

**Melville J. HERSKOVITS (1950)**

**LES BASES  
DE  
L'ANTHROPOLOGIE  
CULTURELLE**

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
Courriel: [jmt\\_sociologue@videotron.ca](mailto:jmt_sociologue@videotron.ca)  
Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"  
Site web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie à partir de :

**Melville J. HERSKOVITS (1950),**

## **Les bases de l'anthropologie culturelle**

Paris : François Maspero Éditeur, 1967, 331 pages. Collection : Petite collection Maspero, no 106.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Les formules utilisées par Engels dans ce livre ont été réécrites avec l'éditeur d'équations de Microsoft Word 2001.

# Table des matières

[L'auteur](#)

[Extraits de presse](#)

## [PREMIÈRE PARTIE : LA NATURE DE LA CULTURE](#)

1. [La réalité de la culture](#)
2. [La culture et la société](#)
3. [La culture et l'individu](#)
4. [Le problème du relativisme culturel](#)
5. [Le laboratoire et l'ethnologue](#)

## [DEUXIÈME PARTIE : LA STRUCTURE DE LA CULTURE](#)

6. [Éléments de culture et complexes culturels](#)
7. [Les aires culturelles : la dimension spatiale](#)
8. [Le phénomène du modèle \(pattern\)](#)
9. [L'intégration culturelle](#)

## [TROISIÈME PARTIE : LE DYNAMISME DE LA CULTURE](#)

10. [Les origines et l'évolution de la culture](#)
11. [Conservatisme et changement](#)
12. [La découverte et l'invention comme mécanismes du changement culturel](#)
13. [La diffusion et la reconstruction de l'histoire culturelle](#)
14. [L'acculturation : le processus de la transmission culturelle](#)
15. Foyer culturel et réinterprétation

## [QUATRIÈME PARTIE : LA VARIATION CULTURELLE](#)

16. [Signification de la variation culturelle](#)
17. [Tendance culturelle et accident historique](#)
18. [La classification et le processus dans l'étude de la culture](#)
19. [Les lois culturelles et le problème de la prévision](#)
20. [Le rôle de l'anthropologie dans les sociétés modernes](#)

## Liste des figures :

- [Figure 1](#) : Ordre de becquetage chez les pigeons (d'après Allee, 1938).
- [Figure 2](#) : Aires culturelles de l'Amérique du Nord et du Sud (d'après Kroeber, 1923).
- [Figure 3](#) : Types de culture de l'Amérique du Sud.
- [Figure 4](#) : Les aires de culture de l'Afrique Les aires de culture de l'Afrique 2<sup>e</sup> révision, 1945, 2<sup>e</sup> révision, 1945
- [Figure 5](#) : Transformation d'une pierre en figure humaine taillée, Mexique.
- [Figure 6](#) : Diagramme montrant le principe du concept de l'aire chronologique.

M. J. HERSKOVITS, qui fut professeur à la Northwestern University- est considéré à juste titre comme l'une des sommités de l'anthropologie moderne.

Parmi tous ses travaux, Les bases de l'anthropologie culturelle est peut-être l'un des plus fondamentaux. C'est une incomparable introduction à cette discipline, où l'auteur fait le point de nos connaissances actuelles et indique les nombreuses perspectives qui s'ouvrent à des recherches nouvelles.

Oeuvres de synthèse, mais aussi de réflexion, l'auteur y fait preuve d'une largeur de vue et d'une maîtrise telles - jointes à une documentation si exceptionnelle - que son ouvrage s'est imposé rapidement comme une lecture indispensable à tous ceux qui, spécialistes ou profanes, s'intéressent aux sciences de l'homme.

[Retour à la table des matières](#)

# EXTRAITS DE PRESSE

[Retour à la table des matières](#)

« Un des meilleurs travaux où les étudiants puissent apprendre ce qu'est l'Anthropologie culturelle, à partir de quelles disciplines elle se forma, qui furent ses promoteurs. »

*L'Anthropologie.*

« Il s'agit d'un ouvrage fondamental dont l'actualité s'est accrue avec le temps, et qui répond à n'en point douter aux pré-occupations les plus décisives de notre civilisation. »

*Synthèse.*

« Toutes les questions sont exposées par l'auteur avec une largeur de vue. une documentation de première main, une connaissance des faits peu habituelles. »

*Bulletin Critique du Livre Français.*

# **PREMIÈRE PARTIE**

# **LA NATURE DE LA CULTURE**

[Retour à la table des matières](#)

# 1

---

## LA RÉALITÉ DE LA CULTURE

[Retour à la table des matières](#)

### 1

L'homme vit dans plusieurs dimensions. Il se meut dans l'espace, où le milieu naturel exerce une influence constante sur lui. Il existe dans le temps, qui lui donne un passé historique et le sentiment de l'avenir. Il poursuit ses activités au sein d'une société dont il fait partie et il s'identifie avec les autres membres de son groupe pour coopérer avec eux à son maintien et à sa continuité.

A cet égard l'homme n'est pas unique. Tous les animaux tiennent compte de l'espace et du temps. Beaucoup d'entre eux forment des sociétés où la nécessité de s'adapter aux autres membres constitue un facteur toujours présent dans leur vie. Ce qui distingue des autres l'homme, cet animal social qui nous occupe, c'est la culture. Cette tendance à développer des cultures cimente en un ensemble unifié toutes les forces qui agissent sur l'homme, intégrant en faveur de l'individu son milieu naturel, le passé historique de son groupe et ses relations sociales. La culture assemble tous ces facteurs et ainsi apporte à l'homme le moyen de s'adapter aux complexités du monde. Elle lui donne le sentiment, et aussi parfois la certitude, d'être son créateur en même temps que sa créature.



Les définitions de la culture abondent. On s'accorde généralement à dire que la culture s'apprend, qu'elle permet à l'homme de s'adapter à son milieu naturel et qu'elle varie beaucoup, qu'elle se manifeste dans des institutions, des formes de pensée et des objets matériels. Une des meilleures définitions de la culture, quoique déjà ancienne, est celle d'E. B. Tylor, qui la définit comme « un tout complexe qui inclut les connaissances, les croyances, l'art, la morale, les lois, les coutumes et toutes autres dispositions et habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société ». Des synonymes de culture sont tradition, civilisation, mais leur usage se complique d'implications de différentes sortes et de différentes qualités de comportement traditionnel.

Une définition aussi brève qu'utile de ce concept est la suivante la culture est ce qui dans le milieu est dû à l'homme. On reconnaît implicitement par cette phrase que la vie de l'homme se poursuit dans un cadre double : l'habitat naturel et le milieu social. Cette définition indique aussi que la culture est plus qu'un phénomène biologique. Elle inclut tous les éléments dans les caractères de l'homme adulte qu'il a consciemment appris de son groupe et sur un plan quelque peu différent, par un processus de conditionnement : techniques, institutions sociales ou autres, croyances, modes de conduite déterminés. Bref, la culture forme contraste avec les matériaux bruts, intérieurs ou externes, dont elle dérive. Les ressources offertes par le monde naturel sont façonnées pour satisfaire les besoins. Les caractères innés sont, eux, modelés de telle manière qu'ils font dériver de dons inhérents les réflexes qui dominent dans les manifestations extérieures du comportement.

Il est à peine nécessaire d'établir une différence entre le concept de culture qui sert d'instrument pour l'étude de l'homme, et l'acceptation générale qui est donnée aux termes « culture » et « cultivé ». Cependant, pour ceux qui sont peu familiarisés avec la terminologie ethnologique, il peut paraître singulier que l'on applique la notion de culture à un plantoir ou à une recette de cuisine. L'idée évoquée par le mot culture dans beaucoup de milieux revêt un caractère académique et fait de ce terme le synonyme de « raffinement ». Une telle définition laisse entendre qu'une personne qui a de la « culture » est capable de manier avec aisance certains aspects de notre civilisation qui confèrent du prestige. En fait, la maîtrise de ces aspects est le propre d'individus qui ont les loisirs de les apprendre.

Aux yeux de l'ethnologue, une personne « cultivée » au sens courant du mot ne possède qu'un fragment étroitement défini de notre culture, et à cet égard se rapproche de ceux qui disposent d'un bagage de connaissances techniques tels qu'un fermier, un maçon, un ingénieur, un manoeuvre ou un médecin. Une économie élémentaire, les rites religieux les plus frénétiques, un simple conte, font tous également partie de la culture. L'étude comparée des coutumes nous le prouve très clairement. Dans de petits groupes isolés, dont les activités économiques sont rudimentaires et dont l'équipement technologique est pauvre, on ne trouve pas la stratification sociale qui doit exister afin de produire une « personne cultivée » dans le sens courant du mot. Il lui manque les ressources économiques qui lui sont essentielles si elle veut développer ses penchants et ses goûts.

## 2

Pour saisir la nature essentielle de la culture, il faut d'abord résoudre une série de paradoxes apparents. Ils sont susceptibles d'expressions différentes, mais nous les présenterons sous la forme suivante :

1. La culture est **universelle** en tant qu'acquisition humaine, *mais* chacune de ses manifestations locales ou régionales peut être considérée comme unique.

2. La culture est **stable**, mais elle est aussi dynamique et *manifeste* des changements continus et constants.

3. La culture **remplit**, et dans une large mesure détermine, le cours de nos vies, mais **s'impose rarement à notre pensée consciente**.

Ce n'est qu'à la fin de ce volume que l'on saisira l'importance fondamentale des problèmes formulés ici et la difficulté de réconcilier ces contradictions apparentes. Pour cela nous devons les examiner dans toutes leurs implications. Ici nous ne les examinerons que dans leurs rapports avec la réalité de la culture.

**1.** Le fait que l'homme est souvent défini comme un « animal créateur de culture » indique bien que l'on reconnaît l'universalité de la culture. Elle est un attribut de tous les êtres humains quels que soient le lieu où ils vivent et leur façon de vivre. Cette universalité peut être décrite en termes spécifiques. Toutes les cultures, examinées d'un point de vue objectif, possèdent un nombre limité d'aspects que l'on peut distinguer pour en faciliter l'étude. Passons rapidement en revue des différents aspects pour montrer comment le concept de l'universalité de la culture est suffisamment vaste pour inclure toutes les subdivisions de notre héritage humain.

Tout d'abord, tous les groupes humains se procurent leur subsistance. Ils y parviennent au moyen de procédés techniques qui leur permettent d'arracher à leur milieu naturel les moyens de pourvoir à leurs besoins et de se livrer à leurs activités quotidiennes. D'une façon ou d'une autre ils distribuent ce qu'ils ont produit et possèdent un système économique qui leur permet de tirer le plus grand parti possible des « ressources limitées » dont il leur faut disposer.

Tous les groupes donnent une certaine forme à l'institution de la famille ou à des structures plus vastes fondées sur la parenté ou sur des liens autres que ceux du sang. Aucune société ne vit dans l'anarchie sans contrôle politique. Il n'est pas d'exemple de société sans une philosophie de la vie, sans notion de l'origine et du fonctionnement de l'univers et sans théories sur la façon de manipuler le surnaturel pour parvenir à certaines fins. Bref, pour terminer cette revue des aspects de la culture, nous ajoutez

rons les danses, les chants et les contes, les arts graphiques et plastiques qui procurent des satisfactions esthétiques, le langage qui exprime la pensée et tout un système de sanctions et d'idéaux qui donnent à la vie sa signification et sa saveur. Toutes ces facettes de la culture, comme la culture elle-même, sont l'apanage de tous les groupes humains sans exception. Cependant, quiconque a été en contact avec un genre de vie différent du sien, même dans une région de son propre pays, sait fort bien qu'il n'est pas deux groupes de coutumes qui soient identiques dans le détail. C'est pourquoi on peut dire que chaque culture est le fruit des expériences particulières qui ont été faites dans le présent ou le passé, par un peuple qui agit en conséquence. En d'autres termes, chaque ensemble de traditions doit être considéré comme l'incarnation vivante de son passé. Il s'ensuit qu'une culture ne saurait être comprise si, dans la mesure du possible, on ne tient pas compte de son passé, en ayant recours à toutes les méthodes disponibles - sources historiques, études comparées des genres de vie, matériel archéologique - pour connaître ses racines et son développement.

En fait, notre premier paradoxe doit être résolu par l'acceptation de ces deux termes. Cela signifie que *l'universalité de la culture est un attribut de l'existence humaine*. Même sa division en une série d'aspects différents est démontrée par tout ce que nous savons des divers genres de vie qui se manifestent partout dans le monde là où des cultures ont été étudiées. D'autre part, on peut prouver également qu'il n'est pas deux cultures identiques. Lorsque cette observation, qui résulte de recherches faites à l'époque actuelle, se traduit en termes temporels, elle implique que chaque culture a eu un développement unique en lui-même. Les aspects universels de la culture fournissent un cadre dans lequel les expériences propres à un peuple s'expriment dans les formes particulières prises par l'ensemble de ses coutumes. Nous pouvons laisser pour l'instant notre paradoxe et réserver pour les chapitres suivants l'explication de la solution.

**2.** Si l'on met en regard la stabilité et le changement qui se manifestent dans la culture, il nous faut de prime abord reconnaître que tout prouve le *dynamisme de la culture*. Les seules cultures entièrement statiques sont celles qui sont mortes. Nous n'avons d'ailleurs qu'à avoir recours à notre propre expérience pour constater que les changements se produisent devant nous, souvent si lentement que nous ne les percevons qu'en opposant le présent au passé. Une photographie vieille de quelques années nous révèle les changements de la mode. Surtout n'allons pas croire que cette tendance au changement est l'apanage de notre propre culture. La même constatation peut être faite chez d'autres peuples, quels que soient leur nombre, leur isolement et la simplicité de leurs coutumes. Le changement ne se manifeste peut-être que dans quelque détail infime de leur culture, telle par exemple une variation dans le style d'un ornement ou dans une nouvelle recette pour préparer un aliment traditionnel. Ces changements sont toujours perceptibles si l'on peut observer une société pendant un certain temps, ou si l'archéologie nous renseigne sur son passé ou si on peut la comparer à des groupes voisins et apparentés dont la culture est semblable à la leur, mais avec des variantes de détail.

Bien que le changement culturel se manifeste partout et que son analyse soit le fondement de l'étude de la vie des groupes humains, il ne faut pas oublier que, com-

me en tout aspect de l'étude de la culture, il se présente comme une condition et non d'une façon absolue, en soi et par soi. Nous échappons ainsi à notre second dilemme apparent, en adoptant les deux propositions. La culture est à la fois stable et toujours en changement. *Le changement culturel ne peut être perçu que comme une partie du problème de la stabilité culturelle; on ne peut comprendre la stabilité culturelle qu'en mesurant le changement par rapport au conservatisme.* De plus, les deux termes ne sont pas seulement connexes, mais il faut aussi considérer leurs relations réciproques. Les conclusions obtenues concernant la permanence et le changement dans une culture donnée dépendent dans une grande mesure de la manière dont l'observateur insiste sur le conservatisme ou la flexibilité de cette culture. La difficulté essentielle vient peut-être du fait qu'il n'existe pas de critères objectifs de la permanence et du changement.

