tomber quelque peu en désuétude pour ne renaître qu’au début du XXe siècle. Ainsi, l’un des membres les plus en vue, Jauffret, définit le but de la société comme étant celui de :

recueillir beaucoup de faits, d’étendre et de multiplier les observations et laisser de côté toutes ces spéculations hasardées qui ne serviraient qu’à envelopper de nouvelles ténèbres une étude déjà si obscure par elle-même (In Copans & Jamin 1979, p.73).

Selon Jauffret, les différences entre les peuples devaient être observées en recueillant un grand nombre de faits qui permettent d’aboutir à des synthèses. Cette démarche inductive ressemble à celle des ethnologues contemporains et elle contraste avec la méthode des évolutionnistes qui vont s’attacher à ordonner les faits au sein de grands schémas d’évolution.

Le 19 octobre 1800, deux corvettes, *Le Géographe* et *Le Naturaliste*, appareillaient du Havre, sous le commandement du capitaine Baudin, pour une expédition scientifique officielle dans les terres australes. Elles emmenaient à leur bord toute une série d’hommes de science, mais aucun d’entre eux n’était à proprement parler un “ethnographe”. C’est dans ce but que Joseph-Marie de Gérando, l’un des membres les plus influents de la **Société des Observateurs de l’Homme**, rédigea un manuel pour aider ces hommes de science à ne pas seulement observer les phénomènes naturels, mais aussi les êtres humains. Ces “Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l’observation des peuples sauvages” (repris dans Copans & Jamin, 1979) apparaissent comme un véritable manuel d’ethnographie avant la lettre et témoignent de la formidable curiosité intellectuelle de son auteur. Les lignes suivantes semblent avoir été écrites hier :

Il semble étonnant que, dans un siècle d’égoïsme, on éprouve tant de peine à persuader l’homme que de toutes les études, la plus importante est celle de lui-même. C’est que l’égoïsme, comme toutes les passions, est aveugle. L’attention de l’égoïste se concentre dans les besoins immédiats dont ses sens l’avertissent (...) ; il cherche à se satisfaire et non à se perfectionner. Il ne considère que son individu ; son espèce n’est rien pour lui. Peut-être craint-il en pénétrant les mystères de son être, de fixer son propre avilissement, de rougir de ses découverte, et de rencontrer sa conscience” (*op.cit*., p. 129).

Et sa conclusion est tout aussi actuelle :

Mais quel est le moyen de bien étudier l’homme ? (...) Le temps des systèmes est passé. Las de s’être en vain agité, pendant des siècles, dans de vaines théories, le génie du savoir s’est enfin fixé sur la route de l’observation (*ibid*.,p.130).

La science de l’homme, pour de Gérando, est une science de l’observation ; il s’agit de rassembler les faits pour les comparer, et les comparer pour les mieux connaître. Et de Gérando formule alors les principes d’une analyse fonctionnelle lorsqu’il affirme que chaque phénomène particulier est ordinairement le résultat de plusieurs causes et “il resterait un profond mystère si nous le considérions d’une manière isolée”. En le rapprochant des phénomènes analogues, on peut voir qu’ils se renvoient les uns aux autres une mutuelle lumière. C’est donc l’**interdépendance** des phénomènes sociaux que souligne de Gérando qui reprend en quelque sorte les vues de Montesquieu en affirmant que l’homme se trouve à la fois modifié par mille circonstances diverses, dont l’éducation, le climat, les institutions politiques, les moeurs, etc. De Gérando ne se contente pas d’énoncer ces principes qui allaient rester en veilleuse pendant un siècle, mais il implorait en outre les membres de l’expédition d’adopter une attitude d’amitié envers les “sauvages” qu’ils allaient rencontrer :

O vous, qui, portés par un généreux dévouement sur ces rives lointaines, approcherez bientôt de leurs huttes solitaires, paraissez auprès d’eux comme les députés de l’humanité tout entière ! Présentez-leur en son nom, le pacte d’une fraternelle alliance (...). Portez-leur nos arts et non notre corruption, le code de notre morale et non l’exemple de nos vices, nos sciences et non pas notre scepticisme (*ibid*., p.132).

Et il demandait aux membres de l’expédition de s’avancer vers les “peuples du sud” en pacificateur et en ami ; “les farouches aventuriers d’Espagne ne portèrent devant eux que la destruction, et vous ne répandrez que les bienfaits” (*ibid.,* p.167). De Gérando souligne alors l’importance d’apprendre la langue car l’on ne peut se flatter de bien connaître un peuple avec lequel on ne sait pas s’entretenir. Comme Malinowski allait le définir cent ans plus tard, de Gérando affirme que “le premier moyen de bien connaître les sauvages est de devenir en quelque sorte l’un d’entre eux” (*ibid*.,p.138). Il s’oppose ainsi aux philosophes qui consument leur temps “à disputer vainement dans leurs écoles sur la nature de l’homme, au lieu de se réunir pour l’étudier sur le théâtre de l’univers”. Sa deuxième cible est constituée des voyageurs car si ces derniers ont bien "parcouru le théâtre de l’univers”, ils ont péché par manque de ce que l’on appellerait aujourd’hui le “relativisme culturel”. En effet, les voyageurs font reposer leurs récits sur des hypothèses fautives et douteuses. “Rien ne leur est plus ordinaire, par exemple, que de juger les moeurs des sauvages par des analogies tirées de nos propres moeurs, qui ont cependant si peu de rapports avec elles”. Ils n’ont pas pour but de faire œuvre de science :

Ils nous ont transmis des descriptions bizarres qui amusent l’oiseuse curiosité du vulgaire, mais qui ne fournissent aucune instruction utile à l’esprit du philosophe. Privés des moyens pour lier des entretiens suivis avec ces peuples, ils n’ont pu se former que des idées très hasardées et très vagues de leurs opinions et de leurs idées (*ibid*., p.137).

Toutes ces citations qui proviennent d’un texte écrit il y a près de 200 ans semblent avoir été écrites par un ethnologue contemporain. De Gérando avait bien vu que cette science de l’homme, à laquelle il n’avait pas donné de nom, se différenciait à la fois de la philosophie, discipline spéculative, et des récits de voyage qui n’ont pas la rigueur de la science. Aujourd’hui, l’ethnologie s’est imposée comme **discipline empirique** basée sur l’observation et ses principes généraux n’ont guère été mieux définis que par de Gérando.

Avant de conclure, nous pouvons encore montrer que les membres de la **Société des Observateurs de l’Homme** ne se sont pas contentés d’énoncer ces principes, mais ils ont tâché de les mettre en pratique. C’est ainsi qu’ils se sont intéressés à l’enfant sauvage de l’Aveyron et qu’ils ont écrit des rapports intéressants sur ce cas. Cet enfant d’une douzaine d’années et d’origine inconnue avait passé sept ans dans les bois de l’Aveyron lorsqu'il fut “capturé” et placé dans un hôpital pour sourds et muets. Il fut pris en charge par un médecin qui tâcha de parfaire à son éducation mais cette tentative se solda par un échec. L’enfant ne parla jamais et s’il n’était pas sourd, il ne manifestait guère d’intérêt pour ce qu’il entendait. Diverses expériences déçurent les espoirs de ceux qui en avaient la garde et en le comparant à des enfants atteints d’”idiotisme”, Pinel en conclut que ces derniers ne se différenciaient pas de l’enfant sauvage qu'il crut donc atteint de démence ou d’idiotisme. Dans un rapport qui n’est pas repris dans le livre de Copans et Jamin (voir Jorion 1980, pp. 91-92), de Gérando avait proposé une conclusion qui différait quelque peu de celle de Pinel puisqu’il émettait l’hypothèse que les fonctions intellectuelles de l’homme doivent nécessairement se développer à l’intérieur d’une fourchette d’âge, sans quoi ces fonctions régressent définitivement. Selon lui, l’enfant de l’Aveyron n’était pas un idiot, mais souffrait d’un problème inéluctable de développement. Les membres de la “Société des Observateurs de l’Homme” vont encore se pencher sur le cas d’un jeune Chinois que des corsaires ont capturé et qui se trouve hospitalisé à Paris. Ils tâchent de l’interroger sur les coutumes de son pays ; ils s’intéressent aussi aux différences anatomiques entre les différentes “races” d’homme et à une multitude d’autres points qui montrent qu’à la fin du XVIIIe siècle, existait déjà une attitude favorable à la constitution d’une science d’observation des cultures de l’homme.

B) Le colonialisme

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les récits de voyage, d’Hérodote à Marco Polo, constituent une autre source d’inspiration importante des premiers anthropologues. Dès le XVe siècle, les Européens multiplièrent leurs voyages . À côté de la réflexion philosophique des Lumières, on voit ainsi foisonner de nombreux comptes rendus d’expéditions qui jetteront un éclairage nouveau sur les moeurs des “peuples sauvages”.

À la fin du XVIIIe siècle et surtout au début du XIXe siècle, les Européens ne vont plus se contenter d’acheter quelques denrées aux populations mais ils vont petit à petit les administrer et coloniser les terres. L’intérêt pour les “sauvages”, qui avait jusque-là été essentiellement d’ordre philosophique, se mue peu à peu en intérêt “politique”. Cette transformation va se répercuter sur l’image même de l’indigène qui ne sera plus perçu comme un bon sauvage capable de nous renseigner sur le fondement naturel de l’homme et de ses institutions, mais bien comme un être inférieur et barbare qui a besoin de la civilisation occidentale pour avancer sur la voie du progrès. Il existe souvent une certaine contradiction - ou tout du moins une distorsion - entre la vision rousseauiste des philosophes et les rapports du XIXe siècle qui décrivent le dénuement moral et intellectuel des populations indigènes. Ce nouveau discours va avoir pour but d’une part de légitimer la supériorité politique et matérielle des Européens et d’autre part de faciliter l’administration des peuples colonisés.

François Péron, qui fut en 1800 un des membres d’une expédition scientifique dans les terres australes, synthétise à lui seul ce changement de perspective : avant son départ, il avait en effet rédigé un opuscule dans lequel il émettait des considérations rousseauistes sur la bonté, la santé et la longévité des sauvages. À son retour, c’est-à-dire après ses premières rencontres avec les “sauvages”, il allait prendre le contre-pied des idées développées dans son mémoire et renverser la représentation “dix-huitiémiste” du sauvage, l’image idéale et romantique de l’homme naturel. Il parle alors de “débilité physique”, d’abaissement intellectuel et moral. Le sauvage qu’il a rencontré n’est ni beau ni bon et sa proximité de l’animalité éclate, affirme-t-il, dans l’incapacité des hommes d’avoir une érection car, comme la plupart des animaux, ils n’éprouvent le besoin d’amour qu’à des périodes déterminées et périodiques.

Les missionnaires vont très certainement contribuer à façonner cette image inférieure du sauvage qu’ils entendent évangéliser. En 1611 déjà, le père Briard écrivait, par exemple, à propos des sauvages nord-américains :

La nation est sauvage, vagabonde, (...) courant les bois, sans lettres, sans loix, sans polyce ny bonnes moeurs (...) gens extrêmement paresseux, gourmans, irreligieux, traistres, cruels en vengeance et adonnés en toute luxure, hommes et femmes, les hommes ayant plusieurs femmes et les filles essayans toute sorte d’hommes, sans honte ny blasme (cité par Blanckaert, 1985, p.14).

Pourtant, cet apriorisme peut souvent se conjuguer, chez les missionnaires, avec un désir d’aller vers l’”autre”. Pour enseigner aux sauvages à être des hommes et de bons chrétiens, il faut bien entendu connaître leur langue mais aussi leurs coutumes et institutions. Car certains termes du message évangélique ne se laissent pas aisément traduire : comment en effet rendre dans les langues vernaculaires des termes tels que “sanctification”, “gloire”, “trinité”, “Saint-Esprit”, “anges”, “résurrection”, etc. ? C’est ainsi qu’au XIVe siècle déjà, Raymond Lulle pose comme principes d’une “science missionnaire” la connaissance des langues des pays où l’on prêche, mais surtout l’étude scientifique des religions, des moeurs, de la philosophie et des “modes de raisonnement” (*ibid*.,p.29). Certains missionnaires vont pousser très loin cette étude des populations autochtones. C’est très certainement le cas des jésuites au Paraguay où ils établissent entre 1610 et 1767 une république de jésuites basée sur le syncrétisme ; c’est aussi le cas des jésuites en Chine où le père Matteo Rici préconisait la sinisation des missionnaires : lui-même exerça son apostolat sous un nom vernaculaire et adopta l’habit des bonzes bouddhiques en signe de déférence. C’est enfin le cas du jésuite italien Roberto De Nobili qui pénétra en Inde du Sud en 1606 et déplora l’arrogance dont les missionnaires avaient fait preuve jusque-là. Il y voit la cause de l’échec de l’évangélisation et se met à étudier le tamil (il acquit une telle maîtrise de cette langue que ses poèmes sont encore lus aujourd’hui). Il se convainc alors que pour convertir la société indienne, il faut commencer par convertir les Brahmanes qu’il considère comme les guides de la nation. Ceux-ci étant de véritables intellectuels pétris d’orthodoxie religieuse, il se met donc à étudier leur philosophie afin de débattre avec eux. De Nobili devint *sannyasi*, s’habilla comme les Brahmanes, mangea comme eux, étudia les *Védas* et bien entendu, évita, comme eux, tout contact avec les intouchables. Tous les missionnaires ne sont pas allés si loin mais il ne fait guère de doute que leurs études - notamment en matière linguistique - aient contribué d’une manière inestimable, et sans doute inestimée, à la naissance de l’ethnologie. L’évaluation globale de cette contribution reste encore à faire, mais il est indéniable qu’un lien étroit existe entre l’anthropologie naissante et l’évangélisation. Blanckaert souligne que dans le cas précis de l’Amérique latine, les missionnaires ne sont pas motivés par un intérêt de connaissance mais bien par une politique de prosélytisme (*op. cit.*, p.123). Néanmoins, toute connaissance suppose une finalité et il ne fait guère de doute que les missionnaires eux-mêmes se soient passionnés pour les études qu’ils poursuivaient. Certaines questions purement scientifiques étaient d’ailleurs empreintes d’éléments religieux : ainsi dès le XVIe siècle, se pose la question du monogénisme, c’est-à-dire la théorie selon laquelle tous les êtres humains descendent d’un ancêtre commun. Une telle théorie supporte bien entendu le récit biblique de la création, mais elle se heurte à des problèmes géographiques comme la distance qui sépare l’Asie de l’Amérique. Il serait en effet impensable que les premiers hommes aient traversé des mers immenses et les défenseurs du monogénisme soutiennent alors qu’il existait un lien entre les deux continents. Dans son ouvrage publié en 1724 (*Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps*), Lafitau montre que diverses coutumes sont communes à l’ancien et au nouveau monde, ce qui, selon lui , prouve leur origine commune : c’est le cas de cette pratique que l’on a appelé **couvade** selon laquelle, après la naissance d’un enfant, le père se couche à côté du bébé pour le couver, et dans le même temps, recevoir les soins, les vœux et félicitations que l’on rend habituellement à la mère. On retrouve cette pratique dans les pays basques, au Japon, dans les Caraïbes et dans diverses ethnies d’Amérique. Les partisans du monogénisme vont invoquer cette découverte pour renforcer encore leur conviction.

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, les administrations coloniales naissantes sont donc confrontées à des problèmes philosophiques et religieux, mais elles doivent aussi faire face à des problèmes pratiques importants et une partie de la recherche s’attachera à résoudre ces questions urgentes. C’est dans ce contexte qu’il faut, par exemple, comprendre les travaux de Sir Henry Maine (1822-1888) qui fut professeur de Droit à Cambridge. Dans les années 1850, le futur de l’Inde était au centre de tous les débats. L’Inde était considérée comme une portion arriérée de la race humaine et le gouvernement britannique considérait donc qu’il était de son devoir d’introduire des changements fondamentaux dans la société indienne.

Les radicaux pensaient que l’homme à l’état de nature était libre et que tout gouvernement était basé sur un contrat social. C’est alors que Maine écrivit *Ancient Law* qui réfutait ces vues des radicaux en soutenant qu’il n’y avait pas de paradis originel, mais au contraire que la condition première de la race humaine était le despotisme patriarcal. La théorie patriarcale de Maine est donc une inversion de l’état de nature selon Rousseau. Pour ce dernier, les sociétés primitives étaient caractérisées par un état de liberté et d’égalité qui contrastait avec le despotisme du monde moderne. Pour Maine au contraire, le monde archaïque se caractérisait par des sociétés qui avaient complètement annihilé les intérêts individuels. Ce monde était une corporation de familles sous la tutelle de patriarches totalitaires. Le **statut** est donc la caractéristique première de ces premières sociétés et le **contrat** est le fait d’un degré plus élevé de civilisation. Le **contrat** résulte de la dissolution graduelle de la famille et de la connaissance des obligations individuelles : “Nous pouvons dire que le mouvement du progrès des sociétés a été un mouvement du statut au contrat”. L’histoire est donc une dissolution progressive de la famille et une augmentation de la responsabilité individuelle. L’Inde était une société basée sur la propriété communale et la famille patriarcale ; elle était en conséquence, selon Maine, caractérisée par l’obscurantisme et le despotisme. En 1861, Maine fut envoyé en Inde comme conseiller juridique du vice-roi et il s’attacha à promouvoir les droits fonciers individuels et donc la propriété privée.

L’administration des territoires colonisés requiert certaines études des coutumes et institutions locales. Cette nécessité induira une rigueur scientifique plus marquée et conduira, pendant la seconde moitié du XIXe siècle, aux théories évolutionnistes que nous allons étudier dans la section suivante.

**Anthropologie sociale et culturelle**

**DEUXIÈME PARTIE**

Chapitre 2

L’ÉVOLUTIONNISME

[Retour à la table des matières](#tdm)

Au cours du XIXe siècle, la théorie de l’évolution des espèces allait prendre une telle ampleur qu’elle devint quasiment une sorte d’”idéologie nationale” et la plupart des hommes de science tâchèrent de montrer que les faits observés ou rapportés s’intègrent dans les grandes séquences d’évolution qu’ils avaient préalablement construites. En ce sens, on peut dire que la démarche des évolutionnistes n’est pas inductive, mais elle est plutôt “hypothético-déductive” et l’on peut parler d’une véritable théorie évolutionniste qui vise à rendre compte de l’histoire de l’humanité, de la place des différentes institutions de l’homme au sein de cette histoire et des différences qui séparent les sociétés de la planète.

Avant d’analyser la contribution des anthropologues à cette théorie évolutionniste, il convient de nous attarder quelque peu sur celui qui formula le premier la théorie de l’évolution des espèces, c’est-à-dire Charles Darwin.

A) La théorie de l’évolution naturelle

Darwin naquit à Shrewsbury en 1809 et fut enterré avec tous les honneurs nationaux à la cathédrale de Westminster en 1882. Issu d’une famille de brillants intellectuels, le jeune Darwin devint le plus illustre d’entre eux, malgré des études médiocres certes mais qui le menèrent néanmoins à l’université de Cambridge.

Pendant toute son enfance, Darwin s’était cependant distingué comme collectionneur passionné et cette passion se renforça à Cambridge au contact du professeur Henslow qui obtint, pour son élève, la place de naturaliste dans une expédition scientifique vers l’Amérique latine à bord du désormais célèbre *Beagle*. Ce voyage de cinq années (1831-1836), dont il nous a livré le récit, allait être déterminant pour la carrière scientifique du jeune homme qui s'avéra un excellent observateur, capable de percevoir des liens entre ses différentes observations. L’archipel des îles Galapagos devait particulièrement impressionner Darwin. On retrouve sur ces îles des espèces animales qui existent sur le continent sud-américain, mais chose extraordinaire pour le jeune Darwin, elles diffèrent des espèces continentales par quelques détails : ainsi, le cormoran, oiseau plongeur au long cou, se rencontre le long des rivières du Brésil, mais aux îles Galapagos ses ailes sont si petites et les plumes qui recouvrent celles-ci si chétives que le cormoran est ici incapable de voler. Des différences similaires distinguent les iguanes du continent sud-américain des iguanes de l’archipel : sur le continent, les iguanes montent aux arbres et mangent des feuilles ; sur ces îles volcaniques et rocheuses où la végétation est rare, par contre, les iguanes se nourrissent d’algues et résistent aux terribles vagues de l’endroit en restant accrochés aux rochers grâce à des griffes extraordinairement longues et puissantes. Les tortues constituent un cas plus remarquable encore puisque celles des îles Galapagos sont de nombreuses fois plus grandes que celles du continent (en fait, elles sont si grandes qu’un homme peut les chevaucher), mais, en outre, les tortues de chaque île diffèrent légèrement l'une de l'autre tant et si bien que le vice-gouverneur anglais de l’archipel était capable de reconnaître l’île dont provenait chaque tortue : ainsi celles qui provenaient d’îles bien alimentées en eau et où la végétation est abondante se distinguaient par un très léger relèvement de la carapace juste derrière la nuque. Par contre, celles qui vivaient sur des îles arides avaient un cou beaucoup plus long et une courbe dans la carapace si forte qu’elle permettait au cou de se lever presqu’à la verticale afin d’aller chercher la végétation là où elle se trouvait, à savoir sur les branches des cactus et des arbres.

Ces observations, parmi d’autres, font naître dans l’esprit de Darwin l’idée qu’une “espèce” naturelle n’est pas fixe d’une part et d’autre part qu’il est possible qu’une espèce se transforme en une autre. Cette réflexion, Darwin la poursuivra de 1837 à 1859, lorsqu’il publia *L’origine des espèces***,** un des livres les plus illustres de l’histoire de l’humanité. Il faut rappeler qu’avant Darwin, la plupart des biologistes considéraient les espèces naturelles comme des groupements fixes et éternels : Dieu ayant lui-même créé directement chaque espèce individuelle de plantes et d’animaux, chaque espèce possédait encore les mêmes caractéristiques que le couple originel. On voit alors bien la révolution opérée par Darwin qui vient remettre en cause cette idée de la création divine en affirmant que certaines espèces peuvent naître à partir d’autres espèces et qu’en conséquence, les espèces ne sont pas immuables. Les observations faites par Darwin l’avaient convaincu de ces “variations” entre les espèces mais la question qu’il se posa alors fut de savoir comment ces espèces se transformaient ou “évoluaient”.

En 1837, Darwin lut, “par amusement” commente-t-il, le livre de Malthus *An Essay on the principle of population* (1798) [[1]](#footnote-1)\* dans lequel cet éminent homme de science formulait son principe de population : Malthus s’intéressait principalement à la population humaine, mais il avait émis un principe général selon lequel les organismes vivants produisent plus de “descendants” qu’il ne peut en survivre, c’est-à-dire qu’il y a une tendance chez les êtres vivants à se reproduire plus que ne le permet la quantité de nourriture à leur disposition. Ainsi, un chêne produit des centaines de glands par an, un oiseau peut donner vie à plusieurs douzaines d’oisillons et un saumon pond chaque année plusieurs milliers d’oeufs qui sont tous potentiellement capables de survivre. Et pourtant, malgré cette capacité massive de reproduction, les populations adultes tendent à rester stables de génération en génération. Car,

La nature a répandu d’une main libérale les germes de la vie dans les deux règnes, mais elle a été économe de place et de nourriture. Le défaut de place et de nourriture fait périr dans ces deux règnes ce qui naît au-delà des limites assignées à chaque espèce. De plus, les animaux sont réciproquement la proie les uns des autres (Malthus, cité par Buican 1987, p. 33).

 Le principe malthusien allait non seulement inspirer Charles Darwin mais aussi un autre naturaliste anglais, Alfred Russell Wallace qui devait découvrir en même temps que Darwin le principe de la **sélection naturelle** qui explique le “comment” de la transformation des espèces. En 1856, terrassé par la fièvre aux îles Moluques, Wallace avait en effet été cloué au lit pendant un long moment et c’est dans son lit qu’il se souvint du principe édicté par Malthus et conçut, comme dans un éclair soudain, cette idée de la sélection naturelle. Wallace rédigea en trois jours un mémoire qu’il envoya à Darwin. Celui-ci répondit qu’il approuvait pratiquement chaque mot de cet opuscule qui recoupait ses propres travaux. C’est alors que Darwin se lance dans la rédaction de *L’origine des espèces* dans laquelle il systématise cette théorie.

Pour Darwin, la théorie de l’évolution consiste en un processus par lequel les organismes qui sont capables de survivre et de procréer dans un environnement donné y parviennent aux dépens des autres qui ne possèdent pas cette capacité. L’environnement qu’il soit social ou naturel change sans cesse. Il en résulte que les organismes doivent **s’adapter** aux changements de l’environnement. En effet, pour survivre aux changements de l’environnement, les organismes ont besoin de certaines qualités qui leur permettent de s’adapter aux conditions nouvelles. Les organismes qui sont bien adaptés pourront survivre et, au fil des générations, cette qualité particulière deviendra la caractéristique propre du groupe tout entier. Les plus aptes, les mieux adaptés auront survécu, c’est ***the survival of the fittest*** : dans la compétition qui oppose les créatures pour résister aux changements extérieurs, seuls les plus aptes résisteront. Durant chaque saison et chaque période de la vie, chaque organisme vivant doit se battre pour survivre et seuls les plus vigoureux, les plus forts et les mieux adaptés survivront à cette lutte. L’évolution est alors le changement trans-générationnel qui se produit quand les formes organiques s’adaptent aux changements de leur environnement. Nous retiendrons que l’évolution est un changement trans-générationnel d’une part, et d’autre part, qu’elle résulte d’une meilleure adaptation à l’environnement.

À travers ce processus de meilleure adaptation, on comprendra que les formes nouvelles sont en quelque sorte meilleures que les formes anciennes (puisque mieux adaptées) et le processus d’évolution est non seulement un processus de complexification (des formes les plus simples émergent des formes de plus en plus complexes) mais en outre, il représente un progrès, une amélioration et en fin de compte, ce processus d’évolution est une marche vers la perfection ; l’univers entier évolue, à travers des formes de mieux en mieux adaptées, vers une certaine perfection, chaque étape représentant un progrès par rapport à celles qui l’ont précédée. L’évolutionnisme est non seulement une théorie du progrès, mais aussi de l’inéluctabilité du progrès ; celui-ci est inévitable ; les organismes ont le choix entre mourir et s’améliorer. Il semble que Darwin lui-même, contrairement à Spencer, ait été prudent quant à cette notion de progrès (Ingold 1986, p.16), mais elle se trouve inscrite en filigrane de sa théorie ainsi que le laisse entendre la dernière phrase du livre qui est aussi la seule où Darwin utilise le verbe “évoluer” :

À partir d’un commencement simple, une infinité de formes de plus en plus belles et de plus en plus extraordinaires ont évolué et évoluent encore.

Jusqu’ici, nous n’avons parlé que de l’évolution des espèces animale et végétale, mais contrairement à Wallace qui, pour des convictions religieuses, se refusa à franchir le pas, Darwin affirma que l’homme n’échappe pas au mécanisme général de l’évolution ; cependant il attendit 1871 pour publier *The Descent of Man* dans lequel il exposait ses vues sur l’évolution de l’homme. En 1856, des ouvriers allemands avaient découvert non loin de Düsseldorf une grotte dans laquelle gisaient des ossements de ce que l’on allait appeler l’homme de Néanderthal qui aurait vécu de trente à cent mille ans auparavant. Jusque-là, les crânes d’hominiens qui avaient été découverts avaient été rejetés comme n’ayant rien à voir avec l’homme. L’homme de Néanderthal inspire la répulsion et les savants de l’époque ont du mal à croire que ce crâne d’”idiot pathologique”, de brute sauvage, puisse être celui d’un des premiers habitants du lieu. La découverte de l’homme de Cro-Magnon en 1868 conforte encore les convictions de Darwin et il affirme que l’homme lui-même descend d’un mammifère velu, pourvu d’une queue et d’oreilles pointues, qui vivait probablement sur les arbres et habitait l’ancien monde. Certes, dit Darwin, il existe une différence énorme entre l’intelligence de l’homme le plus sauvage et celle de l’animal le plus élevé, “néanmoins si considérable soit-elle, la différence entre l’esprit de l’homme et celui des animaux les plus élevés n’est certainement qu’une différence de degré et non d’espèce”. Pour Darwin, les sentiments, intuitions, émotions et facultés diverses telles que l’amitié, la mémoire, la curiosité, l’attention, etc., peuvent s’observer à l’état naissant chez les animaux et ils sont même susceptibles de quelques améliorations héréditaires ainsi que le prouve la comparaison du chien domestique avec le loup ou le chacal. Le développement des qualités morales supérieures, comme par exemple l’altruisme, est également parti d’une base sélective et héréditaire.

Faisant cela, Darwin allait bien entendu jeter les bases d’une vision évolutionniste des différentes cultures ou de ce que l’on appelait à l’époque des différentes races. Le fleuron de la civilisation européenne (et donc mondiale) se trouve être le monde anglo-saxon et il existe ainsi une certaine gradation des civilisations. Ce sont, cependant, surtout les successeurs de Darwin, et plus particulièrement les anthropologues, qui vont s’aventurer sur cette voie.

On ne peut mentionner Darwin sans parler de la vive polémique qui opposa sa théorie aux enseignements de l’Église. En effet, en montrant que l’homme n’était qu’une espèce de mammifère supérieur, Darwin mettait en cause l’idée même de création. En 1860, la session annuelle de la **British Association for the Advancement of Science** qui se tint à Oxford prit l’aspect d’une véritable bataille rangée qui opposa “créationnistes”, représentés par l’évêque anglican Wilberforce et "évolutionnistes" menés par Thomas Huxley. Jusqu’alors, le problème de l’origine de l’homme ne s’était pas posé puisque l’idée de la création était considérée comme allant de soi. En 1650, l’archevêque James Usher annonça même que d’après ses calculs basés sur l’Ancien Testament, la création avait eu lieu en 4004 avant Jésus-Christ et plus tard, John Lightfoot, un professeur de Cambridge, précisa même que cet événement eut lieu le 23 octobre de cette année-là à 9 heures précises. On comprend alors mieux l’émotion, voire la révolte, que provoqua la théorie de Darwin. Le débat d’Oxford est entré dans l’histoire de la science et Wilberforce en est ressorti comme un demi-imbécile, ou en tout cas comme un esprit obtus, Huxley allant jusqu’à dire qu’il préférait descendre d’un singe plutôt que d’un évêque borné qui profitait de sa position pour dénigrer une théorie qu'il n'avait manifestement pas comprise. Pourtant, Leach a bien remarqué que le point contesté par Wilberforce n’était pas tant l’idée d’évolution comme telle que celle de l’évolution d’une espèce à l’autre.

Il nous importe peu d’entrer ici dans les détails de ce débat pas plus que d’approfondir la théorie darwinienne. Elle ne nous intéresse que pour montrer le contexte scientifique dans lequel “évoluèrent” - si on ose dire - les premiers anthropologues. Spencer fut sans doute le premier à faire le lien entre la théorie de Darwin et l’étude des sociétés humaines en affirmant que la civilisation fait partie de la nature :

Les modifications que l’humanité a connues, et connaît encore, résultent d’une loi traversant l’ensemble de la vie organique ; et pour autant que la race humaine se perpétue (...), ces modifications doivent se terminer dans la perfection... Ainsi, indubitablement, les choses que nous appelons mal et immoralité disparaîtront ; l’homme doit sûrement devenir parfait.

Dans ce texte, Spencer nous dit que les lois de développement des sociétés humaines sont les mêmes que celles qui gouvernent la nature et donc que “le progrès n’est pas un accident mais une nécessité”, toute l’humanité marchant inéluctablement vers la perfection. Avec Spencer, ce n’est plus seulement l’homme qui fait partie de la nature mais la civilisation et c’est ce même principe d’évolution qui peut rendre compte du développement des sociétés humaines et de leurs différences. Enfin, pour Spencer, les notions de "progrès" et "évolution" sont synonymes et le progrès devient, chez lui, l'essence même de l'évolution (Ingold 1986, p.4)

B) Principes généraux de l’évolutionnisme
en anthropologie

[Retour à la table des matières](#tdm)

Cette révolution scientifique allait envahir toutes les disciplines. La tâche de tout savant était désormais de reconstruire des schémas d’évolution. La principale préoccupation intellectuelle de l’époque fut d’arranger les peuples et institutions sociales du monde sur des séquences d’évolution d’une part et de spécifier l’origine de ces institutions d’autre part. On se basa sur le cas des espèces naturelles pour affirmer qu’à partir d’une origine simple, chaque institution s’est complexifiée en passant par différents stades. Par ailleurs, l’évolution étant un progrès, une amélioration, les formes les plus avancées d’une institution étaient jugées supérieures aux formes les plus primitives. On voit ici qu’un véritable renversement idéologique s’est opéré depuis la tradition de la philosophie des lumières qui tenait le sauvage ou “naturel” pour foncièrement bon. Le théoricien évolutionniste, au contraire, affirme sans ambages que la société victorienne est la plus avancée de toutes ; si les hommes primitifs étaient plus intelligents, dit Lyall, nous aurions trouvé des vestiges de lignes de chemin de fer, des microscopes et peut-être même des machines pour naviguer dans les airs ou explorer les océans. En second lieu, on voit aussi comment l’anthropologie en tant que discipline autonome va pouvoir naître à partir des préoccupations de l’époque quant aux origines des institutions. En effet, les découvertes archéologiques dont on disposait alors pouvaient donner une idée de la culture matérielle des hommes primitifs, mais pas de leurs institutions sociales ; ainsi, ces découvertes nous renseignent sur le type de nourriture consommée, le développement des arts et techniques, les différentes sortes d’armes utilisées, mais, regrette McLennan, elles ne nous disent rien sur la famille, les groupements sociaux et l’organisation politique. Le problème qui se posait alors fut celui de combler les “vides” dans les séquences de développement. En d’autres termes, comment connaître les modes de vie de nos ancêtres, leurs rites de mariage, leurs institutions politiques et familiales si nous ne possédons que quelques ossements et fragments d’instruments sur ces premiers moments de l’existence humaine ? La réponse à cette question essentielle allait de soi : en effet, il existait encore à l’époque de nombreuses sociétés qui ressemblaient aux sociétés paléolithiques et pour connaître nos ancêtres et l’origine de nos institutions, il suffisait d’étudier ces exemples vivants de l’antiquité de l’homme. Morgan affirmait, par exemple, que la plupart des différents stades du développement de la famille, depuis les formes les plus primitives, existaient encore. Les sociétés primitives pouvaient donc servir d’illustration vivante des premiers stades de l’humanité. On voit donc bien que l’évolutionnisme donne un regain d’intérêt à l’étude des sociétés primitives qui étaient considérées comme les témoins de l’humanité naissante.

L’idée de progrès inhérente au principe d’évolution amenait les théoriciens de l’évolutionnisme à considérer que les sociétés occidentales étaient les plus évoluées et, par conséquent, supérieures aux autres. De surcroît, les institutions sociales ayant connu une évolution semblable, les institutions des Européens étaient évidemment les formes les plus avancées qui soient. Ainsi, la famille nucléaire, le christianisme, la monogamie, la propriété privée et la démocratie parlementaire, mais aussi les critères moraux de l’époque, étaient considérés comme les formes les plus achevées de famille, de religion, de mariage, de propriété, d’organisation politique et de valeurs morales. Si les institutions les plus avancées de l’époque se trouvaient en Europe, on en déduisit logiquement que les premiers hommes connaissaient des institutions inverses, c’est-à-dire la promiscuité sexuelle, le polythéisme, la polygamie, l’absence de propriété et une espèce d’anarchie. On distinguait ainsi les peuples supérieurs des peuples inférieurs :

|  |  |
| --- | --- |
| Peuples inférieurs | Peuples supérieurs |
| raisonnement enfantin,  | capacité technologique, |
| absence d’invention | raisonnement scientifique |
| anarchie ou tyrannie | démocratie parlementaire |
| communisme primitif | propriété privée |
| communisme sexuel, promiscuité | Monogamie |
| ignorance religieuse, amoralité | monothéisme, moralité |

Comme nous l’avons vu dans le premier chapitre, les premiers anthropologues vont fonder leurs théories sur des matériaux de seconde main, principalement des récits de voyageurs, des écrits de missionnaires, des rapports officiels, ou diverses sources historiques et archéologiques. À la fin de XIXe siècle, la qualité des sources se diversifia et s’améliora considérablement : Tylor basa son étude du mariage sur un échantillon de plus de trois cents sociétés, si bien qu’il devint le précurseur de la méthode comparative. Néanmoins, il fait peu de doute que, dès la fin du XIXe siècle, les anthropologues ressentirent déjà le besoin d’une connaissance personnelle des sociétés qu’ils entendaient étudier.

Le concept de **survivance** est une notion-clé de la méthodologie des évolutionnistes. Les “survivances”, ce sont les institutions, les coutumes ou les idées typiques d’une période donnée et qui, par la force de l’habitude, ont survécu dans un stade plus avancé de civilisation et peuvent ainsi être considérées comme des preuves ou des témoignages des stades antérieurs. Ainsi, les premiers anthropologues observent que dans un grand nombre de sociétés à descendance patrilinéaire, un enfant entretient une relation étroite avec son oncle maternel (le frère de sa mère) et cette relation avunculaire est interprétée par les anthropologues comme une “survivance” d’un stade matrilinéaire. De même, la pratique, largement répandue, de simuler un combat au début de la cérémonie de mariage est interprétée comme la survivance d’une forme de mariage par rapt ou par capture. Les anthropologues évolutionnistes utilisent alors ces survivances comme les paléontologues utilisent les fossiles, c’est-à-dire pour reproduire des séquences de développement (Ingold 1986, p.32).

En résumé, le but des anthropologues évolutionnistes est de retracer les origines des institutions modernes envisagées comme le point d’aboutissement du progrès humain et de proposer, en même temps, une typologie intelligible des sociétés et des cultures diverses, en définissant des phases, des stades ou des états par lesquels passent tous les groupes humains. Ce développement de l’humanité s’est effectué dans une direction unique ; tous les groupes humains se sont engagés sur ces chemins parallèles dont ils ont parcouru une partie plus ou moins grande. La marche de l’humanité est un passage du simple au complexe, de l’irrationnel au rationnel. Si toute la théorie évolutionniste repose sur un “jugement de valeur”, il faut néanmoins souligner qu’elle pose le postulat fondamental de l’unité de l’homme ; en effet, si certains peuples sont considérés comme inférieurs, au bas de l’échelle humaine, ils sont toutefois sur la même échelle que les autres et le principe du progrès universel implique que tous les peuples peuvent atteindre un stade avancé. Cette conviction sera d’ailleurs invoquée par les défenseurs les plus éclairés du colonialisme qui voyaient là une chance pour les peuples inférieurs d’accéder rapidement aux stades supérieurs de la civilisation.

Enfin, on observera que le but des anthropologues victoriens n’est pas d’étudier telle ou telle culture en particulier, mais bien d’embrasser la totalité de la culture humaine ; en ce sens, ce sont vraiment des “anthropologues” au sens propre du terme. C’est pourquoi leur méthode sera essentiellement “comparative”, c’est-à-dire qu’ils vont surtout “comparer” les institutions des différentes sociétés et mettre l’accent sur leurs ressemblances plutôt que sur leurs différences.

Il faut cependant encore noter avec Herskovits que les premiers anthropologues évolutionnistes ne furent en aucune façon des disciples de Darwin puisque leurs travaux furent publiés à peu près en même temps que *L’origine des espèces*et il semble même que Tylor ait exercé une certaine influence sur Darwin. L’évolutionnisme des anthropologues différait quelque peu de celui des biologistes en ce sens que les premiers mettaient l’accent sur la fixité des espèces et tendaient à considérer qu’il n’y avait pas de différences sociales innées.

Nous pouvons maintenant voir comment les principaux représentants de cette école ont appliqué les grands principes que nous venons d’énoncer.

C) Lewis Morgan

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ce juriste new-yorkais, né en 1818 et mort en 1884, s’impose sans conteste comme l’un des plus grands théoriciens de l’évolutionnisme anthropologique. Morgan ne peut cependant pas être considéré comme un théoricien en chambre et il nous a, par exemple, laissé une description de la tribu des Iroquois qu’il connaissait bien (voir Lowie, 1971, p. 55). Mais Morgan doit surtout sa célébrité à deux grandes œuvres : *Ancient Society* (1877) dans laquelle il tente de dresser le tableau complet du développement des sociétés humaines avec une attention toute particulière au mariage, au gouvernement, à la propriété et aux différents modes de subsistance. Auparavant, Morgan avait publié un ouvrage sur le développement du mariage et de la famille, *Systems of Consanguinity and affinity of the Human Family* (1871).

Lewis Morgan est né dans l’Etat de New-York au sein d’une famille aisée de propriétaires fonciers. Il étudia le droit et en 1844, il s’établit comme avocat d’affaires dans la ville de Rochester. C’est ainsi qu’il put acquérir une certaine aisance matérielle et se consacrer à la “science”. Un des hasards de l’histoire allait donner à Morgan une immense popularité puisque *Ancient Society* attira l’attention de Marx et Engels qui popularisèrent cet ouvrage dans lequel ils voyaient une confirmation de leur théorie. *Ancient Society* fut traduit en de nombreuses langues tant et si bien que les socialistes européens purent très tôt se familiariser avec la terminologie de parenté des Iroquois et des Omaha. Cette popularité culmina avec la reconnaissance officielle de ce bourgeois chrétien par le régime soviétique stalinien qui édita *Ancient Society* en russe parmi les “classiques de la pensée scientifique” pour sa contribution essentielle à l’analyse matérialiste du “communisme primitif”. Si Morgan a ainsi été “récupéré” à l’Est, il ne faut pas pour autant le considérer comme un penseur marxiste ni même socialiste et nous pouvons fermer là cette parenthèse.

Dans la deuxième partie du XIXe siècle, la question de l’unité du genre humain était largement débattue. Selon certains, Dieu avait créé les races séparément et chaque race était différente des autres. Cette théorie servait de fondement idéologique à l’esclavage. Pour Morgan, l’esclavage était monstrueux et non-naturel. L’esclave et l’homme civilisé ont en commun des qualités qui les distinguent de l’animal. Selon Morgan, le couple originel possédait déjà tous les attributs de l’humanité.

En 1850, le biologiste d’Harvard, Agassiz, publia un article dans lequel il soutenait les thèses polygénistes ; selon lui, l’Homme constituait bien une seule espèce, mais les différentes races avaient été créées séparément et occupaient des positions séparées sur l’échelle de la nature. En politique, concluait Agassiz, il faut donc être bien conscient des différences réelles qui existent entre les différentes races. Il redonnait par là vigueur aux défenseurs de l’esclavage. Morgan s’attache alors à contredire la création séparée des races en soutenant que les Indiens d’Amérique étaient originaires d’Asie. Il pensait pouvoir montrer ceci à travers l’étude des systèmes de parenté et de la terminologie de parenté. Les Iroquois, avec lesquels il était familier, avaient eu un système de descendance matrilinéaire et Morgan voulut montrer, en dépit d’exemples contradictoires, que toutes les tribus d’Indiens d’Amérique étaient matrilinéaires ce qui confirmait l'idée d'une origine commune. Il se mit alors en quête de recueillir les terminologies de parenté de nombreuses populations de la planète et rédigea un questionnaire qu’il envoya aux quatre coins du monde Il parvint de la sorte à classer les terminologies de parenté en deux groupes : les systèmes classificatoires et les systèmes descriptifs qui, dit-il, correspondent à peu près à la ligne de démarcation entre la non-civilisation et la civilisation. Un système est classificatoire lorsqu’il assimile des parents collatéraux à des parents linéaires, ainsi lorsque les frères du père sont appelés “pères”. Les systèmes descriptifs, au contraire, utilisent des termes primaires qui ne sont jamais étendus à des collatéraux.

Morgan a d’abord conçu l’histoire de l’humanité en deux grands stades : la sauvagerie et la civilisation. Plus tard, dans *Ancient Society*, il introduisit un troisième stade : la Barbarie. Selon Morgan, l’histoire de l’humanité peut alors se diviser en trois grands “stades” : la sauvagerie, la barbarie et la civilisation. Les deux premiers stades sont, en outre, sous-divisés en trois périodes : la période inférieure, moyenne et supérieure. Il existe une progression “naturelle et nécessaire”, dit Morgan, d’un stade à l’autre et nous retrouvons là le téléologisme de la théorie évolutionniste selon laquelle toute l’humanité, dans sa marche inéluctable du progrès, tend vers un but, la perfection. De même, on a reproché à Morgan sa vision “unilinéaire” du développement de l’humanité ; selon ses critiques les plus ardus, Morgan aurait soutenu que ces différents stades étaient valables pour toutes les sociétés et que celles-ci passaient invariablement par chaque stade, mais il s’agit là d’une critique quelque peu caricaturale qui fait fi des analyses de Morgan. Ce que Morgan vise avant tout, c’est de montrer que les sociétés et leurs institutions évoluent et que l’humanité, dans son développement, est passée à travers certaines voies qu’il tâche de reconstituer. On pourrait soutenir que l’évolution selon Morgan est essentiellement **matérialiste** dans le sens où ce sont les changements dans les modes de subsistance qui vont différencier un stade de l’autre. Deuxièmement, l’homme est un être inventif, car c’est par ses **inventions** que la société va progresser. Troisièmement, la théorie de Morgan sous-entend une origine unique du genre humain, tous les hommes sont en quelque sorte sur la même échelle.

Nous pouvons maintenant examiner une à une les grandes étapes du développement des sociétés humaines selon Morgan.

1) **Le stade inférieur de l’état sauvage** : ce sont les premiers pas de l’humanité ; l’homme vit de fruits et de noix, c’est-à-dire uniquement de cueillette ; c’est à cette période que se développe le langage articulé. Il n’y a plus de société vivante pour témoigner de ce stade qui prend fin avec l’invention du feu et de la pêche ;

2) **Le stade moyen de l’état sauvage** : avec le feu et la pêche, l’humanité s’étend sur des régions plus vastes ; les Polynésiens et les aborigènes australiens sont des illustrations de ce stade ;

3) **Le stade supérieur de l’état sauvage** : commence par l’invention de l’arc et des flèches et est exemplifié par certaines tribus indiennes d’Amérique du Nord ;

4) **Le stade inférieur de la barbarie** : c’est l’invention de la poterie qui constitue la démarcation arbitraire, mais nécessaire, entre la sauvagerie et la barbarie ;

5) **Le stade moyen de la barbarie** : se caractérise par l’usage architectural de la pierre, la domestication de l’animal et l’agriculture irriguée. Ces critères ne sont pas présents partout ;

6) **Le stade supérieur de la barbarie :** commence avec la fabrication du fer (voir les tribus grecques antiques) ;

7) **La civilisation** commence avec l’alphabet phonétique et l’écriture.

Selon Morgan, ces stades sont non seulement caractérisés par ces éléments mais ils impliquent des changements dans les institutions sociales. Ainsi, la famille va passer par différents stades qui correspondent plus ou moins à cette évolution des techniques. La correspondance entre les deux “échelles” n’est pas parfaite et Morgan ne distingue, par exemple, que cinq stades de développement de la famille ; néanmoins il tâche de découvrir une relation systématique entre le degré d’avancement techno-économique et les autres paramètres socio-culturels. Certes, les résultats de Morgan ne sont guère probants, mais le projet de caractériser les types de sociétés par différents critères reste une des ambitions d’une certaine anthropologie.

En effet, ainsi que nous venons de le dire, Morgan considérait que les institutions sociales évoluaient parallèlement à ces différents stades. Il distingue, nous l'avons dit, cinq grandes étapes du développement, de la famille consanguine dans laquelle les frères marient leurs soeurs à la famille monogamique du XIXe siècle. Les différentes formes de famille (consanguine, punaluenne, syndiasmienne, patriarcale et monogamique) ont jailli l’une de l’autre. Ce n’est qu’au stade de la civilisation, soutient Morgan, qu’apparaît la famille monogamique. Les analyses de Morgan débouchaient souvent sur des conclusions douteuses, mais elles ne manquaient pas de pertinence et Morgan fut un des premiers à mettre en avant l’importance des relations de parenté dans les sociétés primitives.

Nous avons vu que Morgan considérait qu’il n’y avait plus d’exemples vivants des premiers stades de l’humanité. Néanmoins, certaines pratiques que l’on observait dans diverses sociétés pouvaient, selon Morgan, être considérées comme des **survivances** de stades antérieurs ; il est alors possible de reconstruire ces stades à partir de ces survivances ; ainsi, Morgan observa que les Hawaïens n’avaient pas de termes séparés pour désigner les oncles, les tantes, les neveux et les nièces. Tous les oncles et tantes étaient appelés “père” et “mère”, tous les neveux étaient appelés “fils” et toutes les nièces étaient appelées “filles”. Morgan déduisit de cette “confusion terminologique” qu’elle n’était que la survivance d’un temps où un homme épousait sa sœur ; en effet, si j’appelle fils et filles les enfants de ma sœur, c’est que je suis en quelque sorte l’époux de ma sœur et ainsi de suite. En d’autres termes, les lignes de descendance collatérales sont ici assimilées aux lignes de descendance directe et

Nous avons donc le droit de supposer qu’avant la formation du système hawaïen, les frères et soeurs (...) se mariaient entre eux, au sein du même groupe (Morgan 1971, p.468).

C’est ainsi que Morgan en vint à postuler qu’à l’origine de l’humanité, la famille consanguine représentait une première étape dans le développement de la famille. C’est sur cette forme originelle que se serait greffée la famille punaluenne qui serait alors née de l’interdiction de se marier entre frères et soeurs : si l’on ne se marie plus entre frères et soeurs, deux frères épousent maintenant deux soeurs et mettent leurs épouses en commun. Morgan déduisit, une fois encore, cette institution de la terminologie hawaïenne de parenté qui veut qu’un homme appelle “épouse” la femme de son frère. La filiation est ici matrilinéaire et cela, selon Morgan, pour des raisons logiques évidentes : en effet, dans une société qui pratique la promiscuité, un homme connaît seulement sa mère mais pas son père ; il est donc “normal” que les premières formes de filiation soient matrilinéaires. La famille évolue alors vers des formes polygamiques et ensuite vers l’union monogamique telle que nous la connaissons aujourd’hui.

Selon Morgan, et c’est une préoccupation évolutionniste, les différences entre les sociétés sont des différences de développement. Il n’y a pas d’institution figée, statique, mais chaque institution sociale passe à travers différents stades et la préoccupation majeure de Morgan est de retracer l’évolution de ces institutions, des formes les plus simples aux formes les plus complexes. Les évolutionnistes ne s'intéressent aux institutions que pour en découvrir l’origine d’une part et les séquences de leur évolution d’autre part.

Le problème, c’est évidemment que ces reconstructions évolutionnistes sont hautement conjecturales ; l’accumulation des données empiriques a montré que les sociétés les plus simples, comme celles des chasseurs-collecteurs, pratiquent l’union monogamique et vivent en familles nucléaires alors que les familles étendues se retrouvent dans des sociétés technologiquement avancées. Nous n’avons donc aucune raison de croire en une “promiscuité” primitive ou en un “communisme sexuel”. Pareillement, on est aujourd’hui sûr que l’homme a chassé depuis plus d’un million d’années et n’a jamais subsisté de la seule collecte de fruits et de noix. La pêche est une adaptation aux circonstances locales et n’a pas précédé la chasse. La domestication animale apparaît très tôt dans l’histoire de l’humanité et inversement, il est étrange que Morgan n’ait pas souligné l’importance de l’agriculture dans l’histoire de l’humanité, la poterie étant un critère plus qu’arbitraire. Si les critères choisis par Morgan s’avèrent caducs, il n’en reste pas moins que l’on peut distinguer les sociétés primitives par leurs différents modes de production (chasseurs, pasteurs, agriculteurs). De même et parallèlement, Morgan a bien montré l’évolution de l’inégalité dans les sociétés humaines : des bandes peu hiérarchisées de chasseurs-collecteurs à l’émergence de l’Etat, l’histoire de l’humanité est l’histoire de l’inégalité et de la différenciation.

En rassemblant un matériel considérable sur les terminologies de parenté, Morgan a sans doute donné des bases solides à l’étude des relations de parenté qui allaient mobiliser considérablement l’attention des ethnologues, et c’est peut-être là son plus grand mérite. Les écrivains marxistes ont en outre souligné l’importance de l’évolution des institutions vers des formes meilleures. Morgan a ainsi détruit l’illusion de la fixité en montrant que chaque institution était non seulement le produit d’une longue évolution, mais aussi qu’elle pouvait encore changer. La critique de Morgan, selon [Makarius](http://classiques.uqac.ca/contemporains/makarius_raoul/makarius_raoul.html), est une critique réactionnaire :

Nier que la vie sociale évolue en un sens progressiste, c’est là le motif caché de la croisade lancée par des milieux académiques anglo-saxons, avec l’appui le plus large des forces conservatrices, dans le double but de démontrer sur le plan théorique l’inanité présumée de progrès social, et d’en décourager la poursuite sur le plan pratique (Makarius 1971, p. XXI).

Cette citation nous montre un des enjeux philosophiques de la théorie évolutionniste. Elle trahit quelque peu la pensée de Morgan qui n’avait pas de projet politique et considérait que la société du XIXe siècle avec sa famille conjugale et sa morale chrétienne était la forme la plus avancée de la civilisation. À l’encontre des marxistes, Morgan n’a jamais prévu de “huitième” stade de développement. L’étude des relations de parenté constitue sans doute l’apport décisif de Morgan et tout particulièrement son insistance sur les terminologies de parenté : Morgan avait bien vu que le langage “était le plus important de tous les musées ethnographiques” (Poirier 1969, p.55).

**Texte d’illustration n° 8 :
M. Sahlins :***l’économie à l’âge de la pierre*

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans un livre provocateur, l’ethnologue américain Marshall Sahlins, a quelque peu secoué les vues traditionnelles sur l’économie des chasseurs-collecteurs. En effet, les ethnologues et économistes se sont habituellement entendus pour qualifier l’économie des sociétés primitives, d’économie de “subsistance”, c’est-à-dire de survie, ou encore de la misère. Le “sauvage” serait sans cesse guetté par la famine, hanté par l’angoisse permanente de procurer aux siens de quoi ne pas périr. L’homme primitif serait condamné à une condition quasi animale par son incapacité à exploiter efficacement le milieu naturel.

Selon Sahlins, cette vue ne correspond pas aux faits. Ceux-ci indiquent au contraire que les sociétés primitives forment les premières sociétés d’abondance. Ainsi, dit-il, les Bochimans du Kalahari jouissent d’une sorte d’abondance matérielle en ce qui concerne la nourriture et l’eau. Leurs besoins non alimentaires sont également aisément satisfaits. Dans une telle société, la richesse est davantage une gêne qu’un bien car il y a une certaine contradiction entre propriété et mobilité. C’est d’ailleurs le caractère portatif d’un bien qui en fait sa valeur et la liberté de mouvement est la valeur suprême. Le chasseur est un homme relativement dégagé de tout souci matériel, il manifeste une certaine indifférence vis-à-vis de la propriété.

Les chasseurs-collecteurs travaillent moins que nous. Loin d’être un labeur continu, la quête de nourriture est pour eux une activité intermittente. Ils jouissent de loisirs surabondants et dorment plus, dans la journée, par personne et par an, que dans tout autre type de société. Ces gens ne travaillent pas très dur, entre trois et cinq heures par jour et, le plus souvent, ils restent en deçà de leurs possibilités économiques objectives. Lee a, par exemple, montré que les Bochimans Kung travaillent deux jours et demi par semaine. Leur production alimentaire par jour et par personne est de 2140 calories. Mais compte tenu de leur poids moyen, de la nature de leurs occupations et de la répartition de la population par âge et par sexe, Lee évalue leurs besoins énergétiques à seulement 1975 calories par personne. Une partie de l’excédent de nourriture est donnée aux chiens qui mangent les restes du repas. On ne peut donc pas conclure, affirme-t-il, que les Bochimans mènent une existence au bord de la famine.

Le désœuvrement est, par ailleurs, un des grands problèmes sociaux des aborigènes australiens qui passent de longs moments à fumer la pipe ou à se tourner les pouces. Les indigènes d’Australie occidentale, rapportent Eyre et Grey, peuvent se procurer, en deux ou trois heures, de quoi manger pour toute la journée, mais ils ont l’habitude de vagabonder au hasard, en ramassant ici et là ce qui leur tombe sous la main. Au fin fond de l’Afrique, les Hadza jouissent d’une aisance similaire ; vivant dans une région exceptionnellement giboyeuse et où abondent les nourritures végétales, les hommes hadza s’intéressent apparemment beaucoup plus “aux jeux de hasard qu’aux hasards de la chasse”. La plupart d’entre eux, tout occupés qu’ils sont à jouer, ne voient pas l’intérêt d’aller chasser le gros gibier ; les femmes, quant à elles, se livrent à la collecte de nourriture végétale sans trop se fatiguer ou se surmener. Malgré cette nonchalance, les Hadza se procurent une nourriture très suffisante et cela sans grands efforts puisqu’ils consacrent moins de deux heures par jour à ces activités.

L’assurance et la confiance en soi sont les attributs d’une économie qui fonctionne normalement et efficacement. Certes, les chasseurs changent d’emplacement lorsque les ressources alimentaires d’une région sont épuisées, mais ce nomadisme n’a rien d’une fuite inquiète devant la famine ; cette errance se déroule au contraire avec toute la bienheureuse nonchalance d’un pique-nique au nord de la Seine. Les chasseurs-collecteurs ne se soucient guère du lendemain, mais font preuve d’une certaine prodigalité. Celle-ci découle de l’incapacité de mettre de côté des surplus alimentaires, de constituer des stocks de nourriture. Du point de vue moral, cette absence de stockage signifie absence d’accaparement et de thésaurisation.

L’erreur classique consiste donc à déduire la structure économique des conditions matérielles : du dénuement absolu, on a conclu à une existence aux prises avec des difficultés tout aussi absolues. Il est vrai que la *praxis* des chasseurs-collecteurs présente quelques handicaps. Elle est ainsi sérieusement menacée par l’imminence des rendements décroissants. Dès lors, le groupe ne peut demeurer au même endroit qu’à condition de choisir entre une augmentation des coûts ou une baisse du rendement : les coûts augmentent si les chasseurs décident de chercher leur nourriture de plus en plus loin, les rendements baissent s’ils se contentent de réserves plus maigres et de nourritures plus aisément accessibles mais de moindre qualité. La solution à ce problème réside évidemment dans le mouvement, condition première du maintien de la production à un niveau suffisant. Ces déplacements provoquent, chez le chasseur, une conception ascétique de la vie : les objets matériels sont, pour lui, un fardeau et il se contente d’un équipement minimum. Sur le plan démographique, la même contrainte est de rigueur : il faut en effet se débarrasser de tout ce qui n’est pas indispensable : la suppression des vieillards, la pratique de l’infanticide, l’abstinence sexuelle pendant l’allaitement sont autant de réponses aux problèmes de mobilité.

La chasse et la collecte ont toutes les forces de leur faiblesse. Dans le cadre de certaines contraintes, l’abondance devient en effet possible. Le néolithique n’a accompli aucun progrès, par rapport au paléolithique, en ce qui concerne le temps nécessaire par personne à la production alimentaire et on peut même supposer qu’avec l’avènement de l’agriculture, les hommes se sont vus contraints de travailler davantage.

Les chasseurs-collecteurs ont, par la force des choses, un niveau de vie objectivement bas, mais leurs besoins matériels peuvent généralement être satisfaits sans peine. Les peuples les plus primitifs du monde ont peu de biens, mais ils ne sont pas pauvres, car la pauvreté ne consiste pas en une faible quantité de biens, c’est avant tout une relation d’homme à homme, un statut social.

D) E. Tylor

[Retour à la table des matières](#tdm)

Comme Morgan, Sir Edward Tylor (1832-1917) fut un autodidacte et il devint l’anthropologue britannique le plus illustre de son temps. Né dans une famille d’industriels quakers, Tylor devint le premier professeur d’anthropologie sociale de l’université d’Oxford. S’il fut considéré comme l’un des principaux théoriciens de l’évolutionnisme en anthropologie, il sut aussi préfigurer les développements ultérieurs de l’anthropologie sociale en établissant des corrélations entre les différentes institutions sociales.

Ceci ressort clairement de l’étude faite par Tylor dans un article intitulé "On a method of investigating the development of institutions" (*Journal of the Royal Anthropological Institute*) dans lequel Tylor a analysé les relations entre gendre et beaux-parents. Il constata en effet, dans certaines sociétés, un comportement d’”évitement” très strict entre un garçon et ses beaux-parents, alors que dans d’autres sociétés c'est, au contraire, la fille qui est tenue à l’écart de ses beaux-parents. Enfin, dans un troisième type de société, il n’y a pas de règle concernant les relations entre les jeunes gens et leurs beaux-parents. La question que se pose Tylor est de savoir si ces variations sont arbitraires ou si, au contraire, elles peuvent s’expliquer d’une manière logique et cohérente ? En d’autres termes, y a-t-il une raison spécifique qui rende compte de ces différents comportements ? Pour répondre à cette question, Tylor va avoir recours à la méthode comparative et passer en revue pas moins de 350 sociétés différentes : c’est ainsi qu’il put démontrer que lorsque les jeunes mariés s’installent dans la famille de la femme, des comportements d’évitement entre les parents de celle-ci et le jeune marié sont très fréquents. Inversement, en cas de résidence patrilocale, c’est la jeune femme qui doit éviter tout contact avec ses beaux-parents. Enfin, le troisième cas est caractéristique des sociétés dans lesquelles le jeune couple s’installe isolément. On voit qu’une telle étude n’a pas grand-chose à voir avec la théorie évolutionniste et en établissant une corrélation entre les règles de résidence et les règles d’évitement, c’est la théorie fonctionnaliste que préfigurait Tylor. Il va même pousser plus loin l’analyse en montrant que ces types de comportement sont associés à une troisième pratique que Tylor baptisa **teknonymie** et qui veut que, dans certaines sociétés, les époux ne s’appellent pas par leur nom mais par le nom de leurs enfants : ainsi une femme mère d’un garçon appelé “Jean” sera appelée par son mari “mère de Jean” ou, dans d’autres cas, elle appellera son époux “père de Jean”. Tylor montre donc que la teknonymie est associée aux deux autres règles et que lorsqu’un homme est appelé par sa femme “père de Jean”, il y a une forte probabilité qu’il vive dans sa belle-famille et évite tout contact avec sa belle-mère. Ce sont de véritables associations fonctionnelles qu’a pu dégager Tylor au moyen d’une méthode comparative éprouvée.

Dans son étude des religions primitives, Tylor va se révéler davantage évolutionniste en élaborant le concept d’animisme qui sera considéré comme l’une des contributions essentielles de Tylor à l’ethnologie. Selon Tylor, les sociétés les plus primitives ne connaissent pas de divinité suprême. Il soutient que les grandes divinités ne pouvaient apparaître qu’à la suite d’une longue évolution à partir de la croyance primitive aux esprits. On retrouve ici l’empreinte évolutionniste sur Tylor car ce qui va l’intéresser en premier lieu, c’est de forger une théorie de l’origine et de l'évolution de la religion. Selon Tylor, une définition minimale de la religion permet d'unir sur "une même ligne ininterrompue" le "sauvage fétichiste" au chrétien civilisé (1950, p.83). En effet, en définissant la religion comme "la croyance en des êtres spirituels", Tylor considère qu'il s'agit d'un phénomène universel, présent dans toutes les sociétés. Ce qu'il appelle "animisme" ( du latin *anima*, le souffle, l'âme, la vie) est donc le dénominateur commun à toutes les religions, mais c'est aussi le "point zéro" de la religion, la forme élémentaire de la vie religieuse, celle qui caractérise l'aube de l'humanité. Le concept d'animisme est encore largement utilisé aujourd'hui pour désigner les religions des sociétés "primitives".

Selon Tylor, l'origine de la religion est essentiellement d'ordre intellectuel, dans le sens où, selon lui toujours, les pratiques et doctrines religieuses sont des phénomènes culturels, des produits de la raison humaine et non des inventions surnaturelles (Morris 1987, p.100). C'est à partir d'une interrogation sur lui-même que l'homme primitif va être amené à concevoir des esprits :

Il semble, dit Tylor, que l’homme pensant, lorsqu’il vivait dans une culture peu développée, ait été impressionné par deux types de problèmes biologiques. En premier lieu, qu’est-ce qui fait la différence entre un corps vivant et un corps mort ; quelles sont les causes du travail, du sommeil, des transes, de la maladie et de la mort ? En second lieu, quelles sont ces formes humaines qui apparaissent dans nos rêves et nos visions ? En observant ces deux groupes de phénomènes, les anciens philosophes sauvages ont probablement fait leurs premiers pas vers la conclusion évidente que chaque homme possède deux choses, à savoir une vie et un fantôme (Tylor 1950, p.12).

Tylor signifie par là que la notion d’âme humaine ou d'esprit est quasiment universelle parmi les cultures humaines. Il note de plus qu’il y a souvent un rapport linguistique entre certaines idées - par exemple, l’ombre, la vie, le vent, le souffle - et les concepts religieux d’âme et d’esprit. Ainsi, dit-il, dans les sociétés primitives, les animaux, les plantes et les objets inanimés sont fréquemment assortis d’une âme.

La forme la plus simple de la religion provient donc de la réflexion de l’homme primitif sur son expérience de rêve et de son interrogation devant la différence entre un homme vivant et son cadavre. L’homme primitif, considérant ces mystères et désireux d’y apporter une solution, s’est donc tourné vers le concept d’âme humaine, comme entité immatérielle séparable du corps ; la croyance en l’existence d’une âme pouvait en effet expliquer certains rêves ou rendre compte de ce qui se passait à la mort d’un homme. En d’autres termes, l’homme primitif parvenait par là à résoudre l’énigme intellectuelle de la mort de l’être (Où suis-je lorsque je rêve, dors ou meurs ?), en postulant l’existence d’êtres appelés esprits, ayant une existence séparée du corps. Cette croyance entraîna des attitudes de crainte ou de respect envers ces êtres spirituels et immatériels et ces attitudes formèrent le coeur des premières religions.

Selon Tylor, l’homme primitif étendit cette croyance à tous les phénomènes naturels et déboucha sur une vision dualiste de l’univers : la dualité de l’homme s’observe dans ses rêves pendant lesquels l’âme se balade, dans son image se reflétant dans l’eau ou encore dans son ombre ; mais, nous l'avons vu, l’homme n’est pas le seul à être ainsi divisé car toutes les créatures - animées ou inanimées - sont similairement composées d’un corps et d’un esprit. Pour Tylor, donc, l’homme primitif ne connaît pas de véritables divinités mais se contente de croire en des esprits qu’il finit par vénérer. Les êtres spirituels échappant au contrôle de l’homme, il fallait gagner leur confiance afin de les empêcher de nuire. C’est naturellement que se développa le culte des ancêtres comme une des formes les plus primitives de religion. Tylor considéra alors que ces esprits en vinrent à être personnalisés et, petit à petit, cet animisme se transforma en fétichisme pour déboucher sur le polythéisme (ces esprits ayant été “divinisés”) et aboutir au monothéisme. Les croyances religieuses ont donc évolué de formes élémentaires vers des formes plus complexes et il y a un “progrès” d’une étape à l’autre ; selon Tylor, le progrès se remarque surtout dans le développement de la moralité : les religions primitives ne sont en effet pas morales dans le sens où les esprits ne se soucient guère des actions humaines et la vie de l’âme après la mort ne dépend pas des actions pendant la période de vie. Dans les stades suivants, les croyances religieuses deviennent morales et l’on croit que les actions pendant la vie seront récompensées ou punies dans l’au-delà. Cette morale prend de plus en plus de place dans la religion où elle finit par permettre de s’assurer une position confortable dans l’au-delà.

La théorie de Tylor affirmait en quelque sorte que l’homme primitif était un être rationaliste ou un philosophe de la science et en conséquence que la notion d’esprit n’était pas le fruit de croyances irrationnelles ; les croyances religieuses originelles n’étaient pas ridicules ; elles étaient des constructions consistantes et logiques, basées sur une pensée rationnelle, une observation et une connaissance empiriques. La critique de cette théorie ne manqua pas d’être virulente. Durkheim considère que l’homme primitif n’avait rien d’un philosophe qui construisait systématiquement des théories sur les phénomènes qui l’entouraient ; selon le père de la sociologie française, le rêveur a de tout temps été convaincu d’être la proie d’une illusion, d’un phénomène psychique sans cause extérieure. Evans-Pritchard a critiqué Tylor dans le même sens en faisant remarquer que cette théorie est conjecturale et que les choses se sont peut-être passées comme Tylor l’a imaginé, mais qu’elles ont tout aussi bien pu se passer autrement (1965, p.25). De telles reconstructions, poursuit Evans-Pritchard, nous font penser aux histoires racontant comment les léopards ont eu des taches sur leur peau. Il est vrai que les indigènes expliquent souvent leurs croyances aux esprits en se référant aux rêves, mais rien ne nous dit que c'est là le point de départ de toute religion. De plus, et sur le plan empirique cette fois, les sociétés les plus primitives sont loin d’ignorer le culte de divinités et on a même soutenu que la croyance en un Dieu suprême était extrêmement répandue (voir, notamment, M. Eliade, 1964), y compris dans les populations les plus primitives. Eliade montre même que diverses formes religieuses ont émané de ces dieux suprêmes qui ne semblent pas constituer l’aboutissement d’une longue évolution. Inversement, une religion aussi développée que l’hindouisme n’a pas du tout évolué, en dépit de maintes réformes, vers le monothéisme. La reconstruction de Tylor paraît boiteuse mais il ne faut néanmoins pas perdre de vue ses mérites.

Tout d’abord, Tylor a cherché un dénominateur commun à toutes les religions et sa définition minimale - même si elle est imparfaite - peut encore être utile. Pour Tylor, l’animisme n’est pas seulement le point de départ d’une évolution, il est aussi une sorte de forme élémentaire de toute vie religieuse. En ce sens, Tylor percevait bien que l’homme est un *homo religiosus* et que la croyance en des esprits est un élément qui traverse toutes les religions. En bref, Tylor, a eu sans doute tort de croire que l’animisme était l’origine de toute vie religieuse, mais il avait raison de chercher dans toute vie religieuse des éléments animistes.

**Texte d’illustration n° 9 :
R. Needham :***crânes et causalité*

[Retour à la table des matières](#tdm)

La théorie animiste de Tylor a largement modifié notre vision de la religion des sociétés traditionnelles au point de parfois déformer la réalité. Dans son article *Skulls and Causality***,** Rodney Needham a ainsi montré que la croyance en une “force de vie” ne correspond pas toujours aux faits, mais dérive parfois de nos “préconceptions”.

L’article concerne l’interprétation anthropologique des pratiques des chasseurs de tête. Un missionnaire hollandais, Kruyts, ayant longtemps vécu parmi les chasseurs de tête de l’archipel indonésien, expliqua que les indigènes considèrent que la tête est le récipient de la substance de l’âme qui anime les êtres humains. L’importance de la tête comme récipient de cette substance apparaît le plus clairement dans la pratique de la “chasse à la tête”. Le but de cette pratique, selon Kruyts, est donc d’utiliser la “force de vie” de son ennemi en l’extrayant de sa tête.

Une légende rapporte qu’à l’origine, les Kenja de Bornéo coupaient une mèche de cheveux de leurs ennemis et en décoraient leurs boucliers. Un jour, une tortue conseilla au chef Tokong de couper plutôt la tête des ennemis et ce conseil lui fut répété dans un rêve. Tokong et les siens se mirent donc à couper des têtes. On observa que ceux qui portaient les têtes progressaient bien mieux que les autres ; ils n’étaient jamais fatigués, les rivières coulaient d’aval en amont pour les ramener à la maison et leurs vieillards et malades retrouvaient la santé. Toutes ces merveilles étaient donc causées par les crânes humains. En d’autres termes, expliqua Kruyt, la “substance de l’âme” des têtes humaines est transmise à tous et à toutes choses. Chez les Toradja, le bien-être dépend lui aussi d’une substance, d’une force de vie, qu’ils appellent *tanaona*. Les prêtresses se procurent cette substance dans le ciel, les hommes en coupant les têtes.

Pourtant, observe Needham, les données ethnographiques de Kruyt contredisent cette interprétation. Ainsi, quand on les interroge à ce sujet, les Toradja disent qu’ils coupent des têtes parce que s’ils ne le faisaient pas, leurs ancêtres les puniraient en les rendant malades et en détruisant leurs récoltes. Ils ajoutent que les têtes de leurs ennemis constituent de la nourriture pour les esprits du temple du village ; si les esprits ne recevaient pas de têtes à manger, ils mangeraient les villageois ou les puniraient en frappant leurs enfants de maladie et de mort ; enfin, les récoltes seraient détruites. Leurs explications ne font cependant pas référence à une source de vie.

L’association entre la capture d’une tête et la fertilité sous toutes ses formes semble être indéniable. Von Fürer-Haimendorf, en parlant des Konyak Nagas, rapporte ces paroles : “Lorsque nous capturions les têtes, nous avions de bonnes récoltes, nous avions beaucoup d’enfants et nous étions forts et en bonne santé”. L’association générale entre la possession des têtes et la fertilité se retrouve dans toutes les régions du monde et ne semble pas faire de doute. La question épineuse est alors de savoir comment la cause produit l'effet.

En parlant lui aussi des Nagas, Hutton considère qu’en chassant les têtes, ceux-ci visent à amasser une réserve de force de vie” pour le bénéfice de la communauté. L’idée générale est donc la suivante : les êtres humains sont animés par une âme ; la substance de cette âme est concentrée dans le crâne qui sert ainsi de récipient à cette énergie vitale. Il est possible de s’approprier cette énergie vitale en s’emparant de la tête d’une personne. Après un traitement rituel, le crâne sert de réservoir à cette énergie, au profit des êtres humains, du bétail et des récoltes. On a donc la relation causale suivante : crâne Þ substance de l’âme Þ fertilité. Needham considère qu’une telle équation est cependant incorrecte : s’il ne met pas en doute la relation qui existe entre le crâne et la fertilité, il considère qu’aucun élément ethnologique ne permet de penser que cette relation est médiatisée par l’existence d’une “force vitale”.

L’anthropologue Elshout a lui aussi affirmé que les Kenyah de Bornéo croient qu’une “forte substance magique” s’échappe d’une tête coupée et renforce ainsi le chasseur. Pourtant, il constate aussi que les Kenyah n’ont rien à dire à ce sujet. Il disent couper des têtes parce que leurs ancêtres leur ont dit de le faire et que s’ils ne coupaient pas des têtes, ils seraient punis en étant changés en pierre. La tête sert de trophée de chasse, elle est un signe de courage du guerrier et de la protection que lui assure Bali Akang, l’esprit du courage. La tête n’a pas d’efficacité comme telle, mais elle est un signe de la bonne disposition des esprits envers les coupeurs de têtes. Cela n’empêche pourtant pas Elshout d’affirmer que le crâne contient une substance magique puissante.

Une telle interprétation est celle de l’ethnographie, mais elle n’est en rien confirmée par les indigènes. Ceux-ci considèrent que le bien-être de la communauté est lié à leur pratique de coupeurs de têtes. Cependant, les effets bénéfiques ne résultent pas de la simple possession d’un crâne. En particulier, il n’est pas fait référence à l’âme des victimes.

Needham a rencontré les Kenyah du fleuve Baram à un moment où ceux-ci avaient abandonné la chasse à la tête. “Les vieux avaient cependant encore pris part à de telles expéditions et les gens étaient très fiers de cette tradition”. Lorsqu’on leur demandait pourquoi ils faisaient cela, ils disaient que c’était une pratique décrétée par leurs ancêtres, ou encore que, s’ils ne coupaient pas des têtes, les esprits seraient fâchés contre eux. La chasse à la tête assurait la fertilité et la prospérité ; elle procurait ce dont ils avaient besoin et, en cessant de pratiquer cette activité, la tribu avait sombré dans l’infertilité et le malheur. À aucun moment les Kenyah ne firent référence à l’existence d’une “énergie vitale” ou d’une substance de l’âme. Ils étaient en outre incapables de répondre à toute question sur ce sujet : couper des têtes assurait la prospérité, un point c’est tout. Les Kenyah ne faisaient donc pas référence à un facteur intermédiaire. Selon eux : a Þ b. Pour les ethnographes, cependant, un élément supplémentaire est indispensable : "a" ne peut causer sans l’intervention d’un “mystérieux facteur "x” : a Þ (x) Þ b. Le facteur "x" était alors appelé “énergie mystique” ou “force vitale”, etc.

Cette interprétation de l’ethnographie est provoquée par une prédisposition conceptuelle. Le vocabulaire utilisé pour rendre compte de cette substance relève de la science physique : on parle de force, de fluide, d’énergie, de courant... et ces termes correspondent à l’expérience propre de l’ethnographe  : si une cause produit un effet, elle le fait à travers un agent, un troisième élément qui possède une certaine force, l’énergie : lorsque nous poussons sur un interrupteur, la lumière jaillit à cause du courant électrique qui passe par le fil. Un coup de marteau permet à un clou de s’enfoncer dans une planche grâce à la force cinétique que dégage notre effort. Ce modèle inspiré de la science physique est celui qui sert de base à son explication de la chasse à la tête.

Pour les ethnographes, une relation de cause à effet présuppose une condition, un agent extérieur, et c’est pour cela qu’ils postulent une abstraction (une espèce de force mystique) qui satisfait à leurs exigences. Dans la pensée symbolique indigène pourtant, une cause donnée peut provoquer des effets directement sans la médiation de quelque force que ce soit.

E) J. Frazer (1854-1941)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Lorsque l’on parle d’anthropologie en chambre, c’est à Frazer que l’on songe inévitablement. Ce véritable forçat du travail qui a passé plus de douze heures par jour, pendant soixante ans, à sa table de travail, n’a jamais visité de région plus sauvage que la Grèce. Frazer apparaît donc bien comme un précurseur, un penseur du XIXe siècle, et pourtant il n’est mort qu’un an avant Malinowski qui fut son élève et symbolise tellement l’ère moderne de l’anthropologie. Autre paradoxe, Frazer, qui fut sans doute un des anthropologues les plus lus, est aussi l’un de ceux qui sont aujourd’hui les plus décriés -sinon conspués- et il ne se trouve guère d’anthropologue moderne pour considérer Frazer comme un père spirituel.

Cet Ecossais naquit au sein d’une famille aisée et reçut une éducation pieuse dans l’Église presbytérienne. Il entreprit des études à l’Université de Glasgow et, en 1874, il devint étudiant au Trinity College de Cambridge où il allait pour ainsi dire terminer sa vie. Ce brillant élément se consacra aux études classiques du grec et du latin. En dépit de l’atmosphère chaleureuse qu’évoquaient pour lui les veillées de prière familiale, il devait très tôt joindre le “parti de la raison” c’est-à-dire devenir athée, rejetant la religion chrétienne comme “tout à fait fausse”. Son amitié avec le grand savant Robertson-Smith (1848-1894) l’incita encore dans cette direction. Robertson-Smith avait été professeur d’Hébreu et de Nouveau Testament au **Collège Théologique de l’Église** à Aberdeen. En 1875, il avait fait scandale en publiant, dans l’*Encyclopédie Britannica*, deux articles ( “Ange” et “Bible”) dans lesquels il considérait la Bible comme écrite par des hommes et non pas révélée par Dieu ; la Bible pouvait donc être interprétée comme le reflet de l’époque et du lieu où elle avait été écrite. Il affirmait en outre que l’Ancien Testament n’était en rien un corpus homogène mais ressemblait plutôt à une anthologie hétérogène de textes écrits sur une période de plusieurs siècles. Robertson-Smith dut donc comparaître devant les tribunaux de l’Église et, démis de ses fonctions théologiques, il finit par arriver, en 1883, à Trinity College où il devint l’ami intime de Frazer. C’est dans ce contexte que Frazer abandonna ses recherches sur Pausanias, un voyageur grec du IIe siècle pour se consacrer à son chef-d’œuvre, *The Golden Bough*, le Rameau d’Or, une œuvre monumentale en treize volumes. En 1896, après la mort de Robertson-Smith, Frazer épousa une veuve d’origine alsacienne et au caractère dominateur, Mrs. Grow née Adelsdorfer que Malinowski appelait “sa redoutable compagne”. Celle-ci s'appliqua à encourager, et même promouvoir, sa carrière car Frazer n’avait jamais reçu aucune position académique à l’Université de Cambridge où il restait une sorte de chercheur. Il se mit alors à recevoir tous les honneurs et en 1908, la première chaire d’anthropologie fut créée pour lui à l’Université de Liverpool. Il s’agissait d’une nomination purement honorifique puisqu’aucun salaire n’était attaché à la fonction. Il fut cependant incapable de s’adapter à la vie de Liverpool et après seulement cinq mois, il était de retour à Cambridge puis à Londres où il vécut jusqu’à sa mort (Pour ce qui précède, voir Ackerman 1987). Ces quelques données biographiques peuvent nous intéresser pour ce qu'elles nous apprennent sur l'atmosphère intellectuelle de l'époque, mais il est maintenant temps de nous pencher sur ce qui fut, pour Frazer, l'œuvre de sa vie, à savoir le fameux *Rameau d'or*.

Au temps de l’empire romain, il y avait à Némi, près de Rome, un sanctuaire où un culte était rendu à Diane, déesse des bois, des animaux et de la fertilité, ainsi qu’à son prince consort, Virbius. Ce sanctuaire sylvestre était la scène d’une étrange et récurrente tragédie. La règle du sanctuaire voulait en effet que n’importe quel homme pût devenir son prêtre et prendre par là le titre de roi de la forêt, pourvu que le premier il cueillît une branche - appelée le rameau d’or - d’un arbre sacré qui se trouvait dans le bosquet entourant le temple, et tuât ensuite le prêtre précédent. Tel était le mode de succession des prêtres du temple. La question qui se pose alors est de savoir pourquoi le prêtre devait tuer son prédécesseur. Et pourquoi devait-il être le premier à cueillir le rameau d’or ? Pourquoi, enfin, le prêtre était-il appelé “roi de la forêt” ?

Ces questions devaient tellement intriguer Frazer qu’il allait passer le reste de sa vie à tâcher d’y répondre. Il commença par constater qu’une telle confusion n’avait aucun parallèle dans l’antiquité classique et la réponse au mystère doit alors être recherchée en dehors du monde classique. Une coutume aussi barbare contraste en effet avec les moeurs policées de la société romaine de l’époque ; elle apparaît donc comme une survivance isolée, “un roc grossier émergeant au milieu d’une pelouse bien tondue”. C’est ce caractère barbare et grossier qui nous montre la voie à suivre pour découvrir la clé de l’explication. Il faut en effet se tourner vers les sociétés les moins avancées pour rencontrer des pratiques analogues et Frazer va concevoir le *Rameau d’or* comme un véritable roman policier ethnologique.

Pour Frazer, en effet, l’énigme de Némi ne peut être résolue qu’en ayant recours à **la méthode comparative**. Selon cette méthode, il faut éclairer les faits que l’on trouve dans une culture par la comparaison avec des traits culturels glanés dans d’autres sociétés. Frazer découpe littéralement le mythe romain en unités élémentaires et examine celles-ci une à une en les comparant à des éléments semblables que l’on retrouve partout dans le monde. Il rattache la prêtrise à Némi à des phénomènes similaires dans d’autres cultures ou dans d’autres périodes, c’est-à-dire des phénomènes étroitement liés aux éléments du mythe. Il examine ainsi les notions d'arbre-sacré, de roi-prêtre, de prêtre-divin, de régicide, de tabou, les cultes de la fertilité et des arbres, l'influence des sexes sur la végétation, les boucs-émissaires... en un mot tous les éléments qui se retrouvent, sous l'une ou l'autre forme, dans le mythe de Némi.

Il se penche par exemple sur l’institution du roi-prêtre qui n’était pas inconnue dans la Grèce et l’Italie antiques et que l’on retrouve aussi dans bien des sociétés primitives qui considèrent le roi à la fois comme un souverain, un prêtre et un magicien. De même, le culte des arbres, un autre élément de base du mythe, se retrouve partout dans le monde. Pour les sauvages, dit Frazer qui avait lu Tylor, le monde entier est animé et le monde végétal n’échappe pas à cette règle. Les arbres et les plantes sont donc considérés comme des êtres animés contenant un esprit. Les arbres-esprits sont souvent associés à la fertilité de la terre et l’on retrouve dans toute l’Europe paysanne des fêtes de l’arbre-de-mai. Les sociétés primitives croient parfois que leur sécurité et celle du monde sont liées à la vie d’une incarnation humaine de la divinité. L’homme-dieu doit être tué dès qu’il manifeste des symptômes de faiblesse. En le tuant, ses adeptes espèrent ainsi capturer son âme qui risquait de disparaître avec l’évanescence de ses pouvoirs. Ainsi les rois mystiques de l’eau et du feu, au Cambodge, ne peuvent pas mourir naturellement. Dès qu’ils sont malades, on les poignarde à mort. Un oracle des dieux annonçait aux prêtres que le roi de Meroe en Ethiopie devait mourir. Les Shilluk du Soudan ne tolèrent pas la moindre faiblesse de leur roi et un de ses fils pouvait lui succéder en l’affrontant dans un combat. Le voyageur arabe Ibn Batuta observa une étrange coutume chez le sultan de Java. Un homme se présenta devant le sultan et se trancha la tête. Le sultan expliqua que ces hommes faisaient cela par amour pour lui ; toute la cour, les troupes et une foule nombreuse assistèrent aux funérailles et le roi assura une large pension à la veuve et aux frères de la victime ; tout conduit donc à penser que l’homme s’immolait à la place du sultan. Dans bien des cas, le meurtre du roi peut être seulement ritualisé ou le roi peut sacrifier un de ses enfants à sa place.