Ce sujet a une importance immédiate, car il est de fait que la culture euroaméricaine est plus que toute autre perméable au changement et que cette perméabilité explique sa prééminence. La diversité des opinions concernant cette prédisposition au changement, considérée comme une chose tantôt désirable, tantôt déplorable, montre bien la relativité de ce point de vue. D'une façon générale, la pensée contemporaine tient le changement dans les aspects matériels de notre civilisation pour une chose bonne. D'autre part, on blâme ou l'on dénonce le changement dans les éléments intangibles de notre culture, tels que le code moral, la structure de la famille ou les grandes autorités politiques. Il en résulte que le progrès technologique revêt une telle importance dans nos esprits que tout changement matériel symbolise pour nous une tendance au changement dans la totalité de notre culture. Ainsi notre culture se différencie des autres par sa réceptivité à la transformation dans le domaine des techniques et pour cette raison nous minimisons au contraire sa stabilité.

**3.** Notre troisième paradoxe - la culture pénètre notre vie sans que nous en ayons conscience dans l'ensemble - diffère des précédents en ce qu'il comporte plus qu'une simple alternative. Nous nous trouvons ici face à des problèmes essentiellement psychologiques et philosophiques. Nous devons chercher à résoudre le problème psychologique et découvrir comment les êtres humains acquièrent leur culture et agissent en tant que membres de la société, et la question philosophique de savoir si la culture est ainsi une fonction de la mentalité humaine ou si elle existe en soi et par soi.

Mais la question essentielle est celle-ci : tandis que la culture, attribut de l'homme, se restreint à l'homme, la culture dans sa totalité, ou toute culture individuelle, dépasse l'individu. Il y a ainsi de fortes raisons d'établir une étude de la culture comme indépendante de l'homme; de créer une science de la « culturologie », comme le dit White. Mais les motifs ne sont pas moins puissants de concevoir la culture comme se réduisant à une réalité psychologique, existant sous la forme d'une série de constructions dans l'esprit de l'individu. Philosophiquement parlant, ce n'est qu'un exemple de plus du vieux conflit entre réalisme et idéalisme, conflit qui marque une séparation fondamentale dans la conception de la nature de l'homme et du monde. Bidney a démontré que chacune de ces positions, poussée à l'exclusion de l'autre, aboutit à un sophisme qui ne peut être réduit que par une position éclectique face au problème posé. Comme il le dit : « Ni les forces naturelles ni les faits de culture pris séparé-

ment ou considérés en eux-mêmes ne suffisent à expliquer la naissance et l'évolution de la vie culturelle. » Cependant, les deux points de vue contiennent dans une large mesure ce qui est essentiel pour comprendre la culture, de sorte qu'il nous importe de considérer les arguments avancés par les deux parties, avant de tenter de répondre à la question de la nature de la culture.

### 3

La culture peut être étudiée abstraction faite des êtres humains. La plupart des ouvrages d'ethnographie traditionnelle nous décrivent le genre de vie des peuples uniquement en fonction de leurs institutions. De même les travaux des « diffusionnistes » ne mentionnent que rarement les individus qui utilisent les objets ou suivent les coutumes dont ils tracent la distribution géographique. La valeur de ce type de recherche ne saurait être niée même par ceux dont l'orientation est purement psychologique. Il est essentiel de connaître la structure d'une culture si l'on veut comprendre la façon d'agir de ceux qui en sont les représentants; le comportement n'a pas de sens pour qui ne tient pas compte de la forme prise par la coutume.

L'argument en faveur de la réalité objective de la culture - qui suppose qu'il est possible et même essentiel d'étudier la coutume comme si elle avait une réalité objective - repose sur le fait que la culture, étant « extra-humaine », « superorganique », échappe au contrôle de l'homme et opère dans les limites de ses propres lois. En substance, nous analysons ici un des nombreux déterminismes proposés pour expliquer la nature de la culture - en particulier le déterminisme culturel.

Examinons l'assertion suivante : « toute culture dépasse ce qu'un individu peut saisir ou manipuler », car elle est décisive pour la position que nous considérons maintenant. Notre propre culture peut aussi bien que toute autre servir d'exemple. Actuellement dans notre société, des millions de gens, dans des situations données de leur vie quotidienne, agissent d'une manière et dans des limites prévisibles. Par exemple : nous sommes sûrs que le mot « oui » signifiera une réponse affirmative à une question, à la campagne, les femmes ne labourent pas, sauf en des circonstances exceptionnelles; la mélodie de nos chants est plus importante que leur rythme; nos familles, en général, se composent du père, de la mère et des enfants plutôt que d'un homme, plusieurs femmes et leur progéniture. Or, quelque perméable que notre culture soit au changement, « oui » a signifié l'affirmation pendant des siècles; le labourage a été considéré depuis un temps immémorial comme une activité masculine; et ainsi de suite pour un grand nombre de coutumes. Mais il est clair que parmi les gens qui ont suivi ces conventions, aucun n'est vivant aujourd'hui, qui il y a deux cents ans disait « oui » pour affirmer ou vivait alors en monogamie.

Les partisans de l'existence objective de la culture insistent sur le fait que les modes de vie traditionnels continuent de génération en génération, sans tenir compte de la durée de l'existence d'une personne donnée. Cet argument a une force indéniable. Nous pouvons presque envisager deux entités - le groupe en changement perpétuel, composé d'êtres qui y entrent à leur naissance, y vivent et meurent; et le solide

corps des coutumes qui dure, intact, les changements qu'il subit ayant leur source dans son passé historique. Qu'il existe des relations réciproques entre les hommes et la culture, même le déterministe le plus déclaré ne le nierait pas, de même que ceux qui réduisent la culture à des idées manifestées par la conscience individuelle conviendront de la nécessité d'en étudier les formes instituées. On ne saurait donc trop souligner que nous considérons ici des différences d'accentuation et d'évaluation plutôt que des alternatives exclusives. Ceci dit, le fait qu'il existe un continuum culturel, malgré le changement constant des personnes dont le comportement caractérise la culture, constitue un argument en faveur de la notion de culture définie comme entité indépendante.

Ce n'est pas seulement quand on la considère dans son ensemble, à travers les siècles, que l'on peut montrer que la culture est quelque chose de plus que les hommes; dans un groupe donné, à un moment donné de son histoire, aucun membre d'une société ne connaît tous les détails des modes de vie de son groupe. Plus encore, aucun individu, fût-il membre de la plus petite tribu, avec la culture la plus simple, ne connaît la totalité de son héritage culturel. Pour ne prendre que l'exemple le plus évident, arrêtons-nous aux différences de sexe dans les modes extérieurs du comportement. Il y a non seulement partout une division économique du travail entre hommes et femmes, mais nous trouvons dans la plupart des cultures que les activités des hommes diffèrent de celles des femmes dans la nature de leurs préoccupations à l'intérieur de la famille, dans leurs activités religieuses ou dans les genres de satisfactions esthétiques qu'ils trouvent dans leur culture. C'est parfois un produit de l'habitude que dans l'Afrique occidentale les femmes fassent de la poterie et les hommes cousent. Une telle répartition du travail n'est ni plus ni moins rationnelle que celle qui veut que chez nous ce soient les femmes qui soient les couturières et les hommes les potiers. Cette division peut être imposée consciemment et punie si elle est transgressée : ainsi chez les indigènes de l'Australie les femmes sont tenues à l'écart du surnaturel et dans notre propre société le port des vêtements féminins est interdit aux hommes.

Dans les groupes très étendus, où il existe un haut degré de spécialisation et où les individus se distinguent par leur position sociale, personne ne peut saisir sa culture dans sa totalité. Tant le paysan chinois du XIXe siècle que le mandarin érudit réglaient leur vie conformément aux impératifs d'une culture commune. Cependant, tous deux suivaient des voies séparées, se conformant chacun à son mode de vie particulier et probablement sans chercher à savoir en quoi leurs vies différaient. Non seulement lorsqu'une société se compose d'éléments urbains et ruraux, mais aussi lorsque les prêtres sont séparés des laïcs, les gouvernants des gouvernés, les spécialistes d'une technique - comme par exemple les forgerons de l'Afrique orientale ou les constructeurs de pirogues en Polynésie - des autres corps de métier, l'individu, à un plus haut degré encore, ne peut connaître qu'un segment de l'ensemble de sa culture. Ceci est vrai, bien que la culture totale de l'individu représente les tendances fondamentales en vertu desquelles son groupe, considéré comme un tout, règle sa conduite quotidienne.

La culture, considérée comme un tout supérieur à l'homme, constitue le troisième terme dans ce processus de l'inorganique, de l'organique et du superorganique que

Herbert Spencer avait donné pour cadre formel à sa théorie de l'évolution. Plus d'un demi-siècle plus tard, le mot « superorganique » fut employé par Kroeber pour caractériser le fait suivant : de même que la culture et le développement biologique sont des phénomènes d'un ordre différent, il faut de même considérer la culture comme existant en soi, planant sur la vie des humains, qui ne sont que des instruments passifs de son pouvoir. « Le mahométisme - phénomène social -, dit Kroeber, en étouffant les possibilités de reproduction des arts picturaux et plastiques, a manifestement affecté la civilisation de nombreux peuples; mais il doit aussi avoir modifié la carrière de bien des gens nés dans trois continents pendant un millier d'années. » Ou encore : « Même dans une sphère de civilisation limitée par des frontières nationales, on constate nécessairement des résultats semblables. Le logicien ou l'administrateur par nature qui naît dans une caste de pêcheurs ou de balayeurs de rues n'obtiendra vraisemblablement pas dans sa vie les satisfactions, et certainement pas les succès, qui eussent été son lot si ses parents avaient été des Brahmines ou des Kshatriyas; et ce qui est vrai formellement pour l'Inde est vrai dans le fond pour l'Europe. »

On a maintenant beaucoup plus d'éléments corroborant cette position que n'en possédait Kroeber au moment où il écrivait. Mais les exemples qu'il cite illustrent encore fort bien son point de vue original. La découverte par Darwin de la théorie de l'évolution, avec la découverte parallèle de Wallace, qui travaillait de l'autre côté du globe, est un des plus frappants de ces exemples. De Darwin, Kroeber dit : « Personne ne peut supposer valablement que la plus grande oeuvre de Darwin, la formulation de la doctrine de l'évolution par la sélection naturelle, aurait pu être portée à son crédit s'il était né cinquante ans plus tôt ou plus tard. Plus tard, il aurait été infailliblement précédé par Wallace; par d'autres, si Wallace était mort précocement. » On connaît bien aussi le cas de Gregor Mendel, dont les travaux sur l'hérédité passèrent inaperçus parce que, selon lui, notre culture n'y était pas préparée. Publiées en 1865, ses recherches furent ignorées jusqu'en 1900, année où trois savants, à quelques semaines d'intervalle, refirent indépendamment la découverte de Mendel, marquant ainsi un nouveau tournant de la biologie.

Il est d'autres exemples, donnés par Kroeber, de découvertes, faites indépendamment, du téléphone par Alexander Bell et Elisha Gray, de l'oxygène par Priestley et Scheele, de l'hypothèse des nébuleuses par Kant et Laplace, de la prédiction de l'existence de Neptune, à quelques mois d'intervalle, par Adams et Leverrier. Certains des ouvrages donnant des exemples de découvertes multiples, dont Kroeber prédisait la parution, ont en fait été publiés depuis lors, telles l'analyse détaillée du caractère inévitable des découvertes médicales par Stem ou l'étude de Gilfillan sur la succession rapide de recherches qui provoquèrent le développement du bateau à vapeur. Tous ces ouvrages postérieurs corroborent les conclusions de Kroeber dans son premier écrit : « La marche de l'histoire, ou ce qu'on appelle couramment le progrès de la civilisation, ne dépend pas de l'apparition de personnalités particulières; comme celles-ci partout et en tout temps se ressemblent sensiblement tant par leur génie que par leur caractère normal, le substratum social reste le même... L'action concrète de chaque individu sur la civilisation est déterminée par la civilisation elle-même... Le corps et l'esprit ne sont que des facettes de la même matière ou activités organiques; la substance sociale - ou système sans substance, si l'on préfère - la chose que nous nommons civilisation, les transcende de tout son être enraciné dans la vie. »

L'étude des modes féminines, entreprise par Kroeber en collaboration avec Richardson, représente une des analyses les plus sérieuses qui aient été faites des changements manifestés par un élément culturel. Se servant de gravures de mode, ces deux savants ont mesuré et calculé les rapports entre certains traits du costume féminin, année par année, de 1787 à 1936. Des recherches analogues ont été faites pour la période qui va de 1605 à 1787, pour autant que les documents le permettaient. Les éléments analysés étaient la longueur et la largeur du décolleté. Ils ont trouvé dans ces traits des changements successifs et réguliers, qui témoignaient d'une véritable périodicité dans les oscillations entre les dimensions extrêmes. Ces transformations dépassaient le jeu de facteurs dus au seul hasard. Mais, dira-t-on, que devient alors l'influence des couturiers parisiens qui chaque année inventent de nouvelles modes et qui savent imposer les modifications qu'ils apportent au vêtement féminin? C'est précisément parce que l'élément conscient et le choix conscient des individus jouent un si grand rôle dans ce cas qu'il a été pris comme terrain d'expérience. Les résultats sont d'autant plus frappants et démontrent clairement que l'homme, qu'il le veuille ou non, est emporté par le courant historique de sa culture quelle qu'en soit la direction.

#### 4

La thèse de la réalité psychologique de la culture repose sur une répugnance à fragmenter l'expérience humaine, à séparer formellement l'homme, l'organisme, des aspects de son comportement qui constituent les éléments « superorganiques » de son existence. Certes, toute culture considérée dans le cours du temps est douée d'une vitalité qui transcende la vie individuelle de tout membre du groupe qui la manifeste. D'autre part, cependant, la culture ne pourrait pas exister sans l'homme. Par conséquent, objectiver un phénomène qui ne peut se manifester que dans la pensée et l'action de l'homme, c'est revendiquer une existence autonome pour quelque chose qui en fait existe seulement dans l'esprit du chercheur.

Établissons un parallèle entre la conception « superorganique » de la culture et l'hypothèse de la mentalité collective, qui fut soutenue en son temps par certains psychologues et rendue célèbre par un Le Bon ou un Trotter. La mentalité collective - ou, dit-on parfois, l'esprit de masse - était conçue comme quelque chose de supérieur aux réactions de tous les individus composant, par exemple, une foule. La question du siège de cette mentalité collective ayant été soulevée, puisqu'il s'agissait de quelque chose de plus que la somme des réactions des individus composant le groupe, on dut rejeter cette hypothèse comme non susceptible de fournir le genre de preuve exigée par une méthode scientifique.