Nous pouvons penser que le roi de la forêt de Némi est une incarnation de l’Esprit de l’arbre et qu’à ce titre, il a le pouvoir de faire pousser les fruits et les graines. Ses pouvoirs étaient donc particulièrement précieux et pour les maintenir intacts, il fallait les préserver de la décadence de la vieillesse. C’est pourquoi un homme plus fort devait tuer le prêtre.

Le mythe de Balder, une divinité scandinave associée au gui, permet de comprendre pourquoi le meurtrier devait aussi couper le rameau d’or. On croit en effet que la vie de Balder réside dans le gui. Cette plante qui pousse dans les branchages des arbres a ceci de particulier qu’elle ne touche pas le sol et l’homme primitif a pu penser que l’esprit du Dieu était plus en sécurité à mi-chemin entre ciel et terre, une idée que l’on retrouve sans doute dans les acropoles. Dans la médecine ancienne, d’ailleurs, le gui ne peut jamais toucher le sol. Le gui est donc assimilé à l’esprit du dieu ou de l’arbre divin. Pour tuer le dieu ou son représentant, il faut alors couper le gui ou le rameau qui contient son esprit. Le gui est en outre cueilli aux solstices d’été et d’hiver et par là associé au culte du soleil ; lors de cérémonies parallèles, il est assez courant d’allumer de grands feux pour raviver la flamme du soleil. C’est sans doute ce qui explique que le rameau de la légende soit un rameau d’or car il est associé au soleil qui doit être périodiquement rallumé ou ravivé. En dernière analyse, Frazer entend montrer que le dieu du ciel et de l’orage était la grande divinité de nos ancêtres les Aryens et son association fréquente avec le chêne résulte sans doute du fait que ce dernier soit souvent la cible de la foudre. Le prêtre de Nemi symbolise alors, en tant que prêtre-divin, le grand dieu romain du ciel, Jupiter, qui daigne résider dans le gui des chênes. C’est pourquoi le prêtre du sanctuaire était toujours armé d’un sabre pour défendre le rameau mystique qui contenait la vie du dieu mais aussi la sienne.

Cette théorie, essentiellement spéculative, ne trouve plus guère de défenseurs aujourd’hui. Selon Ruth Benedict, *The Golden Bough* ressemble un peu à une version anthropologique du monstre de Frankenstein (1934, p.49) ; il a l’œil droit de Fiji, le gauche d’Europe, une jambe de la Terre de Feu, l’autre de Tahiti, etc. En isolant ainsi des traits culturels, on s’interdit de les comprendre vraiment car toute culture est un ensemble intégré. De plus, en faisant de l’accumulation des faits le principe essentiel de sa méthode scientifique, l’analyse comparative se condamne à la superficialité (Lévi-Strauss 1958, p.317). Cette manie de comparer les institutions en dehors de tout contexte et de citer en un seul paragraphe une demi-douzaine de tribus, de la Chine au Pérou, contraste avec les patientes et minutieuses analyses des ethnographes. C’est peut-être ce qui explique que Frazer a été relégué aux oubliettes de l’ethnologie même si, comme le note Leach, d'une façon un peu provoquante, le structuralisme de Lévi-Strauss a plus en commun avec Frazer qu’avec Malinowski (1982, p.28).

C’est dans sa “théorie de la religion” que l’évolutionnisme de Frazer éclate au grand jour. En effet, selon Frazer, l’histoire de l’humanité se résume en trois grands stades : la magie, la religion et la science. Comme Tylor, Frazer considère que l’homme primitif ne connaît pas d’êtres surnaturels ou de divinités. Pour Frazer, c’est la pensée magique qui caractérise l’aube de l’humanité. Face à l’éthique des phénomènes surnaturels, l’homme primitif ne dispose en effet que de la magie qui repose sur une théorie de la causation, à savoir qu’un événement naturel succède toujours à un autre et cela sans l’intervention d’un être spirituel ; autrement dit, selon la pensée magique, les événements apparaissent dans un ordre précis. Dans ce sens, la magie est une pré-science et procède de la même conception de la nature que la science, à savoir que la nature est faite d'ordre et d’uniformité. La magie est “la sœur bâtarde” de la science : comme l’homme de science, le magicien définit des lois naturelles et tâche de les mettre à profit, mais contrairement à la science, les lois magiques sont imaginaires, elles reposent sur une illusion. La magie tâche donc de manipuler les lois de la nature en se fondant sur l’observation quasi scientifique que les mêmes causes produisent toujours des effets identiques. C’est pour cela que Frazer considère la magie comme une pseudo-science puisque, à partir de ce constat de régularité, le magicien va tâcher d’énoncer des lois : par exemple, il affirme que tel ou tel rituel provoque tel effet comme une bonne récolte, la fertilité du bétail, une grossesse ou la guérison d’une maladie.

Toute la pensée magique, selon Frazer, est dominée par deux lois : il y a d’abord la “loi de similarité” qui repose sur le principe que “le semblable produit le semblable” (*The like produces the like*) ou encore qu’un effet ressemble à sa cause. A partir de cette loi, le magicien infère qu’il peut produire une chose en l’imitant, c’est la magie homéopathique ; ainsi, le magicien qui désire détruire ou blesser un ennemi peut s’attaquer à une image, une représentation de ce dernier ; si l’image souffre, l’ennemi souffrira aussi. Frazer rapporte que les Indiens Cora du Mexique, s’ils veulent tuer un homme, fabriquent une statuette de terre le représentant et frappent cette dernière en murmurant des incantations. Chez les Huzuls des Carpathes, les épouses des chasseurs ne peuvent pas tisser lorsque leur mari est à la chasse car le gibier tournerait aussi vite que le fuseau et le chasseur serait incapable de l’atteindre. On pourrait ainsi continuer les exemples à l’infini, mais nous nous contenterons de noter que cette loi est imitative, c’est par mimétisme que procède le magicien. La seconde est **la loi de contact ou de contagion** qui veut que les choses ayant été en contact continuent d’agir l’une sur l’autre après avoir été séparées. Par cette loi, le magicien produit une magie contagieuse selon laquelle ce qui est fait à un objet matériel affectera la personne qui a auparavant été en contact avec cet objet. Toutes les reliques et les charmes relèvent de cette loi. De même, on croit en maints endroits du monde qu’en prenant possession d’une mèche de cheveux d’un homme ou d’un morceau de son vêtement, on peut agir sur cet homme. En Mélanésie, si un homme a été blessé par une flèche et que la blessure s’infecte, on conserve la flèche et on la place dans un endroit humide et doux afin d’atténuer l’inflammation du patient. Les chasseurs germains jettent en l’air la terre qui contient les empreintes du gibier, croyant ainsi faire tomber la bête. Les Basutos s'empressent de cacher une dent qui a été arrachée car ils craignent que leur ennemi puisse leur faire du mal en agissant sur cette dent.

Le *Rameau d’or* est avant tout une collection incroyable de milliers d’exemples semblables. Mais ce qui nous intéresse ici c’est que Frazer considère toutes ces “lois” comme autant de “superstitions” ; elles sont fallacieuses et ceux qui y croient sont la victime d’une illusion. La magie est donc un faux système de lois naturelles et de surcroît un mauvais guide de conduite (p.11). L’homme primitif finit par se rendre lui-même compte du caractère fantasmagorique de ses croyances et fera progressivement appel à des êtres surnaturels, dont le pouvoir est jugé bien supérieur aux hommes, pour l’aider à résoudre ses problèmes.

L’âge de la magie est alors suivi d’un âge de la religion. Les plus intelligents des hommes primitifs s’aperçurent en effet qu’ils tiraient des ficelles auxquelles rien n’était attaché, ce qu’ils prenaient pour des causes n’en étaient pas : la pluie tombait sans que les rites soient accomplis et le soleil continuait à briller de tous ses feux, les saisons se succédaient les unes aux autres et rien ne changeait lorsqu’on arrêtait ces rituels magiques. Tout cela était donc illusoire ! L’homme était impuissant face à la majesté de la nature. Il était supplanté par des forces plus grandes. Si le monde continuait de tourner sans le rituel magique, c’est qu’il était soumis à un pouvoir plus élevé et bien plus fort qui gouvernait l’ordre du monde, à savoir des êtres surnaturels qui font souffler le vent et gronder le tonnerre ; ce sont eux qui garnissaient les collines de forêts et veillaient à ce que chacun reçoive sa nourriture. Ainsi se développa la religion qui supplanta peu à peu la magie et se caractérise par la reconnaissance de pouvoirs supérieurs à l’homme. L’homme religieux conçoit donc le monde et la nature comme étant contrôlés par la volonté ou les caprices d’êtres spirituels qui dépassent de loin les capacités de l’homme.

Mais cette conception s’avéra elle aussi insatisfaisante car elle repose sur l’idée que la succession des événements naturels n’est pas soumise à d’immuables lois, qu’il n’y a donc pas de régularités dans la nature. Or l’expérience contredit de telles présomptions : plus nous observons les phénomènes naturels, plus nous sommes frappés par l’uniformité, la précision ponctuelle avec laquelle se déroulent les opérations de la nature. Chaque progrès majeur de la connaissance forge cette idée de l’ordre naturel et bat en brèche la conception du désordre apparent. Les esprits les plus brillants en viennent alors à rejeter la théorie religieuse de la nature et la religion est ainsi peu à peu remplacée par la science. Et Frazer de conclure dans son lyrisme caractéristique :

...L’abondance, la solidité et la splendeur des résultats obtenus par la science s’accordent à renforcer notre foi profonde en la justesse de la méthode. Après avoir tâtonné dans les ténèbres depuis des temps immémoriaux, l’homme a enfin découvert le secret du labyrinthe, la clé en or qui ouvre tous les secrets de la nature. Il n’est probablement pas exagéré de dire que l’espoir de progrès - tant moral et intellectuel que matériel - est lié aux succès de la science et que tout obstacle placé sur le chemin de la découverte scientifique est une injure faite à l’humanité (1967, p. 712).

Il ressort clairement de ces quelques considérations sur Frazer que celui-ci considère la magie et la religion comme des explications illusoires du monde. Il ne les envisage d’ailleurs qu’en tant qu’explication des phénomènes naturels : selon Frazer, la magie et la religion ne servent qu’à expliquer les phénomènes naturels, c’est-à-dire à rendre compte des phénomènes comme le vent, le tonnerre, et il ne lui est dès lors guère difficile de conclure que l’explication scientifique des phénomènes est préférable à celle de la religion ou de la magie. Il s’agit cependant d’une vision limitée et tronquée de la religion. En outre, Frazer qui, il n’est pas inutile de le rappeler, n’a jamais rencontré et à fortiori interrogé les sauvages dont il parle, postule que ceux-ci croient réellement à l'existence d'un lien direct de cause à effet entre le rite magique ou religieux et l’apparition de certains phénomènes. Or nous pouvons dire que ce lien est loin d’être aussi direct et simpliste que certains l’ont affirmé. En plaçant les phénomènes religieux sur le plan de l’explication des faits naturels, Frazer en vient ainsi à considérer qu’il y a incompatibilité, contradiction, incohérence entre l’explication religieuse et l'explication scientifique. Si le tonnerre est un bruit dû à l’expansion rapide de l’air échauffé par la décharge électrique, il ne peut pas être l’expression de la colère de Dieu. Or, ici aussi, il s’agit d’une vision simplifiée de la réalité religieuse. Les ethnologues contemporains ont fort heureusement dépassé ce type d’analyse.

En outre, la religion semble bien remonter à la nuit des temps. L’ethnologie moderne nous montre que les populations les plus primitives ont des conceptions religieuses bien ancrées. De même, si la magie et la science tentent bien d’infléchir le réel, on peut se demander si elles ont autre chose en commun ? Enfin, il n’est pas sûr que la science ait remplacé la religion. Elle apporte certes des réponses et explications à bien des phénomènes naturels que la religion a cru, à un moment ou l’autre de l’histoire, pouvoir expliquer, mais elle n’a pas répondu aux questions fondamentales qui se posent à l’homme, à savoir son origine, sa raison d’être et sa destinée et en ce sens, elle n’a pas ébranlé les fondements mêmes des croyances religieuses.

F) McLennan (1827-1881)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Avant de conclure cette section sur l’évolutionnisme, nous pouvons brièvement mentionner les travaux de John McLennan, ce juriste écossais, qui s’intéressa aux coutumes de mariage et s’imposa comme un des pères fondateurs de l’étude des règles de parenté. McLennan se demanda en effet pourquoi les hommes primitifs se marient hors du groupe dans lequel ils sont nés et il inventa le concept d’**exogamie** pour rendre compte de cette pratique, un terme qui s’utilise encore aujourd’hui et que l’on oppose à l’**endogamie**.

Comme les autres évolutionnistes, McLennan tente de retracer l’évolution du mariage depuis son origine. Selon lui, l’homme primitif, le premier homme, vit dans un état de promiscuité, sans aucune règle de mariage. Les membres de ces hordes, spéculant quant à leur origine, considérèrent alors qu’ils descendaient tous d’un ancêtre animal commun. C’est ici, nous dit McLennan, que se situe l’origine du totémisme. En ces premiers temps de la vie humaine, les hommes étaient soumis à de rudes conditions et la lutte pour la survie était impitoyable. Dans cette lutte pour la nourriture, les hommes décidèrent de tuer les filles, les garçons étant indispensables à la chasse. C’est donc la pénurie de nourriture qui provoqua l’infanticide féminin. Mais cette pratique engendrait inévitablement une pénurie de femmes et les hommes résolurent ce problème par la polyandrie, plusieurs hommes partageant la même femme. Une seconde solution à cette pénurie de femmes consistait en la capture de femmes adultes dans les hordes voisines. C’est ainsi que se développa la pratique du “mariage par rapt” par laquelle s’instaura petit à petit l’habitude de prendre femme en dehors de son groupe, c’est-à-dire l’exogamie. C’est donc la pénurie de femmes, alliée au mariage par capture, qui explique, selon McLennan, l’exogamie. Par ailleurs, le mariage par capture conduisit aussi à la polygynie puisque les hommes les plus forts parvinrent invariablement à accumuler des femmes. Petit à petit, les groupes se mirent à arranger les mariages et seul un rituel simulant un combat finit par subsister de l’enlèvement des femmes. Dans une société polyandrique, nous dit McLennan, seule la maternité pouvait être établie, le père étant forcément inconnu. La filiation est alors matrilinéaire, mais cette règle est remplacée par une filiation patrilinéaire lorsqu’il est mis fin à la polyandrie.

McLennan a refusé de voir dans l’exogamie la conséquence de la répugnance instinctive de l’homme à marier des proches parents. Il a tâché de reconstruire l’exogamie à travers un schéma d’évolution. C’est à partir de “survivances” qu’il a élaboré ce dernier. La pratique très courante du lévirat selon laquelle un homme marie la veuve de son frère est, par exemple, interprétée par McLennan comme une survivance du stade polyandrique. De même, la découverte de l’infanticide féminin en Inde du Nord par l’administration britannique l’amena à considérer qu’il s’agissait là de la survivance d’une pratique très ancienne.

Il ne subsiste pas grand-chose des spéculations de McLennan. Ses reconstructions sont, il faut bien le constater, arbitraires sinon fantaisistes et nous n’avons, par exemple, aucune raison de croire que la filiation matrilinéaire soit antérieure à la filiation patrilinéaire. Du “mariage par capture”, on retiendra aujourd’hui qu’il s’agit avant tout d’un mythe sorti tout droit de l’imagination des premiers anthropologues. Toutes ces limitations ne doivent cependant pas jeter le discrédit sur le travail de McLennan qui, parmi les premiers, rassembla des données sur des questions qui allaient tenir en émoi, jusqu’à ce jour, toute la communauté anthropologique.

G) Synthèse et appréciation

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les préoccupations évolutionnistes ont presque totalement disparu des études anthropologiques modernes et, en dehors d'une école américaine bien active, il n’est plus guère d’ethnologue pour revendiquer l’étiquette évolutionniste. L’évolutionnisme repose sur l’idée indéniable que les sociétés changent. L’évolution des techniques et de la vie économique apportait de l’eau au moulin évolutionniste puisqu’il est incontestable que les sociétés peuvent être classées selon leur niveau techno-économique et que cette évolution de la hache de pierre à l’ordinateur va du simple au complexe. Le problème est alors que les évolutionnistes ne voulaient pas en rester là et ils entendirent montrer que toutes les institutions humaines connaissent une évolution parallèle au développement des techniques de production des biens matériels. De surcroît, les théoriciens évolutionnistes croyaient, dans bien des cas, que leurs schémas d’évolution étaient unilinéaires, c’est-à-dire que toutes les sociétés passaient inévitablement par chaque stade. Ils considéraient enfin que chaque stade nouveau représentait une amélioration par rapport au stade précédent et toute la théorie était traversée par un jugement de valeur. Si l’on peut penser que l’agriculture permettant de nourrir un nombre important de personnes au kilomètre carré représente une amélioration technologique par rapport à la chasse, on ne voit pas sur quel critère se baser pour affirmer que le monothéisme représente une amélioration sur le polythéisme, sinon sur des critères arbitraires et ethnocentriques. Nous l’avons dit, les reconstructions évolutionnistes n’étaient souvent que de futiles efforts de l’imagination sans base empirique ni historique. Des “stades” entiers comme la promiscuité sexuelle, la magie, le mariage par capture ou le communisme primitif n’ont existé que dans l’esprit de ces illustres savants. En voyant partout des survivances, les premiers anthropologues ont en outre souvent manqué de noter l’interdépendance des phénomènes sociaux.

L’intérêt de l’école évolutionniste est alors essentiellement historique. Ce sont les intellectuels évolutionnistes qui, par leur curiosité scientifique et leur intelligence, vont jeter les bases de la discipline, poser des questions fondamentales et inciter leurs élèves à récolter de plus en plus de matériaux. D’une discipline encore spéculative, l’anthropologie avançait ainsi sur la voie d’une connaissance plus empirique. Cependant, en rejetant l'évolutionnisme d'une façon tellement radicale, l'anthropologie sociale allait aussi s'engager sur une voie semée d'embûches qu'elle ne réussirait pas toujours à éviter. Ainsi, en réaction à l'évolutionnisme, elle en vint à concevoir les sociétés de manière statique et laisser dans l'ombre le changement social et l'histoire. En outre, la question de l'origine des institutions fut abandonnée sans avoir été résolue. Enfin, le relativisme absolu dans lequel allaient sombrer Boas et certains de ses disciples éloignait l'anthropologie de tout effort de systématisation.

**Texte d’illustration n° 10 :
N. Allen :***le mariage chez les Thulung Rai du Népal*

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’observation participante privilégie une analyse synchronique des sociétés. Nick Allen se demande s’il n’est pas possible de donner malgré tout une dimension historique aux données collectées pendant un travail de terrain dans une population qui ne dispose pas de documents écrits sur son passé. Il s’agit des Thulung Rai, une population tribale des montagnes du Népal. Depuis le siècle dernier, cette tribu est en contact étroit avec les populations hindoues des plaines et cette rencontre a eu pour conséquence une progressive “hindouisation” des coutumes et croyances religieuses des Thulung. Si l’on veut comprendre le rituel de mariage des Thulung, estime alors Allen, il faut faire référence au passé tribal car le mariage actuel est un mélange assez incohérent d’éléments tribaux et hindous.

Le mariage thulung peut se découper en différentes séquences ou événements : la demande, l’engagement, l’enlèvement, la bénédiction, la rencontre des maîtres de cérémonie, le mariage proprement dit, la procession du jeune marié et le suivi. Nous n’allons pas nous étendre sur la description de chacun de ces stades. En bref, nous dirons simplement que c’est le parti du garçon qui prend l’initiative et envoie un intermédiaire chez la jeune fille en vue de la demande. Les parents de la fille sont réticents : ils ont encore besoin de la fille, les horoscopes sont-ils bons, ... ?

L’engagement, l’étape suivante, est plus contraignant. La famille du garçon vient offrir quatre jarres de *rakhi* (alcool de riz) à la famille de la fille ainsi que divers cadeaux pour consoler la mère de la perte de sa fille. Le soir même a lieu l’enlèvement de la jeune fille avec la bénédiction du père de cette dernière. La procession l’emmène jusque dans la maison du garçon où le père de ce dernier les bénit à son tour (par le *tika* ou marque sur le front). La véritable cérémonie de bénédiction n’a cependant lieu que le lendemain : un cochon est tué et des invités viennent partager le repas. La bénédiction qui suit est une étape fondamentale : la fiancée parle maintenant de la maison de sa belle-famille comme étant la sienne. Elle y restera quelques jours ou quelques semaines, puis retourne dans sa famille.

Deux maîtres de cérémonie doivent ensuite être désignés dans chacune des deux familles ; ce sont toujours des hommes, le plus souvent des parents par alliance (beaux-frères du père). Les quatre maîtres de cérémonies se rencontrent dans la maison du garçon. Les représentants de la fille arrivent en criant, ceux du garçon leur demandent ce qu’ils veulent. Ils affirment être des voyageurs passant là par hasard et cherchant un abri pour la nuit. On les fait rentrer d’abord sous la véranda puis dans la maison où un repas les attend. Ce n’est que le lendemain qu’ils avouent être les représentants de la famille de la fille et que celle-ci est prête.

Le mariage proprement dit a lieu quelques jours plus tard. Les maîtres de cérémonie du garçon peuvent aller mendier dans la famille de la fille. Celle-ci est finalement amenée le soir précédant la noce. Deux cochons sont tués dont un par une flèche lancée de l’arc du maître de cérémonie de la fille. La viande est divisée en plusieurs portions destinées aux deux familles. Ce partage contraste avec l’idéologie hindoue du *kanyadan* (don de la fille) selon laquelle la famille de la fille ne fait que donner des cadeaux à la famille du garçon. Une procession de la famille de la fille arrive ensuite accompagnée de musiciens. Un nouveau dialogue s’engage lorsque le prêtre du village de la fille affirme qu’ils étaient en train de chasser un singe qu’ils ont poursuivi jusque-là. Qu'est-ce qui se passe ? Pourquoi tous ces préparatifs ? Les maîtres de cérémonie de la fille, qui sont là depuis la veille, répondent que leurs parents ont un jour accueilli des voyageurs qui sont venus manger et boire dans leur maison ; ils saoulèrent tout le monde et le lendemain la fille avait disparu. Ils se mirent alors à chercher la fille disparue et le hasard les conduisit dans cette maison.

Finalement on s’accorde à reconnaître qu’il y a un mariage et les deux prêtres accordent leur bénédiction, souhaitant beaucoup d’enfants au jeune couple. On arrose les jeunes gens de bière et de la viande est distribuée. Le lendemain matin, la famille du garçon donne le *sote* ou prix de la fiancée, un rite qu'on ne retrouve pas chez les hindous qui doivent plutôt donner une dot à la jeune fille comme le veut la règle du *kanyadan*.

À la fête du Dasaï qui suit le mariage, le couple retourne avec des cadeaux dans la famille de la fille où il reste pendant six jours.

Le mariage thulung est très élaboré, mais ce qui frappe c’est sa relative incohérence. Celle-ci est due au mélange d’éléments tribaux et hindous qui ne se sont pas harmonisés. Comment peut-on distinguer les uns des autres ? Dans l’hypothèse où les éléments tribaux et hindous conservent une certaine pureté une fois qu’ils sont mis ensemble, on peut, poursuit Allen, élaborer une méthode qui permet de dégager les éléments tribaux. Pour qu’une pratique soit tribale, il faut qu’elle remplisse trois conditions :

a) on doit la retrouver dans les mythes et rituels de la tribu alors qu’un emprunt récent ne se retrouve pas dans la mythologie traditionnelle ;

b) les mots désignant cette pratique appartiennent au lexique thulung et non pas au vocabulaire d’emprunt népalais ;

c) ces pratiques se retrouvent dans les tribus voisines et sont absentes de la société népalaise hindoue.

Cette procédure n’est pas seulement valable pour l’étude du mariage, mais on peut l’étendre à d’autres secteurs de la vie sociale. Considérons, par exemple, la charrue. Les Thulung croient que la charrue a toujours fait partie de leur vie et ils ont des proverbes affirmant que la vie est dure car il faut labourer la terre ; à la naissance d’un fils, on façonne une charrue miniature qui symbolise sa vie future. Cependant, dans la mythologie, on ne parle que d’agriculture sur brûlis et jamais de charrue. Il n’y a pas de terme thulung pour désigner la charrue et enfin, les tribus voisines ne connaissent traditionnellement pas la charrue. On peut donc légitimement penser que la charrue est une acquisition récente des Thulung et qu’elle est donc liée au processus d’hindouisation. On peut reproduire la même analyse pour la chèvre, l’alcool distillé (par opposition à l’alcool fermenté) et les maisons à étage. Toutes ces choses qui font aujourd’hui partie de la vie quotidienne n’apparaissent pas dans les mythes et rituels, n’ont pas de terme thulung pour les désigner et sont caractéristiques des hindous. Il est alors légitime de penser qu’elles ont été adoptées dans le cadre du procès d’hindouisation.

La même argumentation permet d’affirmer que la demande, l’engagement, et la bénédiction sont essentiellement des pratiques hindoues alors que la rencontre des maîtres de cérémonie, le mariage proprement dit et le “suivi” sont d’essence tribale. Le mariage hindou se caractérise par l’arrangement entre parents. Ce sont ces éléments que l’on retrouve dans les phases préliminaires du mariage. Par contre, les dialogues entre maîtres de cérémonies feignent d’ignorer les arrangements préalables et se conforment à une idéologie différente dans laquelle les parents de la fille n’ont pas donné leur consentement. Le type de mariage sous-jacent à cette idéologie est le mariage par capture qui se pratiquait encore dans les montagnes du Népal jusqu’il y a peu. La fille était alors enlevée, avec violence si nécessaire. Dans un tel type de mariage, les parents de la fille ne sont pas consultés et la fille peut ne pas être au courant de la procédure. Dans certains cas, la jeune fille peut même attendre ou se réjouir d’un enlèvement. Dans d’autres tribus, où le mariage est arrangé, on peut ensuite mettre en scène un enlèvement de la jeune fille. Chez les Thulung, par contre, l’enlèvement se résume désormais à un échange de formules stéréotypées mais on peut légitimement penser qu’il n’était pas rare dans le passé. Des grand-mères âgées de 55 ans en 1970 se rappellent avoir été capturées quarante ans plus tôt.

**Anthropologie sociale et culturelle**

**DEUXIÈME PARTIE**

Chapitre 3

LE DIFFUSIONNISME

A) Principes généraux

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le diffusionnisme va naître d’une réflexion et d’un agacement à propos des excès et des erreurs évolutionnistes. Avant de nous lancer dans cette analyse, il faut peut-être souligner que le diffusionnisme est l'école de pensée qui est le plus spécifiquement anthropologique, car elle n’a guère dépassé les limites de la discipline. Ce que les diffusionnistes vont avant tout contester, c’est que l’homme soit un être inventif. En effet, pour les théoriciens évolutionnistes, chaque société passe inévitablement par des stades déterminés et le passage d’un stade à l’autre se réalise au moyen de l’invention de nouveaux instruments, d’idées ou d’institutions nouvelles. Chaque société aurait en quelque sorte inventé le feu, le fer, la religion, l’agriculture, etc. Une telle affirmation, soulignent les diffusionnistes, est absurde. Croire que chaque société mène une existence indépendante est une aberration : “Le sauvage n’a jamais rien découvert ni inventé”, déclara un critique de la théorie évolutionniste. Et des anthropologues européens et américains emboîtèrent le pas en affirmant que la plupart des traits culturels n’ont été inventés qu’en de rares endroits et furent empruntés par d’autres sociétés. Les diffusionnistes basèrent donc leurs théories sur le fait indéniable que les idées et traits culturels voyagent, qu'ils sont transmis de continent en continent et se distribuent dans le monde entier par l’intermédiaire des migrations ou le long des routes commerciales. En d’autres termes, une invention est un phénomène unique qui se “diffuse” vers d’autres sociétés. Il est relativement aisé de comprendre cela aujourd’hui où ce procès de diffusion est particulièrement rapide et important. Chaque invention contemporaine a tôt fait de se répandre dans le monde. Les diffusionnistes ne firent qu’affirmer que ce processus, loin d'être une nouveauté, a en fait marqué toute l’histoire de l'humanité. Ils affirmèrent donc que des techniques complexes n’ont pu être inventées qu’une seule fois et que toutes les diverses formes prises par chacune de ces techniques proviennent d’un seul et même foyer.

Le courant diffusionniste n’est pas à proprement parler une école mais plutôt une réaction à certains excès de l’évolutionnisme. Il a exercé une influence considérable en archéologie qui a utilisé les découvertes faites dans différentes cultures pour établir des liens historiques entre les habitants de ces cultures ; ainsi, lorsque l’archéologue découvre des outils d’une même conception dans deux cultures différentes, il est amené à établir un lien entre ces deux cultures. Les anthropologues vont à leur tour tâcher de découvrir ces foyers de culture et montrer comment s’est opérée la diffusion des traits culturels à partir de ces foyers. Le courant diffusionniste se retrouve en trois centres principaux : il y a ce que l’on a appelé l’hyperdiffusionnisme anglais, ensuite les écoles américaine et allemande que nous allons examiner tour à tour.

B) L’hyperdiffusionisme anglais

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le diffusionnisme anglais n’a guère connu d’influence considérable. C’est peut-être parce qu’au pays de Darwin, on est resté plus attaché à la pensée du maître, mais aussi parce que ses chefs de file, G. Elliot-Smith et W. Perry, ont émis des vues tellement radicales qu’elles en devenaient quasiment inacceptables. Ils soulignent en effet la faible capacité inventive de l’homme à un tel point que, selon eux, tout ce qui constitue la base du développement de la civilisation fut inventé une seule fois, il y a quelque sept mille ans, en un seul lieu, l’Egypte et peut-être même par un seul homme (Mercier 1968, p.101). Toutes les cultures observables constitueraient soit des imitations, soit des enrichissements ou des dégénérescences de la culture égyptienne. L’Egypte est ici considérée comme le berceau de la civilisation humaine. A l’origine, l’homme vivait dans un état de nature et ne possédait aucun élément de culture digne de ce nom : pas d’animaux domestiques, pas d’agriculture, pas d’habitation, pas de vêtement, d’organisation sociale, d’autorité, de lois et enfin pas de cérémonie. Il vivait de chasse et cueillette, pareil à un animal. Les habitants de la vallée du Nil eurent alors la chance d’être les bénéficiaires d’une récolte naturelle d’orge et ils adoptèrent un mode de vie sédentaire. À partir de là, les choses vont se précipiter et dès 4000 avant Jésus-Christ, ils vont en peu de temps inventer la poterie, la vannerie, la construction de maisons ; ils se mirent à domestiquer les animaux, à construire des villes, à enterrer leurs morts dans les cimetières et ils développèrent des croyances religieuses. Cet incroyable essor poussa les Egyptiens à voyager afin de s’approvisionner en métaux et matières premières. C’est par ces voyages qu’ils diffusèrent dans le monde entier les traits d’une civilisation née sur les rives du Nil.

Elliot-Smith et ses disciples faisaient de l’emprunt à peu près le seul mécanisme du changement culturel. Selon eux, au cours de l’histoire, la civilisation s’est développée de la même manière qu’actuellement, c’est-à-dire par diffusion :

Nous savons, en ce qui concerne les inventions modernes que chacune naquit dans un droit défini et se diffusa de plus en plus si bien que tout homme dans le monde qui utilise cette invention particulière est redevable directement ou indirectement à un homme en un lieu particulier, qui le premier a lancé le nouveau procédé(cité par Herskovits 1952, p.208).

L’auteur nie donc que des traits de culture puissent être inventés indépendamment. Il n’y a donc pas d’origines multiples et tout trait culturel est interprété par rapport à une pratique égyptienne. Les plates-formes de pierre de Polynésie sont perçues comme de pâles imitations des pyramides. Le fémur du roi africain mort, conservé à des fins rituelles, représente, pour Elliot-Smith, une diffusion de la momification égyptienne. Elliot-Smith et Perry ont cru voir dans les temples incas des reproductions des pyramides égyptiennes et il en va de même des temples cambodgiens ou japonais.

L'influence de l'Egypte sur la civilisation occidentale n'est pas contestable, mais la théorie d’Elliot-Smith et Perry est trop extrême et ne repose que sur des informations incomplètes et une imagination un peu trop fertile. De plus, les contacts entre deux civilisations ne sont pas unilatéraux, mais entraînent des échanges. Il n’est donc pas nécessaire de s’attarder davantage sur cette théorie dont presque tous les éléments sont inexacts, certains étant tout à fait fantaisistes.

C) L’école américaine

[Retour à la table des matières](#tdm)

Aux Etats-Unis, les réactions à l’évolutionnisme vont prendre une forme beaucoup plus sérieuse et influencer considérablement l’histoire de l’anthropologie. Le développement du diffusionnisme américain doit être rattaché à la personnalité de Frans Boas (1858-1942), un Allemand né en Westphalie qui va devenir en 1892 professeur dans diverses universités américaines et former toute une génération d’anthropologues puisqu’on retrouve parmi ses élèves des noms aussi prestigieux que Kroeber, Lowie, Sapir, Herskovits, Benedict, Mead et bien d’autres encore. Boas n’est pas à proprement parler un “diffusionniste” mais il est l’un des premiers à contester les simplifications auxquelles avait conduit l’évolutionnisme en accordant trop d’importance au développement culturel indépendant.

Cet esprit libre ne se laisse pas facilement appréhender par des étiquettes. Boas partage avec Marcel Mauss, un autre grande précurseur de l’anthropologie, l’insigne particularité de n’avoir jamais écrit un livre comme tel d’une part et, d’autre part, de n’avoir jamais énoncé, d’une manière synthétique et systématique, les grands principes qui guidaient sa pensée. C’est peut-être cette carence qui explique pourquoi celui qui fut l’anthropologue le plus influent de sa génération est presque tombé dans l’oubli aujourd’hui. Contrairement à Marcel Mauss, cependant, Boas va se distinguer par une bonne connaissance empirique “de première main” puisqu’il mena de nombreuses études parmi les Indiens d’Amérique du Nord et les Esquimaux. En insistant sur une approche contextuelle, c’est-à-dire en montrant qu’une coutume n’a de sens que si elle est reliée au contexte particulier dans lequel elle s’inscrit, Boas préfigure aussi l’école fonctionnaliste.

C’est à partir de cette approche contextuelle que Boas va critiquer les hyperdiffusionnistes anglais. Il refuse en effet de réduire une culture à quelques traits qui peuvent se comprendre isolément l’un de l’autre, d’une part, mais d’autre part, il n’envisage pas l’histoire sur une grande échelle, il ne recherche pas les séquences de l’histoire de la culture dans son ensemble. Bien au contraire, Boas préfère se concentrer sur les échanges entre cultures géographiquement voisines ; avec Boas, l’anthropologie se fait davantage ethnologie. Il va par exemple montrer qu’il existe des liens culturels entre les tribus du Nord-Ouest américain et les peuples de Sibérie.

Parmi les disciples de Boas, c’est Wissler qui va systématiser ce diffusionnisme modéré en parlant d’”aires culturelles”. Ce concept a été élaboré pour classer les différentes tribus d’Amérique du Nord. On s’attache d’abord à définir les plus petits éléments de la culture et de l’organisation sociale, les “traits culturels”. À partir de là, les anthropologues américains ont tâché d’imaginer un modèle théorique sous forme d’un cercle, avec un centre précis à partir duquel se sont transmis les différents traits culturels. Plus on s’éloigne du centre, plus la netteté des traits s’efface et plus ils se diluent avec des traits d’aires culturelles voisines. L’aire culturelle est donc l’association d’un certain nombre de traits culturels au sein d’un environnement géographique déterminé. Cette méthode, selon ses promoteurs, permettait en outre de découvrir certaines “aires temporelles”, car il fut admis que plus un trait s’était éloigné de son centre, plus lointaine était son origine. Wissler montra de plus que les montagnes, les océans et les déserts n’étaient pas des obstacles à la diffusion de traits culturels.

Avec cette école américaine, ce n’est pas le monde entier qui est le champ de spéculations hasardeuses puisque l’analyse se limite à des zones géographiques restreintes. Les anthropologues américains accumulèrent un matériel empirique impressionnant, mais leur concept d’aire culturelle n’offre qu’un intérêt très général. Le problème de la définition d’un centre et de frontières n’est pas vraiment résolu et au sein d’une même aire culturelle vivent des sociétés qui, tout en possédant des traits culturels communs, n’en présentent pas moins des organisations sociales radicalement différentes (ainsi la région du Sud-Ouest comprend les agriculteurs pueblos, les pasteurs navahos et les tribus guerrières apaches).

D) L’école allemande

[Retour à la table des matières](#tdm)

En Allemagne et en Autriche, des anthropologues vont violemment s’opposer aux théories évolutionnistes et forgerle concept de*kulturkreis* ou cercle culturel qui rappelle les *culture areas* des Américains.

Ratzel (1844-1904) considérait que l’homme primitif n’avait qu’une capacité d’invention limitée mais que la terre avait été, dès l’origine, habitée par des groupes humains qui émigraient volontiers. Ces êtres incapables d’invention, mais grands migrateurs, transportaient avec eux ce qu’ils avaient amassé comme bagage culturel. Sans le contact de l’Inde, dit-il, la fleur de lotus n’aurait pu devenir le symbole du bouddhisme dans les terres arides de Mongolie où le lotus n’existe pas. Ces considérations amenèrent Ratzel à considérer que des phénomènes de diffusion se sont produits à grande échelle : ainsi, en analysant les arcs et flèches d’Indonésie et d’Afrique de l’Ouest, il en arrive à la conclusion que ceux-ci sont apparentés. Ratzel n’hésite pas à déclarer égal ce qui n’est que superficiellement semblable et, selon lui, deux faits semblables ont toujours la même origine quelle que soit la distance qui les sépare. Son disciple Frobenius alla jusqu’à assigner une origine commune aux populations de l'Océanie et de l’Afrique noire, considérant que ce ne sont pas seulement des traits culturels qui voyagent mais bien des ensembles culturels tout entiers.

L’un des meilleurs théoriciens du diffusionnisme allemand fut sans conteste Graebner : celui-ci affirma non seulement que la diffusion est le principal processus rendant compte du développement culturel mais il s’intéressa également à la manière dont ce processus se déroule. Il montra ainsi que la diffusion n’est pas automatique et qu’une société peut opérer une sélection dans les éléments qui lui sont proposés de l’extérieur ; de même, un trait emprunté peut être modifié jusqu'à en devenir quasiment méconnaissable. La théorie de Graebner se construit à partir du concept de “cercle culturel” qui comprend des éléments unis par un lien organique. Chaque cercle culturel, avec ses institutions, ses croyances, sa culture matérielle, s’est développé en un seul centre et a couvert, à partir de ce centre, des espaces d’étendue variable. Par exemple, en Australie, Graebner distingue le “complexe totémique” qui comprend les éléments matériels suivants : étui pénien, ceinture d’écorce dure, hutte à toit conique, appuie-tête, lances à pointe de pierre ou de bois. Sociologiquement, il y a totémisme et ce que Graebner appelle “horde” patrilinéaire. Le mort est placé sur une plate-forme, la circoncision prévaut. La mythologie est astrale, le rôle du soleil dominant. Chaque cercle culturel constitue ainsi une sorte de civilisation distincte qui, principalement par les migrations, s’étend de plus en plus. Quand deux de ces systèmes se rencontrent, l’un d’eux absorbe l’autre.

Une des figures les plus intéressantes du diffusionnisme allemand est le père Wilhelm Schmidt qui contesta violemment les théories évolutionnistes, particulièrement en matière religieuse. Schmidt naquit en Westphalie en 1868 dans une famille pauvre. Son père était mécanicien et mourut lorsque Wilhelm n’avait que deux ans. C’est sa mère qui l’éleva et l’influença considérablement au point de refuser qu’il parte en mission lorsqu’il fut ordonné prêtre. Il avait en effet joint un ordre missionnaire, la société du Verbe Divin, ou "missionnaires Steyler”. Sa mère accepta qu’il fût nommé en Autriche et c’est là qu’il débuta sa carrière d’anthropologue. Celle-ci allait devenir particulièrement brillante. Le père Schmidt fonda un institut d’anthropologie, l’Institut **Anthropos** ainsi qu'une revue qui porte le même nom et paraît encore aujourd’hui. Il forma également de nombreux prêtres Steyler à l’anthropologie ; parmi eux, citons Gusinde, Koppers, Hermanns, Arndt, Fuchs, etc. En 1938, Schmidt fut un des quatre prêtres qui se trouvaient sur la liste noire d’Hitler et il dut fuir en Suisse. Il mourut en 1954 à l’âge de 86 ans.

L’œuvre la plus importante de Schmidt est *Der Ursprung der Gottsidee* ou *L’origine de l’idée de Dieu* dans laquelle il s’attache à réfuter la théorie de Tylor. La théorie animiste de Tylor était en effet considérée comme **la** théorie anthropologique de la religion. Selon Schmidt, les fondements évolutionnistes de cette théorie sont inacceptables. En effet, Schmidt ne peut accepter l’idée que l’histoire de l’humanité soit un passage du simple au complexe, un développement du grossier et imparfait vers la perfection et la civilisation. Sur le plan religieux, ce que Schmidt conteste donc, c’est l’idée selon laquelle les peuples les plus primitifs seraient fétichistes, magiques ou animistes pour évoluer peu à peu vers la religion ou la science. Schmidt soutient au contraire que les populations les plus primitives, c’est-à-dire celles qui ne connaissent ni l’agriculture ni l’élevage, des peuples tels que les Pygmées d’Afrique, les aborigènes du Sud-Est australien, les Andamais, les Esquimaux et quelques autres qui vivent encore de la chasse et de la cueillette, tous ces peuples ont une connaissance éthique et pure de l’idée de Dieu. Il y a bien ici renversement de la théorie de Tylor puisque selon Schmidt, les sociétés les plus simples ne connaissent pas grand-chose du totémisme, du fétichisme ou de la magie qui n’existent chez eux que sous des formes embryonnaires. Bien au contraire, ces sociétés primitives connaissent une religion monothéiste dont le Dieu est éternel, omniscient, bienveillant, moral, tout-puissant et créateur. Ce Dieu est capable de satisfaire tous les besoins des hommes.