La définition la plus claire de la culture au point de vue psychologique se pose ainsi : la *culture est l'élément appris du comportement humain*. Le mot « appris » est ici essentiel, car tous les savants admettent que, quelles que soient les formes d'une culture susceptibles d'être décrites objectivement, elles doivent être apprises par les générations successives d'une population, sinon se perdre. Autrement, il faudrait supposer que l'homme n'est pas seulement un animal pourvu de « pulsions » innées à



construire une culture, mais que ces « pulsions » sont assez spécifiques pour donner à son comportement une orientation invariable, tout comme dans les espèces moins évoluées des pulsions limitées guident les réactions dans un sens prévisible. C'est la position des psychologues dits de l'instinct. Ces penseurs supposèrent une série d'instincts pour expliquer les réactions qui plus tard ne se révélèrent pas du tout instinctives. Elles étaient en fait si complètement assimilées qu'elles étaient devenues automatiques. Il était donc impossible de dire si elles étaient apprises ou innées.

Les arguments de l'école instinctiviste étaient convaincants, parce que les humains apprennent effectivement leur culture, et cela par un procédé aussi pénétrant que profond. Un moyen, que nous remarquons spécialement quand nous employons le mot « éducation », est l'instruction directe. Mais le gros de la culture, dans tous les groupes, s'acquiert par un procédé appelé diversement habituation (*habituation*), imitation, ou peut-être mieux *conditionnement* (*conditioning*) inconscient, qui relie cette forme d'instruction aux autres types, où se présente un conditionnement conscient (entraînement).

Ce procédé peut être extrêmement subtil. Ainsi, quoique tout être humain doive, pour des raisons organiques, interrompre périodiquement son activité, la manière dont il se repose est déterminée par sa culture. Dans une civilisation où les gens dorment par terre sur des nattes, ils ne peuvent supporter la mollesse d'un matelas. L'inverse est également vrai. Où l'on utilise des appuis-tête en bois, on ne peut tolérer des oreillers de duvet. Si les circonstances imposent une réadaptation, il faut alors suivre un réapprentissage, un *reconditionnement*, pour accommoder sa structure corporelle aux nouvelles circonstances.

Le langage offre une variété infinie d'exemples du conditionnement méticuleux de la parole. Ainsi, des différences régionales, comme l'a ouvert de Paris et celui, sourd, de Lille; ou des différences de classe, tel le langage du cockney, s'opposant à celui de l'aristocratie londonienne. Les mouvements caractéristiques d'une tribu, d'une localité, d'une nation ou d'une classe - dans la manière de marcher ou de s'asseoir - sont encore un exemple parmi une foule d'autres qui montrent comment, sans penser au procédé, sans apprentissage conscient, l'homme « apprend » sa culture.

La facilité avec laquelle techniques, modes de comportement et croyances se transmettent d'une génération à l'autre donne à la culture ce degré de stabilité qui permet de la tenir pour une chose ayant une existence propre. N'oublions pas cependant que ce qui est transmis n'obéit jamais à des règles si rigides qu'elles ne laissent aucun choix à l'individu. Un des principaux facteurs des changements culturels est, comme nous le verrons, la variation de chaque type de comportement observé par un groupe donné. Par exemple, dans notre culture, on se repose en s'asseyant sur une chaise. Or, il est des sièges tendres, durs, à bascule, à dossier droit, à dossier arrondi et ainsi de suite. Nous n'avons pas l'habitude de croiser les jambes en nous asseyant à une petite table ni sur de petits tabourets. Nous ne cherchons pas le repos perché sur une jambe.

Mais la conception d'un comportement conditionné par la tradition ne prouve-t-elle pas à nouveau que l'homme n'est qu'une création de sa culture? La réponse à cette question réside dans le facteur de variation du comportement collectif. Dans toute

culture il y a toujours place pour le choix, même, insistons-y, chez les groupes les plus simples ou les plus conservateurs. Car quand bien même on peut établir qu'une bonne part du comportement humain est automatique, on n'en conclut pourtant pas que l'homme est un automate. Lorsqu'un aspect de sa culture qu'il a toujours tenu pour admis - une croyance concernant une divinité particulière, ou la validité de certains moyens de commerce, ou encore quelque article d'étiquette - est mis en question, la seule défense de l'homme est un effort de rationalisation. Toutefois, spécialement quand il est impossible de donner une preuve objective, il se défend avec un degré d'émotion qui dénote éloquemment son sentiment.

Il en découle que la culture a un *sens*. Quoique le comportement puisse être automatique et les sanctions considérées comme admises, cependant toute forme d'action, toute croyance, toute institution dans une culture, « a un sens ». C'est là le principal argument de ceux qui soutiennent que la culture est une sommation des croyances, des habitudes et des opinions, plutôt qu'une chose en soi. *L'expérience est définie culturellement*, et cette définition implique que la culture a un sens pour ceux qui vivent en conformité avec elle. Même pour les biens matériels, cette définition est essentielle.

Un objet tel qu'une table ne figure dans la vie d'un peuple que s'il est reconnu comme tel. Il serait en soi aussi incompréhensible pour un membre d'une tribu isolée de Nouvelle-Guinée que les dessins symboliques de cet indigène pour nous. C'est seulement après avoir pris une signification, par une explication, une définition et une connaissance de sa fonction, qu'un objet prend vie aux yeux de la culture.

A cet égard, l'opinion du philosophe Ernst Cassirer est significative. Son analyse du symbolisme du langage comme l'agent qui permet à l'homme d'agir réellement comme un animal constructeur de culture, dénote la profondeur de ses vues sur le problème de la distinction entre l'homme comme membre des séries biologiques et comme créateur et héritier d'une culture. « L'homme, dit-il, vit dans un univers symbolique. Le langage, le mythe, l'art et la religion sont des parties de cet univers. Ce sont les divers fils qui tissent le filet symbolique, la toile enchevêtrée de l'expérience humaine.. L'homme ne peut plus affronter immédiatement la réalité. La réalité physique semble reculer à mesure qu'avance l'activité symbolique de l'homme. Au lieu de traiter avec les choses mêmes, l'homme en un sens ne cesse de converser avec lui-même. Il s'est à un tel point enveloppé de formes linguistiques, d'images artistiques, de symboles mythiques et de rites religieux qu'il ne peut rien voir ou connaître sans l'intervention de cet intermédiaire artificiel. Sa situation est la même dans la sphère théorique et dans la sphère pratique. Même dans ce cas l'homme ne vit pas dans le monde des faits, ou selon ses besoins et désirs immédiats. Il vit plutôt au milieu d'émotions imaginaires, dans des espoirs et des craintes, dans des illusions et des désillusions, dans ses fantaisies et ses rêves. « Ce ne sont pas les choses, disait Épictète, qui troublent et inquiètent l'homme, mais ses opinions et ses fantaisies au sujet des choses. »

Le comportement humain, en effet, a été défini comme un « comportement symbolique ». Si l'on part de ce facteur, il devient clair qu'en usant de symboles l'homme donne un sens à sa vie. Il définit ainsi culturellement ses expériences qu'il ordonne

conformément aux modes de vie du groupe dans lequel il est né et dont, par un processus d'apprentissage, il devient un membre actif.

## 5

Faut-il choisir entre la thèse de la culture comme une entité autonome, indépendante de l'homme, et celle qui soutient qu'elle n'est qu'une manifestation de l'esprit humain? Ou est-il possible de concilier ces deux opinions?

Le « conditionnement » de l'individu pénètre si profondément le comportement humain, ses réactions sont si automatiques, si égale est la ligne historique décelable lors de changements dans une culture donnée s'étendant sur des années, qu'il est difficile de ne pas considérer la culture comme quelque chose d'extérieur à l'homme, qui le domine et l'entraîne bon gré mal gré vers une destinée qu'il ne peut ni prévoir ni modeler. Cependant, si nous analysons la culture de près, nous ne trouvons qu'une série de réactions qui caractérisent le comportement des *individus* constituant un groupe donné. C'est-à-dire, nous trouvons *des gens* qui réagissent, *des gens* qui se comportent d'une certaine façon, *des gens* qui pensent, *des gens* qui raisonnent. Dans ces circonstances, il apparaît que l'objet de notre tâche est de « réifier », c'est-à-dire d'objectiver et de concrétiser les expériences séparées des individus d'un groupe à un moment donné.

Nous réunissons toutes ces expériences en un tout que nous appelons leur culture. Et, *dans un but d'étude*, ce point de vue se justifie tout à fait. Mais on atteint le point critique lorsque nous « réifions » des similitudes de comportement qui ne sont que le résultat du conditionnement semblable d'un groupe d'individus, en quelque chose d'extérieur à l'homme, quelque chose de *superorganique*.

Nous ne contestons pas l'utilité, en certains cas, d'étudier la culture *comme* si elle avait une existence objective. Il n'y a pas d'autre moyen de parvenir à comprendre la portée des variations manifestées par les types de comportement communs à tous les hommes.

Mais, malgré cette nécessité méthodologique, nous ne devons pas oublier qu'il s'agit d'une « construction », et que, comme en toute science, nous prenons cette « construction » comme guide de notre pensée et soutien de notre analyse.

## 2

---

# LA CULTURE ET LA SOCIÉTÉ

[Retour à la table des matières](#)

### 1

Quand on étudie l'homme et ses oeuvres, il est nécessaire de distinguer le concept de « culture » de celui de « société » pour éviter toute confusion. *Une culture est le mode de vie d'un peuple, alors qu'une société est l'ensemble organisé d'individus qui suivent un mode de vie donné. Plus simplement, une société se compose d'individus, la manière dont ils se comportent constitue leur culture.* Mais pouvons-nous ainsi séparer l'homme, animal social, de l'homme, créateur qui possède une culture? Le comportement social n'est-il pas en fait le comportement culturel? D'ailleurs, n'avons-nous pas vu que la réalité suprême dans l'étude de l'homme est l'homme lui-même, plutôt que les idées fugitives, les institutions intangibles, même les objets matériels qui résultent de l'association des hommes en ce que nous appelons sociétés? Considérons donc successivement et rapidement ces trois points.

Lorsque nous disons que l'homme est un animal social qui vit seulement en agrégations organisées, nous touchons un aspect de son existence qui est partagé par bien d'autres créatures du monde biologique. Excepté certains cas dont la signification

n'est pas tout à fait claire, l'homme est le seul être qui ait créé une culture (c'est-à-dire dont les façons de s'adapter à la vie soient cumulatives et beaucoup plus variées que celles de toute autre espèce biologique). Une fois le problème ainsi posé - l'homme partage avec de nombreux autres animaux sociaux la tendance à vivre en agrégations, mais est le seul animal créateur de culture - la distinction entre « société » et « culture » est évidente. Il faut donc considérer séparément ces deux termes, sans négliger leurs relations réciproques,

Le même argument se présente quand nous abordons notre seconde question, à savoir si le comportement social n'est pas aussi un comportement culturel. Ici aussi, lorsque nous disons que l'homme est un animal social, qu'il modèle ses relations avec ses congénères sur les institutions sociales, il faut reconnaître que cet aspect, si fondamental soit-il, n'est pas tout. On peut interpréter assez largement les institutions sociales pour y inclure les systèmes économiques et politiques ainsi que ceux qui sont basés sur la parenté ou la libre association. Mais il est difficile de les étendre aux aspects du comportement humain tels que la religion, les arts et les langues, sans parler des sanctions tacites, bases de toute conduite morale. Organisation sociale est le terme anthropologique pour cet aspect fondamental de la vie du groupe humain comprenant les institutions qui fournissent un cadre pour toutes les autres sortes de comportement, à la fois social et individuel. Admettre que l'homme, animal social, dans ses relations avec ses congénères fournit une base à ces autres types d'institutions, cela signifie que l'on peut différencier les formes admises de comportement des motifs qui les ont fait naître.

Mais, en dernière analyse, les êtres humains - la société - ne sont-ils pas la réalité, plutôt que leurs modes de vie? Ceux-ci ne sont-ils pas de simples inférences tirées du comportement que l'on peut observer en visitant une communauté d'Esquimaux, d'Africains, de Français - quand nous suivons les allées et venues des gens, leurs réactions réciproques, étudiant le schéma de ces réactions et traçant ainsi les institutions qui canalisent ce comportement? C'est en effet le cas; et cette technique d'observation, appelée recherche sur le terrain, est l'instrument qui permet à l'ethnologie d'obtenir ses données fondamentales.

Le concept de « société » pris dans ce sens n'en est pas moins sujet à toutes les réserves obligatoires, quand on utilise le concept de « culture ». De même que toute culture est la concrétisation du comportement individuel, toute société humaine est la concrétisation de la série d'êtres humains qui composent un groupe. N'oublions pas que la culture est quelque chose de plus que l'individu qui y vit, ne serait-ce que parce que les techniques, les institutions, les sanctions où elle est encluse subsistent longtemps après la mort de chaque membre du groupe qui suit ce mode de vie. D'une façon analogue, une société ne se compose jamais longtemps des mêmes personnes. Les naissances et les morts modifient sans cesse sa population, et quand une génération entière a passé, elle est totalement différente dans sa composition. Seuls la relie à son passé les types de comportement qui ont été transmis aux hommes qui la constituent à un moment donné. Il est clair qu'en supposant une continuité sociale, il faut faire appel aux mêmes abstractions méthodologiques que lorsque nous envisageons une continuité culturelle.

Il est important pour nous d'étudier la société, parce qu'il est essentiel de comprendre comment la vie collective affecte le comportement de l'homme. Nous devons expliquer non seulement les institutions que l'homme a créées pour permettre le fonctionnement des sociétés humaines, mais encore les tendances qui le poussent à établir ces sociétés et la manière dont un individu s'intègre à la société où il est né. Ces derniers points seront l'objet de ce chapitre, car ils s'appliquent spécialement aux relations entre la société et la culture.

## 2

En général, on comprend difficilement à quel point l'homme partage avec d'autres animaux son penchant pour la vie en société. L'étude systématique de la sociologie animale est très récente. Allee, qui a peut-être traité le plus largement le sujet, en explique la raison. En 1878, le savant français Espinas publia un ouvrage, *Des Sociétés Animales*, où il affirme qu'aucun être n'est solitaire, mais que du plus inférieur au supérieur, chacun est immergé dans une vie sociale d'un certain type. Admettre l'opinion d'Espinas était peut-être dépasser les faits, mais cela avait tout de même son importance, car « le monde scientifique était alors dominé par l'idée que la lutte extrêmement personnelle et intense pour la vie atteint une telle extension qu'elle ne laisse pas de place à des philosophies plus bénignes ».

Réagissant contre cette philosophie de la griffe et du croc, Kropotkine souligna l'influence de l'aide mutuelle sur l'évolution. « Deux aspects de la vie animale m'ont le plus frappé pendant mes voyages de jeunesse dans la Sibérie orientale et la Mandchourie du nord », dit Kropotkine. « Le premier était l'extrême sévérité de la lutte pour l'existence que doivent mener toutes les espèces contre une nature inclemente; les énormes destructions de vie qui sont les conséquences périodiques des phénomènes naturels; et, par suite, la rareté de la vie sur le vaste territoire que j'ai pu observer. Le second était que, même dans les endroits rares où la vie animale surabondait, je n'ai pu trouver - malgré mon désir - cette âpre lutte pour les moyens d'existence, parmi les animaux de la même espèce, que la plupart des darwinistes (mais pas toujours Darwin lui-même) considéraient comme le trait dominant de la lutte pour la vie et le facteur essentiel de l'évolution. » Une conférence donnée en 1880 par le zoologiste russe Kessler stimula la pensée de Kropotkine, car, dit-il, Kessler soutenait qu'à « côté de la *loi de la Lutte Mutuelle* il y a dans la Nature la loi de l'Aide Mutuelle, qui, en vue du succès de la lutte pour la vie et particulièrement du progrès de l'espèce, est de beaucoup plus importante que la loi du combat mutuel ». Et ainsi Kropotkine se mit à rassembler des exemples d'aide mutuelle parmi les animaux, puis chez les « sauvages » et les « barbares », comme on les appelait alors, dans la cité médiévale et « parmi nous-mêmes ».

Mais les données de Kropotkine se sont avérées plus tard inacceptables pour plusieurs raisons, en particulier par ce que Zuckermann appelle leur qualité « purement anecdotique ». L'aspect durable de ses recherches est la démonstration de l'étendue de la coopération entre les membres de la même espèce et la portée de ces types de comportement social jusqu'aux degrés inférieurs de l'échelle biologique. On

connaît depuis longtemps les instincts sociaux des fourmis et des abeilles - que l'on nomme les « insectes sociaux » - ainsi que ceux des hordes de loups et des troupes de bisons. Des travaux ultérieurs ont non seulement montré que beaucoup d'autres espèces forment habituellement des sociétés; on a aussi démontré que des espèces non sociales, telles que les coccinelles ou les cousins mâles, s'associent pour hiverner ou pour attendre l'arrivée des femelles à la saison de la parade. Les animaux peuvent aussi faire partie d'une communauté écologique plus large, qui inclut non seulement les différentes espèces qui habitent une région donnée, mais encore la vie végétale. Allee l'affirme : « Il devient toujours plus évident que les animaux sont rarement solitaires; qu'ils sont presque nécessairement membres de communautés raciales et interraciales plus ou moins complètes, entremêlés, d'une part, sous l'influence du milieu et, d'autre part, par une attraction mutuelle entre les individus des différentes communautés, tout accident à l'un affectant les autres, au moins dans une faible mesure. »

L'importance de la vie sociale pour les animaux a été encore démontrée par une expérience dirigée par le même savant, expérience qui consiste à soumettre des poissons rouges isolés et par groupes de dix à l'action de quantités fixes d'argent colloïdal, jusqu'à ce qu'ils en meurent. Ceux qui furent exposés par groupes de dix survécurent longtemps aux sujets isolés, parce qu'ils se partageaient une dose qui non seulement les aurait tués - et qui effectivement tua chacun d'eux plus rapidement lorsqu'il fut isolé - mais leur permit d'échapper à ce sort ensemble, parce qu'ils sécrétaient une bave qui diminuait la force du poison. On a montré que des souris blanches croissent plus vite en petits groupes que celles que l'on met à l'écart ou dans des groupes trop nombreux. Lorsque ces souris avaient à la tête des lésions cutanées qui ne pouvaient être soignées que par léchage, les souris isolées restaient malades jusqu'à ce qu'elles fussent transférées dans une cage où leurs congénères pouvaient les traiter. Comme elles pouvaient s'entasser en cas de baisse de température, leur croissance était accélérée, car elles pouvaient se tenir chaud les unes les autres et utiliser ainsi l'énergie qu'elles auraient dû y consacrer pour leur processus de croissance. Quant aux séries supérieures, l'importance de la vie sociale pour un animal comme le chimpanzé a été signalée par Köhler : « Il est à peine exagéré de dire qu'un chimpanzé tenu dans la solitude n'est pas du tout un véritable chimpanzé. »

On trouve dans l'étude des sociétés animales de nombreuses analogies avec les associations humaines. Il est à peine besoin de se référer encore aux insectes sociaux. Même si l'on a dû rabattre les descriptions plus romantiques qu'on en a fait, leur ressemblance avec les groupements humains est frappante. Les mécanismes de domination et de soumission, les facteurs de compétition et de coopération dans et entre les groupes, la complexité de leurs relations sociales, tout contribue d'une façon significative à leur bon fonctionnement. Mais on ne sait peut-être pas que l'on a trouvé dans des groupements d'autres animaux des relations sociales aussi complexes, fondées sur des mécanismes semblables.

La plus impressionnante démonstration de domination et de soumission a été faite par Sdhjelderup-Ebbe sur des oiseaux d'espèces diverses. Chez ces oiseaux il « existe ... un ordre défini de préséance ou de distinction sociale », qui, affirme-t-il, s'est « avéré comme étant fondé sur certaines conditions de despotisme ». C'est ce qu'on a

appelé *l'ordre du coup de bec* (*peck-order*). Ce « despotisme » ne se manifeste pas chez les poussins. Quoiqu'ils se battent pour leur nourriture, ils ne se donnent pas de coups de bec. Mais plus tard, leur « esprit de compétition », considéré par cet auteur comme instinctif, « commence à tourner à l'envie », en particulier lorsqu'ils doivent se mesurer avec d'autres membres de la troupe qui sont plus vieux, plus forts et mieux établis. Ainsi les anciens dominent les jeunes et les mâles les femelles. D'autres facteurs tels que la saison, une maladie - qui peut réduire un « despote » vigoureux à la faiblesse et l'exposer ainsi aux coups de bec des autres - et le degré de connaissance entre chaque animal jouent aussi un rôle.

L'ordre du coup de bec de la volaille de basse-cour a été analysé avec un soin particulier. Pour ces expériences, chaque oiseau est identifié et marqué, pour pouvoir consigner chacun de ses contacts avec les autres. Parfois les résultats montrent que plusieurs oiseaux détiennent le pouvoir, ou qu'un oiseau qui domine la majorité se soumet à un individu relativement faible, parce que, par exemple, à leur première rencontre l'oiseau dominant était malade et l'autre, d'ordinaire plus faible, réussit à l'emporter. Dans une troupe de 18 canards du même sexe étudiée par Sdhjelderup-Ebbe, la hiérarchie du becquetage se présentait ainsi :

|                                 |           |
|---------------------------------|-----------|
| 1 oiseau en becquetait .....    | 17 autres |
| 1 oiseau en becquetait .....    | 16 autres |
| 1 oiseau en becquetait .....    | 15 autres |
| 1 oiseau en becquetait .....    | 14 autres |
| 1 oiseau en becquetait .....    | 13 autres |
| 1 oiseau en becquetait .....    | 10 autres |
| 1 oiseau en becquetait .....    | 11 autres |
| 1 oiseau en becquetait .....    | 12 autres |
| 2 oiseaux en becquetaient ..... | 8 autres  |
| 1 oiseau en becquetait .....    | 7 autres  |
| 1 oiseau en becquetait .....    | 6 autres  |
| 2 oiseaux en becquetaient ..... | 5 autres  |
| 2 oiseaux en becquetaient ..... | 3 autres  |
| 1 oiseau en becquetait .....    | 1 autre   |
| 1 oiseau en becquetait .....    | 0         |

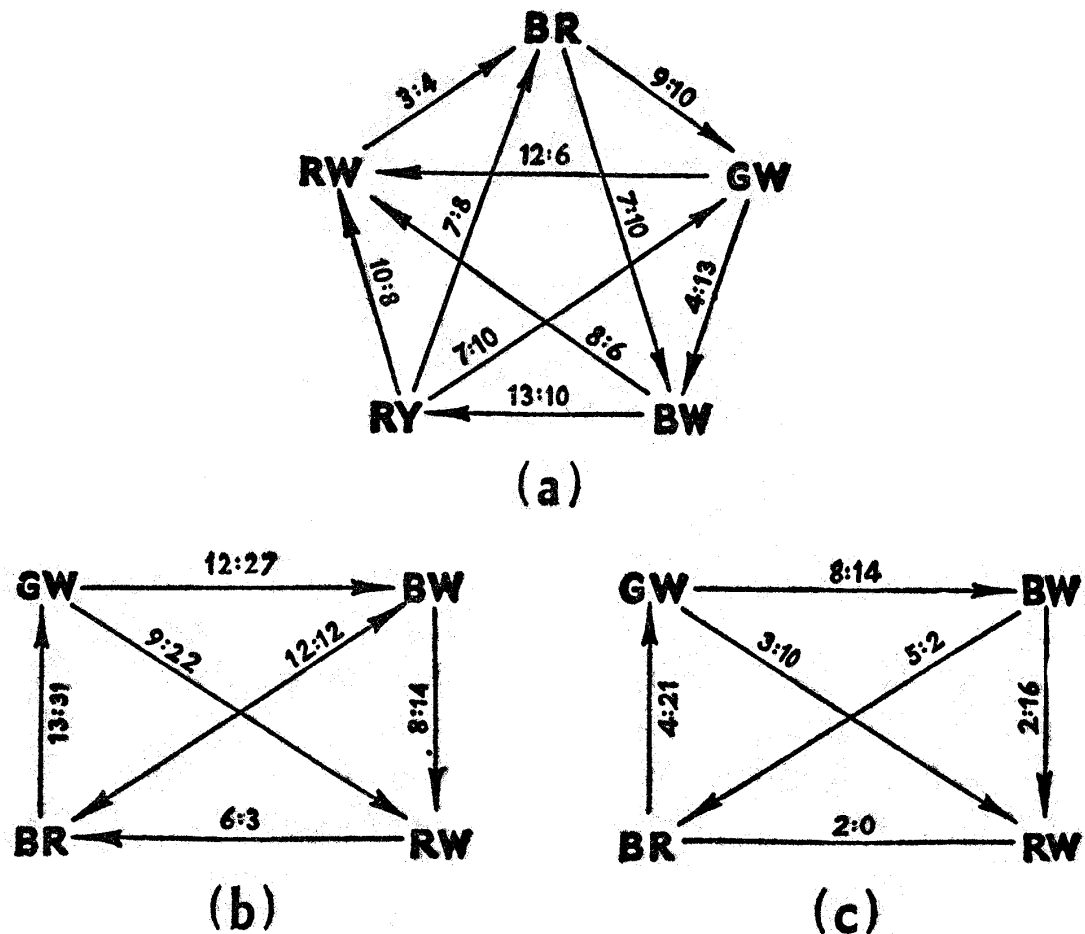
Le sort des canards du bas de l'échelle n'est guère agréable. « Es passent leur temps dans des endroits retirés, se nourrissent après les autres et déambulent avec précaution, l'œil ouvert et évitant tout contact. Ils sont parfois maigres et leur plumage est un peu plus froissé, car ils ont moins de temps pour le lisser. »

On ne prétend pas que ce genre de domination est de règle dans tous les groupes sociaux. Même les ordres sociaux observés chez les oiseaux semblent varier d'espèce à espèce. Allee affirme que l'ordre du coup de bec chez le poulet commun est beaucoup plus rigide que dans toute autre espèce étudiée par lui et donne ses conclusions et celles de ses associés sur l'état des relations dans une bande de pigeons, comme exemple de ce que l'on pourrait appeler la démocratie emplumée. Ses diagrammes



relèvent l'état des relations entre les femelles qui sont tout en bas de l'échelle sociale, leurs contacts étant notés avant la pariade (A); pendant toute la période d'observation (B); et après la pariade (C). Avant la pariade, deux pigeons femelles désignés par BY et BB (ne figurant pas sur les croquis) dominaient les autres, et plus tard RY les rejoignit; mais entre ces trois les relations n'ont jamais été claires. Quant aux autres, voir fig. 1.

Fig. 1.  
Ordre de becquetage chez les pigeons (d'après Allee, 1938).



Il faut lire ainsi les diagrammes : en (a), BR becqueta GW 10 fois et reçut 9 coups de bec quand elle battit en retraite. GW piqua BW 13 fois, mais perdit dans 4 rencontres. BR gagna 10 fois et perdit 7 fois sur BW, et ainsi de suite. Allee en conclut que dans ces troupes « il devient souvent difficile de déterminer quel oiseau occupe le rang social le plus élevé ». Quoique « la hiérarchie sociale des poulets soit fondée sur un droit de becquetage presque absolu qui ressemble fort au despotisme dont parle Sdhjelderup-Ebbe, ces autres oiseaux ont une organisation basée sur une dominance plutôt que sur un droit de coup de bec ». C'est-à-dire que quoique « l'on sache assez

bien quel oiseau dominera dans la plupart des rencontres... l'issue de la suivante entre deux individus ne peut être connue avec certitude avant qu'elle ait eu lieu ».

### 3

Les groupements d'animaux sont donc organisés, mais le degré et le type de cette organisation sont variables. Chez les uns, elle est si lâche et si sporadique que l'on ne peut employer le terme de « société » qu'avec une extrême réserve. Chez beaucoup d'autres cependant, on peut parler d'une unité sociale au sens propre, non seulement dans son organisation mais dans son fonctionnement. En effet, comme dans les sociétés humaines, ces agrégations constituent des groupements unifiés dont les membres, à la fois dans leurs relations internes et externes, ont le sentiment de leur « appartenance » en s'identifiant à un endroit donné, reconnaissant leurs congénères comme tels et en réagissant contre les intrus.