En outre et contrairement à ce qu’affirme Tylor, le père Schmidt soutient que ce dieu suprême et créateur a établi un code moral pour les hommes. Il prit en main leur éducation morale et sociale et promulgua des lois concernant ces activités. Il punit ceux qui n’observaient pas ces lois et récompensa les méritants. Autrement dit, la religion originelle est hautement morale. De plus, le Dieu suprême est essentiellement bon ; il est indulgent, généreux, juste. Enfin, de nombreuses populations content encore aujourd’hui comment le Dieu suprême s’est lui-même révélé à leurs ancêtres. Ce n’est donc pas l’homme primitif qui a créé Dieu mais c’est bien Dieu qui a, au contraire, enseigné aux hommes ce qu’il fallait croire et la manière de lui rendre un culte. Il est faux, cependant, de dire que Wilhelm Schmidt a par là tenté de “cléricaliser” l’anthropologie. En effet, il souligne bien que ce sont les populations primitives elles-mêmes qui relatent cette expérience de la révélation et de la création : “Le témoignage des peuples les plus archaïques, dit-il, considère toujours que c’est Dieu lui-même qui est à la base de leur religion” (cité par Brandewie 1983, p. 282) et c’est, selon lui, un argument décisif en faveur de l’existence de Dieu.

Selon Schmidt, l’idée d’un Dieu suprême et créateur est une idée qui existe déjà à l’aube de l’humanité et c’est avec le développement de la culture, le perfectionnement des sciences et de la technologie que cette croyance religieuse originelle dégénéra et se mêla à d’autres formes. La forme la plus pure de la religion existait donc à l’origine de l’histoire humaine car la religion fut révélée à l’homme par Dieu lui-même. L’expérience religieuse n’est pas une sorte d’artefact, une fabrication de l’imagination humaine ; elle fait au contraire partie de l’ordre naturel. En définitive, ce n’est pas l’homme qui a inventé Dieu, mais au contraire Dieu qui a inventé l’homme.

La théorie de Schmidt a été plus critiquée que lue. Evans-Pritchard (1965) a quant à lui quelque peu limité la portée des observations de Schmidt :

En traitant de la religion (...), nous devons souvent traduire des termes religieux dans notre propre langue, et notre interprétation de ces termes est déjà entamée par le procès même de la traduction. Une fois que nous avons traduit des mots zande par des expressions anglaises telles que “dieu suprême” et “âme”, les notions et sentiments que ces mots évoquent pour nous nous amènent déjà à teinter notre compréhension de la signification qu’ils ont pour les Azande. Plus simplement, en traduisant le terme Mbori par “Etre Suprême”, nous lui assignons une suprématie qui implique pour nous personnalité, toute-puissance, bienveillance, etc.

En d’autres termes, selon Evans-Pritchard, lorsque nous sommes en présence d’un être surnaturel tel Mbori chez les Azande qui occupe une grande place dans le culte local, nous ne pouvons en déduire qu’il est un dieu suprême ou un grand Dieu dans le sens chrétien du terme. Les Azande n’ont rien d’un peuple “monothéiste” qui croit que Mbori est Dieu le Père ou Allah. Les Azande n’ont d’ailleurs presque rien à dire à propos de Mbori qui apparaît dans leurs mythes de création. Ils se réfèrent à Mbori pour invoquer le destin ou le hasard, dans des expressions telles que “Dieu seul le sait” ou “Mon dieu” ... qui n’ont rien de très religieux. De même, souligne Evans-Pritchard, le fait que beaucoup d’Azande s’appellent Mbori ne laisse rien présager de l’importance du dieu ; appeler son enfant Christophe, Christian, Marie ou Joseph n’est pas non plus un acte spécifiquement religieux.

On ne peut qu’être d’accord avec ces remarques d’Evans-Pritchard. Cependant, il n’est pas sûr qu’elles atteignent vraiment le coeur de la théorie de Schmidt. Ce dernier n’est sûrement pas assez naïf pour croire que Mbori ressemble en tous points au Dieu des chrétiens ou qu’il ait un caractère semblable. Ce qui est intéressant dans l’œuvre de Schmidt, c’est de voir que des populations technologiquement arriérées ont une certaine notion d’un être transcendant, créateur et dominant l’univers. Il y aurait une idée de la transcendance qui serait extrêmement fréquente dans toutes les sociétés du monde. On retrouve cette idée dans l’œuvre d’Eliade :

Laissons provisoirement en suspens ce problème du monothéisme originel. Ce qui est tout à fait hors de doute, c’est la quasi-universalité des croyances en un Etre divin céleste, créateur de l’univers et garant de la fécondité de la terre ... (1964, p.66).

Il est certain que la théorie du père Schmidt - ainsi que n’ont pas manqué de le souligner les critiques anticléricaux - est imprégnée de ses conceptions catholiques. Mais, comme le souligne Lowie (1971, p. 176), cela ne suffit pas à la dévaloriser. D’ailleurs, les analyses de Schmidt et ses disciples sont certainement aussi rigoureuses que n’importe quelles autres (Herskovits 1952, p. 210). Tel est certainement le cas des études de W. Koppers, un collaborateur du père Schmidt, qui publia notamment en 1942 un article intitulé *Bhagwan, supreme deity of the Bhils*. L’argument de Koppers est que la religion des Bhils, une ethnie tribale de l’Inde centrale, est foncièrement différente de l’hindouisme et que la différence principale entre les deux religions résidait dans la croyance bhil en un dieu suprême, à la fois bienveillant et créateur. Le nom de ce dieu, Bhagwan, est un nom hindou qui pourrait se traduire par “seigneur”, mais poursuit Koppers, si le nom peut bien avoir été emprunté par les Bhils, ce qui est important, c’est que la conception même de ce dieu, sa substance, soit typiquement bhil. Dans une analyse très fine, Koppers relève tous les caractères distinctifs de ce dieu : il est supérieur aux autres dieux, il est bienveillant, il n’est pas humain et n’a pas de représentation anthropomorphique ; enfin, il est apparenté au soleil et on le dit créateur de l’univers. Sur le plan ethnographique, le travail effectué par Koppers est certainement remarquable : cet article s’impose comme un des classiques de l’ethnographie de l’Inde tribale. Cela ne l’a cependant pas empêché de susciter de vives critiques, voire des controverses.

On a en effet reproché à Koppers de nourrir sa théorie de préjugés catholiques. Il est vrai que les missionnaires ont repris les idées de Schmidt et Koppers pour souligner l’osmose qui existerait entre le christianisme et les religions tribales. Ainsi, dans une autre région de l’Inde centrale, les missionnaires ont mis en avant le dieu Bonga des Muria comme une figure très proche du Dieu-créateur des chrétiens. Des ethnologues hindous se sont alors appliqués à montrer que les religions tribales ne différaient en aucun point de l’hindouisme populaire et plus particulièrement de la religion des castes inférieures. Bhagwan est d’ailleurs une figure de l’hindouisme populaire et ne peut dès lors pas être considéré comme une divinité typiquement bhil. On pourrait même arguer que Bhagwan est plutôt un emprunt récent à l’hindouisme. Ghurye a le mieux synthétisé le point de vue hindou en proclamant : “les tribaux ne sont que des hindous arriérés”. La qualité des matériaux avancés par Koppers ne semble cependant pas mise en doute. Ses critiques admettent qu’il est fait référence à Bhagwan parmi les Bhils. Ce que ces auteurs ajoutent, c’est que les hindous, particulièrement les castes inférieures, font également référence à un principe divin appelé Bhagwan. Si l’on y réfléchit bien, ils ne contredisent pas le fond de l’argument de Koppers mais l’étendent aux couches inférieures de l’hindouisme. Dans un certain sens, ils ne font donc qu’apporter des arguments nouveaux à la théorie du père Schmidt puisqu’ils affirment que cette croyance ne s’applique pas seulement à quelques tribus arriérées mais à des pans entiers de la société hindoue. Il faut d’ailleurs constater que les hindous ne se sentent nullement déroutés par la croyance chrétienne ou islamique en un dieu unique et ils peuvent expliquer qu’il y a un principe divin qui se cache derrière la multiplicité des noms que nous donnons à Dieu. “Le soleil, disent-ils, brille bien dans mille jarres à la fois !”.

Schmidt et ses disciples ont donc montré que bon nombre de populations primitives vénéraient un dieu suprême, créateur et transcendant. Cependant, affirmer que ce Dieu est une divinité originelle relève de la “foi” et non de l’anthropologie.

E) Synthèse et conclusion

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les théoriciens de la diffusion ont très justement remarqué que les traits culturels étaient transmis d’une société à l’autre et qu’en conséquence, il est aberrant de croire que toutes les sociétés “inventent” chaque institution au cours d’une évolution unilinéaire. Le problème, c’est qu’à l’instar des évolutionnistes, les diffusionnistes ont érigé ce principe en dogme et ont voulu montrer que toute l’histoire de l’humanité n’était qu’une série d’emprunts culturels à partir d’un nombre limité de “foyers culturels”. Ils sont alors tombés dans le même travers que la théorie évolutionniste en se lançant dans une reconstruction arbitraire, conjecturale de l’histoire de l’humanité.

Le mérite des diffusionnistes est sans conteste d’avoir multiplié les études empiriques et par conséquent d’avoir relevé le niveau des connaissances ethnographiques. Avec le diffusionnisme, cependant, s’achève toute une ère de l’histoire de l’ethnologie, celle des reconstructions hypothétiques du passé. Les exigences empiriques des ethnologues allaient les conduire à étudier des sociétés vivantes et concrètes et à ne plus considérer que ce qui était observable.

**Anthropologie sociale et culturelle**

**DEUXIÈME PARTIE**

Chapitre 4

CULTURE
ET PERSONNALITÉ

A) Principes généraux

[Retour à la table des matières](#tdm)

Aux États-Unis, l’influence de Boas ne va pas se limiter au diffusionnisme modéré de l’école américaine. C’est surtout dans le domaine de l’étude de la personnalité que l’ethnologie américaine va se distinguer et deux élèves de Boas, Ruth Benedict and Margaret Mead, vont même acquérir une réputation dépassant de loin celle de leur maître.

Le commun dénominateur de cette école réside dans la tentative de saisir l’influence de “la” culture ou “d’une” culture sur la personnalité des membres de cette culture. Ainsi, pour Linton et Kardiner, il y a une relation causale entre culture et personnalité ; tous les membres d’une société partagent, dans la petite enfance, les mêmes expériences qui aboutissent à la formation d’une **personnalité de base**. Cora Dubois parle plutôt de **personnalité** **modale** et dans son étude*The People of Alor*, elle explique les institutions primaires que sont les techniques du jardinage et la structure familiale par la négligence maternelle envers les jeunes enfants ; cette négligence produit selon elle une structure de personnalité typique qui se caractérise par l’incapacité de s’engager dans des relations humaines profondes. En plus, cette faiblesse de caractère, cette méfiance et cette instabilité caractéristiques de la personnalité des gens d'Alor sont la cause d'institutions secondaires comme la lutte incessante pour le statut et la richesse, ou encore la guerre.

Les études du **caractère national** sont des applications de ces théories à des unités plus larges, à savoir les grandes nations. Elles se fondent donc sur le postulat que les citoyens d’une nation partagent des traits psychologiques distinctifs. Ces études prirent une grande importance pendant la Seconde Guerre mondiale quand il s’agissait de bien comprendre le caractère de l’ennemi. Ainsi les Japonais intriguaient les Américains par leur dévotion fanatique à l’Empereur, leurs missions suicidaires, etc. Et pourtant une fois capturés, les prisonniers japonais acceptaient immédiatement de collaborer avec leurs ennemis. Kluckhohn expliqua alors que le prisonnier japonais était socialement mort et désirait donc s’affilier à une nouvelle société. Le caractère japonais est en outre situationnel : s’il se trouve en situation A, il suit les règles de A, mais sitôt placé en situation B, il se réfère aux règles de ce nouvel environnement. Benedict affirme, quant à elle, que le caractère japonais oscille sans cesse entre un esthétisme retenu et un militarisme fanatique. Selon Fromm, les Allemands se soumirent facilement au régime dictatorial d’Hitler en raison de leur “personnalité autoritaire” : une personne de ce type est extrêmement obéissante envers ses supérieurs mais se comporte d’une manière méprisante à l'égard ses subordonnés.

L’école “Culture et Personnalité” insiste donc sur la variété des cultures. Contrairement aux évolutionnistes qui mirent l’accent sur les grands stades à travers lesquels toute société était supposée passer, les anthropologues américains vont souligner l'originalité de chaque culture qui débouche sur la constitution d’une personnalité propre. Ce courant reposait sur quelques postulats de base, dont nous retiendrons les principaux.

a) **Continuité** : il y a continuité entre les expériences de la petite enfance et la personnalité adulte, celle-ci étant déterminée par celle-là. Les traumatismes infantiles produisent des fixations, de l’anxiété, des névroses qui ont à leur tour un effet sur les institutions culturelles. Cependant, nous disposons de très peu d’éléments pour affirmer qu’un type de pratique éducative produit nécessairement une personnalité adulte donnée. Il semble au contraire que des expériences infantiles semblables ne produisent pas toujours le même effet.

b) **Uniformité :** ces auteurs affirment que chaque société est caractérisée par une personnalité propre (appelée modale, de base ou dominante). Il y aurait une correspondance, voire une identité, entre une culture et une personnalité. Pourtant, des études récentes montrent qu’au sein d’une même culture, il existe une multitude de personnalités. De surcroît, la caractérisation de cette personnalité type est souvent imprécise, superficielle ou simplifiée à l’extrême en ignorant les exemples contraires. L’unité culturelle de base n’est pas facilement isolable : est-ce une tribu, une ethnie, une nation ?

Enfin, le type de “causalité” développé par cette école est souvent “circulaire”, l’effet étant pris pour la cause : un comportement agressif est considéré comme un symptôme de l’agressivité de base qui produit elle-même un comportement agressif. Les prisonniers japonais s’adaptent facilement à une situation parce que leur caractère est situationnel, le régime hitlérien est autoritaire parce que les Allemands sont autoritaires ; l’explication tend donc à être circulaire et tautologique (voir Bock 1988, p.89 et Kaplan & Manners 1972, p.136). Comme le souligne Van Rillaer (1980 p. 297) :

Nombreux sont les psychologues qui, au XXe siècle, “expliquent” encore un acte agressif **par** l’agressivité, une attitude réservée **par** la timidité, la résolution d’un problème **par** l’intelligence ... Chez les psychanalystes, ces arguments circulaires sont des plus courants. Ils affirment que tel individu éprouve une forte culpabilité parce qu’il a un surmoi sadique. Et lorsqu’on leur demande comment ils savent si un individu a un surmoi sadique, ils répondent : quand nous voyons qu’il est très culpabilisé ....

B) Ruth Benedict (1887-1948)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Cette assistante de Boas allait marquer considérablement l’ethnologie américaine, tout particulièrement par la publication de son ouvrage *Patterns of Culture* [[2]](#footnote-2)\* qui fut extrêmement influent et connut un grand succès de librairie, puisqu’il se vendit à deux millions d’exemplaires.

La réflexion de Benedict porte d’abord sur la notion de culture. À la suite de Boas, elle rejette toute forme de “déterminisme biologique” pour mettre en avant le principe du “déterminisme culturel”. La nature humaine est éminemment “plastique”, malléable et chaque culture apporte des réponses différentes aux problèmes qui se posent à l’homme. Le but de l’ethnologie est alors de rendre compte de cette diversité des cultures. Chaque société est une configuration particulière, un assemblage singulier d’éléments culturels qui peuvent se combiner à l’infini. Chaque culture est unique (p.44) et emprunte une route propre dans sa poursuite de buts différents ; elle définit ses propres orientations et ne peut pas être jugée selon les termes d’une autre société (p.223). En second lieu, une culture est un ensemble intégré, un tout articulé et elle doit être étudiée comme telle, c’est-à-dire en tant qu’entité cohérente et fonctionnelle (p.49). Enfin, dès l’enfance, les coutumes façonnent l’expérience et le comportement d’un individu et avant même qu’il ne sache parler, l’enfant est déjà une petite créature de sa culture (p.33). Chaque enfant né dans un groupe partage les habitudes, les activités et les croyances de ce groupe. En bref, on voit bien que c’est la diversité culturelle - et par là le relativisme culturel- qui intéresse Ruth Benedict. Le thème essentiel du livre est alors de montrer qu’une culture offre une **configuration propre** d’une part, et d’autre part qu’il n’y a pas d’antagonisme entre une société et les individus que comprend celle-ci : au contraire, la culture fournit à l’individu les matériaux à partir desquels il construit sa vie. La société n’est pas une entité séparable des individus qui la composent (p. 253). Les individus se fondent dans le moule que leur présente leur société. En étudiant une société, on peut donc tâcher d’en reconstruire les traits essentiels qui s’imposent à tous. Benedict se livre à cette expérience pour trois sociétés : les Indiens Zuni du Sud-Ouest, les Kwakiutl du Nord-Ouest et les Dobus de Nouvelle-Guinée.

Dans son étude de la tragédie grecque, Nietzsche oppose deux caractères fondamentaux. D’une part, le dionysiaque poursuit ses buts sans s’assigner de limites, dans l’excès, l’émotion. L’apollinien, par contre, ne connaît qu’une loi et c’est celle de la mesure, l’équilibre, la modération. Ces Indiens Pueblos ou Zuni du Sud-Ouest sont des apolliniens par excellence. Ils sont cérémonieux, sobres et pacifiques. Le rituel est, pour eux, essentiel ; leurs prières se réduisent à des formules sans aucun sentiment, leurs mariages sont invariablement arrangés ; ils méprisent l’individualisme et valorisent la tradition ; contrairement aux autres tribus indiennes, ils se méfient de l’alcool et des hallucinogènes ; leurs danses ne connaissent pas l’extase ou la transe ; la modération, la dignité et la maîtrise de soi sont leurs valeurs essentielles.

En cela, ils contrastent fortement avec la plupart des tribus indiennes d’Amérique dont le caractère dionysiaque est nettement marqué. La transe, l’immolation, la violence, les drogues sont ici de règle. Les Kwakiutl du Nord-Ouest sont dionysiaques. Ici tout tourne autour de la compétition, de la violence, du prestige. Toute entreprise est pour eux un moyen de se montrer supérieur aux autres. Ils exhibent leurs sentiments de la manière la plus spectaculaire possible. Le *potlach* exprime bien cette mégalomanie : un chef peut ainsi marquer sa supériorité sur un rival en détruisant une certaine quantité d’objets de valeurs. Les grands *potlach* pouvaient ainsi se préparer une année à l’avance. La vendetta et le suicide étaient les corollaires de cette insistance sur la supériorité et le prestige.

Les Dobus de Nouvelle-Guinée sont à la hauteur de leur terrible réputation. Ils vivent sans loi, sans organisation politique et dans le danger permanent. Ils n’osent pas s’aventurer en dehors du village et s’engagent dans des luttes à continuité avec leurs ennemis. Leur vie est faite d’animosité, de suspicion et de cruauté.

On voit donc bien comment, pour Benedict, culture et personnalité se fondent l’une dans l’autre. Cependant les grandes “configurations” qu’elle s’est appliquée à dégager sont aussi de sérieuses simplifications. Que l’on pense aux “caractères nationaux” européens. Dire que les Zuni sont apolliniens et les Kwakiutl dionysiaques revient un peu, *mutatis mutandis*, à dire que les Italiens ont le sang chaud, que les Français ne pensent qu’à l’amour, que les Hollandais sont des avares invétérés et les Anglais d’imperturbables flegmatiques. Or de telles caractéristiques reposent sur des simplifications grossières. Elles ne permettent pas de comprendre, par exemple, ce qui s’est passé au stade du Heysel le 11 mai 1985 où la maîtrise de soi semblait plutôt italienne que britannique. Les caractères nationaux ont certes quelque réalité mais ils sont plus complexes et moins homogènes que les stéréotypes que l’on nous propose parfois.

Si l’œuvre de Benedict a connu un tel succès populaire, c’est en partie en raison de ces limitations. Benedict, qui était aussi poète, affirmait avec force la différence entre “eux” et “nous”  ; elle avait toujours une vérité générale à dire et le but de son anthropologie est précisément de donner une vue générale sur une culture : les Indiens des plaines sont extatiques, les Zuni sont cérémonieux, les Japonais sont hiérarchiques, etc. Toute son écriture est orientée par cette idée générale qui est dite et redite constamment. Mais qui dit idée générale dit parfois idée superficielle et c’est cette superficialité que l’on reproche à Benedict et ses émules (voir Geertz 1988).

C) Margaret Mead (1901-1978)

[Retour à la table des matières](#tdm)

En 1920, une jeune étudiante suivit un cours de Boas à l’Université de Columbia (New-York) et se passionna pour l’anthropologie. C’est surtout Benedict, l’assistante de Boas, qui allait l’encourager à persévérer. Après une thèse de doctorat basée entièrement sur la littérature, Margaret Mead se décide, en 1925, à partir pour la Polynésie, et plus particulièrement pour les îles Samoa qui étaient alors gouvernées par les Américains.

À partir de là, la popularité de Mead ne va cesser d’augmenter. Ses écrits seront publiés à des centaines de milliers d’exemplaires et elle allait devenir une des idéologues du mouvement féministe américain. Elle s’imposa aussi comme la *first lady* de l’intelligentsia américaine. À travers ses études ethnologiques, ce sont en effet des problèmes contemporains que tente de résoudre Mead. Elle finit toujours par soulever les questions d’actualité et c’est sans doute ce qui explique la fascination qu’elle a exercée.

Une partie considérable de l’œuvre de Mead est, par exemple, consacrée aux différences entre les sexes et ici aussi Margaret Mead a voulu se servir de ses observations ethnographiques pour résoudre les problèmes qui se posaient à la société américaine. Dans son fameux ouvrage, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, publié en 1935 (repris dans Mead 1963), Mead entend montrer que les différences entre les sexes sont institutionnalisées différemment selon les sociétés et, en conséquence, qu'elles ne répondent pas à des impératifs biologiques. De plus, Mead veut également montrer que les relations entre l’homme et la femme ne sont pas partout des relations de domination et de soumission. Chez les Arapesh, par exemple, les hommes sont doux et aimables (1963, p. 161), les garçons ne sont pas entraînés à commander (*ibid***.**, p.155) et un jeune homme ne fait preuve d’aucune agressivité (*ibid***.**, p. 86). À deux cents kilomètres à peine des Arapesh vivent les Mundugumor dont le caractère semble être aux antipodes de celui des Arapesh (*ibid***.**, p.191). C’est l’agressivité et la violence qui caractérisent ici la vie sociale, y compris la vie familiale : le père et le fils sont rivaux, l’enfant est accueilli dans un monde hostile ; dès les premiers mois commence son initiation à une vie dont la tendresse est absente ; les tout-petits sont placés dans des paniers en vannerie grossière qui les empêchent de profiter du contact chaud de la mère, en opposition avec l’habitude arapesh de serrer l’enfant contre le corps maternel : il n’y a pas chez les Mundugumor cet amour et cette sollicitude pour l’enfant dont font preuve les Arapesh. Les enfants sont habitués à lutter et dans ces conditions de rudesse, il ne faut pas s’étonner, nous dit Mead, d’observer plus tard “le déchaînement de leur brutalité amoureuse”. En comparaison aux “hippies” arapesh, les Mundugumor apparaissent comme de véritables “Spartiates” : la norme est ici la violence, une sexualité agressive, la jalousie, la susceptibilité à l’insulte et la hâte à se venger, l’ostentation, l’énergie, la lutte. Il y a cependant un point commun aux sociétés arapesh et mundugumor, c’est que le caractère typique n’y diffère pas selon le sexe ; les femmes arapesh sont aussi douces que leurs maris et les filles mundugumor sont élevées dans le même climat de dureté. Dans une troisième société, cependant, celle des Chambuli qui vivent sur le fleuve Sepik, il n’en va pas de même ; parmi ces derniers, les hommes, susceptibles, tendus et méfiants, contrastent avec leurs épouses qui sont unies, organisées et actives. Il y a à la fois opposition et complémentarité entre les personnalités masculines et féminines (*ibid***.,** p. 297), mais ce qui est plus remarquable, c’est ici l’esprit d’initiative des femmes :

La suprématie des femmes est réelle alors que celle des hommes n’est que théorique ; ainsi la plupart des jeunes chambuli s’en accommodent-ils, et apprennent à s’incliner devant la volonté des femmes (*ibid*., p. 303).

Ces trois exemples, issus de sociétés géographiquement voisines témoignent de ce que Mead appelle la “**plasticité de la nature humaine**”. Les personnalités de l’homme et de la femme sont culturellement déterminées ; des notions telles que l’agressivité ou la tendresse ne sont pas biologiquement associées à l’un ou l’autre sexe. Cette analyse de Mead a soulevé autant de suspicion dans la communauté anthropologique que ses travaux sur l’adolescence dont nous allons parler ci-dessous. L’école “Culture and personality” n’a pas connu de véritable essor qu’aux Etats-Unis. Les questions que posent ses adeptes sont fascinantes mais leurs réponses apparaissent souvent comme des généralisations faciles sinon abusives. Le second mari de Mead, Reo Fortune, qui se rendit avec elle chez les Arapesh, trouvait ainsi ces derniers particulièrement agressifs et violents, mais par contre, les Mundugumor, dont Mead nous dit qu’ils sont si féroces, ne l’avaient nullement impressionné (Grosskurth 1988, p. 41 et p.43). Cette réduction de la personnalité à quelques types culturels n’est-elle pas un appauvrissement à la fois de la culture et de la personnalité ? Il ne faut cependant pas oublier que Mead écrivait à une époque où l’anthropologie moderne en était encore à ses premiers balbutiements et son premier mérite fut sans doute d’avoir ouvert des perspectives nouvelles de recherche.

On retrouve la même volonté de s’attaquer aux problèmes de la société américaine dans son fameux ouvrage *Growing up in Samoa*(également repris dans Mead 1963), dans lequel Mead a essayé de voir comment les habitants d’une île de Polynésie passaient cette période de la vie que nous appelons “adolescence” et plus spécifiquement :

Les troubles, dont souffre notre adolescence, sont-ils dus à la nature même de l’adolescence ou à notre civilisation ? L’adolescence, dans des conditions totalement différentes, se présente-t-elle d’une façon également différente ? (*ibid*., p. 373).

Au terme de son analyse de la vie des jeunes gens à Samoa, Mead apporte une réponse à cette question :

La puberté ne s’accompagne d’aucun embarras, d’aucun besoin de dissimulation. Les pré-adolescents apprennent qu’une fille est devenue pubère avec autant d’insouciance qu’ils accueillent les nouvelles selon lesquelles une femme a accouché, un bateau est arrivé d’Ofu, ou un porc s’est fait écraser par un rocher : ce n’est qu’un petit potin de plus” (*ibid***.**, p. 481).

Et un peu plus loin, elle conclut :

L’adolescence aux Samoa n’est donc en aucune façon une période de crise et de tension, mais bien au contraire une évolution calme vers la maturité. L’esprit des filles n’est pas troublé par des conflits, embarrassé d’interrogations philosophiques, obsédé d’ambitions lointaines. Vivre fille, avec de nombreux amants, aussi longtemps que possible, puis se marier avoir beaucoup d’enfants, là se bornent les aspirations de chacune (*ibid*., p. 490).

La différence majeure qui existe entre Samoa et la société américaine est l’absence de conflits et le nombre limité de choix qui caractérisent Samoa. Une jeune fille occidentale se trouve face à une multitude de groupes fort différents les uns des autres et elle a pour modèle des individus tout aussi différents. Son père peut par exemple être conservateur, alcoolique, végétarien, anti-syndicaliste alors que son grand-père est un épicurien, féru de football et de bonne chère et sa tante une “féministe enragée”. Son frère aîné peut être un ingénieur qui ne pense qu’aux mathématiques, alors que le cadet s’intéresse à la religion hindoue, sa mère étant une pacifiste militante. De tels caractères peuvent composer une famille occidentale. “Notre civilisation est tissée de fils si divers que même les esprits les plus obtus en sont frappés”.

À Samoa, il en va tout autrement. Le père d’une jeune fille mène la même vie que son grand-père ; tous deux sont pêcheurs comme leurs ancêtres l’ont toujours été. La vie est réglée d’avance. Elle n’a pas à faire de choix, ni à résoudre des conflits et l’absence de névroses est une des conséquences de cet équilibre psychologique. L’éducation samoane tend à estomper les différences entre individus et, par conséquent, à éliminer jalousies, rivalités et émulation. Cette comparaison, conclut Margaret Mead, doit nous servir de leçon :

Si nous admettons qu’il n’y a rien de fatal, rien d’irrévocable dans nos conceptions, et qu’elles sont le fruit d’une évolution longue et complexe, rien ne nous empêche d’examiner nos solutions traditionnelles une à une et, à la lumière de celles qui ont été adoptées par les autres sociétés, d’en éclairer tous les traits, d’en apprécier la valeur et, au besoin, de les trouver en défaut (*ibid***.,** p. 549).

La leçon essentielle de cette analyse est donc que, selon Mead, l’adolescence n’est pas nécessairement une période tendue et tourmentée. Deuxièmement, notre système d’éducation peut, selon Mead toujours, s’adapter aux conditions modernes et se libéraliser. En effet, Mead considère que la société américaine impose des valeurs strictes alors qu’elle offre des modèles multiples de comportement dont la plupart sont en opposition avec les valeurs apprises. Mead illustre cette contradiction par un exemple simple : si tous les enfants d’une même communauté vont coucher à la même heure, aucun enfant ne reprochera à ses parents d’imposer le respect de cette règle. Mais un enfant contestera l’obligation que lui imposent ses parents d’aller coucher à huit heures s’il sait que son voisin regarde la télévision jusqu’à onze heures ! Pour Mead donc (qui, rappelons-le, a publié cet ouvrage en 1928) une éducation libérale s’impose : il faut préparer les enfants aux décisions qu’ils devront prendre et leur apprendre **comment** penser et non **quoi** penser (*ibid*., p. 560).

L’anthropologie de Mead est donc une anthropologie militante. Comme toute science militante, elle souffre de certains défauts. Néanmoins, il faut bien souligner que Mead appartient à cette génération de penseurs qui ont contribué à l’avènement des valeurs modernes, notamment en matière d’éducation et d’égalité des sexes. Cependant, on peut reprocher à Mead d’aller chercher dans les sociétés primitives ce qu’elle a envie d’y trouver. Elle montre bien que les conflits de l’adolescence ne sont pas partout vécus comme dans notre société. Néanmoins, ayant pris la société des îles Samoa comme modèle, elle en dresse le tableau idyllique, presque rousseauiste, d’une vie équilibrée, en harmonie avec la nature. Ce qui est alors remarquable, c’est qu’elle cache le fait que ces sociétés sont bien plus contraignantes et bien moins tolérantes vis-à-vis de leurs membres que la nôtre. La règle, la coutume, la tradition s’imposent ici avec une plus grande rigueur et les sociétés primitives “digèrent” moins bien les "déviants". Dans un sens, Margaret Mead aurait donc pu conclure de son analyse que la société américaine devait imposer ses valeurs avec beaucoup plus de fermeté, être plus stricte et moins libérale. Ceci est certes une caricature mais il n’en reste pas moins vrai que l’on peut faire dire aux sociétés primitives à peu près ce que l’on veut.

D) La critique de Freeman

[Retour à la table des matières](#tdm)

En 1983, la bombe éclate ! Derek Freeman publia en effet un ouvrage qui met radicalement en question la scientificité et la valeur des travaux de Mead et plus particulièrement de *Coming of Age in Samoa***.** Toute la communauté scientifique américaine est en émoi car c’est un de ses monstres sacrés, un véritable mythe, qui risque de succomber aux assauts iconoclastes de Freeman.

Selon Freeman, Mead a dressé un portrait de Samoa tout à fait superficiel et unilatéral. Elle a complètement sous-estimé la complexité de la culture, de la société et de la psychologie des gens de Samoa. Elle ne parlait pas la langue locale, résidait dans la maison d’une famille américaine et se concentra sur un groupe de 25 jeunes filles qui pourraient très bien lui avoir menti pour la taquiner.

La société de Samoa n’est pas le paradis sur terre que Mead a décrit. La vie n’y est pas “caractérisée par l’aisance”, la sexualité n’y est pas permissive et l’adolescence n’est pas l’âge de l’insouciance. En bref, Freeman n’a pas retrouvé à Samoa ces êtres bien équilibrés, cette société insouciante et douce que Mead avait décrite.

Mead a, par exemple, complètement ignoré le système d’étiquette et de hiérarchie en vigueur. Un chef reçoit obéissance de ses sujets qui n’osent même pas manger en sa présence. L’autorité est omniprésente, les marques de respect extrêmes. La compétition entre les chefs peut souvent dégénérer en violence. Les voyageurs du XIXe siècle rapportent d’ailleurs la passion locale pour les sports, la compétition et le combat. Certains parlent même de “peuple féroce” ; après l’assassinat d’un chef en 1830, mille personnes perdirent la vie et 400 parmi elles furent brûlées vives. En 1977, on comptait 25 meurtres pour 100.000 habitants, soit un taux comparativement très élevé de mortalité. Contrairement à ce que Mead affirmait, la population de Samoa est très religieuse et le christianisme y est bien ancré.

Enfin, les remarques de Mead quant à l’éducation des enfants souffrent des mêmes insuffisances. Un enfant est par exemple très attaché à sa mère et se trouve très déprimé lorsqu’il en est séparé. La famille nucléaire est très forte et la discipline y est de rigueur. Un enfant doit accepter l’autorité et les châtiments sans rechigner. Les enfants de moins de cinq ans sont régulièrement battus. C’est en outre dans la tranche de 14 à 19 ans que l’on trouve le plus grand nombre de cas d’inculpation pour agression ou comportement violent. L’adolescence à Samoa n’est pas une période agréable, détendue et sans problèmes. Le suicide est loin d’être rare et de nombreux cas concernent des adolescents. L’amour libre est aussi un mythe qui ne correspond pas à une réalité qui valorise au contraire la virginité ; quant au viol, on le retrouve sous des formes institutionnalisées (le viol, avec les doigts, d’une vierge endormie en vue de l’épouser) et violentes.

Contrairement à ce que certains commentateurs lui ont reproché, Freeman n’affirme pas que la société de Samoa est l’antithèse de la description de Mead. Selon lui, tout simplement, les habitants de Samoa partagent avec les autres peuples du monde une vie complexe qui n’est ni idyllique ni infernale (p.278). Et de citer le philosophe anglais Hume qui écrivait en 1748 :

Si, à son retour d’un pays lointain, un voyageur nous rapportait que les hommes diffèrent complètement de tous ceux que nous connaissons ; que ces hommes ne connaissent en rien l’avarice, l’ambition ou la revanche ; qu’ils n’ont d’autre plaisir que l’amitié, la générosité et le sens du bien public, nous remarquerions tout de suite la fausseté de tels propos et nous l’accuserions de n’être qu’un menteur avec autant d’assurance que s’il avait rempli ses récits d’histoires de centaures et de dragons, de miracles et de prodiges.

Il est pourtant étonnant qu’en pareilles circonstances, personne n’ait, avant Freeman, remis en question les assertions extravagantes de Margaret Mead. C’est sans doute parce que Margaret Mead apportait les réponses que la société occidentale voulait entendre. Elle a dressé un portrait idyllique de Samoa comme synthétisant tout ce qui est désirable pour la société américaine. L’anthropologie comme “critique culturelle” a ainsi souvent simplifié à la fois la société étudiée (idéalisée) et la société occidentale (noircie à souhait) (voir Marcus & Fisher 1986, p. 159). De plus, les anthropologues qui ont utilisé leur savoir pour critiquer les valeurs occidentales ont isolé certains traits et en ont négligé d’autres. Les sociétés primitives ne font alors que servir d’alibi pour recommander des valeurs qui nous sont déjà chères (Needham 1985, p. 22). Ainsi, on met en avant la solidarité, le courage, la gaieté de certaines populations mais l’intolérance, l’infanticide féminin ou le cannibalisme sont laissés dans l’ombre. Enfin, des auteurs comme O. Wilson ont mis en cause l’idée de nature humaine comme “table rase” (1978, p. 69).

**Texte d'illustration n° 11 :
G. Bateson :***la cérémonie du naven*

[Retour à la table des matières](#tdm)

Au début des années '30, un jeune et talentueux anthropologue britannique, qui deviendra plus tard américain, se trouve en Nouvelle-Guinée où il mène une longue recherche parmi les Iatmul, un fière tribu de coupeurs de têtes. C'est après des mois d'isolement qu'il rencontre un couple d'anthropologues qui mènent une recherche similaire dans la région : ce sont Reo Fortune et sa jeune épouse Margaret Mead. Ils sympathisent ; Bateson et Mead vont particulièrement trouver des points d'intérêt communs. Leur relation aboutira d'ailleurs à la séparation de Mead et Fortune et les conduira au mariage en 1936. Ils sont encore sur le terrain en Nouvelle-Guinée lorsque Ruth Benedict leur envoya le manuscrit de *Patterns of Culture* qui allait considérablement les influencer.

De retour en Angleterre, Bateson va consacrer un ouvrage à un rituel de travestissement iatmul : *Naven* sera une espèce de synthèse entre le fonctionnalisme britannique et les préoccupations américaines pour la personnalité. En effet, Bateson note que l'analyse structuro-fonctionnelle est incapable de rendre compte de la totalité de ce rituel et il faut faire appel aux "systèmes culturellement normalisés d'organisations des instincts et des émotions des individus", c'est-à-dire à leur **éthos**,pour atteindre une compréhension acceptable du rituel. L'analyse fonctionnaliste aborde la société d'un point de vue intellectuel et analytique, mais elle est incapable de saisir la tonalité émotive d'un groupe social (p.40) et cette carence lui masque certains aspects essentiels de la vie sociale.

Contrairement aux études fonctionnalistes classiques, ce n'est pas la société iatmul comme telle qui constitue l'objet de recherche de Bateson. Le coeur de son ouvrage est en effet une cérémonie propre aux Iatmul et qu'ils appellent *naven*. Un *wau* (oncle maternel) accomplit un *naven* pour célébrer les actes et exploits de l'enfant de sa sœur, son *laua*. Chaque fois qu'un *laua* (fille ou garçon) accomplit un acte culturel donné, et spécialement lorsqu'il l'accomplit pour la première fois, le fait peut être célébré par son *wau*. La liste des "exploits" qui peuvent ainsi être célébrés par un *naven* est longue : ce sont les rites de passage, mais aussi des événements plus anodins comme l'abattage d'un arbre, l'utilisation d'une hache de fer, le piégeage d'un gibier, le harponnage d'un poisson, mais l'événement majeur est le meurtre d'un étranger qui est célébré par un *naven* très complet. La cérémonie étant relativement dispendieuse, le *wau* ne la célébrera pas à chaque fois mais se contentera des occasions majeures.

Le *naven* prend des formes diverses, chaque cérémonie est une espèce de "création originale", mais on peut néanmoins y déceler quelques éléments invariables : tout d'abord, les femmes s'y habillent en hommes et les hommes se déguisent en femmes. La mère de l'intéressé se met nue, la sœur de son père est appelée "père" et porte un bel habit masculin, l'épouse du frère aîné est appelée "frère aîné" et porte, elle aussi, un bel habit d'homme. Quant au personnage principal, l'oncle maternel (*wau*), il est appelé "mère" et porte des vêtements grotesques de femme. Il recherche son *laua*pour lui porter de la nourriture et recevoir en retour des coquillages, les principaux biens cérémoniels. Le *laua* est rendu honteux par ce travestissement et tâche de fuir ; si le *wau* le rattrape, il frotte la fente de ses fesses contre la jambe de son neveu et l'appelle "toi, mon mari". L'attitude du *wau* est burlesque ; il trébuche, boîte, son accoutrement est dégoûtant... Dans certaines cérémonies, les femmes se couchent nues sur le sol et le *laua* doit marcher sur elles ; elles exhibent leurs vulves en se moquant : "c'est d'un si petit trou qu'est sorti ce grand homme".

L'analyse structuro-fonctionnelle permet de faire la lumière sur une partie de la cérémonie. En effet, il faut savoir que si la filiation est bien patrilinéaire, la théorie indigène de la gestation considère que le squelette d'un homme vient de son père tandis que sa chair et son sang proviennent de sa mère. Le nom de l'enfant est d'ailleurs un composé des noms d'ancêtres paternels et maternels. Il y a une espèce d'identité entre un frère et une sœur et l'oncle maternel est ainsi assimilé à la mère ; il dit d'ailleurs de son neveu utérin : "il est l'enfant que j'ai porté"(p.116). La mère est la nourricière par excellence ; l'essentiel de sa vie est consacrée à la nourriture et elle est toujours fière de ses enfants. Par contre, la relation père-fils est une relation d'identification qui peut se transformer en rivalité. Dans le *naven*, le *wau* s'identifie à sa sœur et, comme elle, se doit de nourrir son neveu ; mais lorsqu'il simule l'acte sexuel en frottant son postérieur sur la cuisse de ce dernier et l'appelle "mon mari", il l'identifie à son père.

Sociologiquement, le *naven* permet une meilleure intégration de la société en renforçant les liens d'alliance ; en effet, l'union préférentielle est appliquée d'une manière trop lâche pour renforcer les liens entre les lignages ; en outre, chez les Iatmul, il n'y a pas de lois, pas de personnages officiels, ni non plus d'autorité établie et la société est constamment menacée de fission par les incessantes disputes qui résultent de cette anarchie relative. Pourtant les Iatmul sont capables de surmonter ces querelles et dangers de fission comme en témoignent leurs villages qui comprennent un nombre élevé de personnes et connaissent une harmonie relative ; il ne fait alors pas de doute que la fonction du *naven* est de renforcer ces liens d'alliance et par là de permettre une meilleure intégration de la société. Mais une telle explication sociologique est, selon Bateson, sinon insatisfaisante du moins insuffisante. Le fonctionnaliste, se demande-t-il, ne se condamne-t-il pas en prenant l'effet pour la cause à expliquer que les gens cultivent des pommes de terre parce qu'ils ont envie de manger des pommes de terre ? (voir Houseman & Severi 1986, p.8).

L'analyse esquissée ci-dessus est donc incomplète. Car le *naven* est aussi un événement dramatique, théâtral, grotesque et ubuesque par certains aspects ; c'est dire qu'il fait appel à des motivations d'ordre affectif et Bateson se réfère à l'étude de Ruth Benedict qui en parlant de "configuration" d'une culture a tenté de montrer qu'une culture normalise la psychologie des individus. La culture affecte l'échelle de valeurs des individus, leurs instincts, leurs émotions. Ce qui est valorisé dans une culture est méprisé dans une autre (p.155). L'**éthos** est alors ce système culturellement normalisé d'organisation des instincts et des émotions des individus. Pour compléter l'analyse du *naven*, il faut lui ajouter une dimension éthologique et l'on voit comment les préoccupations intellectuelles de Bateson rejoignent ici celles de Benedict ou Mead. Il considère en effet que tout groupe social, que ce soit une société de chasseurs de têtes ou les "fellows" d'un collège de Cambridge, impose à ses membres une série d'attitudes émotionnelles obligatoires, une espèce de langage commun de l'"affect" qui règle la vie quotidienne. Chez les Iatmul, il n'y a pas de véritable système de rang social, pas de classes sociales qui différencient les individus. Le clivage principal de la société est donc celui qui sépare les sexes et corollairement la société va être marquée par deux éthos nettement différenciés : celui des hommes et celui des femmes.