On peut citer l'exposé de Carpenter, résumé par Yerkes, sur la vie sociale des singes hurleurs étudiés sur l'île de Barro Colorado en 1932 : « Le clan des hurleurs n'est pas originellement familial. Il subvient à la reproduction et à toutes les autres activités et relations écologiques qui sont essentielles pour la vie de l'individu et de l'espèce. Hors l'accueil occasionnel d'un mâle supplémentaire, c'est une société fermée qui repousse les avances de membres d'autres clans, tout en autorisant les primates d'autres espèces à se mêler à elle sur les terrains de chasse sans les molester ou faire attention à eux. Le clan contient des sous-groupes aux fonctions importantes, comme les femelles et les nouveau-nés; la femelle, le nourrisson et les jeunes; groupes de jeu, de défense, de direction et de préparation; et des groupes de femelles portantes. Ces groupes sociaux provisoires ont une fonction sociale spécialisée et suppléent d'une façon considérable aux activités du clan. »

Pour faire partie d'un groupe social, il faut être accepté par un nombre minimum de ses membres, c'est-à-dire que tout individu, quand il s'associe à ses congénères, doit s'adapter à eux. Dans la plupart des cas l'accueil résulte simplement du fait d'être né dans le groupe et d'avoir grandi dans son sein. Mais le nouveau-né n'est pas seulement amené à maturité, on lui définit encore ses relations avec ses compagnons. Après une seconde étude des primates, cette fois-ci les gibbons, Carpenter expose : « L'intégration de primates en groupes semble être un processus complexe comprenant des types réciproques de comportement naturel qui se modifient et se spécialisent par l'éducation ou le conditionnement. A peu près chaque aspect du comportement d'un primate entre dans une certaine mesure dans la détermination de sa « grégarité » et dans les qualités de son comportement social complexe. »

Dans toutes les sociétés, les relations entre individus changent avec l'âge, la vigueur, les obligations assumées et la situation. En voici un exemple. La modification du comportement chez la mère babouin hamadryas est toute différente de son attitude avant la parturition. Ainsi, la femelle babouin est d'ordinaire dominée par les mâles et se comporte souvent avec une extrême passivité, quand, par exemple, les

mâles luttent pour elle. Une fois mère, elle enlève son petit au premier signe de danger ou de combat entre les mâles et gagne avec lui un endroit sûr.

L'expérience n'a pas encore pu déterminer dans quelle mesure l'individu, dans les sociétés animales, suit des dispositions instinctives pour s'intégrer à son groupe ou est aidé par ce que R. M. et A. W. Yerkes appellent la « stimulation sociale » pour accroître leurs tendances innées. Il est en tout cas prouvé que l'on peut apprendre à des singes anthropoïdes à manger des aliments étrangers à leur régime normal, ce n'est qu'un exemple, qui peut aussi s'appliquer à certains autres singes. Il y a là probablement un facteur d'imitation qui entre en jeu, bien qu'il y ait des raisons de croire que les singes ne sont pas aussi imitateurs que la croyance populaire le voudrait. Notons toutefois que ces aspects du comportement des anthropoïdes et des singes ont été observés sans conditions expérimentales ou sur des sujets en captivité. On ne peut dire dans quelle mesure cette disposition se manifeste en liberté.

Un facteur important de toute la vie sociale est l'identification de l'individu avec son groupe. C'est dire que l'étranger mène jusqu'à ce qu'il soit accepté une vie extrêmement dure. La plupart des études sur les sociétés d'oiseaux relatent comment un nouveau venu, jusqu'à ce qu'il ait pris sa place dans l'ordre du coup de bec, est un jouet pour les autres membres du groupe où il est entré. Köhler a donné une description très vivante de cette attitude dans son étude classique des chimpanzés. Ce groupe, dit-il, était une « communauté vaguement organisée » d'individus *habitués l'un à l'autre*. Il continue :

Un jour arriva une chimpanzé nouvellement achetée qu'on mit d'abord dans une cage à quelques mètres des autres, pour des raisons sanitaires. Elle éveilla tout de suite l'attention des plus anciens, qui, en passant des bouts de bois à travers les barreaux, firent de leur mieux pour lui montrer leurs sentiments peu amicaux ; on lança même une pierre contre son grillage... Quand après quelques semaines la nouvelle venue put entrer sur leur grand terrain en présence des anciens, ils gardèrent une seconde un silence de pierre. Mais à peine l'avaient-ils suivie quelques pas avec des yeux ébahis, que Rana, amical sot mais d'ailleurs inoffensif, poussa un cri de fureur indignée que tous reprirent frénétiquement. L'instant d'après, la nouvelle venue avait disparu sous une masse furieuse d'assaillants, qui lui mordaient la peau, et que nous ne pûmes retenir qu'avec la plus grande peine tant que nous fûmes là. Même après plusieurs jours et en notre présence, les singes les plus vieux et les plus dangereux essayaient sans cesse de bondir sur l'étrangère et la maltrahaient cruellement quand nous ne le remarquions pas assez vite. Elle était une pauvre petite guenon, qui ne montra jamais la moindre envie de se battre, et il n'y avait vraiment rien qui pût éveiller leur colère, sinon le fait d'être étrangère.

La suite a tout autant d'intérêt.

Sultan, qui n'avait pris qu'une petite part aux assauts sus-mentionnés, fut le premier à se trouver seul avec la femelle nouvelle venue. Il s'occupait tout de suite d'elle.... mais elle était très timide depuis qu'elle avait subi ces mauvais traitements. Pourtant, il continua d'essayer de se lier avec elle..., jusqu'à ce qu'enfin elle cède à ses

invites à jouer, à ses embrassements et - assez timidement - à ses avances sexuelles enfantines. Quand les autres s'approchaient et qu'il était loin, elle l'appelait anxieusement à elle... Si jamais elle s'effrayait, ils s'entouraient mutuellement de leurs bras. Cependant, deux autres femelles brisèrent aussi avec le groupe réprobateur et vinrent jouer avec la nouvelle venue... Finalement, seulement Chica et Grande, qui jusqu'alors ne s'étaient montrés aucune amitié, s'unirent dans une aversion commune... et menèrent une vie à part dans l'enclos, loin de la nouvelle venue et des renégats.

Les pages précédentes ont indiqué quelques-unes des raisons de formation des sociétés. Il y est démontré comment les associations animales peuvent subsister, alors que les individus ne le pourraient pas. Dans quelle mesure leurs organisations communautaires sont dictées par des motifs biophysiques, comme le suggère Zuckermann pour la vie familiale et la structure sociale en partant du temps du rut chez la femelle, de la nécessité de s'occuper des petits et du réflexe conditionné de l'épouillage, ou si d'autres facteurs entrent en jeu, tout cela est inutile à notre propos. Ce que nous savons, c'est que l'homme partage sa tendance à vivre en société avec d'autres animaux et que bien des institutions sociales fondamentales humaines caractérisent aussi les communautés subhumaines.

#### 4

Les sociétés humaines et infrahumaines ont de nombreux traits communs tant dans leur forme que dans leur fonction. La localisation du groupe, les différenciations fondées sur l'âge, la taille ou tout autre caractère, son aspect coopératif, l'identification des membres par opposition avec les étrangers, cela est tout aussi vrai des agrégations humaines que des communautés animales. Des fonctions comme le soin des petits, la protection contre les pillards, l'intégration dans la vie de la communauté de ceux qui y sont nés ou qui y ont été admis comme adultes venant de l'extérieur, caractérisent tous ces types de sociétés.

Mais ce qui différencie les sociétés humaines des autres, c'est que l'homme, animal social parmi beaucoup d'autres, est néanmoins le seul animal à posséder une culture. Zuckermann a particulièrement bien exposé cette différence. « On ne peut prouver, en dernier ressort, que les phénomènes culturels soient absolument différents des événements Physiologiques. Mais il y a une distinction significative entre les réponses physiologiques de l'animal et le comportement culturel de l'homme. Les stimulants effectifs du comportement des animaux résident principalement dans les événements physiques immédiats, qui ne sont aucunement des sous-produits des activités d'animaux préexistants de la même espèce. L'homme, d'autre part, amasse son bagage de connaissances par la parole, et les stimulants effectifs sur quoi reposent son comportement sont en grande partie des produits des expériences des hommes qui l'ont précédé. Le milieu dans lequel vivent les êtres humains est surtout une accumulation des activités des générations précédentes. Dans ce sens, la culture est un phénomène essentiellement humain. »

Schneirla est du même avis et il signale que chez les fourmis, « la méthode d'apprentissage est stéréotypée, une véritable routine, et se limite, en tant que méthode, à l'individu et à la situation donnée », de sorte que, contrairement aux sociétés humaines, où le savoir est cumulatif, « l'acquis spécial à chaque société meurt avec elle ». Schneirla en conclut que nous devons « reconnaître sur le plan humain l'existence d'un procédé qualitativement différent de socialisation individuelle, influencé très différemment par des facteurs psychologiques selon le type culturel et l'héritage social, et qui ne dépend pas d'une fonction directe d'agents organiques héréditaires comme au niveau de l'insecte ».

Ces exposés prouvent sous différents points de vue la qualité exclusivement humaine de la culture ou, pour reprendre nos propres termes, le fait que l'homme est le seul animal constructeur de culture. On y voit également, exprimée autrement, la distinction que nous avons faite entre la société, agrégat d'individus, et la culture, totalité du comportement appris auquel ces individus conforment leur vie. Mais ce n'est pas tout. Il nous faut encore distinguer entre les processus d'intégration de l'individu dans sa société, lorsqu'il apprend les modes coutumiers de pensée et d'action qui constituent la culture qui distingue sa société des autres.

Le processus d'intégration d'un individu dans sa société s'appelle *socialisation*. Il comprend, à la fois dans les groupements humains et animaux, l'adaptation de l'individu à ses compagnons de groupe, l'acquisition d'une position qui lui donne un statut et lui assigne le rôle qu'il doit jouer dans la communauté. Il passe par différents stades selon son degré de maturité, chaque stade étant caractérisé d'ordinaire par certaines formes de comportement permises ou défendues, telles que le jeu chez les jeunes ou l'exercice du pouvoir chez les anciens. Lorsqu'il atteint la maturité sexuelle et qu'entre en jeu l'instinct de procréation, il participe à nouveau au groupement familial, mais cette fois comme parent, protecteur et maître. Il figurera aussi comme membre de certains groupements fondés non sur la parenté mais sur les différences de sexe; ou de groupes d'attaque; ou en bandes comme les singes hurleurs décrits par Carpenter.

Du fait que l'homme a la faculté de développer et de transmettre le comportement appris, ses institutions sociales manifestent toutefois une variété et une complexité que ne possèdent celles d'aucune autre *société particulière* animale. Pouvant communiquer avec ses congénères par les formes symboliques et conceptuelles du langage, il a seul pu introduire d'innombrables variations sur une structure sociale aussi fondamentale que la famille, ou le groupe local. Si nous considérons la vie de groupe de n'importe quelle espèce d'animaux, nous voyons que leurs structures sociales sont beaucoup plus uniformes et donc beaucoup plus prévisibles que celles de l'homme. Chaque génération n'apprend que le comportement commun à ses contemporains, tandis que l'homme bâtit sur les expériences de tous ses prédécesseurs.

Tant pour les animaux que pour les hommes, le *conditionnement*, au sens le plus large, est l'essence du processus d'intégration. Bien entendu, les animaux peuvent apprendre. D'innombrables expériences ont montré que les canaris élevés avec d'autres oiseaux varient leur chant ou que les chats peuvent apprendre à jouer avec les rats plutôt que les tuer. Toutefois, dans une des expériences les plus connues, celle de

Kuo, où l'on apprend à des chats à avoir peur des rats, neuf des vingt chatons séparés des chats tueurs de rats devinrent eux-mêmes des tueurs de rats. Il est tentant d'appliquer les résultats de ces expériences à l'homme. C'est en expliquant la tendance du chat à tuer les souris par son organisme, par ses habitudes de griffer, etc., qu'on échappe à cette inférence. Mais on ne peut exclure le facteur de l'apprentissage conscient, et pour des chatons élevés dans des conditions normales l'exemple de la mère chatte a une importance considérable.

L'éducation des jeunes animaux par les anciens est un fait reconnu en dehors de la science. Certains contes expriment sous une forme familière cet élément d'instruction et d'éducation chez les animaux. Ainsi, la fable bien connue de La Fontaine, *Le Cochet, le Chat et le Souriceau*.

La socialisation chez l'homme est infiniment plus complexe que chez les animaux, parce que les institutions sociales humaines, en tant qu'expressions de la faculté de l'homme de créer une culture, revêtent des formes diverses et changeantes. Le processus de socialisation n'est qu'une partie du processus par lequel l'homme s'adapte à ses congénères en s'appuyant sur l'ensemble des traditions - économiques, sociales, technologiques, religieuses, esthétiques, linguistiques - dont il hérite. L'éducation prend ici une signification spéciale qu'il faut bien comprendre, si l'on veut apprécier l'importance de son rôle dans la détermination du mode de vie d'un peuple.

On pourrait donner le nom *d'enculturation* aux formes de l'éducation et de l'apprentissage qui distinguent l'homme des autres créatures et qui lui permettent au début, comme dans le cours de sa vie,

d'acquérir une certaine maîtrise de sa culture. Il s'agit essentiellement d'un processus de conditionnement conscient ou inconscient qui se manifeste dans les limites sanctionnées par un système de coutumes. C'est ainsi que s'effectue l'adaptation à la vie sociale et que s'obtiennent les satisfactions, qui, bien qu'étant une partie de l'expérience sociale, dérivent néanmoins d'expressions individuelles plutôt que de l'association avec d'autres membres du groupe.

Tout être humain doit subir ce processus d'« enculturation » sans lequel il ne saurait exister en tant que membre d'une société. Ce phénomène peut se comparer aux conditions les plus larges de l'adaptation parfaite que les psychologues nomment *homéostasie*. Elle est essentielle à la vie de tout être, humain ou infrahumain, et concerne aussi bien la physiologie que la psychologie de l'organisme. Comme tout ce qui a trait au comportement, le phénomène d'enculturation est très complexe. Dans les premières années de la vie de l'individu il consiste surtout en l'acquisition d'habitudes fondamentales : manger, dormir, parler, être propre. Elles contribuent fortement à modeler la personnalité et les modèles d'habitudes qui caractériseront l'adulte. L'enculturation ne se termine pas avec la première enfance. Elle se poursuit à travers la jeunesse et l'adolescence jusqu'à l'âge adulte pour ne prendre fin qu'à la mort.

La différence de nature entre l'enculturation des premières années de la vie et celle qui la suit se manifeste surtout dans le rôle joué par la conscience de l'individu qui, toujours plus, accepte ou rejette ce qui lui est proposé. Arrivé à maturité, l'hom-

me ou la femme a été « conditionné » de telle sorte qu'il se meut aisément dans le cadre du comportement établi par son groupe. Par la suite, les nouvelles formes de comportement qu'un individu rencontre sont surtout celles causées par les changements culturels - inventions, découvertes, idées neuves venues de l'extérieur - et dont il doit prendre son parti en réorientant sa culture.

En fait, nous touchons ici à un des aspects les plus fondamentaux du processus d'enculturation. Il prendra toute son importance quand nous aborderons des problèmes tels que les rapports de l'individu et de la culture, ou du conservatisme et du changement culturels; pour cette dernière question, on s'en souviendra, la synthèse des deux termes nous a permis de résoudre l'un des dilemmes apparents de la notion de culture. Cependant, le principe fondamental est clair : *L'enculturation de l'individu dans les Premières années de sa vie est le principal mécanisme de la stabilité culturelle, tandis qu'agissant sur des êtres plus mûrs, le même processus est un important facteur de changement.*

C'est en vertu de la première éducation que, comme nous l'avons montré, « les êtres humains apprennent si bien leurs cultures que la plus grande partie du comportement atteint rarement le niveau de la conscience ». Dans nos plus jeunes années on nous plie au conformisme. Nous n'avons que peu de choix, soit par l'application des techniques de punition et de récompense, inculcation du code moral de la société; soit par l'imitation, en apprenant les habitudes motrices comme les gestes ou les rythmes du langage. La protestation de l'enfant, par exemple quand un enfant refuse d'apprendre à parler, n'est pas inexistante, comme l'ont montré les psychiatres et les pédagogues. Mais ces protestations sont individuelles, elles s'exercent contre les entraves à la liberté de comportement de l'enfant. Il est significatif que la protestation enfantine n'est pas rationnelle. Elle ne peut l'être, car l'équipement linguistique - c'est-à-dire symbolique - de l'enfant, pour ne pas parler du tout-petit, ne le permet pas.

En d'autres termes, l'apprentissage, au cours des premiers temps de l'existence humaine, des disciplines d'enculturation qui permettent au nouveau venu de fonctionner comme membre de son groupe social, contribue à la stabilité sociale et à la continuité culturelle. A mesure que l'individu prend de l'âge, ce premier acquis devient si efficace qu'il constitue la routine du comportement quotidien. Ensuite, l'enculturation continuant, l'individu subit dans une très large mesure un processus de reconditionnement, qui a lieu au niveau conscient. Un homme ou une femme connaît les façons de se comporter traditionnellement acceptées par son groupe dans une situation donnée. Ainsi dans telle société, il doit s'écarter du chemin et tourner le dos à l'aîné qui passe, dans telle autre, brûler les biens d'un défunt.

Mais s'il entre en contact avec un autre peuple qui veut que l'on manifeste son respect envers un supérieur en le regardant en face, il se présente alors une alternative qu'il lui faut résoudre, ne serait-ce que pour entrer en relation avec ce peuple étrange. S'il adopte le nouveau mode, il peut rencontrer une résistance chez les gens. Mais si on ne l'empêche pas de suivre cette nouvelle manière de montrer son aspect, sa persistance fera de lui un élément de déviation possible et ses compagnons devront sans cesse envisager le choix qu'il a déjà fait.

Les résistances aux révisions du comportement économique, provoquées par la diffusion de la culture euroaméricaine sur le monde, montrent la marche de ce processus. Dans notre culture on réproouve la destruction des biens des morts ou toute autre forme de destruction de la propriété. Les administrateurs de peuples indigènes ont dû faire pression pour changer de force ces coutumes. Qu'ils y aient réussi ou non, les processus psychologiques des indigènes pour se conformer à ces prescriptions sont d'un ordre différent que les premiers processus auxquels ces indigènes furent soumis dans leur prime enfance.

L'« enculturation » subie à l'âge adulte a un caractère intermittent. Elle contraste à cet égard avec le conditionnement continu auquel le nourrisson et l'enfant sont soumis. Les cas d'enculturation qui s'offrent à l'adulte ne concernent d'ailleurs que des fragments de la culture. Celui-ci, en effet, connaît sa langue, l'étiquette qui règle son comportement, l'attitude à adopter face au surnaturel, les thèmes musicaux de sa culture, en un mot toutes choses que l'enfant doit apprendre. Pour l'adulte l'enculturation est complète, sauf quand de nouvelles situations se présentent à lui et qu'il lui faut faire un nouveau choix. Dans l'ensemble, il a si bien fait l'apprentissage de sa culture qu'il n'a guère besoin d'y penser. Dans sa vie journalière il prend ses décisions en fonction des connaissances qu'il doit à sa culture. Un adulte peut ainsi réagir de façon efficace aux stimuli que lui présente sa culture sans avoir à refaire entièrement le chemin déjà parcouru. L'enculturation est ainsi le processus qui permet à la plus grande partie du comportement de ne pas dépasser le seuil de la conscience. En d'autres termes, il se révèle dans la manière dont nous admettons sans questionner des manifestations aussi complexes de notre culture que les automobiles, l'électricité et les orchestres symphoniques, pour ne pas mentionner l'écriture et des inventions aussi fondamentales que la roue.



# 3

---

## LA CULTURE ET L'INDIVIDU

[Retour à la table des matières](#)

### 1

La notion d'enculturation permet de jeter un pont entre le concept de culture considérée comme une « chose en soi » et celui de culture défini en tant que la somme du comportement des individus par qui elle se manifeste. Dans le processus d'enculturation l'individu apprend les formes de comportement admises par son groupe. Généralement, cette assimilation est si parfaite que les pensées, le système de valeurs, les actes d'un individu sont rarement en contradiction avec ceux des autres membres de son groupe. En conséquence, la vie d'une société peut se concrétiser en une série d'institutions susceptibles d'être décrites objectivement comme si elles possédaient une existence indépendante de ceux qui s'y conforment.

Telle est d'ailleurs la méthode dont se servent la plupart des ethnologues. On peut, par exemple, dire qu'en Afrique orientale le bétail est considéré comme un symbole de richesse et que pour cette raison on répugne à l'abattre pour le consommer. De même il est permis d'affirmer que chez certaines peuplades de l'Amérique du Sud tropicale le mari s'étend dans son hamac lorsque sa femme a accouché et qu'il reste oisif alors que cette dernière vaque à ses besoins habituelles. Ces faits sont confirmés par l'observation sur le terrain. Ces généralisations sont le fruit de nombreuses

constatations qui permettent de prédire le comportement d'individus placés dans une situation donnée. Mais en fait c'est un indigène de l'Afrique orientale qui bouffit d'orgueil à la vue de son troupeau ou envie son voisin plus riche que lui. C'est une indienne sud-américaine qui après son accouchement reprend sa besogne alors que son homme reste étendu dans un hamac. Bref, il ne faut jamais oublier l'individu lorsqu'on s'occupe des institutions.

Au cours du processus d'enculturation l'individu tend à adopter le type de personnalité considéré comme désirable par l'ensemble de son groupe. On n'y parvient jamais complètement. Certaines personnes sont plus souples que d'autres qui se plient moins aisément à la discipline imposée par l'enculturation. Mais en gros le pli est suffisamment marqué pour que les membres d'une société nous apparaissent comme différents de ceux d'une autre, dans la mesure même où leurs cultures varient.

Nous sommes ici au cœur d'un des problèmes critiques de l'étude de la culture - l'influence de l'enculturation sur le développement des personnalités individuelles. Le fait de grandir dans une société donnée tend-il à encourager les tendances agressives, en sorte que les rivalités à l'intérieur du groupe et la guerre à l'extérieur soient pour un individu la source des plus grandes satisfactions ? Ou préfère-t-on des procédés plus doux, l'individu le plus conciliant étant alors le mieux adapté à son groupe, dont la diplomatie et le compromis règlent les contacts avec l'extérieur ? Les contradictions dans le comportement admis dans une société sont-elles des sources de désaccord, ou les institutions sont-elles harmonieusement fondues, en sorte que l'individu puisse mener une vie normale avec le minimum de conflits intérieurs ?

On peut percevoir la profondeur des réactions aux influences de ce genre en jetant un coup d'œil sur les deux types en conflit aux États-Unis. D'une part, l'Américain est né dans une société dont l'idéologie repose sur le principe de l'égalité des chances, « tout garçon peut devenir président »; cette égalité s'exprime encore dans la popularité des histoires des grandes réussites, ou est un thème favori du cinéma. Cependant, on ne peut nier l'existence d'obstacles dus à la classe sociale ou aux conditions économiques, ou enfin à l'origine ethnique ou raciale - pour ne citer que deux des principales contradictions avec l'idéal en question. Pour un grand nombre de personnes pénétrées de cette idée de l'égalité des avantages, ces contradictions sont la cause d'un conflit entre l'idéal et la réalité, conflit dont la conséquence la moins grave est un cynisme douloureux, et la pire une psychose de l'insuccès.

Les rapports entre l'individu et la culture, vus sous l'angle du processus d'enculturation, révèlent en profondeur la plasticité de l'organisme humain. Nous constatons ici l'étendue des possibilités du comportement permises par l'héritage biologique de l'homme. Nous en tirons aussi le principe que tout être humain peut maîtriser n'importe quel fait culturel, même sous son aspect le plus subtil, s'il a l'occasion de l'apprendre. On peut citer ici l'analyse par Mead des « crises de la puberté », soi-disant déterminées biologiquement chez les adolescentes. Pendant longtemps, les psychologues de l'enfance soutenaient que l'instabilité émotionnelle de la puberté féminine était inévitable, puisqu'elle provenait des changements biologiques qui se font jour à cette époque de la vie. Mais dans une société polynésienne,

où certaines inhibitions sexuelles imposées par les conventions américaines n'existent pas, ces « crises » sont inconnues. On peut en conclure que ces réactions émotionnelles sont déterminées pas la culture et non par la biologie. L'organisme humain est assez plastique pour que l'expérience d'enculturation le fasse traverser cette période « critique », dans le calme ou dans le trouble.

Mais n'en déduisons pas que l'individu n'est qu'un élément passif dans le processus. Certes, dans sa première enculturation l'individu tend surtout à s'adapter aux types de comportement autorisés par son groupe. Mais le sentiment de sécurité qu'il éprouve pour avoir été bien soigné pendant son enfance, ou l'insécurité qu'il ressent s'il a été négligé, le degré de rigueur ou de liberté qu'il possède pour l'exercice de ses fonctions physiologiques, peuvent à leur tour avoir des conséquences lointaines pour la société. L'enfant qui est pénétré du sentiment qu'il n'est pas le bienvenu cherche à compenser cette déficience à mesure qu'il grandit. Il peut chercher à imposer sa volonté à ses compagnons, par n'importe quel moyen, jusqu'à devenir un tyran comme le chef Zoulou Chaka. L'histoire de presque chaque société fournit de tels exemples, dont l'influence fut suivant les cas bonne ou mauvaise. La théorie qui veut que l'histoire d'un peuple soit modelée par les personnalités dominantes qui se manifestent de temps à autre (la théorie historique du « grand homme » procède de faits analogues), cette théorie n'a actuellement plus cours, car elle simplifie par trop un processus compliqué. Mais nous voyons combien elle a influencé la notion des rapports entre l'individu et son groupe, du fait qu'ils étaient déterminés par le processus d'adaptation de l'individu aux types de conduite collective, à son système de valeurs et à ses formes institutionnalisées de comportement.

Il nous faut insister sur les rapports étroits entre l'anthropologie et la psychologie. Il est donc nécessaire de reconsidérer la formule qui veut que l'anthropologie s'intéresse aux groupes et la psychologie aux individus - formule longtemps admise et qui a encore ses partisans. Conformément à cette formule, les anthropologues étudiaient la culture en tant que série d'institutions, sans s'occuper de la place ou de la fonction de l'individu. Les psychologues, eux, étaient censés s'intéresser aux humains en tant qu'individus et analyser leurs processus mentaux sans se référer - ou presque pas - au fondement culturel de cette mentalité.

C'est donc un moyen terme, d'un intérêt commun, mais longtemps négligé, qui est l'objet de notre propos. Des processus aussi fondamentaux que la motivation et l'adaptation ne peuvent être séparés des situations qui leur donnent naissance. On ne peut les étudier sans se référer aux individus qui sont « déterminés » et qui doivent s'« adapter ». Mais, alors que les individus recherchent l'approbation et la sécurité, y tentent de se conformer aux modes admis de comportement ou parviennent à y exceller, leur culture leur dicte la conduite à suivre. Pour arriver à ces fins et perpétuer une tradition qui motive cette conduite. Bref, notre propos est ici la *psychologie de la culture*, qui est avant tout l'étude de l'individu subissant le phénomène de l'enculturation qui l'adapte aux normes de comportement déjà établies dans la société dont il devient membre.

## 2

Les écoles de psychologie qui ont poussé le plus loin l'étude de l'individu dans son cadre culturel sont le behaviorisme, la théorie de la *Gestalt* (forme) et la psychanalyse. On peut évidemment trouver d'autres influences. Dans la période d'avant 1920 divers anthropologues, dont Franz Boas, A. A. Goldenweiser, C. G. Seligman, W. H. R. Rivers, etc., ont souligné la nécessité de tenir pleinement compte de la psychologie. L'école behavioriste qui soutenait vigoureusement le principe de la réponse conditionnée fournit aux anthropologues, qui s'empressèrent de les utiliser, des instruments conceptuels et méthodologiques. Boas parlait de l'ethnologie comme d'une « discipline behavioriste », tandis que l'ouvrage de Wissler, *Man and his culture*, fondait ses arguments psychologiques sur la doctrine de cette école.

Dans quelle mesure le point de vue behavioriste a pénétré l'analyse anthropologique de la culture, on l'a vu dans notre étude de l'enculturation au chapitre précédent. Pour une large part, le processus d'apprentissage *est* un processus de conditionnement ou, plus tard, de reconditionnement. Si tel n'était pas le cas, les êtres humains ne pourraient pas fonctionner dans le système de relations qui marque le cours de leurs vies. En fait, ils ne pourraient pas fonctionner du tout, car ils passeraient leur temps à examiner les situations qu'ils pourraient rencontrer, au lieu de répondre à un ensemble donné de circonstances « sans y penser », comme on dit.

Prenons comme exemple notre réaction devant le problème qui consiste à traverser une rue au milieu du trafic. C'est une affaire dangereuse, objectivement parlant. Nous en reconnaissons les dangers quand nous devons piloter un enfant. Les adultes vont leur chemin à travers le trafic sans y penser, à moins qu'ils ne se trouvent dans un pays où l'on circule à gauche et non à droite, par exemple. C'est seulement dans ces situations que nous prenons pleinement conscience du fait du conditionnement culturel et de l'efficacité et de la liberté d'allure qu'il nous confère.

Il est remarquable que les anthropologues n'aient jamais admis les postulats de la psychologie de l'instinct. Pour eux, et de prime abord, ramener les différences dans le comportement humain à des instincts était incompatible avec la variété de coutumes révélée par l'humanité. On reconnut cependant la valeur de l'idée de réponses *automatiques* à des situations résultant de l'adaptation de tout membre d'une société à des stimuli semblables ayant une origine culturelle commune. On expliquait ainsi d'une manière satisfaisante le caractère immédiat des réponses à une situation donnée, dans un sens permis par le groupe. Nous reviendrons souvent sur ce fait au cours de cet ouvrage, car aucune analyse de la nature et du fonctionnement de la culture ou de la façon dont elle remplit la vie de l'individu n'est possible sans l'élucidation de ce point fondamental.