L'activité des hommes se centre autour de la maison cérémonielle alors que la vie des femmes tourne autour de la maison d'habitation. Ces deux types de bâtisses symbolisent bien la différence d'éthos. Par bien des aspects, la maison cérémonielle ressemble à une église. C'est une construction imposante de 40 mètres de long, marquée par toutes sortes de tabous, mais elle n'est pas uniquement un lieu de rituel : c'est aussi un cercle, une salle de réunion réservée aux hommes. Une grande partie de la vie de ces derniers s'y déroule et a ainsi un caractère public. L'homme est donc toujours regardé et il se comporte en connaissance de cause. La vie est pour lui une sorte de représentation théâtrale dont il est le comédien. Tout homme digne de ce nom se pavane, vocifère, gesticule et parle bruyamment avec emphase. La violence est omniprésente, la fierté chatouilleuse ; pour les hommes, tout est occasion de spectacle et de danse. L'éthos masculin est donc caractérisé par ce goût pour le spectaculaire et l'orgueil. Les hommes aiment voir souffrir, sont impitoyables et cyniques envers les initiés qu'ils torturent et la chasse à la tête est leur principale source de fierté.

La vie et l'éthos des femmes contrastent avec ce tableau masculin. Les femmes passent une grande partie de leur vie à la maison, à préparer la nourriture et élever les enfants. La pêche, qu'elles pratiquent, est faite sans ostentation, en toute quiétude ; les femmes sont gaies, agréables, sociables, toujours prêtes à s'entraider. Leur éthos met l'accent sur ces valeurs de tranquillité et de coopération même si la femme peut aussi être têtue, obstinée et courageuse. Plus complexe, l'éthos des femmes contraste en tout cas avec celui des hommes ; le comportement typique d'une femme est à l'opposé de celui d'un homme. Ce contraste est particulièrement apparent dans l'attitude des hommes et des femmes face à la mort : les femmes pleurent calmement l'être cher tandis que les hommes prennent une attitude détachée et évitent de devoir parler de la mort ; le sujet les embarrasse.

Dans le *naven*, cet équilibre éthologique entre l'affirmation de soi et l'abnégation de soi se trouve inversé. Les femmes se comportent comme des guerriers vaniteux et arrogants qu'elles singent alors que le *wau* se déguise avec des vêtements de veuve pouilleuse. En se mettant à la place de l'autre, chacun représente l'éventail affectif que la société a découragé en lui et perçoit dans l'autre l'image déformée de son propre éthos quotidien. Certains éléments sont pourtant cohérents avec l'éthos normal : ainsi la bouffonnerie outrancière des hommes répond bien à leur éthos normal tandis qu'en couchant nues, les femmes manifestent la soumission qui doit être la leur (p.243). Comme tel le rituel est riche et complexe.

L'existence d'éthos différents au sein d'une société est le fruit d'un processus dynamique. Lorsque deux groupes se confrontent au sein d'une société, ils entrent en contradiction ou en compétition et, pour se maintenir comme tels, il est nécessaire que s'installe entre eux un processus dynamique de différenciation ou ce que Bateson appelle une **schismogenèse** (néologisme signifiant "naissance d'une séparation"). La schismogenèse peut être de deux types : elle est **complémentaire** lorsque chacun des groupes assume son propre éthos : soit, par exemple, un éthos de soumission et un autre d'autorité ; en se soumettant à leur éthos respectif, les groupes vont les renforcer ; plus un groupe sera soumis et plus l'autorité de l'autre ira en grandissant. La schismogenèse sera dite **symétrique** en situation de compétition, c'est-à-dire lorsque chacun des groupes adoptera la même réponse culturelle ou le même éthos que l'autre ; il y aura alors surenchère et donc changement progressif. Chez les Iatmul, l'ethos masculin et féminin sont nettement le fruit d'une schismogenèse complémentaire : en effet, les hommes se donnent en spectacle continuel devant les femmes et cette relation d'exhibition/admiration est un équilibre dynamique qui se renforce avec le temps et tend à séparer de plus en plus le monde des femmes de celui des hommes. Comme tel le processus de schismogenèse crée une distorsion de plus en plus grande entre les deux mondes et partant il est source d'un certain malaise qui peut expliquer le besoin pour chacun des deux sexes de revêtir les habits de l'autre lors de chaque *naven*.

Dans l'ensemble, l'approche de Bateson est bien plus raffinée que celle de Benedict et de Mead, même si son intérêt n'a pas toujours été reconnu par la communauté anthropologique.

**Anthropologie sociale et culturelle**

**DEUXIÈME PARTIE**

Chapitre 5

LE FONCTIONNALISME
BRITANNIQUE

[Retour à la table des matières](#tdm)

C’est donc une ère nouvelle qui commence au début de ce siècle lorsque Malinowski et Radcliffe-Brown vont prendre leurs distances vis-à-vis de leurs prédécesseurs. L’ethnologie tourne alors une page de son histoire, une page qui n’est pas encore achevée puisqu’un nombre important d’ethnologues se réclament encore aujourd’hui sinon du fonctionnalisme du moins de ces illustres ancêtres. Il est vrai qu’il y a relativement peu de chercheurs qui se reconnaissent encore dans les fondements théoriques - un peu médiocres - du fonctionnalisme. Mais le fonctionnalisme, bien plus qu’une théorie, est plutôt *a way of looking at things*, une manière de voir les choses, une attitude face à l’étude de la société et c’est ainsi qu’Edmund Leach put dire : “Je suis encore, affectivement, un fonctionnaliste même si je reconnais les limites du type de théorie avancé par Malinowski” (1970, p.9). C’est donc dans l’ère moderne de l’ethnologie que nous pénétrons enfin.

A) Principes généraux

Au début du siècle, les jeunes ethnologues se satisfont de moins en moins des spéculations théoriques de leurs aînés et ressentent vivement le besoin d’accumuler des matériaux empiriques. C’est de ces deux éléments que va naître le courant fonctionnaliste.

Celui-ci est avant tout une réaction aux écoles évolutionniste et diffusionniste. Les fonctionnalistes en ont assez de ces reconstructions hasardeuses du passé. Ce n’est plus l’histoire de l’humanité qui est leur objet d’étude mais bien l’étude des sociétés concrètes et vivantes. Ils n’éprouvent que du mépris pour les travaux de leurs ancêtres qui ne sont, selon eux, que des reconstructions conjecturales du passé sans fondement scientifique. Toutes les critiques que nous avons adressées aux évolutionnistes et diffusionnistes, ils vont les formuler également. Le premier reproche que le jeune Malinowski fait à la théorie évolutionniste, c’est d’isoler les faits sociaux de leur contexte social en les considérant comme des survivances. Ainsi, pour Malinowski, la magie que l’on observe dans une société ne doit pas être considérée comme une survivance des époques antérieures, mais elle doit être analysée à l’intérieur même de cette société, car toute pratique, toute croyance, toute coutume poursuit un but et prend donc un sens pour les membres de la société dans laquelle on l’observe. Ainsi la magie joue un rôle dans la construction de canoës ou dans l’agriculture. En d’autres termes, la magie remplit certaines fonctions essentielles à la bonne marche de la société. La tenir pour une survivance, c’est se priver de voir que dans une telle société, la magie joue un rôle fondamental.

Les fonctionnalistes vont donc se détourner de l’histoire et surtout de la "pseudo-histoire" des évolutionnistes et des diffusionnistes pour se concentrer sur le fonctionnement des sociétés. Une société, disent-ils, peut être étudiée sans référence à son passé, tout comme un cheval peut être étudié comme un organisme, sans faire référence à l’évolution qu’a connu cet animal au cours des siècles. En se coupant de toute explication d’ordre historique, les fonctionnalistes vont développer ce que l’on a appelé l’**analogie organiciste**, c’est-à-dire qu’ils vont considérer la société ou la culture comme un organisme vivant et qu’ils vont donc l’étudier comme tel. Pour Radcliffe-Brown, un organisme vivant est un ensemble d’éléments reliés les uns aux autres pour former un tout intégré. Chaque élément participe, contribue au fonctionnement de l’ensemble. Ainsi la fonction du coeur est de pomper le sang à travers le corps. Similairement, une société peut être considérée comme un tout intégré au sein duquel chaque institution remplit une fonction, c’est-à-dire participe à la bonne marche de l’ensemble. Chaque institution sociale contribue donc à la continuité de la vie sociale.

En conséquence, les différentes institutions sociales ne peuvent plus être considérées isolément mais elles doivent être mises en relation car elles sont interdépendantes, tout comme les organes du corps. La question que se posent alors les fonctionnalistes n’est plus de savoir comment une institution s’est développée au cours des siècles ni comment elle est devenue ce qu’elle est ; ce qui les intéresse, c’est de savoir comment fonctionne une institution, quelle est sa place, son rôle, dans l’ensemble social et quelles sont ses relations avec d’autres institutions. Le fonctionnaliste ne se demande plus quelle est l’origine du totémisme mais bien quelle est la place du totémisme dans le système de croyances et de pratiques. Il essaye donc d’établir des relations fonctionnelles entres les institutions.

Ceci nous amène tout naturellement à définir le concept de fonction. Selon Radcliffe-Brown (1976, pp.178-187), le concept de fonction découle de l’analogie entre la vie sociale et la vie organique. Durkheim avait bien montré que toute vie requiert des conditions nécessaires d’existence ; autrement dit, pour qu’il y ait vie, il faut qu’un certain nombre de conditions soient remplies. Ainsi, pour que la vie continue d’animer un organisme, il faut que le sang soit pompé à travers le corps. La fonction d’un organe, c’est alors la contribution de cet organe au maintien de la vie dans l’organisme, ou encore, c’est la contribution qu’une activité partielle apporte à l’activité totale dont elle fait partie. Sur le plan social cette fois, et par analogie, la fonction d’une institution, c’est la contribution qu’elle apporte à la vie sociale dans son ensemble. Malinowski écrit par exemple :

Dans chaque type de civilisation, chaque coutume, chaque objet matériel, chaque idée, chaque croyance remplissent une fonction vitale, ont une certaine tâche à accomplir, représentent une part irremplaçable d’un ensemble organique (cité par Poirier 1969, p.93).

On retrouve une sorte de téléologisme dans la théorie fonctionnaliste : en effet, toute institution que l’on rencontre dans une société n’existe pas par hasard, mais elle existe parce qu’elle a un rôle à remplir dans le maintien de l’ordre social ; toute institution contribue au bon fonctionnement de la société. Par exemple, les relations familiales d’évitement, que nous avons rencontrées à plusieurs reprises, sont considérées par les fonctionnalistes, comme permettant de canaliser les conflits familiaux et régulant les relations entre individus.

Mais l’élément qui est sans doute le plus important de cette école, c’est la méthode de recherche nouvelle qui lui est associée. En effet, si la tâche première de l’ethnologue est de mettre les institutions d’une culture en relation les unes avec les autres, il faut bien entendu avoir une connaissance approfondie de cette société et seule l’”observation scientifique” peut conduire à une telle connaissance. L’observation participante est donc liée au fonctionnalisme tant et si bien que la méthode est devenue pratiquement aussi importante que les prémisses théoriques de cette école. De même, si nous pouvons prétendre qu’un nombre important d’ethnologues contemporains peuvent être qualifiés, tant bien que mal, de “fonctionnalistes”, c’est que l’essentiel de leurs recherches repose encore sur des enquêtes menées selon les principes de l’observation participante.

Nous avons vu que l’essence même du fonctionnalisme, c’est l’insistance sur le contexte dans l’explication du comportement social. Toute institution, pour être expliquée et comprise, doit être reliée à son contexte. Seule l’étude approfondie d’une culture permet de mener à bien une telle approche. Aujourd’hui, cependant, les ethnologues ont quelque peu tempéré le principe fonctionnaliste selon lequel chaque institution s’intègre parfaitement à son contexte. D’un point de vue formel, le fonctionnalisme serait une doctrine conservatrice qui viserait à montrer que chaque institution, chaque rite, chaque coutume participe à l’équilibre de la société et renforce donc l’ordre social. En pratique, les ethnologues ont pris leurs distances vis-à-vis de cette orthodoxie pour mettre, de plus en plus, l’accent sur le conflit et le changement social.

Comme tel, le fonctionnalisme est aussi la doctrine par excellence du relativisme culturel puisqu’il nous montre que chaque institution doit être interprétée en rapport à son contexte propre. D’un tel point de vue, chaque culture est une configuration unique et l’accent est mis ici sur cette originalité aux dépens de la comparaison et de la généralisation.

B) Malinowski

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans le premier chapitre, nous avons déjà eu l’occasion de voir comment ce jeune Polonais, né à Cracovie en 1884, fut fasciné par l’œuvre de Frazer et décida d’interrompre une carrière en mathématiques pour se lancer dans des études en anthropologie qui le conduisirent de Leipzig à Londres en 1910. En 1914, Malinowski part pour la Nouvelle-Guinée où il demeurera jusqu’en 1918. Il devint alors professeur d’anthropologie à la *London School of Economics* et, à la fin de sa vie, à l’université de Yale aux U.S.A. où il mourut en 1942.

Contrairement à ce que l'on écrit souvent, Malinowski fut un grand théoricien. Certes, il se distingua surtout par ses monographies, mais il fut aussi un remarquable professeur qui forma toute une école d'anthropologues : parmi ses étudiants, on retrouve ainsi des noms aussi célèbres que ceux d'Evans-Pritchard, Audrey Richards, Meyer Fortes, Raymond Firth, Edmund Leach et bien d'autres encore. Des étudiants et collègues de tout le Royaume-Uni se pressaient à ses séminaires qui devinrent un véritable forum de l'anthropologie sociale.

Sa réputation tenace de théoricien médiocre découle sans nul doute du seul ouvrage théorique que Malinowski ait écrit, *Une théorie scientifique de la culture*, qui fut publié à titre posthume et développe ce que l'on a appelé la "théorie des besoins". Selon Malinowski, en effet, la culture est un appareil instrumental destiné à satisfaire les besoins physiologiques qui se posent à l'homme. L'homme est avant tout un être animal qui a besoin de manger, de dormir, de respirer, de procréer, etc. Chaque civilisation doit alors satisfaire ces fonctions corporelles et la culture peut se définir comme un ensemble cohérent de réponses à ces besoins élémentaires : à chaque besoin élémentaire (*basic need*), il faut une réponse culturelle. Les relations de parenté sont une réponse aux besoins de reproduction, l'hygiène aux besoins de santé, etc.

Ce déterminisme biologique de la culture semble bien dépassé. Car si un homme a en effet besoin de dormir et de manger, ce n'est pas le cas d'une société. Dire que l'économie permet de satisfaire les besoins de nourriture est quasiment tautologique ; en outre la nature biologique de l'homme ne nous explique pas pourquoi celui-ci a partout élaboré des institutions complexes et variées. L'homme n'a pas besoin de l'institution familiale pour se reproduire, ni de l'échange de cadeaux pour se nourrir. La théorie des besoins n'est donc guère intéressante et ce n'est pas ce que l'on retiendra de l'œuvre de Malinowski.

Comme le souligne Michel Panoff (1972, p.107), la véritable théorie de Malinowski, c'est dans son œuvre de terrain qu'on la trouvera, souvent en filigrane. L'ethnographie de Malinowski est en effet particulièrement riche et se trouve exposée dans plusieurs grandes monographies.

[*Les Argonautes du Pacifique occidental*](http://classiques.uqac.ca/classiques/malinowsli/les_argonautes/les_argonautes.html) constituent un véritable chef-d’œuvre de la littérature anthropologique, un monument de l’ethnographie. Cet ouvrage est la description d’un réseau d’échanges qui unit les habitants des petites îles de l’archipel des Trobriands en Mélanésie. Ce réseau d’échange est connu sous le nom de *kula***.**

Le *kula* est une institution extrêmement vaste et complexe qui englobe un grand nombre de tribus vivant dans de nombreuses îles qui forment ainsi un circuit fermé. Le *kula* n’est cependant pas une activité purement économique puisqu’il implique des cérémonies publiques et un rituel magique élaboré et d’autre part, chaque mouvement du *kula*, chaque détail des transactions est fixé par un ensemble de règles et conventions traditionnelles. De plus, et chose remarquable, les biens échangés dans le *kula* n’ont aucune utilité pratique, ce sont essentiellement des biens de prestige. Personne ne garde ces biens au-delà d’un certain temps : un bien reçu doit immanquablement être donné après quelque temps. Ces biens sont au nombre de deux :

- il y a d’abord les *mwali* qui sont des bracelets de coquillages blancs voyageant dans une direction

- il y a ensuite les *soulava* ou colliers de coquillages rouges qui voyagent dans l’autre direction.

Le *kula* n’est alors rien d’autre que l’échange cérémoniel de *mwali* contre des *soulava*, échange interminablement répété puisque personne ne conserve ces biens qui ne sont d’ailleurs pas portés comme ornements dans la vie quotidienne. En effet, comme les joyaux de la couronne, les *soulava* et les *mwali* sont beaucoup trop précieux pour être portés. Ce sont des *vaygua*, c’est-à-dire des biens de prestige. Accessoirement, les échanges qui ont lieu pendant le *kula* comprennent également quelques autres biens de la vie quotidienne.

Le *kula* est soumis à des règles très précises. Ainsi, les biens voyagent toujours dans la même direction : si un homme reçoit des *mwali* d’un partenaire, il lui rendra toujours des *soulava* et inversement. Deuxièmement, tous les hommes ne participent pas au *kula*. De plus et troisièmement, le nombre de partenaires d’un homme est proportionnel à son importance sociale : les gens du commun n’ont que quelques partenaires alors qu’un chef peut en avoir jusqu’à deux cents. On aura compris que, pour un homme donné, les partenaires se divisent en deux types : ceux qui donnent des bracelets et à qui il rend des colliers et ceux qui donnent des colliers et à qui il rend des bracelets.

Si la détention des biens est limitée dans le temps, l’échange entre deux partenaires doit se poursuivre toute la vie, c’est une alliance qui unit deux personnes à vie. De même, nous l’avons vu, un *vaygua* n’arrête jamais de voyager, puisqu’il est interdit de les thésauriser et, de plus, il circule toujours dans le même sens. Un article peut effectuer un tour complet dans une période de deux à dix ans. Le don d’un *vaygua* n’est pas un acte purement commercial, mais un acte cérémoniel, formalisé, à caractère magique. Pour participer au *kula*, il faut d’ailleurs être initié à la magie *kula* et posséder des *vaygua* : il y a une transmission patrilinéaire de ces biens et connaissances. À de rares exceptions près, les femmes sont exclues de ces transactions.

Parmi les *vaygua*, certains sont plus prisés que d’autres. Ces biens de première classe ont tous un nom et une histoire et l’on sait dire où ils se trouvent à chaque instant. Plusieurs personnes peuvent entrer en concurrence pour les obtenir et leur détenteur se verra offrir de nombreux cadeaux comme des haches, des fruits, des porcs ou d’autres biens pour influencer sa décision.

Le système du *kula* permet à un homme d’avoir des alliés, des amis, quasiment des parents, non seulement dans des villages voisins, mais aussi dans des îles différentes, parfois distantes de plusieurs centaines de kilomètres et dans lesquelles il se sent ordinairement insécurisé. Deux partenaires ne font pas qu’échanger des biens cérémoniels, mais ils s’engagent à toute une série d’obligations et devoirs. Dans un pays étranger, hostile, un partenaire de *kula* est un allié. C’est tout un réseau d’alliance et d’influences qui se forge avec le *kula* et l’on comprend alors aisément que les hommes les plus puissants sont aussi ceux qui ont le plus de partenaires.

Il faut noter ici que c’est Malinowski qui a reconstitué toute cette institution. Aucun indigène n’est capable de la décrire comme telle : interrogé, celui-ci se révèle incapable de formuler des règles générales ni non plus d’expliquer le fonctionnement de l’institution. L’ethnologue dépasse donc la simple description, il interprète pour nous faire revivre toute une extraordinaire expérience ; ainsi de nombreuses pages sont consacrées à la construction des canoës, aux formes de coopération économique, aux préparatifs d’expéditions, etc. Mais il va beaucoup plus loin que cela puisqu’il tente aussi de resituer la place du *kula* dans la vie sociale des Trobriands et nous en donne une interprétation dont les conséquences dépassent de loin cette population des antipodes.

En effet, Malinowski montre que le *kula* est la manifestation la plus spectaculaire d’un principe qui régit toute la vie sociale des Trobriandais, **le principe de réciprocité**. Malinowski a été ainsi le premier à découvrir non seulement que l’échange est un principe fondamental de toute vie sociale, mais encore que l’échange se manifeste également par le don qui semble pourtant le contredire à priori. Car le don ne peut exister sans une certaine réciprocité, c’est-à-dire sans un contre-don. Dans le *kula*, c’est bien à des dons qu’on a affaire.

En effet, le *kula* consiste en un don cérémoniel qui doit certes être “réciproqué” par un contre-don après quelques temps, mais l’échange n’est jamais immédiat ; de plus, il n’y a pas de norme pour fixer le montant du contre-don qui doit seulement être au moins équivalent au don original ; dans le cas contraire, cependant, le récipiendaire ne dispose d’aucune sanction pour punir le donateur ; il devra se contenter d’être déçu ou fâché. Par contre, l’honneur du donateur est en jeu et celui-ci ne se risquera pas à paraître pingre ou mesquin. En effet, posséder de la richesse est indispensable au prestige social ; pour être puissant, il faut beaucoup posséder. Mais ce qui est essentiel ici, c’est que posséder ne veut pas simplement dire accumuler mais bien donner et, sur ce point, les indigènes trobriandais diffèrent considérablement des Occidentaux. Plus on est puissant, plus on possède, mais en même temps, pour les Trobriandais, plus on possède et plus on donne ; par une espèce de transitivité, on peut donc dire, plus on est puissant, plus on donne. Un rang social élevé entraîne des obligations importantes de générosité. En fait, toute la vie tribale est traversée par ce constant flux de dons et contre-dons. Chaque cérémonie, chaque acte coutumier entraîne quelque don matériel. Toute la richesse qui circule ainsi est un instrument essentiel de l’organisation sociale, du pouvoir du chef et des liens de parenté.

Le *kula* met également en évidence l’importance du principe de réciprocité dans la vie économique mais plus encore la tendance profonde qu’il y a dans chaque société à créer le lien social par l’échange de dons. Ainsi, le groupe social n’est pas intégré par un sentiment mystique d’unité, comme le croyait Durkheim, mais parce qu’un individu sait qu’en retour de ce qu’il donne aux autres, il reçoit un service correspondant. C’est donc ce concept de réciprocité qui fonde toute la vie sociale.

On le voit, le *kula* est beaucoup plus qu’une simple transaction commerciale. C’est en effet un échange indéfiniment répété qui repose pour une bonne part sur l’honneur et la confiance. Il se déroule selon des règles fixes à travers l’association de plusieurs milliers d’individus. C’est ce plaisir de donner et corollairement de recevoir qui en dévoile la véritable nature : il y a donc dans la vie tribale une sorte de paradoxe qui veut que le don soit la forme la plus fondamentale de tout échange. C’est l’échange de dons qui crée les liens sociaux. Car ici, l’échange n’est pas une pure nécessité économique : la nature est abondante et généreuse, chacun y trouve de quoi subsister. S’il y a échange, c’est donc pour une raison plus profonde. Dans un village trobriandais, on voit sans cesse passer des femmes portant des paniers sur la tête ou des hommes transportant une charge sur leurs épaules : ce sont, le plus souvent, des cadeaux qui doivent être donnés pour une raison sociale quelconque. Car le don d’un cadeau est rarement un acte gratuit, le don n’est jamais un don à l’état pur.

Malinowski ne s’est pas contenté d’affirmer que le don est une catégorie universelle de toutes les sociétés primitives. Il a ébranlé la notion évolutionniste de communisme primitif en montrant que les peuples mélanésiens connaissaient une forte différenciation sociale interne et recherchaient le prestige social. Il montre encore que la vie économique ne répond pas aux seuls impératifs de production et de consommation. Le *kula* n’est pas une pure transaction commerciale. De plus, les indigènes ne sont pas des agents économiques rationnels : souvent, ils peuvent travailler d’arrache-pied pour des motifs non économiques. Ainsi, dit-il, les indigènes produisent beaucoup plus qu’ils ne peuvent consommer et récoltent environ deux fois autant que ce qu’ils mangent vraiment. C’est que la nourriture n’est pas considérée uniquement pour son utilité : les Trobriandais aiment, par exemple, exposer leur récolte et les visiteurs viennent admirer les beaux fruits qu’on laisse pourrir. Cet étalage de nourriture est aussi un symbole de prestige. C’est pour cela que les indigènes passent un temps considérable à la réalisation esthétique de leur jardin : ils le nettoient, construisent des clôtures et y pratiquent de nombreux rites magiques.

C'est dans une autre monographie importante, *Les jardins de corail*, que Malinowski va développer l'étude des pratiques horticoles des Trobriandais. Il va notamment montrer que les sociétés traditionnelles ne sont pas fondamentalement motivées par la richesse matérielle, mais recherchent davantage des valeurs telles que le prestige social. En outre, l'échange sous-tend également toutes ces pratiques horticoles : chacun travaille en effet pour le compte d'un autre et reçoit d'une troisième personne une grande partie des provisions nécessaires à sa maisonnée. En effet, un homme trobriandais doit toujours travailler pour la famille de sa sœur et lui fournir ses meilleurs produits agricoles. En revanche, il reçoit du frère de son épouse les aliments nécessaires à la consommation de sa propre famille. La production agricole est donc bien le cadre d'un renforcement des liens sociaux. La partie que l'on consomme soi-même est minimisée ou passée sous silence car ce n'est pas très flatteur de consommer ce que l'on produit. Pour comprendre la vie économique des Trobriandais, il faut donc se référer à leur organisation sociale et familiale : dans ce système matrilinéaire, le frère est en effet le gardien de la femme. Certes, il lègue au le mari la tutelle sexuelle, mais les enfants de sa sœur appartiennent en fait à sa propre famille et c'est ce qui explique, entre autres choses, l'importance des dons de nourriture.

La production agricole est aussi source de fierté. Les jardins ne sont pas seulement un grenier ; ils nourrissent l'orgueil et l'ambition de la collectivité ; la finition du travail et l'exposition des produits font l'objet de grands soins. Posséder un beau jardin, bien présenté, n'est pas seulement flatteur, c'est aussi un privilège car seuls les chefs ont le droit d'avoir des jardins absolument parfaits. Comme les chefs ont aussi plusieurs femmes, ils reçoivent de nombreux cadeaux de leurs multiples beaux-frères et ils ont ainsi la possibilité d'accumuler des biens et de les redistribuer pour asseoir encore leur prestige. La circulation des richesses est donc un principe essentiel qui caractérise l'économie trobriandaise : quand on se promène dans l'île de Kiriwina, on voit sans cesse des groupes d'hommes et de femmes transporter le produit de leurs jardins au village. Toute activité s'accompagne d'un échange de présents et c'est pour cela que les Trobriandais produisent beaucoup plus qu'ils ne consomment.

Malinowski a le premier perçu ce principe de l'échange comme fondement du lien social. Dans son *Essai sur le don*, l'ethnologue français Marcel Mauss va alors reprendre ces données de Malinowski, les étendre à d'autres institutions "primitives" comme le *potlach* et les systématiser pour caractériser la nature des transactions dans les sociétés humaines. Sans vouloir en aucune façon diminuer l'importance de l'*Essai sur le don*, qui est à juste titre considéré comme l'ouvrage de base de l'anthropologie économique, il faut rendre justice à Malinowski en constatant que Mauss n'a fait que systématiser les principes mis à jour par Malinowski, ce qui démontre la qualité des analyses de ce dernier. Mauss va montrer que des institutions à priori aussi étranges que le *potlach* nord-américain répondent à ce même principe de l'échange-don. Selon Mauss, en effet, la forme élémentaire de l'échange, et par là de la vie économique, est le don. Mais un don en appelle toujours un autre, c'est-à-dire un contre-don. Ainsi entendu, l'échange se décompose en trois obligations distinctes : il y a d'une part **obligation de donner** : on ne peut manifester sa richesse et son pouvoir qu'en donnant ; d'autre part, il y a **obligation de recevoir** : le récipiendaire est obligé d'accepter le don au risque d'insulter le donateur ; enfin il y a aussi **obligation de rendre** : un cadeau en appelle obligatoirement un autre. La combinaison de ces trois obligations procure au don son caractère de réciprocité.

Le *potlach* est une institution des tribus indiennes du Nord-Ouest de l'Amérique. C'est une cérémonie au cours de laquelle un chef offre ostensiblement un lot considérable de richesses à un rival en vue de l'humilier ou de le défier. Ce dernier contracte ainsi une obligation morale et pour effacer l'humiliation ou relever le défi, il doit organiser un nouveau *potlach*, plus important que le premier. Le *potlach* était ainsi un mode d'ascension sociale par lequel un homme prouvait qu'il disposait de suffisamment de richesses. Dans certains cas, les biens n'étaient pas donnés au rival, mais ils étaient détruits de manière somptuaire. On retrouve dans le *potlach*les trois obligations qui constituent l'échange-don : il y obligation de donner, de recevoir et de rendre, au risque d'être socialement diminué. Le don est ici aussi une manière de renforcer son prestige et l'on voit encore que la production et la circulation des biens ne sont pas entièrement guidés par des intérêts purement matériels.

Des institutions qui ressemblent au *kula* et au *potlach* existent un peu partout dans le monde. John Davis a par ailleurs montré que le don continuait de jouer un rôle important dans la société occidentale. Il estime qu'en Angleterre, l'industrie du cadeau occupe quelque 120.000 travailleurs. De plus, nous pouvons voir que les principes qui président à l'échange primitif se retrouvent chez nous aussi ; nous "devons" ainsi faire des cadeaux de mariage et il convient de rendre un cadeau lorsque l'occasion se présente ; refuser un cadeau est insultant mais donner un cadeau trop important est de même inconvenant car cela place le récipiendaire dans une situation désagréable. Il y a enfin des choses que l'on ne peut donner car elles véhiculent des valeurs sociales importantes : en acceptant une bague d'un garçon, une jeune fille veut lui signifier quelque chose et de la sorte un garçon ne peut faire un tel cadeau que s'il est sûr de la réponse de la jeune fille.

Il nous faut maintenant revenir à Malinowski qui a consacré une partie importante de son œuvre à l'étude de la sexualité. Ainsi *La vie sexuelle des sauvages* fut la première étude approfondie de la sexualité d'une tribu "primitive". Malinowski y décrit des moeurs sexuelles complètement différentes des nôtres. Ainsi dès l'âge de 5 ou 6 ans, l'enfant rejoint les bandes d'enfants du village dans lesquelles les jeux amoureux sont fréquents. Cette initiation précoce se poursuit à l'adolescence lorsque le jeune garçon va vivre dans les *bukumatula*, les maisons des jeunes, où il reçoit chaque nuit la visite de ses amies. L'insouciance fait peu à peu place à l'attachement, voire à la passion, et l'amour pour une seule jeune fille envahira bientôt le coeur du jeune homme ; cette liaison conduira au mariage qui se caractérise par la fidélité conjugale.

Les Trobriandais sont aussi une société matrilinéaire, c'est-à-dire une société dans laquelle les biens et le statut se transmettent d'un homme aux enfants de sa sœur. Le mariage est virilocal et le jeune couple va donc vivre dans le village du garçon qui est le plus souvent différent de celui de la jeune fille. Les enfants de ce couple n'appartiennent pas au groupe dans lequel ils sont élevés ; aussi, après l'adolescence, les garçons doivent aller vivre avec leur oncle maternel. D'ailleurs les Trobriandais ne reconnaissent pas le rôle du père dans le processus de reproduction physiologique. Selon eux, l'acte sexuel est une activité particulièrement agréable, mais qui n'a rien à voir dans la conception des enfants. Ceux-ci sont en effet transposés dans le corps d'une femme par l'esprit d'un ancêtre. Cette ignorance du rôle du père dans le processus de reproduction a donné lieu a des débats passionnés, Leach (1980) affirmant notamment que Malinowski avait mésinterprété les données trobriandaises ; cependant des données ethnographiques récentes (notamment Weiner 1988) donnent raison à Malinowski.

Les indigènes des îles Trobriands vivent donc dans un société assez radicalement différente de la nôtre et cette différence amène Malinowski à publier, en 1927, un petit ouvrage consacré au complexe d'Oedipe. Dans *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Malinowski soutient en effet que le complexe d'Oedipe, tel qu'on le retrouve dans la société occidentale, n'existe pas aux îles Trobriands. Dans cette société, nous dit Malinowski, il n'y a pas de véritable conflit entre un père et son fils car ils n'appartiennent pas au même lignage. Leur relation est une relation faite tout entière d'affection et d'intimité. "Un père trobriandais est une véritable nurse, consciencieuse et laborieuse", mais il n'est pas un chef de famille. Ses enfants n'héritent pas de lui et ce n'est pas lui non plus qui assure la subsistance de la famille. Les enfants ne sentent jamais s'abattre sur eux la lourde main du père ; il ne possède sur eux ni droits ni prérogatives : c'est l'oncle maternel qui détient ici l'autorité et les biens d'héritage. C'est donc dans la relation entre un enfant et son oncle maternel que peuvent surgir les conflits. En second lieu, l'interdit sexuel le plus sévère aux Trobriands vise la sœur et non la mère. À l'adolescence, les frères et soeurs doivent être séparés d'une manière très stricte et un garçon ne peut rien savoir des aventures amoureuses de sa sœur.

C'est pourtant aux enfants de sa sœur qu'un homme va transmettre ses biens et son statut. C'est donc l'oncle maternel qui remplit ici le rôle que le père biologique joue dans notre société. C'est lui le chef mâle de la famille. À la différence de ce qui se passe chez nous, l'oncle maternel n'intervient pourtant que relativement tard dans la vie de l'enfant puisque ce dernier passe toute son enfance dans le village de son "père". L'oncle maternel ne participe donc pas à l'intimité de la vie familiale même si c'est lui qui détient l'autorité ultime sur l'enfant de sa sœur.

Selon Malinowski, le complexe d'Oedipe n'est pas opératoire dans la société matrilinéaire où l'on retrouve un complexe spécifique, à savoir "le désir d'épouser sa sœur et de tuer l'oncle maternel". Dans un livre récent, Melford Spiro (1982) a sérieusement remis en cause les conclusions de Malinowski. Selon l'ethnologue américain en effet, Malinowski semble considérer que les racines du conflit œdipien tiennent dans l'autorité paternelle, ce qui n'est pas le cas. C'est, souligne Spiro, la rivalité sexuelle entre l'enfant et son parent du même sexe qui est à la base du complexe ; or sur ce plan, il n'y pas de différence entre les îles Trobriands et la société occidentale : dans les deux cas, en effet, l'accès sexuel à la mère est réservé au père qui est donc le rival d'un garçon. De plus Malinowski ne nous donne pratiquement aucune information sur le contenu de la relation entre un enfant et son oncle maternel ; l'image qu'il donne du père occidental est par ailleurs tronquée ; même dans les années '20, les pères occidentaux n'étaient pas les "véritables tyrans" que dénonce Malinowski. Enfin, l'enfant trobriandais ne vit avec son oncle maternel que très tard, c'est-à-dire après l'adolescence et avant d'en arriver là, la famille trobriandaise ressemble à la nôtre. En d'autres termes, la démonstration de Malinowski n'est guère convaincante.

La dernière partie de *La sexualité et sa répression* analyse l'ouvrage de Freud *Totem et tabou* et nous paraît bien plus efficace. Malinowski s'insurge contre l'idée défendue par Freud selon laquelle le complexe d'Oedipe serait à l'origine de la civilisation. La théorie du parricide originel n'est pour Malinowski qu'une hypothèse absurde, une histoire romancée. Pourquoi, se demande-t-il, le père aurait-il été rival du fils alors que chez les anthropoïdes pré-humains ces derniers quittent naturellement leur famille ? En plus Freud attribue des sentiments humains, comme les remords, à des êtres qui ne connaissent pas encore la civilisation et ne peuvent donc être qualifiés d'humains.

À partir d'une ethnographie particulièrement riche, Malinowski est parvenu à donner à l'anthropologie sociale un formidable élan. Il a abordé des thèmes aussi divers que l'économie, la sexualité, la magie et le droit pour dépasser les limites étroites de la population étudiée et se lancer dans des considérations générales qui gardent, encore aujourd'hui, toute leur valeur.

**Texte d’illustration n° 12 :
S. Epstein  :***une analyse sociologique des sorcières dans un village du Mysore (Inde)*

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’anthropologue britannique Scarlett Epstein a concentré ses recherches sur les changements sociaux résultant des transformations économiques contemporaines. L’article qu’elle a consacré aux croyances à la sorcellerie dans le village de Wangala de l’Etat du Mysore (Karnataka), au sud de l’Inde, illustre bien le postulat fonctionnaliste de l’équilibre social.

En 1938, le village fut irrigué grâce à un canal d’irrigation provenant d’un barrage sur la rivière Kaveri. C’est alors que des cultures commerciales furent introduites, notamment la canne à sucre, pour répondre à la demande des industries sucrières naissantes. Les gros fermiers s’enrichirent donc (du moins selon les critères locaux) et de nouvelles valeurs, ainsi que de nouveaux critères de prestige, se développèrent. Les cérémonies de mariage des fils de ces fermiers devinrent, par exemple, prétexte à des dépenses somptuaires ; de même, le type de vie qu’un fermier réservait à sa femme devint également une affaire de prestige ; plus elle se retirait du travail agricole, plus le prestige de la famille augmentait. Il fut également de bon ton de procurer une certaine indépendance à son épouse. Certaines parmi celles-ci se mirent ainsi à élever des buffles alors que d’autres reçurent de leur mari un petit capital pour prêter de l’argent. Ces femmes se spécialisèrent dans le prêt de petites sommes d’une part, et, d’autre part, fixèrent les taux d’intérêts à 75 % par an, alors que les hommes n’exigeaient que 12 % . Cette entrée des femmes dans de nouveaux secteurs de l’économie fut la cause de nouvelles tensions sociales. Les hommes n’appréciaient pas le fait d’avoir des dettes vis-à-vis d’une femme. L’hypothèse d’Epstein veut alors que les tensions créées par les usurières furent projetées dans des accusations de sorcellerie car ces tensions n’avaient pas d’autres moyens d’expression dans l’organisation traditionnelle.

Les paysans de Wangala croient que les sorcières sont des femmes qui administrent du poison à leurs victimes et ne peuvent pas s’empêcher d’agir ainsi. Ces femmes qui empoisonnent ne peuvent pas contrôler les mauvais esprits à l’intérieur de leur propre corps qui, précisément, sont les agents de ces empoisonnements. Une sorcière doit empoisonner quelqu’un sous peine de succomber elle-même au poison. Elle le fait donc de temps en temps, particulièrement avec du *maddu* ou "poison" qui est cause de maladie mais n'est pas mortel. Une des particularités de ces attaques, c’est qu’elles n'atteignent que “la” ou “les” personnes visées : ainsi si un repas familial est empoisonné, seule la victime désignée souffrira du poison. Les autres ne sentiront rien.

Dans la plupart des cas, les paysans de Wangala ne consultent pas un devin ou un oracle pour savoir qui les a empoisonnés. Ils affirment tout simplement qu’ils ont été empoisonnés par telle ou telle femme qu’ils désignent nommément. Ainsi, Kempamma, une jeune femme paysanne accusa Lingamma, une vieille veuve membre de sa famille et de surcroît une voisine, de l’avoir empoisonnée. Kempamma se sentait mal depuis quelques temps et elle se rendit chez le sorcier-guérisseur d’un village voisin qui lui donna quelques pilules. Celles-ci la firent vomir et le sorcier-guérisseur lui désigna dans sa vomissure quelques petites pastilles noires comme étant du poison qu’on lui avait administré. Kempamma se souvint sur le champ qu’elle avait pris un repas chez Lingamma peu de temps avant d’être tombée malade. Kempamma, furieuse comme on peut l’être en de pareilles circonstances, retourna à Wangala où elle rencontra Lingamma sur le seuil de sa propre maison. Elle accabla immédiatement la vieille femme de ses accusations et la jeta par terre d’un bon coup de pied. En tombant, la tête de Lingamma heurta une pierre et l’infortunée perdit connaissance.

Elle ne réagit pas aux efforts de ses fils pour la ranimer. Le plus jeune fils, Pouttegowda, pleurait bruyamment, se plaignant que sa mère avait toujours été une honnête femme. Les paysans présents lui dirent qu’elle n’était qu’une sorcière. En entendant cela, le fils aîné Bhoomegowda menaça de mener l’affaire à une Cour de justice si quelqu’un osait encore proférer des accusations de sorcellerie à l’encontre de sa mère. Il demanda en outre au président du village d’écrire un rapport pour la police. Tous furent d’accord pour réunir une réunion de *panchayat* (conseil de village) le jour suivant afin de régler la dispute.

Les villageois, dans l’ensemble, soutenaient Kempamma. Quelques-uns chuchotèrent que Lingamma était une personne mauvaise qui voulait empoisonner les gens. Le mari de la soeur de Kempamma raconta à Epstein que, 7 ans auparavant, Lingamma avait déjà essayé d’empoisonner sa femme en lui offrant des noix de bétel mais son épouse découvrit le poison à temps et Lingamma n’avait pas été condamnée par les villageois puisqu’il n’y avait pas eu de dommage réel.

Le lendemain de l’affaire qui nous intéresse ici, Lingamma était toujours inconsciente et ses fils décidèrent de la conduire à Mandya, la ville voisine. Cela signifiait qu’ils avaient l’intention de mener l’affaire au tribunal puisque l’hôpital devait inévitablement faire rapport à la police. Pourtant, Bhoomegowda voulut montrer sa bonne volonté en restant au village pour participer à la réunion du *panchayat*. Etant donné ses menaces, personne n’osa reprendre les accusations de sorcellerie et les compensations constituèrent l’unique objet des débats. Après d’âpres discussions, il fut convenu que les coupables - la famille de Kempamma - devraient payer 315 roupies en cas de décès et 35 roupies si Lingamma s’en sortait. Bhoomegowda marqua son accord, sauta sur sa bicyclette pour rattraper son frère et sa mère. Lingamma fut donc ramenée à Wangala où elle reprit conscience après quelques jours de coma. L’affaire fut clôturée même si la plupart des gens continuèrent de considérer Lingamma comme une sorcière.