La psychologie de la *Gestalt* (psychologie de la forme) ou de la « configuration », qui succéda au « behaviorisme » et, en un sens, en sortit, a été moins spécifiquement utilisée en anthropologie malgré l'influence qu'elle exerça sur cette discipline. Elle met l'accent - et c'est là le centre de sa position - sur l'unité essentielle de toute expé-

rience humaine. Elle attaque vigoureusement les conceptions antérieures qui cherchaient à fragmenter les états psychologiques en éléments disparates. Une telle position était faite pour séduire les anthropologues qui de plus en plus se rendaient compte de l'intégration propre à chaque culture. En outre, les recherches ethnologiques mettaient en évidence le caractère tout artificiel du fractionnement de la culture en petites unités, si on négligeait ce phénomène d'intégration. Cette dernière méthode s'impose lorsqu'on poursuit l'étude de problèmes particuliers dans le domaine de la vie économique, de l'art ou de la religion. La psychologie de la *Gestalt* - grâce surtout aux travaux de Lewin et de Brown - démontra qu'en différenciant l'individu de sa culture, on se fait inmanquablement une conception fautive de son comportement. Il faut toujours mettre en ligne de compte tous les éléments qui à un moment donné composent les conditions totales d'existence d'un individu ou d'une société. La culture, qui est le cadre dans lequel se déroule la vie du sujet, prend de ce fait une grande importance.

L'école psychanalytique de Freud a eu une action très profonde sur l'étude de l'individu dans sa culture. Freud et ses successeurs ont attiré l'attention sur le rôle décisif que les impressions de la première enfance jouent dans la formation de la personnalité. Les anthropologues ont senti la nécessité d'observer en détail la vie de l'enfant et l'apprentissage auquel il est soumis dans les sociétés primitives. Freud ayant refusé de se soumettre au tabou qui enveloppait les problèmes sexuels dans la pensée euroaméricaine du mixe et du début du XXe siècle, les anthropologues reconnurent l'importance des coutumes sexuelles dans les cultures non européennes et inclurent l'étude de ces problèmes dans leurs programmes de recherches. Les solutions apportées par les freudiens au problème de la motivation ont amené la révision de nombreuses formes de comportement qui représentent des « rationalisations » d'objectifs dont on n'aurait pas admis auparavant le véritable caractère.

Les anthropologues n'acceptèrent que lentement les travaux de Freud. Une des raisons en était l'importance qu'il donnait au symbolisme des rêves. Des disciples enthousiastes de Freud ayant tenté d'appliquer à la mentalité primitive un symbolisme issu des conventions du Vienne de la fin du XIXe Siècle, où Freud travaillait, on vit bientôt le caractère inadmissible de ces interprétations. Mais les anthropologues avaient eu une trop longue expérience de ce genre d'argument, l'étude de nombreuses cultures leur ayant appris qu'aucune forme spécifique d'une institution n'a une portée universelle.

Le seul ouvrage dans lequel Freud ait cherché à utiliser des matériaux anthropologiques, *Totem et Tabou*<sup>1</sup>, eut pour effet d'indisposer les anthropologues à l'égard de la psychologie freudienne. « L'ouvrage, dit Seligman, un des premiers à comprendre la contribution possible de la psychanalyse à l'anthropologie, semble avoir plus irrité que stimulé les anthropologues; mais l'irritation a sans doute un aspect utile qu'on ne peut ignorer. » En sondant l'âme humaine, Freud avait trouvé que l'attraction que la mère exerce sur son fils, appelée complexe d'Oedipe d'après le drame de Sophocle, a son pendant au niveau de l'inconscient avec une attitude dualiste envers le père. Freud montra abondamment qu'elle provenait de la jalousie de l'enfant pour les relations du

---

<sup>1</sup> Trad. française Payot, Paris. Même collection, no 77.

père avec la mère; jalousie non violente, car en même temps de nombreux liens d'affection existaient entre le père et le fils. A la suite de ces recherches, Freud posa un de ses principes les plus valables, celui de *l'ambivalence*, en vertu duquel on peut, à tout moment donné, être à la fois attiré et repoussé par toute personne ou objet; l'aimer et le haïr à la fois.

Frappé par les implications que ce mécanisme pourrait avoir pour comprendre l'esprit humain, Freud chercha des matériaux dans d'autres cultures pour prouver ses origines et son caractère universel. Mais n'ayant des renseignements de première main que pour sa société, sans même savoir ce que les études des sociétés primitives pourraient apporter à son problème, il puisa à des sources secondaires, et à des compilations faites par des auteurs de tous genres. En outre, il ne chercha pas dans ces ouvrages des matériaux comparatifs, mais des preuves d'origines, recherche dont on admet actuellement l'impossibilité.

Le conflit entre l'homme et ses fils provient, dit-il, d'événements survenus dans les premiers jours de la vie humaine sur terre. Dans *l'Urfamille*, la famille primitive, le « Vieil Homme » régnait sans conditions, par le droit de la force, et toutes les femmes de la horde étaient siennes. Ses fils ayant grandi, ils se rebellèrent et un jour unirent leurs forces Pour tuer leur père. De plus, ils mangèrent la chair du cadavre pour s'imprégner mystiquement de sa force. Retournant vers les femmes, maintenant à leur disposition, ils jurèrent de ne rien révéler. Ils avaient, dirent-ils, mangé d'un animal qui devait désormais être sacré et ne plus être mangé. D'où le phénomène d'ambivalence dans l'esprit humain, qui se manifeste sur le plan social par les symboles totémiques de nombreux peuples, car le totem est un symbole sacré et adoré, et pourtant tabou et qu'il faut donc éviter.

B. Malinowski fournit sa principale contribution à la psychologie de la culture en démontrant que les découvertes de Freud reflétaient l'époque et le lieu où il travaillait, et que, dans certains types de famille, le complexe d'Oedipe tel que Freud l'avait énoncé n'existe pas. Malinowski fit une brillante étude sur les indigènes des îles Trobriand en Mélanésie. Dans cette société matrilineaire, l'enfant n'appartient pas à la famille de son père. Malinowski affirme en effet que les habitants des îles Trobriand ignorent le rôle du mâle dans la procréation, mais le fait a été contesté. Le point d'ailleurs n'est pas crucial, car comme l'enfant appartient à la famille de la mère et non à celle du père, c'est le frère aîné de la mère qui dirige la vie du garçon, ne laissant ainsi au père qu'un rôle d'ami et de camarade de jeu. L'oncle devenant le « délégué de la société », comme on l'a appelé, celui qui punit et contrôle l'enfant, comme le fait le père dans les familles euroaméricaines, Malinowski a trouvé dans les phénomènes de l'inconscient et dans les rêves de ces peuples de nombreux exemples d'une variété du complexe d'Oedipe, dirigée contre le frère de la mère, mais non contre le père <sup>1</sup>.

Cette démonstration n'a invalidé aucun élément important du système freudien. Elle a plutôt accru la portée de sa signification. Le postulat de Freud, selon lequel la

---

<sup>1</sup> Cf. La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives. Trad. française Payot, Paris. Même collection, no 95. (N.d.T.)

structure de la personnalité est dynamique et non fixe et résulte de l'expérience totale de l'individu, est apparu comme reposant sur des bases sûres. Les découvertes de Malinowski ont montré nettement que les formes des troubles de la personnalité et leurs mécanismes compensateurs dont Freud avait découvert l'existence dans certains cercles de la société viennoise de la fin du XIXe siècle ne pouvaient devenir sans autre des lois universelles. La nécessité de pénétrer au fond des souvenirs de l'enfance pour comprendre la personnalité humaine a fait considérer les travaux sur l'enfance dans diverses sociétés comme la clé du problème. Mais on vit bientôt que ces études ne pouvaient être faites que dans leur contexte culturel, qu'aucune réaction humaine ne pouvait être comprise sans être rapportée à l'ensemble culturel. Du même coup, on a pu mieux comprendre de nombreuses formes culturelles de comportement à la lumière de l'expérience commune de ceux qui les avaient observées.

C'est en ce sens que la psychanalyse rejoint le behaviorisme, en établissant l'unité de l'expérience humaine; la conclusion qui s'impose est que la culture ne peut, en fait, être séparée de l'homme. Sapir, un des maîtres de ce mouvement de l'anthropologie et un des premiers à souligner l'importance de l'étude de l'individu en relation avec sa culture, a exposé clairement la question : « En dépit de l'affirmation fréquente que la culture est impersonnelle,... loin d'être le patrimoine indivis d'un groupe comme tel, la culture n'apparaît que comme la propriété de certains individus, qui ne peuvent que marquer ces biens culturels du sceau de leur personnalité propre... La culture n'est donc, en fait, pas du tout quelque chose de « donné ». Elle ne l'est que par une convention de langage. Dès que nous nous plaçons sur le terrain solide de l'enfant en train d'acquiescer une culture... tout change. La culture n'est alors pas donnée, mais une chose que l'on découvre graduellement et à tâtons » <sup>1</sup>.

### 3

On peut distinguer trois façons d'aborder l'étude des relations entre l'individu et son cadre culturel. La première, la méthode configurationnelle culturelle, cherche à établir les types dominants de cultures qui favorisent le développement de certains types de personnalité. La seconde, ou méthode de la personnalité modale, met l'accent sur les réactions de l'individu envers le milieu culturel où il est né. Le but de cette méthode est de discerner les structures typiques de personnalité que l'on peut trouver fondées sur une expérience commune dans une société donnée. La troisième, ou méthode *projective*, utilise les diverses méthodes « projectives » d'analyse, en particulier les séries des taches d'encre de Rorschach, pour établir, par induction, la gamme des variations de personnalité dans une société donnée.

Ces trois méthodes éclairent trois aspects différents du même problème, en utilisant différentes techniques de travail. En fait, elles sont en rapport si étroit que le chercheur emploie très rarement une seule d'entre elles. On peut les considérer comme les étapes successives dans l'intérêt soulevé par le problème psycho-anthropologique du rôle de l'individu dans la culture et de l'influence de la culture sur la

---

<sup>1</sup> Cf. Le langage. Trad. française Payot, Paris. Même collection, no 104. (N.d.T.)

personnalité humaine. On peut résumer ainsi les différences qui les séparent : 1° *La méthode « de configuration culturelle » est essentiellement anthropologique.* Elle implique toujours une référence aux institutions, aux types culturels formant le cadre dans lequel les structures prédominantes de la personnalité se développent. 2° *La méthode de la personnalité modale met l'accent sur l'individu.* Elle découle de l'application de la psychanalyse à l'étude comparative des vastes problèmes de l'ajustement social. Elle représente un développement des concepts et des méthodes freudiens. Le contraste entre ces deux méthodes provient de leurs sources, la première venant de l'ethnologie conventionnelle et la seconde du freudisme orthodoxe. 3° *Les techniques projectives considèrent à la fois l'individu et la culture.* Ici l'élément principal est constitué par la technique employée. L'instrument méthodique est fourni par un test standardisé auquel on peut ramener tous les résultats ; on cherche ainsi à établir les structures de la personnalité des individus d'un groupe donné en raison de leur enculturation aux institutions et aux valeurs de leur culture.

La méthode « de configuration culturelle » semble souvent se concrétiser dans les travaux de R. Benedict et M. Mead, mais ses premiers développements, et aussi les plus précis, sont ceux de Sapir, qui est à l'origine de l'étude anthropologique du problème de l'individu dans sa culture. « La socialisation des traits de la personnalité pourra sans doute provoquer le développement d'une psychologie spécifique des cultures du monde », a-t-il écrit. « Ainsi, la culture des Esquimaux, par rapport à la plupart des cultures indiennes de l'Amérique du Nord, est extravertie ; la culture hindoue correspond dans l'ensemble au monde de la pensée introvertie; la culture des États-Unis est de caractère nettement extraverti, et donne plus d'importance à la pensée et à l'intuition qu'au sentiment; les appréciations sensibles sont plus apparentes dans les cultures de la région méditerranéenne que dans l'Europe septentrionale. » Quoiqu'il dise à ce propos que « de telles caractérisations psychologiques de la culture sont, à la longue,... inévitables et nécessaires », Sapir renonça plus tard à cette méthode, car de la classification des cultures en termes psychologiques il porta son intérêt sur le caractère dynamique de la formation de la personnalité.

Les contributions que Margaret Mead a apportées à ce problème sont le fruit de ses enquêtes ethnographiques dans le Pacifique occidental. Il a déjà été question de ses recherches à Samoa. A Manus, île située au large de la Nouvelle-Guinée, elle étudia une société où elle put établir un rapport direct entre le comportement des individus et la brusque rupture qui se produit entre la vie enfantine et celle de l'adulte. La nécessité de s'ajuster à des situations aussi différentes provoque des états de tension. Nous devons également à Margaret Mead des travaux sur la personnalité masculine et féminine dans trois sociétés de la Nouvelle-Guinée. Elle y démontre que ce sont des facteurs culturels et non pas biologiques qui déterminent les attitudes de soumission ou de domination entre sexes. Toutes ces recherches avaient l'individu pour objet; mais les observations faites sur le comportement des enfants ou des adultes s'intégraient dans le cadre culturel dont ils faisaient partie. L'individu y était présenté comme la résultante des forces socio-culturelles auxquelles il était soumis et ainsi disparaissait dans le groupe.

L'œuvre de Ruth Benedict est aussi caractérisée par la tendance à noyer l'individu dans la culture, lorsqu'elle traite des différents types psychologiques propres à



diverses cultures. Elle s'appuie sur une documentation tirée de ses recherches chez les Zuñi ou empruntées aux travaux de Margaret Mead, à ceux de Boas sur les Indiens Kwakiutl de la Colombie britannique, et enfin à la belle monographie de Fortune sur les habitants de l'île Dobu. Elle met en valeur les caractéristiques culturelles qui illustrent les types psychologiques qu'elle a établis et auxquels elle donne l'étiquette d' « apollinien », qui correspond en gros à celui d' « introverti » de Sapir, et de « dionysien », qui équivaut à celui d'extraverti. Les Indiens Zuñi lui servent d'exemples pour le premier type. La retenue dont ils font preuve dans les rapports personnels, la primauté du groupe, leur faible agressivité, l'absence de toute tendance hystérique dans le rituel religieux sont autant de traits qui dénotent chez eux l'existence de la forme de culture définie comme « apollinienne ». Par contre, la passion des Kwakiutl et le caractère méfiant des Dobuans, les rites extravagants qui se traduisent par la destruction ou la dilapidation de richesses lors des potlatch Kwakiutl comme procédé psychologique d'adaptation à une situation déprimante, et l'usage de la magie des jardins à Dobu pour exalter la personnalité et donner des assises au moi, sont des aspects culturels permettant de classer ces cultures comme « dionysiennes ».