Quels sont alors les facteurs qui amenèrent Kempamma à accuser Lingamma de sorcellerie et les paysans à la soutenir ? Le mari de Lingamma avait été un paysan aisé. Il avait offert un buffle à sa femme ainsi que 500 roupies afin qu’elle prête de l’argent. Lingamma était connue pour son intransigeance face à ses débiteurs. Seuls ceux qui n’avaient pas d’autre solution finissaient par se résoudre à lui emprunter de l’argent. Parmi ceux-ci se trouvait Kempamma qui lui avait emprunté 100 roupies trois ans auparavant afin de permettre à son mari d’acheter une paire de buffles. Mais, en trois ans, elle n’avait pas encore remboursé un seul *paisa* (centime) d’intérêt. Le père de Kempamma était le frère adoptif de Lingamma et le mari de celle-ci était un frère classificatoire du père du mari de Kempamma. Les deux femmes appartenaient donc au même lignage et avaient convolé dans le même lignage. Kempamma considérait Lingamma comme une parente proche et le prêt de Lingamma faisait partie de l’assistance normale qu’on peut attendre de parents proches. Cette confusion était bien sûr source de tension entre les deux femmes. Kempamma soutenait en effet que, selon le système traditionnel du village, les parents proches sont obligés de s’entraider en cas de besoin. Lingamma, par contre, affirmait que, selon le système économique moderne, les affaires sont les affaires. Il y avait donc conflit entre le système traditionnel basé sur les relations personnelles et le système moderne basé sur les relations impersonnelles.

L’introduction d’une économie monétaire mina le système coutumier de statut et conduisit aux tensions entre les deux femmes. De plus, il n’existe pas de comportement institutionnalisé pour permettre la canalisation de l’agressivité ou des tensions résultant de cet hiatus. Dans de pareilles circonstances, les accusations de sorcellerie deviennent monnaie courante.

Dans l’exemple ci-dessus, les accusations de sorcellerie restèrent quelque peu larvées, à cause des menaces de Bhoomegowda. L’existence d’une autorité politique extérieure permet en effet à ce dernier d’éviter les accusations de sorcellerie. Lingamma est considérée comme une personne avare et cupide et les accusations de sorcellerie ré-affirment la structure traditionnelle dans laquelle la femme ne s’occupait pas de prêts financiers. La femme traditionnelle travaille dur, met beaucoup d’enfants au monde et obéit à son mari. De plus, la société traditionnelle valorise l’échange, l’entraide, le partage au sein d’une même famille. Toutes ces choses sont contredites par l’attitude de Lingamma.

Nous pouvons ignorer les autres exemples relevés par Epstein pour noter que, d’une manière générale,

a) toutes les accusations sont dirigées contre des femmes ;

b) toutes sont intracastes (ici les paysans Okkaligas) ;

c) toutes proviennent de tensions dans les relations interpersonnelles.

C’est la mesquinerie des femmes qui semble être à l’origine des tensions conduisant à des accusations de sorcellerie. Beaucoup proviennent en outre des tensions générées par les relations sociales modernes. Les villageois n’accusent jamais les hommes. Dans une telle société patrilinéaire, les femmes sont des étrangères. Elles se marient virilocalement dans le lignage de leur mari, mais leur absorption dans ce lignage n’est que partiel. Elles maintiennent toujours un lien étroit avec leur village et famille d’origine. En concentrant ces accusations sur les femmes, les hommes préservent l’idéal d’unité et d’harmonie du lignage patrilinéaire. De la même façon, ce sont toujours les femmes qui sont rendues responsables de l’éclatement d’une famille étendue. Les frères doivent préserver l’unité de la famille et rejettent toujours la responsabilité des disputes sur les femmes.

Chez les femmes, les relations économiques modernes n’ont pas conduit à des tensions nouvelles car elles se sont greffées sur les relations pré-existantes. Ainsi, sur la relation patron/client sont venues se greffer des relations d’endettement. Les femmes n’ont fait leur apparition dans ce monde il n’y a que très peu de temps et il n’existe donc aucun mécanisme socialement approuvé de régulation des nouvelles relations sociales. Les tensions sociales forgées entre les femmes créditrices et leurs débiteurs n’ont donc d’autre issue que les accusations de sorcellerie.

Les croyances dans les sorcières remplissent alors trois fonctions :

a) la sorcellerie intervient comme agent moralisateur en condamnant les traits socialement indésirables des individus ;

b) deuxièmement, en blâmant les mauvais esprits dans la femme, plutôt que la femme elle-même, les croyances dans la sorcellerie permettent de maintenir l’équilibre social ;

c) en se fondant sur les valeurs traditionnelles, ces croyances renforcent enfin la structure sociale traditionnelle, dans laquelle il n’y avait pas de femmes usurières.

C) Radcliffe-Brown

[Retour à la table des matières](#tdm)

La seconde figure importante et influente du fonctionnalisme britannique fut Alfred Reginald Brown qui naquit à Birmingham en 1881. Son père décéda prématurément laissant sa femme sans argent et Brown, qui devait plus tard attacher le nom de sa mère à son patronyme pour s'appeler Radcliffe-Brown, dut très vite quitter l'école et travailler pour aider sa famille. Mais c'est un jeune homme brillant et son frère aîné l'encourage à reprendre des études si bien qu'il fut admis à l'université de Cambridge en 1902. En dépit de ses origines modestes, Radcliffe-Brown se révèle un personnage hors du commun ; il s'habille comme un dandy, se montre arrogant et se comporte tel un aristocrate. Cette fatuité ne le quittera plus et lorsqu'à l'invitation de Rivers il s'en va étudier les indigènes des îles Andaman, il se révélera incapable d'éprouver la moindre sympathie pour ces derniers ; le niveau de son ethnographie s'en ressent grandement et la monographie qu'il publiera plus tard ne fait pas partie des annales de l'anthropologie. Radcliffe-Brown ne sera jamais un grand ethnographe.

Il enseignera à Sidney puis en Afrique du Sud et en 1937, il est nommé professeur d'anthropologie sociale à l'université d'Oxford où il va exercer une influence considérable, à la fois sur ses étudiants et sur l'anthropologie britannique en général. En bien des points, l'apport de Radcliffe-Brown complète celui de Malinowski et le fonctionnalisme devient maintenant structuro-fonctionnalisme.

Celui que l’on a appelé le théoricien de l’anthropologie britannique est né en 1881 et mort en 1955. Il fut donc contemporain et collègue de Malinowski. Comme ce dernier, le but de Radcliffe-Brown est avant tout de se débarrasser des spéculations des premiers ethnologues et il s’oppose donc violemment aux grandioses reconstructions du passé. Deuxième analogie importante, et corollaire de cette première remarque, Radcliffe-Brown entend expliquer le présent par le présent, sans référence au passé. L’histoire est, selon lui, une discipline “idéographique” qui se contente d’établir des propositions factuelles. Par contre, l’anthropologie sociale a pour but d’aboutir à une connaissance générale des sociétés humaines ; c’est donc une discipline “nomothétique”, qu’il appelle “sociologie comparative”. Si Malinowski croyait, lui aussi, pouvoir atteindre une connaissance scientifique des sociétés humaines, il n’a guère élaboré cette ambition. Radcliffe-Brown a certainement mieux systématisé ses idées.

En tout premier lieu, c’est grâce à Radcliffe-Brown que la sociologie française va irrémédiablement influencer l’anthropologie britannique qui deviendra essentiellement une anthropologie **sociale**, c’est-à-dire visant à expliquer le social par le social, en se fondant principalement sur l’analyse des relations sociales qui lient entre eux les individus. C’est ainsi que Radcliffe-Brown va introduire la notion de structure en anthropologie. La différence essentielle entre Malinowski et Radcliffe-Brown tient sans doute dans ce sociologisme de “Brown” alors que Malinowski, nous l’avons vu, avait élaboré un fondement biologique à sa théorie des besoins. Pour Radcliffe-Brown, ce n’est pas le biologique, l’organique, qui explique le social, mais, au contraire, le social fonctionne **comme** le biologique, à la manière d’un corps vivant, le biologique sert donc ici de modèle méthodologique mais n’intervient pas comme tel dans l’analyse. Contrairement à Malinowski, Radcliffe-Brown refuse toute étiquette. Selon lui, il n’y a pas de place pour des “écoles” en anthropologie sociale car, à l’inverse de l’art ou de la philosophie, l’anthropologie sociale doit devenir une science et aboutir à une théorie scientifique de la culture. Comme telle, cette ambition a pour conséquence que Radcliffe-Brown vise à découvrir des généralisations, des uniformités et non des différences (1976, p.141). La science, en effet, ne s’intéresse pas au particulier, à l’unique, mais bien au général. Une analyse scientifique ne doit donc pas s’attarder à la description de la relation entre Pierre et Paul, mais elle doit mettre à jour le type de relations sociales qui unissent des catégories d’individus (père/fils, frère/sœur, etc.). Il faut donc s’attacher à découvrir la forme générale d’une relation sociale en dépassant les cas particuliers. Radcliffe-Brown va beaucoup plus loin que Malinowski qui pensait que l’observation “scientifique” était un gage suffisant de scientificité. Pour Radcliffe-Brown, au contraire, les régularités ne peuvent être observées directement, elles doivent être construites. L’observation n’est pour Radcliffe-Brown qu’un moment de l’analyse. Le chercheur doit aussi décrire, comparer, classifier et tâcher ainsi d’aboutir à des lois générales.

L’ethnologue ne peut se contenter d’observer des cultures particulières mais il doit en outre comparer les différentes cultures afin d’atteindre un niveau de généralisation plus élevé. Nous pouvons illustrer ceci par un exemple que développe Radcliffe-Brown lui-même. En Australie, les tribus du New-South-Wales sont divisées en deux moitiés exogames, que l’on appelle respectivement les aigles et les corbeaux et qui sont matrilinéaires. Un ethnologue évolutionniste, John Matthew, expliqua cette division en affirmant qu’il y a bien longtemps, deux peuples différents se rencontrèrent, se battirent, conclurent la paix et arrangèrent ce type de mariage afin de perpétuer cet accord de paix. Cette explication, note Radcliffe-Brown, est hautement hypothétique et sans valeur scientifique. La clé de l’explication d’un tel système d’alliance doit être trouvée dans la comparaison de cette organisation sociale avec d’autres systèmes de moitiés tels qu’on en rencontre dans les différentes parties du monde. Ainsi, on trouve une telle division chez les Indiens Haidas d’Amérique du Nord qui sont également divisés en deux moitiés exogames et matrilinéaires. Dans d’autres parties de l’Australie, on trouve pareillement de nombreux exemples de divisions d’une société en deux parties qui sont chacune associées à une espèce naturelle. Cette comparaison nous amène donc à considérer que les moitiés australiennes ne sont qu’un exemple particulier d’un phénomène social très répandu. D’un cas particulier, nous pouvons glisser vers un problème plus général. Dans la littérature orale de tous ces peuples, les contes interprètent les ressemblances et différences entre espèces animales dans des termes de relations sociales d’amitié et d’antagonisme. Par extension, les moitiés sont associées à d’autres paires de contraires : le ciel et la terre, la guerre et la paix, l’amont et l’aval, le rouge et le blanc. La division en moitiés n’est ainsi que la transposition, sur le plan de l’organisation sociale, du principe de l’unité des contraires. Ce principe est notamment systématisé dans le système philosophique chinois par les concepts du *ying* et du *yang* ou principes féminin et masculin qui forment un tout ordonné. Une élaboration systématique de ce principe peut servir de modèle à l’explication de la division sociale australienne. En résumé, conclut Radcliffe-Brown, l’organisation sociale australienne se caractérise par une division en moitiés qui forment un tout et sont à la fois unies et opposées. La classification de l’univers en deux catégories est l’un des traits essentiels de la mythologie et des légende australiennes. Pour ces tribus, le monde entier est divisé en deux parties qui forment un tout. C’est enfin ce principe structural de l’union des contraires qui permet de rendre compte de l’organisation sociale des moitiés.

Cet exemple nous montre à souhait que l’anthropologie de Radcliffe-Brown prend quelque peu ses distances vis-à-vis d’un fonctionnalisme orthodoxe pour poser la question du sens. Radcliffe-Brown ne se demande en effet pas quelle est la fonction du système de moitiés, mais il cherche plutôt à en découvrir le **sens**. Avec Radcliffe-Brown, le fonctionnalisme glisse déjà vers le structuralisme qui sera tout entier dévoué à la recherche du sens.

L’approche de Radcliffe-Brown est nettement plus “sociologique” que celle de Malinowski. L’explication du système social ne doit pas, selon lui, être recherchée dans un déterminisme biologique mais, au contraire, la vie sociale fonctionne comme un circuit fermé, c’est-à-dire comme une structure ou un tout intégré. Avec Radcliffe-Brown, l’anthropologie sociale tend à se séparer de l’anthropologie culturelle. Ce sont, en effet, essentiellement les relations sociales qui intéressent Radcliffe-Brown et il affirme que les relations sociales ne peuvent être confondues avec les relations culturelles. Selon lui, la culture se réduit à une production intellectuelle et artistique, des croyances et idées qui sont propres à une société. Par contre, dit-il, lorsque nous observons une tribu australienne et africaine, ce n’est pas la “culture” qui nous intéresse au premier chef mais bien les relations sociales qui unissent les individus. C’est donc ce que Radcliffe-Brown appelle la “structure sociale” qui devient l’objet privilégié d’étude de l’anthropologie britannique.

Pour Radcliffe-Brown, la structure sociale, c'est l’ensemble des relations sociales qui unissent les individus pour former un ensemble intégré. Une structure sociale, c’est un réseau complexe de relations sociales qui unissent les individus et peuvent être directement observées. Une structure, c’est donc un ensemble de relations entre éléments (et non pas un ensemble d’éléments). La structure, en d’autres termes, c’est ce qui persiste, lorsque l’on change les éléments. La structure d’une maison, c’est ainsi une combinaison de murs, de plafonds, de poutres et de charpentes qui forment cette maison. On peut peindre un mur en jaune ou en rouge, démolir un mur de briques et le reconstruire en pierre, la structure de la maison demeure inchangée tant que l’on ne touche pas à la combinaison, à l’arrangement particulier de ses divers composants. Cet exemple nous rappelle en outre qu'une structure est un ensemble particulier qui ne peut être réduit à la somme de ses parties. La continuité d’une structure sociale n’est pas détruite par le changement de ses unités ; les individus changent, quittent le groupe, meurent... et pourtant la structure sociale du groupe demeure. Ainsi, les relations entre le roi et ses sujets, entre le père et ses fils, entre les hommes et les femmes peuvent être considérées en dehors de la personnalité de tel roi, de tel père ou de telle femme. Ce sont ces relations structurales qui, selon Radcliffe-Brown, doivent retenir l’attention des ethnologues. Par ailleurs, la fonction d’une institution, c’est la contribution qu’elle apporte à l’activité totale, c’est sa contribution au fonctionnement du système total. Chaque institution remplit donc une fonction qui est avant tout conservatrice puisqu’il s’agit de maintenir l’ordre existant, d’assurer la continuité de l’ensemble social. Nous retrouvons chez Radcliffe-Brown cet idéal durkheimien de la société comme étant la finalité de toute institution sociale.

Dans quelques brillantes analyses, Radcliffe-Brown nous donne une illustration concrète de ces principes. C’est très certainement le cas de son analyse du rôle de l’oncle maternel en Afrique du Sud. Parmi les Bhatonga, comme dans bien d'autres populations, en effet, la relation entre un oncle maternel et son neveu est particulièrement importante. Les caractéristiques essentielles de cette relation sont les suivantes :

1°) le neveu utérin est l’objet d’une attention toute particulière de la part de son oncle ;

2°) si le neveu est malade, le frère de la mère fera un sacrifice en sa faveur ;

3°) le neveu peut se permettre pas mal de libertés face à son oncle maternel. Ainsi, il peut manger le repas de son oncle, sans même le lui demander ;

4°) quand l’oncle maternel meurt, le neveu réclame une partie de ses biens ;

5°) si l’oncle maternel fait un sacrifice à ses ancêtres, le neveu mange une partie de la viande consommée .

De telles pratiques ne sont pas particulières à l’Afrique du Sud mais on les retrouve partout dans le monde et notamment chez les Hottentots ou dans les îles Tonga de Polynésie. Une telle institution ne peut en outre pas être comprise isolément, elle doit être rattachée à d’autres institutions. En premier lieu, Radcliffe-Brown fait remarquer que là où le frère de la mère est important, il en va invariablement de même de la sœur du père ; ainsi lorsqu'un garçon entretient une relation particulièrement amicale avec le frère de la mère, il devra garder ses distances vis-à-vis de la sœur de son père. A Tonga, par exemple, la tante paternelle est sacrée et un garçon doit accepter toutes ses décisions notamment celles qui concernent son mariage.

Pour comprendre un tel comportement, il faut l’intégrer dans un ensemble plus vaste de relations sociales. Une des premières clés de l’explication réside dans le “principe structural” de l’équivalence des frères. En effet, nous dit Radcliffe-Brown, dans les sociétés primitives, les relations sociales sont largement régulées sur la base des liens de parenté. Les relations entre parents doivent se conformer à des types précis de comportement. Cependant, les parents sont classés en un nombre limité de catégories ; c’est ici qu’intervient le principe de l’équivalence des frères qui veut que si j’entretiens une relation avec un homme, par extension, j’étendrai cette relation aux frères de cet homme. En ce sens, l’oncle paternel est assimilé au père et logiquement, les fils de cet oncle seront assimilés à mes frères. De même, la sœur de la mère est associée à la mère. Dans la même logique, poursuit Radcliffe-Brown, il y a tendance à considérer le frère de la mère comme une espèce de “mère masculine” et la sœur du père comme une espèce de “père féminin”. En Afrique du Sud et à Tonga, d’ailleurs, l’oncle maternel est appelé la “mère mâle”. Ainsi, si nous voulons comprendre la relation d’un enfant envers son oncle maternel et sa tante paternelle, il nous faut d’abord connaître le type de relation qui unit cet enfant à son père et à sa mère.

Chez les Bhatonga, la relation entre un enfant et son père est une relation de respect et de crainte. Le père se charge de l’éducation de ses enfants et les punit tout comme le fait le frère du père. D’un autre côté, la relation avec la mère est caractérisée par l’amour et la tendresse. On dit qu’une mère gâte ses enfants, qu’elle est trop indulgente. Par analogie, le frère de la mère est associé à cette dernière et on peut s’attendre à de la tendresse de sa part, ce qui n’est pas le cas de la tante paternelle qui rappelle l’autoritarisme du père. Une autre tendance est d’étendre à tous les membres d’un groupe une relation qui est établie avec un membre de ce groupe. Ainsi, chez les Bathonga comme à Tonga, cette attitude envers l’oncle maternel est étendue à tous les membres de la famille de la mère mais aussi aux divinités de cette famille qui sont alors considérées comme sympathiques et bienveillantes.

L’analyse du totémisme est un autre exemple de la finesse des analyses de Radcliffe-Brown. Selon ce dernier, il n’est pas possible de comprendre le totémisme si on ne le relie pas au phénomène plus général de la relation entre l’homme et la nature. D’une manière générale, on entend par totémisme la pratique selon laquelle une société est divisée en plusieurs groupes qui entretiennent chacun une relation particulière avec un objet, le plus souvent un animal ou une plante. Les relations entre le groupe et son totem peuvent prendre des formes diverses, allant de la vénération à l’indifférence. C’est Durkheim qui a fourni la première explication valable du totémisme. Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, le sociologue français a montré qu’un groupe ne peut avoir une certaine solidarité et donc une certaine permanence que s’il est un objet d’attachement de la part de ses membres. Ces sentiments doivent prendre une expression collective et sont souvent ritualisés. Dans un tel rituel, un objet quelconque peut servir de représentant du groupe tout entier. Ainsi dans les sociétés modernes, la solidarité nationale trouve son expression dans les drapeaux, les hymnes nationaux, les rois, les présidents, etc. Pour Durkheim, donc, le totem d’un clan est comparable au drapeau d’une nation. Il en est l’emblème, le symbole. Radcliffe-Brown marque son accord avec l’essentiel de cette théorie qu’il juge néanmoins incomplète. Tout d’abord, Durkheim n’explique pas pourquoi ce sont précisément des plantes et animaux qui sont choisis comme emblèmes. Deuxièmement, la théorie de Durkheim explique la solidarité du groupe totémique (le plus souvent un clan) mais elle ignore les relations entre les différents groupes totémiques d’une même société. Car, poursuit Radcliffe-Brown, le clan fait partie d’une société plus large, par exemple une tribu, qui a aussi une solidarité et le totémisme ne fait qu’unir les membres d’un même groupe totémique mais il exprime aussi une relation entre les différents groupes. En d’autres termes, les hommes “kangourous” ne font pas que se définir par rapport au kangourou mais ils entendent aussi se singulariser, se différencier, par rapport aux émeus, aux corbeaux ou aux zèbres. Le totémisme ne fait donc pas qu’exprimer la solidarité du clan, il exprime aussi l’unité de la société totémique tout entière en assimilant cette société à l’ensemble de la nature. Le totémisme établit alors un système de solidarité entre l’ordre social et l’ordre naturel, entre l’homme et la nature. L’univers entier est par là conçu comme un ordre moral et social. Cette correspondance est d’ailleurs cohérente avec la théorie primitive selon laquelle la société comme la nature sont régies par des lois religieuses.

Ces essais théoriques allaient influencer toute une génération d’anthropologues en introduisant la notion de structure comme objet d’étude privilégié. Radcliffe-Brown avait en effet permis de dépasser les limites étroites de l’ethnographie pour atteindre les principes structurants de la vie sociale.

D) Evans-Pritchard

[Retour à la table des matières](#tdm)

Lorsque Radcliffe-Brown doit prendre sa retraite en 1946, c'est Evans-Pritchard qui est appelé à lui succéder en tant que professeur d'anthropologie sociale à l'université d'Oxford. À l'aristocrate suffisant et dédaigneux succède ainsi un homme simple, doux et particulièrement humain. Lorsque j'arrivai à l'institut d'anthropologie sociale de l'université d'Oxford, quelques années après la mort d'Evans-Pritchard, son souvenir était encore vivace et je m'aperçus très vite qu'il était le véritable maître à penser de l'institut. En réalité, Evans-Pritchard est sans doute l'un des plus influents anthropologues britanniques même si cette influence n'a pas encore été évaluée ; il est par exemple intéressant de constater que l'on a relativement peu écrit à son sujet et le médiocre ouvrage de Mary Douglas n'a pas apporté grand-chose à notre connaissance. Si Evans-Pritchard prolonge en certains points l'approche de Radcliffe-Brown, notamment par son intérêt pour la sociologie française et la notion de structure, il va aussi prendre des distances très nettes vis-à-vis de son prédécesseur à Oxford.

Ainsi que nous l'avons vu dans la première partie, Evans-Pritchard se montre très critique à l'égard de l'idéal positiviste de ses prédécesseurs et réaffirme sans cesse son incrédulité quant à la possibilité d'une véritable science de la société ; selon Evans-Pritchard dont le scepticisme et l'empirisme sont bien britanniques, l'ethnologie ne peut prétendre au statut de science et doit prendre l'histoire pour modèle. L'attitude face à l'histoire est d'ailleurs un second point de divergence entre Evans-Pritchard et les théoriciens fonctionnalistes qui, on s'en souviendra, avaient purement et simplement éliminé l'histoire de leurs explications. Evans-Pritchard considère, au contraire, qu'on ne peut comprendre une société sans faire référence à son passé.

Le nombre de publications est un autre point qui différencie Evans-Pritchard de Radcliffe-Brown qui avait relativement peu écrit. Evans-Pritchard a, au contraire, énormément publié et dans de nombreux domaines. Il avait une vaste culture scientifique et un style particulièrement clair. Il fut de plus un grand homme de terrain et ses nombreuses monographies sont pratiquement toutes des classiques. Sur ce plan, Evans-Pritchard est assez "malinowskien" : selon Evans-Pritchard, l'observation participante ne semble guère poser de problèmes épistémologiques ; il écrit ainsi avec un brin de naïveté :

Il est presqu'impossible à l'enquêteur qui sait ce qu'il cherche et connaît la meilleure manière de le trouver, de se tromper sur les faits s'il passe deux ans dans une petite communauté culturellement homogène et s'il passe véritablement tout son temps à étudier son mode de vie. Une fois que la vie sociale n'a plus de secret pour lui, il devinera si bien ce qui sera dit et fait dans telle ou telle situation, qu'il devient pratiquement superflu de faire d'autres observations ou de poser d'autres questions (1969, p.106)

La collecte de données ne semble donc poser aucun problème spécifique à l'anthropologue. La personnalité du chercheur n'intervient réellement, selon Evans-Pritchard, que dans la rédaction proprement dite de l'étude. Ainsi que l'a récemment souligné Geertz, l'ethnographie d'Evans-Pritchard est particulièrement lumineuse ; lire une de ses monographies, c'est comme assister à une séance de dias ; sa force persuasive tient dans son caractère hautement visuel ; c'est une ethnographie de la lanterne magique qui procède par représentation visuelle :

Quand je pense à tous les sacrifices auxquels j'ai pu assister en pays nuer, écrit par exemple Evans-Pritchard, je revois deux objets qui pour moi résument le rite sacrificiel : la lance brandie par l'officiant -tandis qu'il va et vient près de la victime, récitant son invocation- et la victime elle-même, l'animal qui attend la mort. Ce n'est pas le visage du sacrificateur, ni ce qu'il dit, qui m'a le plus impressionné, mais la lance brandie dans sa main droite (cité par Geertz 1986, p.86)

Ce texte rend avec force le caractère visuel de cette ethnographie ; l'anthropologue est ici une espèce de photographe social et il sera intéressant de comparer ce point de vue avec celui, radicalement différent, de Lévi-Strauss. Le monde "sauvage" n'est pas, chez Evans-Pritchard, un monde opaque, impénétrable, inaccessible ; c'est au contraire un monde manifeste, immédiat, reconnaissable, familier, si du moins nous prenons la peine de l'observer d'une manière attentive. Comme Geertz l'a encore bien perçu, les études d'Evans-Pritchard commencent par la constatation que quelque chose que nous avons dans notre société est absent dans la société étudiée et elles se terminent par la découverte que quelque chose d'autre fonctionne à la place : les Nuer n'ont pas d'Etat mais une structure segmentaire, les Azande n'ont pas de science mais une théorie de la causalité, etc. Il nous dresse ainsi un portrait de l'Afrique comme monde logique, bien ordonné, fermement modelé, c'est-à-dire intelligible à un public occidental. Il ne nous dit pas que les Africains sont complètement différents de nous, mais il ne dit pas non plus qu'ils sont juste comme nous : il nous dit plutôt que les différences d'avec nous, quoique spectaculaires, ne comptent pas vraiment et qu'en fin de compte, partout il y a des hommes braves et couards, gentils et cruels, loyaux et perfides. C'est bien une certaine philosophie de la différence que Geertz met ici en avant et on découvre là l'humanisme profond d'Evans-Pritchard : quelles que soient les différences qu'observent les ethnologues, les hommes restent finalement partout les hommes.

Sir Edward Evans-Pritchard est né en 1902. De 1926 à 1939, il mène six études de terrain en Afrique dont les plus connues comprennent 20 mois chez les Azande et 12 mois chez les Nuer du Soudan. En 1944, il se convertit au catholicisme et en 1946 il devient professeur d'anthropologie sociale à l'université d'Oxford où il demeurera jusqu'à sa mort en 1973. En guise de synthèse, on notera donc que l'anthropologie d'Evans-Pritchard se caractérise par la haute qualité de son ethnographie ; sur un plan plus général, il réintroduit la notion d'histoire en anthropologie et prend ses distances vis-à-vis de l'idéal positiviste de ses mentors. Cependant, il poursuit le glissement opéré par Radcliffe-Brown de la fonction vers la structure, c'est-à-dire du "pourquoi" vers le "comment" ; avec Evans-Pritchard, l'ethnologie fait un pas de plus dans la recherche du sens.

Parmi ses nombreux ouvrages, nous retiendrons tout particulièrement deux “classiques” de l’anthropologie sociale, *The Nuer* et *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande***.**

Dans ce dernier ouvrage, paru en français sous le titre *Sorcellerie, Oracle et Magie chez les Azande*, Evans-Pritchard tente de reconstituer les conceptions des Azande en matière de sorcellerie et de magie noire. Tout d’abord, nous dit Evans-Pritchard, les Azande distinguent le “sorcier” du “magicien”. Le sorcier (*sorcerer*) est un personnage qui accomplit certains rites, prononce des malédictions, possède des potions et des instruments de sorcellerie. Tout ce dispositif matériel est tangible et extérieur au sorcier. Au contraire, le magicien (*witch*) n’a pas besoin de ces adjuvants ; son pouvoir réside dans sa propre capacité physique à causer le mal. Sa seule arme, c’est sa pensée malicieuse et non pas une technique observable et décelable. Seule une substance attachée au foie du magicien permet de le distinguer d’un autre homme. Avant la colonisation, les Azande pratiquaient une autopsie sur le cadavre des suspects de magie. Cette substance est héréditaire et on la retrouve aussi bien chez des hommes que chez des femmes. Elle se développe avec le corps si bien que les enfants ne peuvent pas être magiciens.

Tout le livre d’Evans-Pritchard tente de nous montrer que les croyances magiques des Azande sont éminemment cohérentes et reliées les unes aux autres par des liens logiques (1972, p.150). La magie et la sorcellerie sont la cause de toute maladie et de tout malheur. Si une récolte est ruinée, ou si un champ donne bien moins que celui du voisin, si une épouse est de particulièrement mauvaise humeur, si le chef favorise un rival, si les enfants tombent malades, tout cela est attribué à la magie. Même la mort est expliquée par la magie et selon les Azande, il n’y a pas de véritable mort naturelle. On le voit, la magie occupe une grande place dans la vie des Azande, une place si grande qu’il serait facile de conclure que les Azande sont incapables de raisonner comme nous, qu’ils sont irrationnels et superstitieux. Mais, nous dit Evans-Pritchard, tel n’est pas le cas car les Azande peuvent être aussi réalistes et pragmatiques que nous. Cela signifie-t-il que les Azande sont tiraillés entre deux types de pensée, la pensée scientifique et la pensée magique ? Non, nous dit Evans-Pritchard, car l’explication pragmatique et l’explication mystique ne sont pas contradictoires et ne créent nullement des conflits d’interprétation : elles expliquent des choses différentes ou du moins des parties différentes du même phénomène. L’explication de type scientifique rend en effet compte du **comment** les choses se sont déroulées alors que l’explication magique concerne le **pourquoi** elles se sont ainsi passées.

Prenons un exemple : un homme se promène dans la forêt et se blesse le tibia en trébuchant sur une souche. La blessure est due à son inattention et non à la magie. Il faut bien regarder où l’on marche. Les Azande ne nient pas cela. Mais supposons que cette blessure superficielle se mette à gonfler et s’infecte tant que l’homme devient incapable de marcher. Un tel développement modifie l’explication et des causes plus profondes doivent être recherchées. De même, les Azande savent très bien qu’une maison mal construite peut s’écrouler, qu’un bateau mal conçu va chavirer. Mais le problème, c’est lorsqu’une maison bien construite s’écroule. La magie sert donc à rendre compte des irrégularités. Elle fournit des causes plus profondes que la cause immédiate d’un phénomène, autrement dit, l’explication magique s’intègre dans une chaîne de causalité ; elle ne contredit pas les causes naturelles mais leur fournit un complément d’information. Ainsi lorsqu’un homme se suicide, les Azande affirment que l’homme a été ensorcelé et donc que la magie l’a tué. Mais si l’on interroge un Azande pour savoir comment cet homme est mort, il expliquera que la mort résulte de la pendaison. Si l’on insiste pour savoir pourquoi cet homme s’est pendu, les Azande invoqueront les tensions et le stress qui ont persécuté cet homme au point de lui rendre la vie insupportable. Il a par exemple pu se disputer violemment avec des parents au point d’aboutir à une situation irréversible. Les Azande raisonnent donc exactement comme nous. La différence, c’est que nous nous contentons d’une telle explication, à savoir que cet homme s’est suicidé parce que ses problèmes étaient devenus intolérables et qu’il n’en voyait pas l’issue. Les Azande, cependant, ne s’arrêtent pas là : en effet, soulignent-ils, la plupart des gens sont d’une manière ou d’une autre impliqués dans des querelles mais seul un petit nombre se suicide. Pourquoi ces problèmes sont-ils devenus insupportables pour cet homme alors que la majorité s’en accommode d’une manière ou d’une autre ? C’est la magie qui rend compte, selon les Azande, de cette cause ultime.

Les Azande expliquent donc les circonstances d’une mort, d’un événement malheureux ou d’un accident de la même manière que nous. Mais cet ensemble de circonstances n’explique pas pourquoi tel homme a été frappé par tel malheur à tel moment et à tel endroit. Nous n’avons pas de réponse adéquate à cette question : nous invoquerons le destin, le hasard ou la volonté divine alors que les Azande soutiendront que la magie est la cause ultime du suicide ou de tout autre événement. Si un homme est attaqué par un animal sauvage dans la forêt, les Azande admettront que ses blessures sont la conséquence de l’agression de l’animal. Mais ils soutiendront aussi que la magie explique pourquoi cet homme a été la cible de cet animal. De même, si un grenier, mangé par les termites, s'affaisse sur un malheureux homme qui se reposait en dessous, les Azande n'ignorent pas que ce sont les termites qui ont provoqué l'effondrement du grenier ; mais alors il faut encore expliquer pourquoi ce dernier s'est écroulé juste au moment où l'infortunée victime se trouvait assise à cet endroit, et ils recoureront à la magie pour expliquer ceci.

La question de savoir si les “magiciens” sont des agents conscients n’est pas facilement résolue. Les Azande affirment que oui, mais en même temps, Evans-Pritchard n’a jamais rencontré de personne qui admette pratiquer la magie. D’ailleurs, il n’est pas rare d’entendre un Azande prier Dieu pour venir en aide à un ami malade : “O Mbori, si c’est moi qui ai rendu cet homme malade, aide-le à guérir vite !”. Ainsi, quelqu’un accusé de magie en sera tout étonné et s’en excusera. Il remerciera peut-être l’accusateur de l’avoir prévenu.

Nous pouvons continuer de la sorte à exposer les croyances des Azande dans les pratiques magiques, les oracles ou les sorciers-guérisseurs, mais nous nous contenterons de noter que ces croyances sont cohérentes. Evans-Pritchard a tâché de se mettre dans la peau des Azande et d’élaborer ainsi une sorte de théologie azande.

Dans un autre ouvrage, tout aussi célèbre, *Les Nuer*, Evans-Pritchard tâche de reconstruire l’organisation sociale d’une société sans Etat ni autorité centralisée. Comment la vie tribale s’organise-t-elle sans “gouvernement” propre ? Que signifie la politique dans une population qui n’a pas d’organisation à proprement parler politique ? Jusqu’à quel point une telle société peut-elle être intégrée, solidaire ? Cette “anarchie ordonnée”, on la retrouve chez les Nuer du Sud-Soudan parmi lesquels Evans-Pritchard vécut dans les années '30. Les Nuer combinent l’agriculture et l’élevage même si le bétail les passionne beaucoup plus que la culture des champs.

Les Nuer sont ainsi appelés par les peuples voisins mais ils se nomment eux-mêmes les Naths. Ils parlent une langue commune, observent des coutumes communes et se considèrent différents des populations voisines. En ce sens, il existe bien une certaine unité des Nuer même si ceux-ci ressemblent davantage à une fédération qu’à une nation véritable car ils ne sont pas politiquement “centralisés” ; ils n’ont aucune organisation ni administration centrale. En fait, les Nuer sont divisés en un certain nombre de tribus qui sont à leur tour divisées en segments. Ces segments sont tous de même nature et la cohésion d’un segment est inversement proportionnelle à sa taille. On peut alors qualifier une telle société de “**segmentaire**” c'est-à-dire un société où le principe de segmentation est le même dans chaque section de la tribu. En temps normal, un homme se considère comme membre d’un petit groupe local dont il côtoie quotidiennement les membres. Ce qui caractérise alors une telle société segmentaire, c’est que le système politique est un équilibre entre des tendances opposées de **fusion** et de **fission**. Au niveau local, deux groupes ont tendance à entrer en conflit et à se battre mais face à une agression extérieure, ils uniront leurs efforts et ainsi de suite jusqu’à la tribu qui ne trouvera son unité que face à une autre tribu. Un groupe ne devient donc “politique” qu’en relation avec d’autres groupes. Il va de soi que la solidarité est plus grande dans les groupes les plus petits.

Les combats sont de véritables institutions tribales. Les Nuer sont, en effet, très enclins à se battre et l’on encourage les enfants à résoudre leurs conflits par un combat. Dans les conflits intervillages, les armes utilisées sont des javelots et la bataille ne s’arrêtera qu’après un grand nombre de morts. C’est pour cela que l’on est prudent avant de s’engager dans un tel combat. Tous les hommes ont des cicatrices à la suite de blessures de javelot.

Les Nuer ont une sorte de code pénal dans la mesure où ils sont capables de fixer le montant d’une compensation en cas de dommage ; une jambe cassée vaut dix têtes de bétail, de même qu’un œil crevé. L’adultère doit être compensé par cinq vaches et un taureau ; si une femme meurt en couches, son mari, considéré comme responsable, doit rendre le prix de la fiancée, etc. Cependant, de telles sanctions ne peuvent être appliquées que dans un rayon limité et de toute façon, si un homme a été blessé dans son honneur et sa dignité, il n’aura d’autre solution que de recourir à la violence.

Le principe de base de cette organisation segmentaire, c’est que la cohésion politique est fonction de la distance “structurale” ; ainsi, plus le segment est étendu, plus l’anarchie prévaut alors que les segments les plus petits connaissent un degré plus élevé de contrôle social. La force de la loi s’affaiblit à mesure que la distance structurale s’agrandit. Un deuxième principe veut que tout segment social soit lui-même segmenté. Enfin et troisièmement, il y a opposition entre tous les segments. Les membres d’un segment s’unissent pour se battre contre un segment adjacent du même ordre, mais ils sont aussi capables de faire front avec ce segment adjacent pour mener une guerre contre une section plus large.

Un autre trait remarquable de cette organisation sociale est l’absence de personnes exerçant une activité importante. L’autorité de ce que l’on pourrait appeler les “chefs” est en effet faible. C’est le cas des “chefs à peau de léopard” dont la fonction politique principale est de régler les relations entre les groupes politiques mais ils n’ont pratiquement pas de contrôle sur le groupe lui-même. Les "chefs à peau de léopard" sont des médiateurs, mais ici aussi leur rôle est limité, car leur pouvoir de conciliation ne sera effectif que si les deux partis acceptent de rechercher un compromis. Leur autorité est faible et ils ne font l’objet d’aucun respect particulier. En résumé, il n’y a donc pas d’organe gouvernemental parmi les Nuer, pas de leadership ni non plus de vie politique organisée. L’ethnie nuer n’est qu’une sorte de groupe de parenté acéphale. Il n’y a parmi eux ni maître ni serviteur ; tous les Nuer sont égaux. Toute l’organisation sociale des Nuer repose sur les relations de parenté. Plus l’ancêtre commun est proche, plus grand sera le sentiment de solidarité.

Nous sommes loin d’avoir épuisé l’œuvre d’Evans-Pritchard qui a abordé à peu près tous les domaines de la vie sociale. Avant de conclure, nous nous contenterons de citer encore *Nuer Religion*dont nous avons longuement parlé dans la première partie de cet ouvrage, *Kinship and Marriage among the Nuer* et enfin les textes sur les systèmes politiques africains.

E) Conclusions : de la fonction à la structure

[Retour à la table des matières](#tdm)

Avec Malinowski, l'observation participante était devenue la pierre de touche de l'anthropologie sociale. Parallèlement, cependant, le fonctionnalisme britannique devenait de moins en moins fonctionnaliste et l'adjectif fonctionnaliste a aujourd'hui pris un sens extrêmement péjoratif. Lévi-Strauss a, en une seule phrase, résumé l'attitude des anthropologues contemporains face au dogme fonctionnaliste :

Dire qu'une société fonctionne est un truisme, mais dire que tout, dans une société, fonctionne est une absurdité (Lévi-Strauss 1958, p.17)

En d'autres termes, le fonctionnalisme nous laisse le choix entre la banalité et la stupidité. En effet, il est erroné de croire que toute institution, la moindre croyance ou la plus insignifiante pratique, soit immanquablement dirigée vers le bon fonctionnement de la société et remplisse un rôle essentiel au maintien de cet ordre. Les successeurs de Malinowski se sont très vite rendu compte de cette aberration et ils ont pris leur distance vis-à-vis de l'orthodoxie fonctionnaliste. L'Angleterre est alors devenue une véritable pépinière d'ethnologues qui, tout en récusant les fondements théoriques du fonctionnalisme, s'inscrivent néanmoins dans la lignée de leur illustre ancêtre. Près d'un demi-siècle après Durkheim, un autre intellectuel français allait cependant exercer une influence considérable sur l'anthropologie sociale en général ; il s'agit bien entendu de Claude Lévi-Strauss dont nous aborderons l'œuvre dans le chapitre qui suit.

**Texte d'illustration N° 13 :
J. Favret-Saada :***La sorcellerie dans le Bocage.*

[Retour à la table des matières](#tdm)

L'étude de la magie, de la sorcellerie et de la religion en général, nous l'avons vu, a été fortement influencée par les travaux d'Evans-Pritchard. Une ethnologue française, Jeanne Favret-Saada, reconnaît cette dette dans la très remarquable étude qu'elle a consacrée à la sorcellerie dans une région l'ouest de la France qu'elle appelle le Bocage. *Les mots, la mort et les sorts* a paru en 1977 et s'est très vite imposé comme un classique de l'ethnologie. C'est aussi pour nous l'occasion de voir comment une enquête ethnographique peut être menée dans une société occidentale.

Quand ils s'intéressent à la sorcellerie, les médias soulignent le caractère archaïque des croyances que l'on rencontre dans les campagnes françaises et parlent de "survivances". Pourtant, ces croyances ne sont pas toujours si irrationnelles que cela.

Dans le Bocage, comme ailleurs, les malheurs ordinaires sont expliqués un à un : une maladie, la perte d'une bête, une faillite, un mort entraînent des commentaires du type : "Ce qu'il y a, c'est qu'il boit trop", "Elle avait un cancer du sein" ou "Ma vache était bien vieille". L'attaque de sorcellerie met en forme le malheur qui se répète : coup sur coup, une génisse qui meurt, l'épouse fait une fausse couche, l'enfant est couvert de boutons, la voiture va au fossé, le pain ne lève pas... "Qu'est-ce qui va encore arriver ?" se demande le couple. Quand le malheur se présente en série, le paysan adresse une double demande aux gens de savoir : demande d'interprétation d'abord, demande thérapeutique ensuite. Le médecin et le vétérinaire lui répondent en niant l'existence d'une série : les maladies, les morts, les pannes ne s'expliquent avec les mêmes raisons et ne se soignent pas avec les mêmes remèdes. Dépositaires d'un savoir objectif, ils prétendent éliminer séparément les causes du malheur : désinfectez l'étable, vaccinez les vaches, donnez du lait moins gras aux enfants, buvez moins d'alcool... Mais quelle que soit l'efficacité du traitement, il n'affecte jamais l'origine du mal, c'est-à-dire la méchanceté d'un sorcier. Le prêtre peut jouer un rôle ambigu, rejetant ces malheurs dans l'ordre naturel ou, au contraire, acceptant la "diablerie". Si le mal continue après l'intervention du prêtre, on finira par aller trouver une désenvoûteuse qui tâchera de découvrir qui est le sorcier auquel on répondra coup sur coup. C'est principalement lorsqu'il y a déroute du savoir positif que l'on se réfère à la sorcellerie.

Les autochtones n'aiment pas parler de la chose. D'ailleurs, on dit que l'anormal se met en place après qu'une parole ait été proférée. En sorcellerie, l'acte, c'est le verbe ! C'est ce qui fait toute la difficulté de l'enquête ethnographique sur ce sujet car parler de sorcellerie n'est jamais pour savoir, mais pour pouvoir. Il n'y a pas de discours sur la sorcellerie. En cherchant à faire parler les gens, on s'insère donc dans la pratique de la sorcellerie.

Au temps de son mariage, Manceau avait loué un herbage mais toutes ses vaches avaient crevé d'un mal inconnu. "Pas de chance" en avait-on conclu. Au cours des années cependant, la série des malheurs s'organise : les cochons et les veaux meurent et finalement c'est Manceau qui tombe malade : "La nuit, l'était forcé de se cogner le tête contre le lit. On fit v'nir le docteur Cordon de M., rein à faire, y n'savait qu'dire. On fit v'nir le prêtre, rein à faire". Les voisins dirent : "Puisque le docteur ne veut plus venir, on va faire venir Grippon". Grippon demande qu'on fasse bouillir un coeur de bœuf puis qu'on y plante un maximum d'épingles : il s'ensuit une lutte au corps à corps entre désorceleur et sorcier. Le désorceleur sue à grosse goutte : "Il est fort celui-là". Bientôt cependant, Tripier, un voisin, se met à avoir des douleurs terribles ; "il était devenu fou du mal d'épingles". Le lendemain, Tripier se fait hospitaliser à M. et le chirurgien l'ampute de 25 cm d'intestins. Tripier avait été soupçonné quand il avait rendu visite à Manceau malade alors qu'ils ne se parlaient plus depuis des mois. Pendant sa visite, Tripier cognait tout le temps le lit de son pied et répétait : "Cette fois, y pourra pas en sortir, y va passer !".

Ici la sorcellerie est une question de force. Le sorcier est pourvu d'une certaine force magique, l'ensorcelé n'a que sa force vitale à lui opposer et le désorceleur essaye donc de mobiliser une force magique plus grande. Parfois, le sort est plus fort que le désorceleur et il faut alors faire appel à un spécialiste plus fort. Ce fut le cas chez les Régnier. Ceux-ci étaient venus occuper la ferme de la Roche ; très vite le malheur s'installa chez ces gens honnêtes, catholiques et travailleurs. La femme était toujours malade mais dès qu'elle retournait dans son village natal, elle se sentait mieux. "Il y en a qui vous veulent du mal" leur dit Babin. Ils firent venir "la petite mère de Torcé". Celle-ci bénit les bâtiments et prononça les prières rituelles. Ça allait mieux, mais ce n'était pas ça. Le sort était plus fort qu'elle. Entre temps, le ménage n'allait pas. "Le gars François y n'pouvait plus voir sa femme qu'était tout le temps malade". On décida alors de consulter une désorceleuse plus forte que la petite mère de Torcé. Une autre femme, la femme d'Izé, ou "Madame Marie", vint. Dès qu'elle arriva, elle dit : "Ici, y a un sort, ça vous a pris drôlement dur !". Son rituel était de faire sauter du sel dans une poêle et le sorcier sautait alors avec le sel. Elle conclut : "Celle qui vous a fait mal, elle ne le fera plus, elle est morte". Le même jour, la mère Chicot tomba malade et fut internée dans un hôpital psychiatrique où elle mourut d'un mal mystérieux.

La sorcellerie constitue toujours une relation duelle qui n'engage que deux familles : le sorcier n'est donc pas un personnage public. Seule une famille le désigne comme tel. Le mot "sorcier" lui-même est rarement employé. On utilise des termes vagues : "cette saloperie"... D'ailleurs, on n'affirme jamais explicitement qu'un tel est sorcier. Un sorcier nie toujours les faits dont on l'accuse. À l'opposé, le désorceleur doit être prêt à combattre jusqu'à la mort. Il faut lutter tout le temps : "C'est un enfer, ce métier-là". Le combat est une lutte entre deux forces.

Le sorcier vise toujours le chef d'une exploitation, d'une famille. C'est toujours ce dernier qu'on dit ensorcelé, même si c'est sa femme ou un autre membre de sa famille qui est effectivement malade. Seule la répétition d'attaques permet à l'ensorcelé de se dire tel. Dans le discours local, le sorcier est fondamentalement un être jaloux. Il est affecté d'un excédent de force (vitale) : son domaine ne suffit pas à utiliser ou absorber la totalité de sa force et il est alors contraint d'investir les lieux marqués aux noms d'autres individus. Ce qui est magique chez le sorcier, c'est donc ce débordement, cet excès de force : "Le sorcier est un être tel qu'il manque perpétuellement d'espace vital où investir sa force". Dans l'attaque de sorcellerie, il y a une force excédentaire qui circule et qui cherche à investir dans la possession d'autrui. Contrairement au sorcier, le désorceleur n'est pas "jaloux", il n'est pas avide des possessions d'autrui. Pourtant lui aussi est pourvu d'une force excédentaire. Son choix éthique est qu'au lieu d'investir les domaines d'individus quelconques, il investit ceux des voleurs de domaines, les sorciers.

**Anthropologie sociale et culturelle**

**DEUXIÈME PARTIE**

Chapitre 6

LE STRUCTURALISME
DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

[Retour à la table des matières](#tdm)

À partir des années '60, l’anthropologie française va être marquée par la personnalité d’un seul homme, Claude Lévi-Strauss, qui devait jouir d’une popularité sans limites. Le “structuralisme” allait en effet imprégner toutes les sciences sociales, mais aussi la philosophie, la psychologie, l’histoire et des efforts considérables furent déployés pour rendre le marxisme compatible avec le structuralisme ou encore “structuraliser” Marx. Le structuralisme devint une véritable mode et l’on entendit même un entraîneur de l’équipe nationale de football parler du “structuralisme de l’équipe de France”. Certes, la mode ne suffit pas à déqualifier l’objet et nous pouvons aujourd’hui jeter un coup d’œil plus serein sur cet extraordinaire courant de pensée qui a marqué l’anthropologie sociale d’un sceau indélébile. Car si Lévi-Strauss est bien la figure dominante de ce courant, le structuralisme a marqué toute une génération d’ethnologues, en France comme ailleurs ; même les plus farouches opposants de Lévi-Strauss vont se définir par rapport au structuralisme dont l’influence est considérable quoique difficilement évaluable. Il est néanmoins certain qu’avec Lévi-Strauss, l’anthropologie sociale allait acquérir ses lettres de noblesse en France et jouir d’un statut comparable à celui dont elle bénéficie dans les pays anglo-saxons.

A) Les principes généraux

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’ethnologue britannique Gellner raconte qu’après avoir traduit en anglais un article qui est considéré comme un texte de base du structuralisme, il n’avait toujours pas la moindre idée de ce que le structuralisme voulait vraiment dire (1987, p. 129). Car, une fois encore, le structuralisme de Lévi-Strauss n’est pas une véritable théorie, ni non plus une méthode élaborée ; c’est un ensemble de textes, d’analyses et d’essais qui ont bien quelque cohérence mais dont les principes généraux ne sont exposés nulle part d’une manière synthétique et systématique.

Dans son petit ouvrage consacré à Lévi-Strauss (1970, pp. 7-8), Edmund Leach distingue deux grands types d’ethnologues, chacun étant symbolisé par une grande figure : Frazer symbolise le premier courant dont le but est de découvrir des vérités fondamentales sur la nature humaine en comparant les cultures à l’échelle mondiale. Le prototype du second courant est, bien sûr, Malinowski qui visait à montrer comment les petites communautés qu’il avait étudiées fonctionnent, comment leurs membres passent leur vie, du berceau au tombeau. Malinowski était plus intéressé par les différences entre les cultures humaines que par leurs similarités d’ensemble.

La plupart des ethnologues britanniques contemporains se rapprochent d’une manière plus ou moins nette de l’idéal “malinowskien” (tempéré par les analyses de Radcliffe-Brown). Lévi-Strauss, au contraire, est un ethnologue dans la tradition de Frazer. Son but fondamental est de découvrir des vérités sur l’”esprit humain” et l’organisation d’une société particulière n’a guère retenu son attention. D’ailleurs, pour Lévi-Strauss, la structure n’est pas une réalité empiriquement observable et, contrairement à Radcliffe-Brown, il refuse de parler de “structure sociale”. La structure est une construction intellectuelle, un “modèle” construit à partir de matériaux empiriques, certes, mais elle n’est pas le reflet de cette réalité. Les structures sont des abstractions, des modèles, des constructions théoriques dont l’utilité est de rendre intelligible le réel. Pour comprendre le réel, nous dit Lévi-Strauss, il faut réduire un type de réalité à un autre : “la réalité vraie n’est jamais la plus manifeste”. En d’autres termes, ce qui s’observe dans la vie sociale ne nous donne qu’une fausse apparence, une illusion de cette réalité. Pour comprendre le social, il faut élaborer des modèles. Or ces modèles ne sont pas conscients, autrement dit, les acteurs sociaux sont incapables de nous les communiquer. Les membres d’une société ne sont pas conscients des règles, des principes qui régissent leur vie sociale. Lorsqu’on interroge un indigène sur les raisons de tel rite ou de telle coutume, il est incapable de répondre. Il dira qu’ils font cela parce que la tradition l’exige ou que leurs pères ont toujours fait ainsi. Les modèles conscients ne sont que des rationalisations, des légitimations d’une pratique et ils ne nous enseignent rien sur l’explication profonde de la vie sociale. De même que le sujet parlant n’est pas capable d’expliquer les mécanismes du langage, l’acteur social est incapable de révéler la nature profonde des pratiques sociales. C’est en ce sens que, selon Lévi-Strauss, la tâche de l’anthropologie sociale est de construire des modèles inconscients, elle doit s'organiser autour des aspects inconscients des phénomènes collectifs, contrairement à l’histoire qui se contente de l’aspect conscient des phénomènes sociaux.

On voit ici l’importance de la psychanalyse dans les fondements intellectuels du structuralisme, même si Lévi-Strauss a, à plusieurs reprises, dénoncé les "acrobaties intellectuelles" (sic) des psychanalystes.

Un autre point de divergence profonde avec Radcliffe-Brown concerne la méthode. Comme l’ethnologue anglais, le but ultime de Lévi-Strauss est de découvrir les “universaux” de la pensée humaine, des lois générales du comportement mais il affirme que la méthode comparative ne constitue pas le meilleur moyen d’y parvenir. Une accumulation des faits, dit Lévi-Strauss, est inutile car elle ne parviendra jamais à son but, c’est-à-dire assembler **toutes** les manifestations d’un même phénomène. Rien ne sert donc d’empiler les faits les uns sur les autres. Bien au contraire, dit-il, il suffit d’en sélectionner quelques-uns, les plus significatifs, de les analyser d’une manière exhaustive et de construire à partir d’eux un modèle qui nous permettra de lire tous les phénomènes du même ordre. Quand une loi a été formulée à partir d’un certain nombre d’expériences, elle est valide universellement. Il faut donc suivre la voie des sciences de la nature qui se contentent d’un nombre réduit d’expériences pour formuler une loi universellement vraie, comme la loi de la gravitation universelle.

Les linguistes ont essayé de trouver les universaux, les principes généraux et universels qui se cachent derrière la diversité des langues. De la même manière, l’anthropologue structuraliste a pour but de découvrir les universaux, ces principes généraux qui se trouvent cachés par la diversité des cultures humaines (Leach 1973, p. 40). Autrement dit, quelles sont les propriétés fondamentales de la culture humaine ? Puisque les cultures sont toutes des produits du cerveau humain, c’est, en dernière analyse, les propriétés de l’esprit humain qui vont intéresser le structuraliste, c’est-à-dire les manières dont l’esprit humain découpe, classifie et organise la réalité.

Selon le principe de l’”analogie organiciste”, Radcliffe-Brown et Durkheim concevaient la société sur le modèle d’un organisme vivant : une structure sociale fonctionne comme un organisme. Pour Lévi-Strauss, au contraire, l’analogie méthodologique est **linguistique**, la culture fonctionne non pas comme un organisme mais comme un langage. Comme le langage, la vie sociale est conçue comme un système de signes ; comme les acteurs sociaux parlent sans connaître les structures du langage, ils vivent leurs institutions sans que les mécanismes de celles-ci leur soient connus. La culture, pour Lévi-Strauss, est un système formel de signes, une sorte de langage. Le linguiste Ferdinand de Saussure avait distingué la langue de la parole. Selon lui, la langue est un produit social qui n’existe pas dans un seul cerveau mais qui est l’instrument permettant à la collectivité de s’exprimer. La parole est l’actualisation, la réalisation individuelle de la langue. La parole dépend donc de l’individu, du locuteur et ne fait pas partie du champ d’étude de la linguistique qui se concentre sur la langue comme phénomène social et système homogène de signes. Lévi-Strauss va étendre cette “coupure” aux phénomènes culturels en traitant la culture comme une langue, c’est-à-dire comme un système de signes qui sont inconscients et peuvent être traités séparément de leur réalisation individuelle.

Qui dit langage dit aussi communication et, selon Lévi-Strauss, la société est, précisément, un système de communication, ou plutôt un ensemble de systèmes de communication. L’anthropologie sociale se concentrera alors principalement sur les aspects de la vie sociale qui peuvent le plus facilement se réduire à des systèmes de communication, c’est-à-dire principalement le rituel, l’organisation sociale, les systèmes de parenté ou la mythologie.

Si la société est un système de communication, c’est qu’elle repose sur l’**échange**. Selon Lévi-Strauss, il n’y a pas, en effet, de société sans communication, c’est-à-dire sans échange et réciprocité. La réciprocité de l’échange est donc le principe structural qui sous-tend toute vie sociale. À l’instar de Rousseau, Lévi-Strauss voit une espèce de contrat social à la base de toute vie sociale ; c’est en effet l’échange qui est la “condition nécessaire d’existence” de toute société.

Après avoir défini ces quelques principes généraux, une question nous vient alors logiquement à l’esprit : mais qu’est-ce donc qu’une “structure” ? En effet, nous avons vu que Lévi-Strauss refusait de parler de structure sociale dans le sens où Radcliffe-Brown l’entendait. Pour lui, les structures sont des modèles, c’est-à-dire des constructions théoriques qui permettent de rendre compte de tous les faits observés. La structure a un caractère de système : elle consiste en un arrangement d’éléments tel qu’une modification quelconque de l’un d’eux entraîne une modification de tous les autres (1958, p. 306).

B) La vaine recherche des sauvages

[Retour à la table des matières](#tdm)

Parmi les nombreux honneurs qui furent rendus à Claude Lévi-Strauss, l'un des plus remarquables, sans doute, fut son admission à l'Académie Française. Le style souvent remarquable de l'auteur n'éclate nulle part avec tant de force que dans son ouvrage *Tristes tropiques* qui peut sans conteste figurer parmi les chefs-d’œuvre de la littérature française. Cet ouvrage particulier est une espèce d'autobiographie, un récit de voyage à la mode ancienne ; il est aussi l'ouvrage le plus accessible et donc le plus lu de Lévi-Strauss. *Tristes tropiques* a, pour cette raison, permis au grand public d'avoir accès à l'œuvre de Lévi-Strauss qui est par ailleurs beaucoup plus hermétique, et parfois même ésotérique.

Parallèlement les spécialistes, qui aiment se réserver des domaines inaccessibles, ont affirmé que *Tristes tropiques* n'était pas le *real stuff* de Lévi-Strauss et ont considéré avec quelque condescendance cet ouvrage hautement littéraire qui jure, un peu perdu qu'il est, au milieu d'une œuvre abstraite et théorique. Dans le reste de l'œuvre, il n'est jamais question de l'auteur ; de surcroît, et c'est bien plus étrange, il n'y a dans le reste de l'œuvre de Lévi-Strauss pratiquement aucune référence aux données ethnographiques que Lévi-Strauss aurait pu recueillir au cours de ses "expéditions", comme on disait alors. Toute son œuvre repose sur l'analyse de l'ethnographie des autres. Il y donc bien un contraste apparent entre la théorie de Lévi-Strauss et ce "livre de voyage autobiographique" (Leach), cette espèce de réflexion, ce regard sur soi-même, cette parenthèse, cette "pause somme toute assez inutile dans cette longue recherche de la pureté intellectuelle". Tel était le sentiment largement partagé de la communauté anthropologique lorsqu'en 1988 Clifford Geertz publie un remarquable petit ouvrage dans lequel il nous dit que *Tristes tropiques* est, non seulement le meilleur ouvrage de Claude Lévi-Strauss, mais qu'il est, en plus de cela, celui qui illumine le mieux son œuvre toute entière, la clé qui donne accès aux parties les plus absconses de l'œuvre. Il est donc intéressant de suivre l'anthropologue américain sur cette voie.

Si nous lisons des textes d'Evans-Pritchard sur les Nuer ou de Meyer Fortes sur les Tallensi du Ghana, tout se passe comme si nous voyions ces sociétés à travers la limpidité d'une boule de cristal. Par contre, poursuit Geertz, les textes de Lévi-Strauss sont opaques ; il ne désire pas que nous regardions à travers eux pour y voir vivre un peuple. Les populations concrètes et vivantes ne sont pas son objet d'étude ; il ne vise pas à nous rendre familières des organisations sociales concrètes. Car, pour lui, cet effort de rencontre entre nous et les sauvages ne doit pas se passer sous les tropiques ; c'est une vaine quête que de parcourir le monde pour tâcher d'y découvrir l'homme et l'on saisit ainsi le dégoût qu'exprime Lévi-Strauss dès la première phrase du livre : "Je hais les voyages et les explorateurs".

[*Tristes tropiques*](http://ae-editions.eklablog.com/levi-strauss-tristes-tropiques-a119052084) est, nous dit Geertz, une superposition de divers textes, une espèce de livre composite : c'est avant tout un livre de voyage ; l'auteur nous dit être allé ici et là, y avoir fait ceci et cela ; il s'est ennuyé, étonné, excité, il a eu des furoncles au derrière, bref, il a vécu toutes ces choses que connaissent les voyageurs ; voici un exemple de ce récit :

Sur le coup de deux heures après-midi, Fort de France était une ville morte ; on aurait cru inhabitées les masures bordant une longue place plantée de palmiers et couverte d'herbes folles, qui paraissait un terrain vague au milieu duquel aurait été oubliée la statue verdie de Joséphine Tascher de la Pagerie, plus tard Beauharnais. A peine installés dans un hôtel désert, le Tunisien et moi-même, encore bouleversés par les événements de la matinée, nous jetâmes dans une voiture de louage en direction de Lazaret, pour aller réconforter nos compagnons et plus particulièrement deux jeunes femmes allemandes qui, pendant la traversée, avaient su nous donner l'impression qu'elles étaient en grande hâte de tromper leurs maris aussitôt qu'il leur aurait été possible de se laver.(1955, p.28)

Et plus loin dans le livre :

J'avais quitté Cuiaba en juin ; voici septembre. Depuis trois mois, j'erre à travers le plateau, campant avec les Indiens pendant que les bêtes reposent, ou mettant bout à bout les étapes en m'interrogeant sur le sens de mon entreprise (...) L'aventure s'est délayée dans l'ennui. Voilà des semaines que la même savane austère se déroule sous mes yeux, si aride que les plantes vivantes sont peu discernables des fanes subsistant ça et là d'un campement abandonné. Les traces noircies d'un feu de brousse paraissent l'aboutissement naturel de cette marche unanime vers la calcination. (ibid. p.369).

Assez bizarrement, le livre est aussi un compte rendu ethnographique. L'anthropologue y est celui qui s'aventure là où les intellectuels des cafés de Paris, les diplomates de Sao Paolo, le chimiste ou le philosophe n'osent pas aller. La mystique du travail de terrain se trouve constamment réaffirmée. Le texte est aussi philosophique : Lévi-Strauss a découvert le "contrat social" de Rousseau chez les Indiens Nambikwara du Brésil (*ibid*. p.362) et il dénonce l'impact de l'Occident sur les sociétés non occidentales. Mais ce qui émerge de cette superposition de textes, c'est une espèce de "mythe" : c'est le mythe de l'anthropologue-chercheur de mythe qui se forge ici. L'anthropologue a été là, il a vu et analysé, mais le propre de *Tristes tropiques*, son originalité, c'est de nous dire qu'en fin de compte, le fait d'avoir été là-bas est une expérience décevante qui ne peut conduire qu'à la fraude ou à la déception. La notion de continuité entre l'expérience et la réalité se fausse ; ce n'est pas l'expérience qui nous permet d'approcher la réalité. Bien au contraire, pour saisir la réalité, il faut répudier l'expérience afin d'atteindre le monde objectif dans lequel la sentimentalité n'a pas de place. Pour connaître les sauvages, en fin de compte, rien ne sert de les approcher physiquement ; ce qu'il faut, au contraire, c'est réduire leurs expressions culturelles en des modèles abstraits de relations :

J'avais voulu aller jusqu'à l'extrême pointe de la sauvagerie ; n'étais-je pas comblé chez ces gracieux indigènes que nul n'avait vus avant moi, que personne peut-être ne verrait plus après ? Au terme d'un exaltant parcours, je tenais mes sauvages. Hélas, ils ne l'étaient que trop. Leur existence ne m'ayant été révélée qu'au dernier moment, je n'avais pu leur réserver le temps indispensable pour les connaître. Les ressources mesurées dont je disposais, le délabrement physique où nous nous trouvions mes compagnons et moi-même (...) ne me permettaient qu'une brève école buissonnières au lieu de mois d'études. Ils étaient là, tout prêts à m'enseigner leurs coutumes et leurs croyances et je ne savais pas leur langue. Aussi proches de moi qu'une image dans le miroir, je pouvais les toucher non les comprendre. Je recevais du même coup ma récompense et mon châtiment. Car n'était-ce pas ma faute et celle de ma profession de croire que des hommes ne sont pas toujours des hommes ? que certains méritent davantage l'intérêt et l'attention parce que la couleur de leur peau et leurs moeurs nous étonnent. Que je parvienne seulement à les deviner et ils se dépouilleront de leur étrangeté : j'aurais aussi bien pu rester dans mon village (*ibid*., p.384)

L'ethnologue, semble dire Lévi-Strauss, est pris dans un dilemme : il peut "toucher" les sauvages, mais non les "comprendre" ! On est bien loin de l'optimisme épistémologique d'Evans-Pritchard. Pour Lévi-Strauss, l'immédiateté de la rencontre doit être dissoute pour se tourner vers la production culturelle intemporelle comme les mythes, le rituel ou la littérature qui sont seules capables -ou dignes- d'être transformés en généralisations universalisantes. Le monde réel et concret se voit alors réduit chez Lévi-Strauss à quelques isomorphismes ou oppositions de type binaire ; les acteurs sociaux sont dissous dans quelques oppositions formelles

Ce sont alors les invariants du comportement humain qui intéressent Lévi-Strauss. Toujours dans [*Tristes tropiques*](http://ae-editions.eklablog.com/levi-strauss-tristes-tropiques-a119052084), il écrit encore : "Que ce soit dans l'Inde ou en Amérique, le voyageur moderne est moins surpris qu'il ne reconnaît" (ibid.p.95). Les différences qui séparent les hommes ne sont que superficielles, les hommes sont toujours des hommes. L'ethnologie se fait ici anthropologie.

C) La pensée sauvage

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans un très beau texte, Lévi-Strauss fait remonter l'origine de l'anthropologie à Jean-Jacques Rousseau et c'est ce qui l'amène à écrire dans *Tristes tropiques* qu'il aurait pu aussi bien rester dans son village. Car, écrit Rousseau, l'état de nature n'a jamais existé comme tel et l'analyse doit éclaircir la nature des choses plutôt que d'en montrer la véritable origine (1990, p.64). C'est aussi ce que tente de faire Lévi-Strauss dont le but ultime est de découvrir le "fondement sauvage de la pensée" plutôt que les "fondements de la pensée des sauvages". C'est d'ailleurs ce qui donne à Lévi-Strauss une dimension philosophique toute particulière. Comme nous l'avons noté avec Leach ci-dessus, Lévi-Strauss, par bien des aspects, appartient à la tradition anthropologique du XIXe siècle. Dans ses livres, il fait peu de cas des découvertes anthropologiques récentes et les auteurs qu'il cite reposent, pour la plupart, depuis longtemps au panthéon de l'anthropologie sociale. De plus, les thèmes abordés font souvent partie des centres d'intérêt de la tradition du siècle dernier : c'est très certainement le cas du totémisme qui a été traité dans un ouvrage petit, certes, mais dense, *Le totémisme aujourd'hui*, dans lequel Lévi-Strauss évalue les approches ethnographiques classiques du phénomène pour aboutir à la conclusion que celles-ci sont finalement vaines ou incomplètes ; en tout cas, jamais elles ne permettent de saisir vraiment le phénomène. Avec Firth, Radcliffe-Brown et surtout Fortes, des progrès ont été faits, ils le concède, mais la clé du totémisme il la trouve, et ce n'est pas un hasard, chez les philosophes Rousseau et Bergson ; si Bergson a pu comprendre ce qui se cache derrière le totémisme, c'est parce que sa propre pensée était, "sans qu'il le sût, en sympathie avec celle des populations totémiques". On voit bien ici réaffirmée l'inanité des études de terrain ou en tout cas l'impasse à laquelle elles conduisent. Car si Rousseau et Bergson ont pu saisir le fondement même du totémisme, c'est "en essayant sur eux-mêmes des modes de pensée" (Lévi-Strauss 1972, p.151). Le totémisme n'est pas alors un stade dans l'évolution de la société humaine, mais il est une manière pour l'homme d'exprimer sa nature humaine. Le totémisme comme système est donc une illusion. Il n'est qu'une illustration particulière de certains modes de pensée (ibid. p.153), une des premières manifestations de la pensée symbolique, une manière pour l'homme d'exprimer sa diversité et la multiplicité de ses manières de vivre. Le passage de la nature à la culture est aussi le passage de l'animalité à l'humanité et celui de l'affectivité à l'intellectualité. Le totémisme n'est qu'une manière particulière d'exprimer ce passage : ce qu'il fait en fin de compte, ce n'est pas de dire que tel clan ressemble à tel animal, mais plutôt que deux clans diffèrent de la même manière que deux espèces animales, qu'ils sont de "sang différent" (*ibid*. p.139) ; la nature et la culture sont ainsi conçues comme deux systèmes de différences entre lesquels existe une analogie formelle qui tient dans leur caractère systémique : les groupes sociaux sont séparés les uns des autres, mais ils sont solidaires (Lévi-Strauss 1962, p.154)**.**

Avant de poursuivre, il n'est pas inutile de noter que ce n'est donc pas la réalité du totémisme australien qui intéresse Lévi-Strauss, mais bien au contraire l'idée générale du passage de la nature à la culture et ainsi les capacités propres de l'Homme. Il reproche ainsi à Durkheim d'avoir voulu voir dans les propriétés intellectuelles de purs reflets de l'organisation sociale ; il y a pour Durkheim "primat du social sur l'intellect" (1962, p.143). Pour Lévi-Strauss, au contraire, ce sont les catégories de l'intellect qui forgent la réalité ; l'esprit humain constitue son objet d'étude privilégié et il est conçu comme ayant une existence objective (Leach 1970, p.43) ; les phénomènes empiriques ne sont alors que des manifestations de ce qui est possible, des réalisations concrètes des capacités de l'esprit humain. Ainsi les mythes n'intéressent pas Lévi-Strauss pour leur relation avec une organisation sociale particulière, mais comme exprimant des catégories propres de l'intellect humain ; ils ne sont que l'actualisation du fondement mythique de l'esprit humain. En second lieu et corollairement, les différences spatiales et temporelles sont secondaires par rapport à l'intemporalité et l'universalité des lois logiques qui gouvernent l'esprit humain (voir aussi 1962 p.348). Lévi-Strauss n'entend donc pas seulement dépasser l'ethnographie, mais aussi l'histoire qu'il élimine du domaine de l'anthropologie sociale.

Les idées générales du *Totémisme aujourd'hui* se voient prolongées dans un ouvrage aussi dense mais moins petit, *La Pensée sauvage* où se voit réaffirmée avec force l'idée que le totémisme ne constitue qu'un aspect, un moment de la nature classificatrice de l'homme. Il n'y a alors pas dichotomie entre nous et l'homme primitif :

Cette "pensée sauvage"(...) n'est pas, pour nous, la pensée des sauvages, ni celle d'une humanité archaïque ou primitive, mais la pensée à l'état sauvage... (1962, p.289)

Ce dernier ouvrage vise donc à saisir cette intemporalité et cette a-spatialité de la pensée sauvage. Contrairement à ce qu'avait affirmé le philosophe français Lucien Lévy-Bruhl, il n'y a pas dichotomie entre la mentalité primitive et la rationalité scientifique. L'image traditionnelle de la primitivité, poursuit-il, doit changer, le sauvage n'est nulle part cet être à peine sorti de la condition animale, dominé par l'affectivité et perdu dans la confusion d'un univers mystique (1962, p.57). La pensée que nous appelons primitive répond elle aussi à des exigences d'ordre (ibid. 17). Cette pensée consiste avant tout à classer, à opposer, à établir des analogies.

Le but de l'anthropologie est alors de retrouver ces modes de fonctionnement de la pensée sauvage, ces lois formelles qui permettent de rendre compte de la réalité. Dans ses analyses, Lévi-Strauss va donc s'appliquer à réduire la diversité à des principes généraux, à dépasser l'apparente confusion pour atteindre les principes classificatoires qui président aux mythes, rituels ou relations de parenté. Ce sont des systèmes d'opposition qu'il va rechercher et la diversité culturelle est alors réduite à un système formel d'oppositions.

Avec Lévi-Strauss, on le comprend, l'anthropologie retrouve ses buts premiers qui étaient une compréhension de la nature de l'homme. L'anthropologue français va jeter une nouvelle passerelle entre la philosophie et l'anthropologie. Les grands philosophes français contemporains, de Sartre à Merleau-Ponty, vont tous se pencher sur son œuvre (Delruelle 1989). De plus celle-ci élargit considérablement le champ de l'anthropologie ; notre civilisation ne différant pas fondamentalement de celle des sauvages, il devenait possible, sinon légitime, de se dispenser de l'enquête ethnographique. Ce n'est pas un hasard si l'analyse structurale va se concentrer sur des objets d'étude qui ne demandent pas nécessairement un grand investissement ethnographique comme l'étude des mythes, la structure des habitations ou le rituel.

L'analyse structurale, par son formalisme, était aussi une ultime tentative de dépassement du scepticisme auquel avait conduit l'ethnographie. Elle ravivait en effet l'espoir quelque peu perdu d'une véritable science de l'homme. En dégageant l'analyse du sujet conscient, en réduisant les institutions humaines à des systèmes d'oppositions formelles, en entendant se centrer sur l'explication inconsciente des phénomènes sociaux, Lévi-Strauss semblait réaffirmer la possibilité d'une approche scientifique. Enfin, l'intellectualisme de Lévi-Strauss, mais aussi la perspicacité avec laquelle il avait abordé les sujets les plus divers, a élargi le champ d'étude de l'anthropologie sociale à des domaines aussi différents que la cuisson des aliments, la mode parisienne ou les contes de fée. Toutes ces raisons expliquent, pour une bonne part, l'extraordinaire engouement qu'a connu le structuralisme.

D) Les relations de parenté

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous pourrions maintenant revenir à la notion de structure dont on trouvera un exemple d’application dans l’analyse que tente Lévi-Strauss de la relation entre neveu utérin et oncle maternel. Lévi-Strauss reprend l’analyse de Radcliffe-Brown selon laquelle la relation oncle maternel/neveu utérin est fonction du type de descendance : pour l’anthropologue anglais, en mode de filiation patrilinéaire, la relation entre un individu et son père est une relation d’autorité et de respect alors que la mère est source d’affection. Etant donné le principe d’équivalence des “germains” (frères et soeurs), l’oncle maternel d’Ego tend à être associé à sa mère alors que la sœur du père est crainte et respectée. Dans une société matrilinéaire, il en va tout autrement et c’est l’oncle maternel qui est ici distant et autoritaire alors que le père est un personnage affectueux et amical. Selon Lévi-Strauss, cette analyse est une première tentative d’analyse structurale mais elle est incomplète. Radcliffe-Brown a dégagé des éléments de la structure mais pas toute la structure. Ainsi sa théorie est contredite par les faits : chez les Trobriandais, par exemple, la relation entre frère et sœur est très distante et traversée par de nombreux tabous. Il est, par exemple, extrêmement insultant de dire à un homme qu’il ressemble à sa sœur ; par contre, la relation entre un homme et son épouse est ici tendre et affectueuse. Dans certaines sociétés patrilinéaires, en outre, la relation entre l’oncle maternel et le neveu utérin est marquée par la distance et le respect.

Le problème c’est donc que Radcliffe-Brown ne prend pas tous les éléments de la structure en ligne de compte. Selon Radcliffe-Brown, la relation père/fils est l’opposé de la relation oncle/neveu. Si ce principe est contredit par les faits, c’est que Radcliffe-Brown n’a pas tenu compte de toutes les relations qui unissent quatre personnes : pour Lévi-Strauss, il faut dégager les relations entre père/fils, mari/femme, frère/sœur, oncle maternel/neveu utérin. La relation entre oncle maternel et neveu utérin est alors fonction des trois autres relations. En d’autres termes, la relation avunculaire dépend de la relation d’alliance (mari/femme), de la relation de la consanguinité (frère/sœur) et de la relation de filiation (père/fils).

En effet, en analysant quatre sociétés, on observe qu’il existe une relation précise entre ces quatre relations. Les sociétés des Trobriands, des Tcherkesse du Caucase, de Tonga et du Lac Kubutu en Nouvelle-Guinée offrent toutes les combinaisons possibles de ces quatre relations. Soit les quatre relations suivantes :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | 1 | 2 |
|  | ∆ | = | o | ∆ |
|  |  |  |  |  |
| 3 |  |  | 4 |
|  |  | ∆ |  |  |

Si l’on attribue le signe + à une relation affectueuse et le signe - à une relation distante, on obtient le tableau suivant :

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
|  | 1 | 2 | 3 | 4 |
| Trobriands | **+** | **-** | **+** | **-** |
| Tonga | **+** | **-** | **-** | **+** |
| Tcherkesse | **-** | **+** | **-** | **+** |
| Lac Kutubu | **-** | **+** | **+** | **-** |

Ce tableau laisse apparaître une véritable structure, c’est-à-dire une corrélation entre les quatre relations. Cette corrélation nous permet de définir une loi : la relation entre oncle maternel et neveu (4) est à la relation entre frère et sœur (2) comme la relation entre père et fils (3) est à la relation entre mari et femme (1). Entre chacune des deux générations en cause, il existe toujours une relation positive et une relation négative.

Par ailleurs, note Lévi-Strauss, cette structure de parenté est la plus simple que l’on puisse rencontrer. En d’autres termes, toute famille comprend au minimum un père, une mère, un enfant et un frère de la mère. Dans toute société humaine, trois types de relations familiales doivent nécessairement être présentes ; ce sont une relation de consanguinité, une relation d’alliance et une relation de filiation. Cette combinaison découle de l’universalité de la prohibition de l’inceste. En interdisant à un individu de marier ses parents proches, la prohibition de l’inceste le force à chercher une femme dans une autre famille. La prohibition de l’inceste n’est alors que la face négative de la réciprocité qui sous-tend toute société. Dans de telles conditions, le frère de la mère n’est plus un élément extrinsèque de la structure familiale mais il en est une composante essentielle en tant que représentant du groupe dans lequel un homme a pris sa femme. L’interdit de l’inceste n’est donc que l’expression négative d’une règle d’échange.

Comme tel, l’échange scelle une sorte d’alliance entre deux groupes. En échangeant des femmes, deux groupes deviennent, en quelque sorte, solidaires et interdépendants quant à leur survie. En outre, cet échange assure une certaine paix entre les groupes ; on ne tâche pas, en effet, d’exterminer les groupes dont les femmes sont nos filles et dont les filles sont nos épouses potentielles. Le mariage comme échange de femmes scelle donc une alliance entre deux groupes.

Dans son œuvre magistrale, *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss va s’appliquer à montrer que l’échange de femmes est bien le principe qui fonde les formes de mariage de nombreuses sociétés. Dans certaines sociétés, cette vérité saute aux yeux : ce sont les sociétés dans lesquelles deux hommes échangent leurs soeurs. Cependant, Lévi-Strauss va montrer que l’échange est également la clé de l’explication du mariage avec la cousine croisée. Dans le monde entier, on rencontre en effet de nombreuses sociétés qui ne se contentent pas de désigner quelles femmes on ne peut pas marier (interdit de l’inceste), mais qui ont en plus une règle positive de mariage, c’est-à-dire qui déterminent quelle femme un homme doit marier. Deuxièmement, ces sociétés désignent non seulement l’épouse désirable d’un individu, mais cette épouse préférentielle est en outre une parente proche, c’est-à-dire les cousines croisées du côté de la mère (matrilatérales) ou du côté du père (patrilatérales).

Si cette pratique - à priori singulière - se retrouve dans le monde entier, on peut se demander si elle n’est pas l’expression d’un principe fondamental de toute société humaine. Pourquoi, en effet, des sociétés qui n’ont pas grand-chose en commun prescrivent-elles une telle règle ? Selon Claude Lévi-Strauss, interdire l’union avec des femmes proches, cela signifie que celles-ci sont accessibles à des hommes plus lointains et c’est donc faire de l’union des sexes une **alliance matrimoniale**. Le “mariage préférentiel” permet alors que s’instaure une communication entre les groupes car chaque mariage est une reproduction des mariages antérieurs et de la sorte chaque mariage renforce l’alliance qui est scellée entre deux groupes.

E) La mythologie

[Retour à la table des matières](#tdm)

Une partie importante de l’œuvre de Lévi-Strauss est consacrée à l’étude des mythes. Un mythe est un récit particulier sur le passé qui sert à justifier une action ou une institution présente. Les mythes se réfèrent à des événements qui ont eu lieu il y a bien longtemps. Dans le mythe, ce qui compte, ce ne sont pas les mots, mais l’histoire. En ce sens, sur l’”échelle” des modes d’expression linguistique, le mythe se situe à l’opposé de la poésie. La poésie est en effet une forme de discours qui ne peut pas être traduite alors que la valeur du mythe persiste en dépit des pires traductions. La substance du mythe ne réside pas dans le style, dans la syntaxe ni dans les mots qui sont utilisés. La signification du mythe doit être cherchée derrière les mots, c’est quelque chose qui demeure inchangé même lorsque le mythe est traduit ou raconté par un autre conteur. Les mythes peuvent être racontés de plusieurs manières, ils peuvent être paraphrasés, condensés, étendus, raccourcis sans que leur valeur ne soit modifiée. C’est pour cette raison que le mythe peut être opposé à la poésie qui ne peut souffrir le moindre changement. L’étude du mythe doit donc révéler ce qui reste inchangé lorsque le mythe est étendu, traduit ou modifié, c’est-à-dire la structure du mythe.

Avant Lévi-Strauss, le mythe était essentiellement analysé en relation à son contexte culturel. On affirmait qu’un mythe ne pouvait être compris que si on le rattachait à la société où on le rencontrait. Selon Lévi-Strauss, cette sorte d’interprétation est erronée car le même mythe peut se retrouver dans des sociétés complètement différentes. Les mythes doivent donc être étudiés pour eux-mêmes, sans référence à leur contexte social afin de révéler un schéma structural persistant. Un mythe peut paraître complètement irrationnel. Il peut renverser la réalité, insister sur des détails apparemment absurdes ; tout peut arriver dans un mythe sans logique ou continuité apparente. Dans le mythe, les choses les plus extraordinaires deviennent banales, les relations les plus étranges deviennent monnaie courante : les oiseaux ont des relations sexuelles avec des hommes, des enfants naissent de fruits ou de rivières, le monde entier est détruit par le feu, tel héros s’envole dans les cieux, les animaux parlent et se comportent comme des humains, les poissons s’aventurent hors de l’eau et le gibier fume la pipe.

D’un autre côté, ce qui est tout aussi remarquable, c’est que les mythes se retrouvent dans toutes les sociétés du monde entier. Derrière le chaos d’anecdotes et de détails, derrière cette allégorie, ne doit-on pas tâcher de découvrir à quels principes de raisonnement, à quel mode de pensée le mythe répond ? Selon Lévi-Strauss, en effet, le mythe est une catégorie de l’esprit humain, c’est un mode d’expression de l’esprit humain. Plusieurs sociétés peuvent raconter des mythes sur le même thème, par exemple l’invention du feu. Selon Lévi-Strauss, ces différentes histoires doivent être considérées comme autant de versions du même mythe. Toutes les transformations du mythe ne sont utiles que pour en découvrir la structure commune.

 Pour Lévi-Strauss donc, il y a un sens caché derrière le non-sens et le message du mythe concerne le plus souvent la résolution d’une contradiction. Les mythes, malgré leur extrême diversité d’apparence, forment une unité en ce sens que l’on peut passer de l’un à l’autre pour mettre en évidence les rapports qui les unissent.

Nous pouvons illustrer ceci par un exemple. Certains mythes racontent l’origine du feu de cuisine. Il y est question d’un héros dénicheur d’oiseaux qui est bloqué au sommet d’un arbre ou d’une paroi rocheuse à la suite d’une dispute avec un beau-frère. Il est délivré par un jaguar et, à la suite de diverses péripéties, il rapporte à ses parents le feu dont était maître le jaguar. Ce dernier apparaît d’ailleurs comme un allié des hommes par mariage ; la femme du jaguar est humaine. Un autre groupe de mythes raconte l’origine de la viande. Ici, il est question de héros surhumains qui sont en conflit avec les hommes auxquels ils sont alliés par mariage (auxquels ils ont donné leurs soeurs comme épouses). Les hommes refusent de leur donner la nourriture à laquelle ils ont droit en tant que donneurs de femmes. En punition, les héros les transforment en cochons sauvages.

Dans le premier groupe de mythes, nous avons deux relations caractéristiques :

1° héros humain/jaguar

2° animal bienveillant/homme

Le héros intervient comme représentant du groupe humain dont provient le jaguar.

Dans le second groupe de mythes, nous trouvons également deux relations caractéristiques :

1° héros surhumain/homme

2° homme malveillant/animal

La relation 1 est une relation entre alliés par mariage : homme/jaguar et surhomme/homme, mais il y a une sorte de renversement, l’homme étant une fois héros, une fois victime. Dans la relation 2, il y a également inversion des termes : le qualificatif “bienveillant” est transformé en son contraire et les termes “homme” et “animal” sont permutés.

D’autre part, le rapport entre les thèmes de ces deux groupes est métonymique. Dans le premier groupe, il est question de l’origine du feu, qui est l’instrument dont se sert l’art culinaire. Dans le deuxième groupe, il est question de l’origine de la viande (représentée par les cochons sauvages qui sont considérés comme un gibier supérieur), donc de ce qui sert de matière à l’art culinaire.

Les mythes étudiés peuvent être envisagés sous plusieurs plan : il y a le registre culinaire, le registre cosmologique (rapport entre ciel et terre, conjonctions astrales...), le registre sociologique (relations d’alliance) et le registre zoologique (classification des animaux, couleur des oiseaux, etc.) et enfin le registre acoustique (opposition du silence et du bruit, classification des bruits et attributs propres à chaque espèce de bruit). Entre tous ces registres, il y a une homologie, en ce sens que nous retrouvons dans chacun des structures semblables. Ainsi nous retrouvons dans chaque registre des relations d’opposition et l’intervention d’éléments médiateurs. Dans le registre culinaire, par exemple, nous avons l’opposition viande crue/viande cuite et l’apparition du feu qui assure le passage de l’une à l’autre. Dans le registre cosmologique, nous avons l’opposition entre une conjonction totale du soleil et de la terre (qui engendrerait un monde brûlé) et une disjonction totale du soleil et de la terre (qui engendrerait un monde pourri). De nouveau, le feu de cuisine est ici l’élément médiateur : c’est un feu qui ne consume pas mais qui rend la nourriture comestible.

Quand on rapproche les différents registres de façon à saisir le schéma commun selon lequel ils sont structurés, on s’aperçoit qu’ils expriment tous une même fonction de médiation : sous des formes diverses, en se servant de matériaux empruntés à des domaines apparemment très étrangers les uns aux autres, tous les mythes étudiés disent l’instauration et la signification de la culture médiatrice entre la nature (infra-humaine) et le monde sacré (supra-humain). Ainsi, l’analyse entreprise réussit à faire apparaître, sous la diversité des récits, une signification centrale qui livre le véritable contenu des mythes. En rendant saisissable, sous forme imagée, la signification de la culture, le mythe permet à l’homme de se comprendre lui-même, de se dire sa propre situation, de se saisir comme être médiateur, enraciné dans la nature mais en même temps capable d’instaurer un ordre de règles et de symboles qui n’est pas celui de la nature, relié au monde des puissances supra-humaines. Dans le mythe, l’homme se dit homme, être de culture.

Dans *La geste d’Aswidal*, une de ses analyses les plus célèbres, Lévi-Strauss montre que le mythe peut à la fois refléter la réalité sur certains plans (dans ce cas sur les plans géographique et économique) et la contredire sous d’autres plans : sur les plans cosmologique et sociologique, il y a, par exemple, retournement de la réalité. Le mythe n’est donc pas un pur reflet de la réalité. Plus fondamentalement, le mythe révèle une série d’oppositions, de type géographique, économique, sociologique et cosmologique. La structure des mythes est donc faite d’oppositions telles que mère/fille, aval/amont, nord/sud, tueur/guérisseur, etc., ces oppositions sont à chaque fois insurmontables et tout le récit peut être ramené à une opposition fondamentale, un conflit entre résidence matrilocale et résidence patrilocale. Le héros est obligé d’en revenir à sa résidence patrilocale. En dernière analyse, le mythe imagine des positions extrêmes pour les démontrer intenables. La spéculation mythique vise à justifier la réalité en prouvant que le contraire n’est pas tenable et le mythe exprime donc une sorte d’ontologie indigène à savoir que le seul mode positif de l’être consiste en une négation du non-être.

L’analyse des mythes de Lévi-Strauss représente sans nul doute une contribution essentielle à l’anthropologie sociale. En tâchant de mettre de l’ordre dans un ensemble diffus, de donner un sens à un discours apparemment insensé, en cherchant une interprétation cohérente et en montrant que la structure du mythe se dissimule derrière les diverses versions de celui-ci, Lévi-Strauss a certainement ouvert des voies nouvelles de recherche. Cependant, comme le note Mary Douglas (1967, p.59), le découpage et les oppositions de Lévi-Strauss sont arbitraires et le mythe ne peut être réduit à un “simple message de l’architecture de l’esprit humain” (Leach 1970, p. 60). D’ailleurs, cette critique peut s’adresser à l’ensemble de la théorie structuraliste et ainsi que le résume très bien Leach, “la proposition selon laquelle l’anthropologie est uniquement ou même principalement concernée par les phénomènes mentaux inconscients est totalement inacceptable” (1982, p. 35). Mais alors il est vrai que cette proposition n'est pas non plus essentielle à l'analyse structurale ainsi que Louis Dumont l'a bien montré lorsqu'il affirmait que "la pierre de touche" de l'anthropologie sociale, "c'est ce que les gens pensent et croient" (1966, p.56).

F) Conclusions

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le structuralisme a sans conteste ouvert de nouvelles perspectives de recherches. Lorsqu’il s’écarte de l’empirisme, il tend aussi à s’éloigner de l’anthropologie sociale et se faire ainsi philosophie ou idéologie. Lévi-Strauss lui-même semble hésiter entre une ethnologie et une anthropologie, entre la connaissance de la réalité sociale et la recherche d’universaux de l’esprit humain. Ses disciples les plus éclairés et les plus brillants, tel Louis Dumont, ont certainement opté pour la première voie en appliquant les principes d’analyse structurale à l’étude de sociétés concrètes. C’est par ce biais que le structuralisme marquera l’anthropologie sociale d’une empreinte indélébile.

**Texte d'illustration N° 14 :
Louis Dumont,***définition structurale d'un dieu populaire tamoul,
Aiyanar, le maître.*

[Retour à la table des matières](#tdm)

L'influence du structuralisme a été -et est encore- particulièrement considérable. L'ethnologue français Louis Dumont en appliquant les principes structuralistes à l'analyse de la société indienne ne se contenta pas d'ainsi bouleverser l'anthropologie de l'Inde mais il rendit aussi le caractère relativement abstrait du structuralisme français compatible avec les préoccupations plus empiristes des Anglo-Saxons. L'**Homo Hierarchicus** (1966) est l'un des ouvrages les plus importants de l'anthropologie contemporaine, mais pour bien montrer la manière dont Dumont a appliqué le structuralisme à l'étude d'une société concrète, nous nous pencherons sur un remarquable petit texte qui tente de saisir la personnalité d'une divinité populaire que l'on trouve dans presque tous les villages tamils, au sud de l'Inde.

Les études ethnographiques antérieures donnent d'Aiyanar une définition relativement contradictoire, mais l'inconsistance de cette divinité, nous dit Dumont, n'est qu'apparente et en faisant appel à l'analyse structurale nous parvenons a saisir la quintessence de ce dieu. Il est pour cela nécessaire de l'étudier moins en lui-même qu'à travers les relations qu'il entretient avec ses confrères au sein du panthéon villageois.

Les auteurs classiques tels que Ziegenbalg, Oppert ou Whitehead disent tantôt qu'Aiyanar est une divinité locale, dravidienne, qui se nourrit de viande et commande aux démons, tantôt qu'il est un dieu brahmanique, végétarien et qui s'oppose aux divinités locales carnivores. Cette incohérence est le fruit d'une interprétation hâtive même s'il est vrai qu'elle transparaît dans les diverses représentations d'Aiyanar : il peut être représenté soit en guerrier debout ou monté sur un cheval ou un éléphant blanc, soit assis entre deux épouses et portant un sceptre et une ceinture de méditation. Dans son temple, on trouve des images de chevaux en terre cuite qui sont offertes au dieu comme montures pour ses randonnées nocturnes. Il s'agit surtout de garder le territoire dont Aiyanar est le protecteur. Il a quelquefois affaire avec la pluie et son temple est souvent situé sur les berges du réservoir. On dit qu'il est le roi des démons, sans pourtant qu'il soit l'un deux.

Pour comprendre la nature ambiguë d'Aiyanar, il convient de le replacer au sein du panthéon local. On trouve dans chaque village tamil, une déesse qui assure, comme Aiyanar, des fonctions de prospérité et de protection. Ces déesses ont parfois été interprétées comme étant des "déesses-mères", principalement parce que leur nom se termine par la désinence "-*amma***"**, qui désigne la mère en tamil, mais note Dumont, dans le vocabulaire de politesse, "*amma*" signifie aussi "Madame" et s'il est vrai que le village se place sous la protection d'une telle Dame, principalement pour repousser les épidémies, il n'en résulte pas qu'il l'honore en tant que mère. Il y a lieu d'interpréter Aiyanar de la même façon ; sans doute *aiyan*,*ayiar* signifie "père", mais c'est aussi l'équivalent de "Monsieur". Si Aiyanar s'oppose à Amman, c'est comme le Sieur, le Maître à la Dame et non comme le père à la mère. Ils ne forment aucunement un couple. Leurs temples sont distincts et Aiyanar a d'autres épouses. Même leurs prêtres sont différents ; par divers aspects, Aiyanar s'identifie à Shiva dont il est d'ailleurs le fils ; il est lui aussi associé au *linga*, symbole phallique, et au taureau.

Chez les Pramalai Kallar, une caste intermédiaire non végétarienne, les temples comprennent 21 dieux qui sont classés en deux catégories : d'une part, on trouve des dieux purs (*çuttam*) qui ne se nourrissent que d'offrandes non carnées et d'autre part des dieux mangeurs de viande et impurs (*açuttam*) pour cette raison : cette distinction est une caractéristique fondamentale du panthéon et elle est très rigoureusement marquée, elle s'exprime par une véritable dichotomie de l'espace du clergé et des accessoires du culte : dans le temple, les dieux végétariens résident au nord, les dieux carnivores au sud ; ils sont servis par deux types de prêtres et des instruments cultuels différents. La légende explique souvent que le dieu local s'oppose à l'arrivée d'un dieu brahmanique (venant du nord) mais qu'il doit finir par céder.

Cette structure du divin demande à être considérée en relation avec l'ordre social. Il est évident que le rapport entre dieux végétariens et dieux carnivores est du même ordre que celui entre hommes végétariens et carnivores. Ce critère alimentaire est l'un des principaux critères qui servent à ordonner, dans le sud de l'Inde, la hiérarchie des castes. Cette distinction est une forme particulière du pur et de l'impur qui est le principe même de la hiérarchie des castes. En somme, le temple symbolise, reflète, sous une forme simplifiée, la société. La rencontre des dieux végétariens et carnivores n'est pas une simple forme de syncrétisme ; les dieux purs et impurs sont aussi étroitement interdépendants que les castes pures et les castes impures. Les castes impures s'identifient véritablement aux dieux impurs qui occupent dans le panthéon une place analogue à la leur dans la société.

Pourquoi les Kallars ajoutent-ils alors dans leurs temples des dieux purs qu'ils servent mal et indisposent souvent ? En fin de compte, le dieu pur n'est pas présent dans le temple à raison de sa supériorité intrinsèque, mais comme le dieu des castes supérieures. Tout se passe comme si la caste joignait à ses propres dieux ceux des castes qui la dominent. Mais il faut aller plus loin encore car, à ce point, les dieux inférieurs n'existent, en un sens, que par la sanction, la garantie des dieux supérieurs. Seule la présence de ceux-ci maintient la réalité de ceux-là : la même légende qui vante l'omnipotence d'un "dieu noir" local reconnaît en même temps qu'il était le serviteur d'un grand dieu.

Cette représentation dichotomique du divin reflète la situation sociale : le mangeur de viande ne doit pas seulement reconnaître la supériorité du végétarien, mais avouer qu'il tient de lui son être même : un caractère n'existe que dans la relation à l'opposé

À la limite, dans la société des castes, il n'y a pas de vérités de nature, il n'y a que des vérités de position, il n'y a pas d'essence, il n'y a que des relations. Dire : « caste », c'est dire : « structure ». D'où l'impossibilité, si souvent reconnue, de jugements universels dans l'Inde : il n'y a point ici de loi, de principe, de vérité, aussi longtemps qu'on considère le particulier comme étant.

Pour en revenir à Aiyanar, l'opposition se synthétise entre Aiyanar dieu pur, végétarien et un dieu noir mangeur de viande, Karuppuçami ou Karuppan que l'on retrouve aussi dans la plupart des villages tamils. En fait d'ailleurs, ces noms représentent plutôt des catégories que des dieux individuels : chaque Aiyanar concret, et plus encore chaque Karuppu, porte un nom particulier. Cette paire constitue cependant l'expression la plus simple, la plus concentrée du divin tel qu'on l'a défini. Aiyanar et Karuppu sont fréquemment présentés comme maître et serviteur.

Aiyanar, comme son nom l'indique (Aiyar est le nom le plus commun pour désigner les Brahmanes), est d'abord Brahmane, il est végétarien et porte le cordon sacré. Mais la composante royale est présente elle aussi ; il est le "roi des démons", il est guerrier, il tient le sceptre et un fouet ; comme les rois, il a plusieurs épouses. On peut alors dire que ce qui caractérise avant tout Aiyanar, c'est la réunion de ces deux caractères, l'alliance du Brahmane et du souverain-guerrier. Il est le maître par excellence, tant par sa pureté sacerdotale que par sa puissance temporelle. Il concentre en quelque sorte la religion et l'Etat à l'échelle du village.

**Anthropologie sociale et culturelle**

Liste des ouvrages consultés

[Retour à la table des matières](#tdm)

Abu-Zahra, N.

1986 Remembered : Tunisia 1965. **Journal of the Anthropologique Society of Oxford**, 17, 231-244.

Ackerman, R.

1987 **J.G. Frazer : His Life and Work**. Cambridge : Cambridge University Press.q

Adam, J.-M., Borel, M.-J., Calame, C. & Kilani, M.

1990 **Le discours anthropologique : description, narration, savoir**. Paris : Méridiens Klincksieck.

Allen, N.

1987 Thulung Weddings : The Hinduization of a Ritual Cycle in East Nepal. **L’Ethnographie**, 83,15-33.

Ardener, E.

1971 The New Anthropology and Its Critics, **Man (NS)**, 6, 449-468.

Aron, R.

1967 **Les étapes de la pensée sociologique**. Paris : Gallimard.

Attenborough, R.

1979 **Life on Earth : A Natural History**. London : Collins.

Augé, M.

1979 **Symbole, fonction, histoire : les interrogations de l’anthropologie**. Paris : Hachette.

1992 **Non-lieux : introduction à une anthropologie de la modernité**. Paris : Le Seuil.

Auguste-Jean s.j., R.P.

1894 **Le Maduré : l’ancienne et la nouvelle mission**. Paris : Desclée de Brouwer.

Balandier, G.

1981 **Sens et puissance : les dynamiques sociales**. Paris : P.U.F.

1985 **Anthropo-logiques**. Paris : Le Livre de Poche.

Barley, N.

1986 **The Innocent Anthropologist : Notes from a Mud Hut**. Harmondsworth : Penguin.

Barrett, R.

1991 **Culture and Conduct : An Excursion in Anthropology**. Belmont : Wardsworth Publishing Company.

Barth, F.

1974 On Responsability and Humanity : Calling a Colleague to Account. **Current Anthropology**, XI, 99-103.

Bastide, R.

1971 **Anthropologie appliquée**. Paris : Payot.

Bateson, G.

1986 **La cérémonie du naven**. Paris : Minuit.

Beattie, J.

1964 **Other Cultures : Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology**. London : Routledge & Keagan.

Benedict, R.

1934 **Patterns of Culture**. Cambridge : The Riverside Press. [La version française est disponible dans Les Classiques des sciences sociales sous le titre “[*Échantillons de civilisation*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.ber.ech)”. JMT]

Berreman, G.

1962 Race, Caste and Other Invidious Distinctions in Social Stratification. **Race**, XIII, 387-414.

1963 **Hindus of the Himalayas : Ethnography and Change**. Berkeley : University of California Press.

1968 Is Anthropology Alive ? Social Responsability in Social Anthropology. **Current Anthropology**, IX, 391-396.

Béteille, A.

1987 **Essays in Comparative Anthropology**. Oxford : Oxford University Press.

Blanckaert, C. (ed.)

1985 **Naissance de l’anthropologie ? Anthropologie et missions en Amérique, XVI-XVIIIème siècles**. Paris : Cerf.

Bock, P.

1988 **Rethinking Psychological Anthropology : Continuity and Change in the Study of Human Action**. New-York : Freeman & Co.

Bonte, P. & Izard, M. (eds.)

1991 **Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie**. Paris : P.U.F.

Bourdé, C. & Martin, H.

1983 **Les écoles historiques**. Paris : Le Seuil.

Bourdieu, P.

1987 **Choses dites**. Paris : Minuit.

Bourdieu, P., Chamboredon, J.C. & Passeron, J.C.

1973 **Le métier de sociologue**. Paris : Mouton.

Bowler, P.

1983 **Evolution : The History of an Idea**. Berkeley : University of California Press.

Brandewie, E.

1983 **Wilhelm Schmidt and the Origin of the Idea of God**. New-York : University Press of America.

Bruckner, P.

1983 **Le sanglot de l’homme blanc : Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi**. Paris : Le Seuil.

Buican, D.

1987 **Darwin et le darwinisme**. Paris : P.U.F.

Carrithers, M.

1992 **Why Humans Have Culture : Explaining Anthropology and Social Diversity**. Oxford : Oxford University Press.

Claverie, R. & Lemaison, P.

1982 **L’impossible mariage : violence et parenté en Gévaudan, XVIIème, XVIIIème et XIXème siècles**. Paris : Hachette.

Clément, C.

1985 **Lévi-Strauss ou la structure et le malheur**. Paris : Le Livre de Poche.

Clifford, J.

1983 De l'autorité en ethnographie. **L'Ethnographie**, 90-91, 87-118.

1988 **The Predicament of Culture : Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art**. Cambridge (MA) : Harvard University Press.

Clifford, J. & Marcus, G. (eds.)

1986 **Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley : University of California Press.

Copans, J. & Jamin, J. (eds.)

1978 **Aux origines de l’anthropologie française : les mémoires de la société des observateurs de l’Homme en l’an VIII.** Paris : Le Sycomore.

Crapanzano, V.

1986 Hermes Dilemma : The Masking of Subversion in Ethnographic Description. In **Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography** (eds.) J. Clifford & G. Marcus , Berkeley : University of California Press, 51-76.

Curtis, D

1985 Anthropology in Project Management : On Being Useful To Those Who Must Design and Operate Rural Water Supplies. In **Social Anthropology and Development Policy** (eds.) R. Grillo & A. Rew, London : Tavistock, 102-116.

Darnell, R.

1990 **Edward Sapir : Linguist, Anthropologist, Humanist**. Berkeley : University of California Press.

Darwin, C.

1979 (1859) **The Origin of Species**, edited by R. Leakey, London : Faber & Faber. [La version française est disponible dans Les Classiques des sciences sociales sous le titre “[*L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou La lutte pour l'existence dans la nature*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/24756283)”. JMT]

Deliège, R.

1981 The Bhils or the Tribe as an Image. **The Eastern Anthropologist**, 34, 117-129.

1983 Family Budgets of Daily Labourers : The Case of the Paraiyars of South India. **Cultures et Développement**, 11, 701-716.

1985 **The Bhils of Western India : Some Theoretical and Empirical Issues in the Study of Tribe in India**. Delhi : National Publishing House.

1987 Souffrance et échange : quelques croyances religieuses des intouchables catholiques de l'Inde du sud. **Anthropos**, 82, 415-426.

1988 **Les Paraiyars du Tamil Nadu**. Nettetal : Steyler Verlag.

1989 Les mythes d'origine chez les Paraiyar (Inde du sud). **L'Homme**, 109, 29, 107-116.

1992 Replication and Consensus : Untouchability, Caste and Ideology in India. **Man (NS)**, 27, 147-165.

1993 [***Le système des castes***](http://classiques.uqac.ca/contemporains/Deliege_Robert/Systeme_des_castes/Systeme_des_castes.html?fbclid=IwAR3xSpUUluWUbtrzwniavd5xlFYz-exmsh5eUdO7U3y26hfp1-hJOMt2IUc). Paris : P.U.F.

Delruelle, L.

1989 **Lévi-Strauss et la philosophie**. Bruxelles : De Boeck.

Descartes, R.

1970 [***Discours de la méthode : pour bien conduire et chercher la vérité dans les sciences***](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.der.dis). Paris : Le Livre de Poche.

Descola, P.

1988 L’explication causale. In **Les idées de l’anthropologie** (eds.) P. Descola, G. Lenclud, C. Severi & A. C. Taylor, Paris : Armand Colin, 11-59.

De Waal, A.

1989 **Famine That Kills, Darfur, Sudan, 1984-1985**. Oxford : Oxford University Press.

Douglas, M.

1967 The Meaning of Myth. In **The Structural Study of Myth and Totemism** (ed.) E. Leach, London : Tavistock, 49-69.

1980 **Evans-Pritchard**. Glasgow : Fontana.

Dragadze, T.

1988 **Rural Families in Soviet Georgia : a Case Study in Ratcha Province**. London : Routledge.

D'Hertefelt, M.

1991 **Anthropologie culturelle : évolution, histoire, structure, fonction**. Liège : Presses Universitaires de Liège.

Dumont, L.

1966 **Homo Hierarchicus : Essai sur le système des castes**. Paris : Gallimard.

1975 **La civilisation indienne et nous**. Paris : A. Colin.

1991 **Essais sur l’individualisme : une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne**. Paris : Le Seuil.

Durkheim, E.

1973 (1937) [***Les règles de la méthode sociologique***](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.due.reg1). Paris : P.U.F.

Eade, J. & Sallnow, M. (eds.)

1991 **Contesting the Sacred : The Anthropology of Christian Pilgrimage**. London : Routledge.

Eliade, M.

1964 **Traité d’histoire des religions**. Paris : Payot.

Elwin, V.

1979 **Maisons de jeunes chez les Muria**. Paris : Gallimard.

Epstein, S.

1967 A Sociological Analysis of Witch Beliefs in a Mysore Village. In **Magic, Witchcraft and Curing** (ed.) J. Middleton, Austin : University of Texas Press, 135-154.

Evans-Pritchard, E.

1962 **Essays in Social Anthropology**. London : Faber.

1965 The Comparative Method in Social Anthropology. In **The Position of Women in Primitive Societies**. London : Faber & Faber.

1969 **Anthropologie sociale**. Paris : Payot.

1972 **Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande**. Oxford : Clarendon Press.

1974 (1940) **The Nuer : A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People**. Oxford : Oxford University Press.

Favret-Saada, J.

1977 **Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage**. Paris : Gallimard.

Ferguson, B.

1989 Ecology and Conflict in Amazonia. **Journal of Anthropological Research**, 45, 119-206.

Firth, R. (ed.)

1957 **Man and Culture : An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski**. London : Routledge & Kegan.

Flacelière, R.

1959 **La vie quotidienne en Grèce au temps de Périclès**. Paris : Hachette.

Fournier, M.

1994 **Marcel Mauss**. Paris : Fayard.

Frazer, J.

1978 **The Illustrated Golden Bough**. Edited by Mary Douglas, London : McMillan.

1987 **The Golden Bough : A Study in Magic and Religion**. London : McMillan.

Freeman, D.

1983 **Margaret Mead and Samoa : The Making and Unmaking of an Anthropological Myth**. Harvard : Harvard University Press.

1989 Fa’ apua’a Fa’amu and Margaret Mead. **American Anthropologist**, 91, 1017-1022.

Freud, S.

1980 [***Totem et tabou***](http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund_2/totem_tabou/totem_tabou.html). Paris : Payot.

Gardner, K.

1991 **Songs at the River's Edge : Stories from a Bangladeshi Village**. London : Virago.

Geddes, W.

1975 More Thoughts About the Iks. **Current Anthropology**, 16, 348-352.

Geertz, C.

1979 Deep Play : Notes on the Balinese Cockfight. In **Interpretative Social Sciences : A Reader**. P. Rabinow & J. Sullivan (eds.), Berkeley : University of California Press, 181-224.

1986 Diapositives anthropologiques. **Communications**, 43, 71-90.

1988 **Works and Lives : The Anthropologist as an Author**. Cambridge : Polity Press.

Gellner, E.

1983 **Relativism and Social Sciences**. Cambridge : Cambridge University Press.

1987 **The Concept of Kinship and Other Essays**. Oxford : Blackwell.

Gjessing, G.

1968 The Social Responsability of the Social Scientist. **Current Anthropology**, 9, 397-402.

Gold, A.

1988 **Fruitful Journeys : The Ways of Rajasthani Pilgrims**. Berkeley : University of California Press.

Griaule, M.

1957 **Méthode de l’ethnographie**. Paris : P.U.F.

Group For Debates in Anthropological Theory (GDAT)

1989 **Social Anthropology is a Generalizing Science or it is Nothing**. Manchester : Department of Social Anthropology.

Gough, K.

1968 New Proposals for Anthropologists. **Current Anthropology**, 9, 403-407.

1981 **Rural Society in Southeast India**. Cambridge : Cambridge University Press.

Grillo, R.

1985 Applied Anthropology in the 1980’s : Retrospect and Prospect. In **Social Anthropology and Development Policy** (eds.) R. Grillo & A. Rew, London : Tavistock, 1-36.

Grillo, R & Rew, A. (eds.)

1985 **Social Anthropology and Development Policy** (eds.) R.Grillo & A. Rew, London : Tavistock.

Grosskurth, P.

1988 **Margaret Mead : A Life of Controversy**. Harmondsworth : Penguin.

Guiart, J.

1971 **Clefs pour l’Ethnologie**. Paris : Seghers.

Gulliver, P.

1985 An Applied Anthropologist in East Africa during the Colonial Era. In **Social Anthropology and Development Policy** (eds.) R. Grillo & A. Rew, London : Tavistock, 37-57.

Hammersley, M. & Akinson, P.

1983 **Ethnography : Principles in Practice**. London : Tavistock.

Henaff, M.

1991 **Claude Lévi-Strauss**. Paris : Belfond.

Herkovits, M.

1952 [***Les bases de l’anthropologie culturelle***](http://classiques.uqac.ca/classiques/Herskovits_melville/bases_anthropo/bases_anthropo_culturelle.html). Paris : Payot.

Hertz, R.

1970 La préeminence de la main droite : étude sur la polarité religieuse. In **Sociologie religieuse et folklore**, Paris : P.U.F.

Hill, P.

1986 **Economic Development on Trial : The Anthropological Case for a Prosecution**. Cambridge : Cambridge University Press.

Hobart, M. (ed.)

1993 **An Anthropological Critique of Development : The Growth of Ignorance**. London : Routledge.

Holmes, L.

1987 **Quest for the Real Samoa : The Mead/Freeman Controversy**. South Hadley : Berlin & Garvey.

Holy, L. & Stuchlick, M.

1983 **Actions, Norms and Representations : Foundations of Anthropological Enquiry**. Cambridge : Cambridge University Press.

Houseman, M. & Severi, C.

1986 Lecture de Bateson anthropologue. In **La cérémonie du naven**, G. Bateson, Paris : Minuit. 6-31.

Ingold, T.

1986 **Evolution and Social Life**. Cambridge : Cambridge University Press.

Jaulin, R.

1970 **La paix blanche : introduction à l’ethnocide**. Paris : Le Seuil.

Jorion, P.

1980 Aux origines de l’anthropologie française. **L’Homme**, 20, 91-98.

Kaplan, D. & Manners, R.

1972 **Culture Theory**. Englewoods-Cliffs : Prentice-Hall.

Kilani, M.

1994 **L’invention de l’autre : essai sur le discours anthropologique**. Lausanne : Payot.

Kuper, A.

1987 **Anthropology and Anthropologists : The Modern British School**. London : Routledge & Kegan.

1988 **The Invention of Primitive Society : Transformation of an Illusion**. London : Routledge.

Laburthe-Tolra, P. & Warnier, J. P.

1993 **Ethnologie, Anthropologie**. Paris : Presses Universitaires de France.

Ladrière, J.

1963 **Vie sociale et destinée**. Gembloux : Duculot.

Laplantine, F.

1974 **Les 50 mots-clés de l’anthropologie**. Toulouse : Privat.

1987 **Clefs pour l’anthropologie**. Paris : Seghers.

Leach, E.

1957 The Epistemological Background to Malinowski’s Empiricism. In **Man and Culture : An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski** (ed.) R. Firth, London : Routledge & Kegan, 139-156.

1970 **Lévi-Strauss**. London : Fontana/Collins.

1972 Structuralism in Social Anthropology. In **Structuralism : An Introduction** (ed.) D. Robey, Oxford : Clarendon Press.

1980 Les Vierges-Mères. In **L’unité de l’Homme et autres essais**. Paris : Gallimard.

1982 **Social Anthropology**. Glasgow : Fontana.

Leakey, R. & Lewin, R.

1982 **Origins : The Emergence and Evolution of Our Species and Its Possible Future**. London : Futura.

Lee, R.

1982 Politics, Sexual and Non-Sexual in an Egalitarian Society. In **Politics and History in Band Societies** (ed.) L. Leacock & R. Lee, Cambridge : Cambridge University Press, 37-61.

1984 **The Dobe !Kung**. New-York : Holt, Rinehart & Winston.

Lenclud, G.

1986 En être ou ne pas en être : l’anthropologie sociale et les sociétés complexes. In **L’anthropologie : Etat des lieux** (eds.) Revue L’Homme, Paris : Le Livre de Poche, 151-164.

1988 La perspective fonctionnaliste. In **Les idées de l’anthropologie** (eds.) P. Descola, G. Lenclud, C. Severi & A. C. Taylor, Paris : Armand Colin, 61-116.

Le Roy Ladurie, E.

1982 **Montaillou, village occitan de 1294 à 1324.** Paris : Gallimard.

Lévi-Strauss, C.

1955 [***Tristes Tropiques***](http://ae-editions.eklablog.com/levi-strauss-tristes-tropiques-a119052084). Paris : Plon.

1958 **Anthropologie Structurale**. Paris : Plon.

1961 [***Race et Histoire***](https://monoskop.org/images/c/c1/L%C3%A9vi_Strauss_Claude_Race_et_histoire_1987.pdf). Paris : Gonthier.

1962 [***La pensée sauvage***](http://ae-editions.eklablog.com/levi-strauss-la-pensee-sauvage-a68527495). Paris : Plon.

1964 **Le cru et le cuit**. Paris : Plon.

1967 **Les Structures élémentaires de la parenté**. Paris-La Haye : Mouton.

1972 **Le totémisme aujourd’hui**. Paris : P.U.F.

1973 **Anthropologie structurale deux**. Paris : Plon.

1983 **Le regard éloigné**. Paris : Plon.

1984 **Paroles données**. Paris : Plon.

Lévi-Strauss, C. & Eribon, D.

1988 **De près et de loin**. Paris : Odile Jacob.

Lewis, I.

1971 **Ecstatic Religion : An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism**. London : Penguin.

Lienhardt, G.

1961 **Divinity and Experience : The Religion of the Dinka**. Oxford : Oxford University Press.

1964 **Social Anthropology**. Oxford : Oxford University Press.

Lombard, J.

1972 **L’anthropologie britannique contemporaine**. Paris : P.U.F.

1994 **Introduction à l’ethnologie**. Paris : Armand Colin.

Lowie, R.

1971 **Histoire de l’ethnologie classique : des origines à la deuxième guerre mondiale**. Paris : Payot.

Makarius, R.

1971 Présentation de L. Morgan [***La Société Archaïque***](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mar.pre). Paris : Anthropos.

Malinowski, B.

1960 **Argonauts of the Western Pacific**. New-York : Dutton. (Edition francaise : 1989 [***Les Argonautes du Pacifique occidental***](http://classiques.uqac.ca/classiques/malinowsli/les_argonautes/les_argonautes.html), Paris : Gallimard)

1960b **A Scientific Theory of Culture**. New-York : Oxford University Press. [La version française de ce livre est disponible dans Les Classiques des sciences sociales sous le titre “ [*Une théorie scientifique de la culture et autres essais*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mab.the)”. JMT.]

1963 [***La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives***](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mab.sex). Paris : Payot.

1974 **Les jardins de corail**. Paris : Maspéro.

1985 **Journal d’ethnographe**. Paris : Le Seuil.

1987 **The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia**. Boston : Beacon Press. [La version française de ce livre est disponible dans Les Classiques des sciences sociales sous le titre “[*La vie sexuelle des sauvages du Nord-ouest de la Mélanésie*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.man.vie)”. JMT.]

Marcus, G. & Fisher, M.

1986 **Anthropology as Cultural Critique : An Experimental Moment in the Human Sciences**. Chicago : The University of Chicago Press.

Mauss, M.

1973 [***Sociologie et anthropologie***](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/socio_et_anthropo_tdm.html). Paris : P.U.F.

Mead, M.

1963 [***Moeurs et sexualité en Océanie***](http://classiques.uqac.ca/classiques/mead_margaret/moeurs_sexuelles/moeurs_sexuelles.html). Paris : Plon.

Meillassoux, C.

1975 **Femmes, greniers et capitaux**. Paris : Maspéro.

Mercier, P.

1966 **Histoire de l’anthropologie**. Paris : P.U.F.

Moffatt, M.

1979 **An Untouchable Community in South India : Structure and Consensus**. Princeton : Princeton University Press.

Morgan, L.

1971 [***La Société Archaïque***](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.mol.soc). Paris : Anthropos.

Morris, B.

1987 **Anthropological Studies of Religion : An Introductory Text**. Cambridge : Cambridge University Press.

Nadel, S.

1970 **La théorie de la structure sociale**. Paris : Minuit.

Needham, R.

1970 The Future of Social Anthropology : Disintegration or Metamorphosis ? In **Anniversary Contribution to Anthropology**. Leiden : E.J. Brill.

1975 Skulls and Causality. **Man (NS)**, 2, 71-88.

1985 **Exemplars**. Berkeley : University of California Press.

Obeyesekere, G.

1970 The Idiom of Demonic Possession : a Case Study. **Social Sciences and Medicine**, 4, 97-111.

1977 Social Change and the Deities : Rise of the Kataragama Cult in Modern Sri Lanka. **Man (NS)**, 12, 377-396.

Pagden, A.

1982 **The Fall of Natural Man : The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology**. Cambridge : Cambridge University Press.

Panoff, M.

1972 **Bronislaw Malinowski**. Paris : Payot.

1977 **Ethnologie : le deuxième souffle**. Paris : Payot.

1986 Une valeur sûre : l’exotisme. In **Anthropologie : état des lieux** (ed.) Revue L’Homme, Paris : Le Livre de Poche, 321-334.

Parkin, R.

1992 Asymétrie dualiste ou opposition hiérarchique ? Le legs de Robert Hertz dans l'oeuvre de Rodney Needham et de Louis Dumont. **Recherches Sociologiques**, 23, 43-68.

Perrin, M.

1992 **Les praticiens du rêve : un exemple de chamanisme**. Paris : P.U.F.

Poirier, J.

1969 **Histoire de l’ethnologie**. Paris : P.U.F.

Rabinow, P.

1977 **Reflections on Fieldwork in Morocco**. Berkeley : University of California Press.

Radcliffe-Brown, A.R.

1950 Introduction to **African Systems of Kinship and Marriage** (eds.) A.R. Radcliffe-Brown & D. Forde, Oxford : Oxford University Press, 1-85.

1958 **Method in Social Anthropology**. Bombay : Asia Publishing House.

1976 (1952) **Structure and Function in Primitive Society**. London : Cohen & West. [La version française de ce livre est disponible dans Les Classiques des sciences sociales sous le titre “[*Structure et fonction dans la société primitive*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.raa.str)”. JMT.]

Richards, A.

1970 Socialization and the Contemporary British Anthropology Retrospect. In **Socialization : The Approach from Social Anthropology** (ed.) P. Mayer, London : Tavistock, 1-32.

Roosens, E.

1984 **Sociale en Culturele Antropologie**. Leuven : Acco.

Rousseau, J.J.

1990 [***Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes***](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.roj.dis3). Paris : Presses Pocket.

Sahay, N.

1977 Tribal Sel-Image and Identity. In **Tribal Heritage of India**, Vol. 1 (ed.) S.C. Dube, Delhi : Vikas, 8-57.

Sahlins, M.

1976 **Age de pierre, âge d’abondance, l’économie des sociétés primitives**. Paris : Gallimard.

Salamone, F.

1979 Epistemological Implications of Fieldwork and Their Consequences. **American Anthropologist**, 81, 46-60.

Servier, J.

1986 **Méthode de l’ethnologie**. Paris : P.U.F.

1991 **L’ethnologie**. Paris : P.U.F.

Severi, C.

1988 Structure et forme originaire. In **Les idées de l’anthropologie** (eds.) P. Descola, G. Lenclud, C. Severi & A. C. Taylor, Paris : Armand Colin, 117-149.

Simonis, Y.

1980 **Claude Lévi-Strauss ou la passion de l’inceste : introduction au structuralisme**. Paris : Flammarion.

Sperber, D.

1968 **Le structuralisme en anthropologie**. Paris : Le Seuil.

1974 **Le symbolisme en général**. Paris : Hermann.

1982 **Le savoir des anthropologues**. Paris : Hermann.

Spiro, M.

1982 **Oedipus in the Trobriands**. Chicago : University of Chicago Press.

Stork, H.

1986 **Enfances indiennes : étude psychologique transculturelle et comparée du jeune enfant**. Paris : Paidos/ Le Centurion.

Strathern, A.

1985 Research in Papua New-Guinea : Cross Currents of Conflicts. In **Social Anthropology and Development Policy** (eds.) R. Grillo & A. Rew, London : Tavistock, 169-184.

Srinivas, M.

1976 **The Remembered Village**. Berkeley : University of California Press.

Taylor, A. C.

1988 Les modèles d’intelligibilité de l’histoire. In **Les idées de l’anthropologie** (eds.) P. Descola, G. Lenclud, C. Severi & A. C. Taylor, Paris : Armand Colin, 151-192.

Testart, A.

1986 L’objet de l’anthropologie sociale. In **L’anthropologie : Etat des lieux** (eds.) Revue L’Homme, Paris : Le Livre de Poche, 147-150.

Trautman, T.

1987 **Lewis Morgan and the Invention of Kinship**. Berkeley : University of California Press.

Turnbull, C.

1972 **The Mountain People**. London : Picador.

Turner, V.

1990 **Le phénomène rituel : structure et contre-structure**. Paris : P.U.F.

Tylor, E.

1895 **Anthropology**. London : McMillan.

1950 **Religion in Primitive Culture**. New-York : Harper & Row.

Van Maanen, V.

1988 **Tales from the field : On Writing Ethnography**. Chicago : University of Chicago Press.

Van Rillaer, J.

1980 **Les illusions de la psychanalyse**. Liège : Mardaga.

Weber, E.

1983 **La fin des terroirs : la modernisation de la France rurale, 1870-1914**. Paris : Fayard.

Weiner, A.

1988 **The Trobrianders of Papua New-Guinea**. New-York : Holt, Rinehart & Winston.

Wilson, E.

1978 **On Human Nature**. New-York : Bantman.

Young, M. (ed.)

1979 **The Ethnography of Malinowski : The Trobriand Islands, 1915-1918**. London : Routledge & Kegan.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE.
DÉFINITION

Chapitre 1 : DÉFINITION

A) Problèmes sémantiques

B) Problèmes historiques

C) Problèmes épistémologiques

D) Synthèse

DEUXIÈME PARTIE.
LES GRANDS COURANTS DE PENSÉE ANTHROPOLOGIQUE

INTRODUCTION

Chapitre 2. LA PRÉHISTOIRE

A) La philosophie des lumières

B) Le colonialisme

Chapitre 3. L'ÉVOLUTIONNISME

A) La théorie de l'évolution naturelle

B) Principes généraux de l'évolutionnisme en anthropologie

C) Lewis Morgan

Texte d'illustration : Sahlins

D) E. Tylor

Texte d'illustration : Needham

E) J. Frazer

F) Mc Lennan

G) Synthèse et appréciation

Texte d'illustration : Allen

Chapitre 4. LE DIFFUSIONNISME

A) Principes généraux

B) L'hyperdiffusionnisme anglais

C) L'école américaine

D) L'école allemande

E) Synthèse et conclusions

Chapitre 5. CULTURE ET PERSONNALITÉ

A) Principes généraux

B) Ruth Benedict

C) Margaret Mead

D) La critique de Freeman

Texte d'illustration : Bateson

Chapitre 6. LE FONCTIONNALISME BRITANNIQUE

A) Principes généraux

B) L’observation participante

C) Malinowski

Texte d'illustration : S. Epstein

D) Radcliffe-Brown

E) Evans-Pritchard

F) Conclusions : de la fonction à la structure

Texte d'illustration : J. Favret-Saada

Chapitre 7. LE STRUCTURALISME DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

A) Principes généraux

B) La vaine recherche des sauvages

C) La pensée sauvage

D) Les relations de parenté

E) Mythologie

F) Conclusions

Texte d'illustration : Louis Dumont

Chapitre 8. L'ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE ET L'ENGAGEMENT SOCIAL DU CHERCHEUR

A) L'anthropologie appliquée

B) L'engagement social du chercheur

Texte d'illustration N°5 : De Waal

LISTE DES OUVRAGES CONSULTÉS

Fin du texte

1. \* La version française de ce livre est disponible dans Les Classiques des sciences sociales sous le titre : [*Essai sur le principe de population*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/000185415)*.* JMT. [↑](#footnote-ref-1)
2. \* La version française de ce livre est disponible en libre accès dans Les Classiques des sciences sociales sous le titre : [*Échantillons de civilisation*](http://dx.doi.org/doi%3A10.1522/cla.ber.ech). JMT. [↑](#footnote-ref-2)