Benedict et Mead firent œuvre de pionnier. Ces auteurs furent parmi les premiers à relier la culture à l'individu dans une théorie de grande envergure, et à suggérer l'importance de l'influence de, l'expérience d'enculturation sur le caractère des individus membres de sociétés ayant des genres de vie différents et des buts divers. Elles soulignèrent aussi le caractère intégratif de ce processus, où les expressions humaines de la pensée et de l'action sont assimilées toujours plus étroitement à un corps dominant de traditions. Enfin, elles éclairèrent le rôle de la coutume dans le comportement et donc son influence sur les structures de la personnalité.

Mais comme tout travail de pionnier, cette théorie montra à l'analyse les défauts de ses vertus. On remarqua qu'en insistant sur les types culturels, on perdait de vue les variations du comportement individuel dans les limites du cadre de la culture. On se demanda si toute culture peut s'accorder avec un type aussi général que l'Apollinien, le Dyonisien ou tout autre schéma typologique. Dans cette classification des cultures, n'y a-t-il pas une grande part d'hypothèse, se demanda-t-on ? Les écrits de Li Anche sur les Zuñi, de Boas sur les Kwakiutl, de Fortune sur les Arapesh permirent de formuler ces réserves. Li, anthropologue chinois que ses traits physiques ne distinguaient pas des Indiens, trouva que ce peuple était fort différent du tableau qu'en avaient donné les savants blancs. Boas lui-même a remarqué chez les Kwakiutl que le chef, qui se livre dans des potlatch à des vantardises effrénées, peut chez lui s'humilier devant l'enfant qui un jour sera son successeur. De même, Fortune demande que l'on modifie l'opinion que l'on s'était faite sur le manque d'agressivité des hommes et femmes Arapesh - tribu néo-guinéenne étudiée par Margaret Mead - à la suite d'observations qui révèlent chez ce peuple une tradition guerrière bien marquée.

On remarque néanmoins l'influence de la thèse « configurationnelle » dans ce domaine, où certaines idées psychanalytiques servirent à expliquer les différences de personnalité des gens appartenant à des sociétés ayant des genres de vie différents. Le postulat de Kardiner-Linton de la « structure de la personnalité de base », qui est censé prédominer dans toute société, peut être considéré comme une extension et une épuration de la thèse de Ruth Benedict et de Margaret Mead. Certes, la structure de la

personnalité de base est conçue comme une norme et non comme un type et résulte de l'importance attribuée à l'étude de l'individu. Et cependant, en insistant sur les influences que les diverses institutions dans des civilisations différentes exercent sur la formation de la personnalité, le psychanalyste Kardiner fait remarquer que les possibilités de variation dans les institutions humaines sont un élément essentiel lorsqu'on cherche à expliquer les différences entre peuples.

Le concept de la personnalité de base fut exposé pour la première fois dans un ouvrage de Kardiner auquel Linton ajouta un avant-propos et des chapitres portant sur ses recherches à Madagascar et aux îles Marquises. L'hypothèse est fondée sur ces recherches. Nous la discuterons après l'avoir exposée.

L'idée de culture de Kardiner ne manque pas d'intérêt. « Chaque fois que nous trouvons... des agglomérations organisées d'êtres humains, nous constatons une certaine régularité et une organisation des relations entre les divers individus; nous découvrons aussi des moyens organisés pour tirer du monde extérieur les satisfactions nécessaires à la vie; en outre, nous trouvons des modes organisés en ce qui concerne les phénomènes de la naissance, de la croissance, du développement, de la maturité, du déclin et de la mort, compte tenu des différences d'âge et de sexe. Partout où il y a persistance ou transmission de ces méthodes organisées, on a une culture. » Ce mode total de vie est envisagé comme une série d'institutions. Une institution se définit comme « tout mode fixe de pensée ou de comportement observé par un groupe d'individus », qui peut être communiqué, est généralement admis et dont la transgression est une cause de trouble. La réaction de l'individu à l'institution a pour résultat le type de comportement que l'on appelle la « personnalité ». On classe les institutions en primaires et secondaires. Les institutions primaires naissent des « conditions que l'individu ne peut contrôler » - la nourriture, le sexe, diverses formes d'éducation. Les institutions secondaires découlent de la satisfaction des besoins et du relâchement des tensions créées par les institutions primaires, par exemple une divinité qui, pour un peuple donné, calme l'angoisse causée par la peur de la faim. Ce qui distingue cette méthode de la précédente est donc son caractère dynamique, car la structure de la personnalité de base dérive d'une analyse des institutions et de leur effet sur les individus dans plusieurs cultures.

Pour étayer cette hypothèse, Kardiner utilisa et ordonna les renseignements fournis par divers ethnologues. Tout ethnologue possède ce genre de documents, mais les publie rarement - observations sur les soins accordés aux enfants, sur l'attitude d'un homme dans une querelle, sur les jouets des enfants, les commérages à propos d'un couple du village dont le mariage n'est pas réussi, selon le jugement du groupe, etc. En analysant aussi bien les institutions axées sur la quête de la nourriture et la structure sociale que les coutumes concernant la vie sexuelle, ces travaux représentaient une nette avance sur la psychanalyse traditionnelle qui se réduisait à ces dernières coutumes. Mais on objecta qu'ils négligeaient les éléments non socio-économiques de la culture, comme les aspects esthétiques ou les rites religieux ne concernant pas la recherche de la nourriture et la continuité de la famille.

Les études entreprises par Cora Du Bois à Alor avaient pour but d'obtenir des données directes permettant de vérifier l'hypothèse de la personnalité de base. Les

conjectures sur lesquelles reposent ces recherches représentent clairement une extension de la position prise par Kardiner. « Tout d'abord il existe une infrastructure psychique, déterminée peut-être par la physiologie et qui est commune à l'humanité. Deuxièmement, cet élément peut être développé par les tendances innées de l'individu. Troisièmement, ces potentialités sont soumises à des pressions culturelles communes et aboutissent à des tendances centrales auxquelles on réserve le terme de *personnalité* modale ». Pour parvenir à ce résultat, on fait usage de techniques dites « de synthèse psychoculturelle », c'est-à-dire d'analyses culturelles combinées avec les meilleures méthodes de l'école analytique.

Les faits recueillis chez les Alorésiens de la Mélanésie nous montrent la façon dont cette synthèse a été réalisée. Une étude détaillée des soins accordés aux bébés, de l'enfance, de l'adolescence, du mariage, de la vie sexuelle et des aspects psychologiques de la religion complète les recherches d'un caractère plus général sur les coutumes. La documentation sur ces indigènes comporte aussi 8 biographies - 4 d'hommes et 4 de femmes - et des collections de rêves de ces mêmes individus. A ce matériel il faut ajouter des dessins d'enfants, des tests de Porteus, des tests d'association libre et les protocoles de 37 tests de Rorschach. Sur ces données, Kardiner chercha à définir la personnalité des sujets à la lumière de leur milieu culturel. Ses conclusions furent vérifiées par une interprétation indépendante des tests de Rorschach faite par un expert. Les nombreuses correspondances auxquelles aboutirent les interprétations séparées des données recueillies sur le terrain permettent d'espérer une coopération féconde entre psychiatres et anthropologues. Elles nous indiquent aussi la nécessité pour un chercheur d'être au courant des diverses disciplines scientifiques afin de pouvoir aborder les différents aspects de la recherche et de l'analyse exigées par la méthode psychoculturelle.

Ici se manifeste l'utilité des techniques de Rorschach et peut-être d'autres méthodes dites « projectives ». Hallowell, qui a beaucoup employé les tests Rorschach, est tout particulièrement qualifié pour les décrire et nous dire le parti que l'on peut en tirer pour l'étude de l'individu dans différentes sociétés. « Les données brutes pour la détermination de la personnalité s'obtiennent dans cette technique en recueillant les réponses orales d'un sujet à qui l'on présente successivement une série de dix taches d'encre, de forme indéterminée, mais d'une structure symétrique. Cinq taches sont entièrement noires mais avec des tons de valeurs différentes, trois sont en couleurs et deux combinent le rouge et le noir... On suggère au sujet de dire ce qu'elles peuvent être. Ainsi au lieu de voir devant lui des formes ou des dessins vides de sens, ces stimuli deviennent ses propres représentations. La personne qui donne le test note tout ce qu'il dit. » Ces taches d'encre-standard, choisies après de longues expériences, permettent de connaître les réactions du sujet, par un procédé d'interprétation qui rappelle la manière dont nous voyons une tête de cheval dans un nuage. « C'est le *sujet* qui projette une signification dans des formes sans signification objective; c'est lui qui fournit peu ou beaucoup de réponses, interprète une partie ou la totalité de la tache, utilise la couleur ou l'ignore... » Voilà pourquoi on appelle ces tests *projectifs*. En analysant les résultats, l'examineur peut parvenir à connaître la structure de la personnalité de l'individu étudié.

La question qui se pose immédiatement est celle de l'application à d'autres cultures de procédés d'interprétation mis en oeuvre pour le monde euroaméricain. On s'est même demandé si l'on pouvait administrer ces tests à ces sujets, en raison des difficultés de langage et autres. On peut répondre que le test a été utilisé avec succès chez différents peuples. Hallowell les a donnés lui-même à 151 Indiens Saulteaux. On l'a fait passer à plusieurs autres groupes d'Indiens, ainsi qu'à des Marocains, des Alorésiens, des Fidjiens, des Indiens Mexicains et des Sikhs.

L'interprétation indépendante de tests Rorschach, la description des personnalités sur la base des données de Du Bois et enfin l'application de la méthode classique du Rorschach aux Indiens Saulteaux permettent d'envisager sérieusement la possibilité de parvenir à des analyses-types des protocoles obtenus auprès d'individus appartenant à des cultures non européennes. Un exposé d'Oberholzer, l'expert qui analysa les données de Du Bois, en fait foi. « La signification psychologique des expériences de Rorschach s'est avérée vraie pour les Européens et les Américains. J'ai ensuite appliqué ces principes à quelques Alorésiens et vérifiai les résultats avec les rapports de l'ethnologue sur le comportement psychologique de ces individus. Nous avons passé plusieurs heures à ordonner les traits de la personnalité des sujets. L'ethnologue se fondait sur sa connaissance des individus ; je travaillais à l'aveuglette sur les données de Rorschach. Le degré de coïncidence entre nos classements était si élevé que tout doute disparaissait quant à l'application des principes du test à différentes cultures. »

On pourra ainsi obtenir, espère-t-on, non seulement un tableau des structures caractéristiques de la personnalité dans différents groupes, mais encore une connaissance des variations structurelles dans chaque société. Ceci a une importance particulière, car, connaissant le sens de la variabilité dans les réponses psychologiques, nous saisissons mieux ce qui constitue le comportement normal ou anormal. Nous ne citons là que deux des problèmes que peuvent contribuer à résoudre les tests de Rorschach. « Ceci ne remplace pas d'autres méthodes, dit Hallowell, mais c'en est un excellent complément. » Cette méthode s'ajoute aux nombreuses autres qui servent à étudier le problème des relations entre l'individu et une situation à laquelle il s'ajuste bien ou mal.

#### 4

La discussion précédente montre clairement que l'attention portée au problème de l'individu dans sa culture représente un grand progrès dans l'étude de l'homme. Mais il est clair aussi que dans ce domaine le travail n'en est qu'à ses débuts et que les méthodes, comme la documentation, en sont aux balbutiements. Résumons brièvement ce qui a été fait, signalant ce qu'il reste à faire et notons les précautions à prendre quand l'anthropologue progresse à grand. peine vers cet aspect de l'étude de l'homme.

Que le problème ait été bien posé et son importance reconnue, représente déjà en soi un grand progrès pour l'anthropologie. Le fait que la vie de l'homme est unique, que la « culture » est une création de l'esprit qui dépeint les modes semblables de

conduite de ceux qui composent une société donnée, que, en dernière analyse, le comportement est toujours le comportement d'individus, quoiqu'on puisse le résumer en termes généralisés, tels sont quelques-uns des faits qui concrétisent ces travaux. L'étude de la culture s'avère ainsi plus complexe que ne l'avaient indiqué les recherches antérieures. Cette seule constatation nous indique que nous avons fait un pas vers la réalité.

### COMPOSANTES DE LA PERSONNALITÉ

| Déterminantes           | Universelles   | Communes   | Rôle  | Idiosyncrasiques  |
|-------------------------|--|--|---|---|
|                         | Naissance, mort, faim, soif, élimination, etc.                             | Traits « raciaux », niveau d'alimentation, maladies endémiques, etc. | Différences d'âge et de sexe, castes, etc.    | Particularités de stature, physiognomonie, système glandulaire, etc.                                    |
| Dues au milieu physique | Gravité, température, temps, etc.  | Climat, topographie, ressources naturelles, etc.,                    | Différences d'accès aux biens matériels, etc. | Événements uniques et « accidents », comme d'être frappé par la foudre, etc,                            |
| Sociales                | Soins aux enfants, vie de groupe, etc.                                     | Grandeur, densité et distribution de la population, etc.             | Cliques, hommes « en marge », etc,            | « Accidents » sociaux comme la mort d'un parent, l'adoption, rencontre avec des gens particuliers, etc. |
| Culturelles             | Symbolisme, tabou de l'inceste et du meurtre à l'intérieur du groupe, etc. | Traditions, règles de conduite et manières, habileté, savoir, etc.   | Rôles culturellement différenciés.            | Folklore concernant les accidents et le « destin », etc.  |

Autre progrès : le problème a été abordé par plusieurs méthodes et l'exposé et la terminologie se perfectionnent sans cesse. En attribuant des *types* de personnalité à des cultures données, on a provoqué l'étude de la gamme des personnalités dans une société. Le concept de personnalité de base est devenu celui de personnalité *modale*. Et on a encore reconnu que, même dans une culture, les sous-types caractéristiques de la personnalité peuvent se développer à partir de différentes situations de la vie de personnes jouant des rôles différents dans un groupe donné. C'est ce que Linton ap-

pelle *personnalités statutaires*, définies comme étant des comportements-types qui découlent de la position sociale des individus.

On aperçoit le perfectionnement de la terminologie et de la méthode en consultant le schéma conceptuel dressé par Kluckhohn et Mowrer pour l'étude de l'individu dans la culture. Ces chercheurs distinguent d'abord des *déterminantes* du comportement dans la structure biologique de l'individu, son milieu physique, son cadre social et la culture dont il fait partie. Ces déterminantes, disent nos auteurs, sont toujours présentes dans l'expérience humaine et toutes les structures de la personnalité doivent leur correspondre. Cependant d'autres facteurs entrent en jeu. Ceux-ci comprennent d'abord des phénomènes universels comme la naissance, la mort et la lutte pour la vie dans une unité sociale, qui donnent à la personnalité humaine ses traits principaux. En outre, tout individu est membre d'une collectivité, de là proviennent les composantes communes de sa personnalité. Il joue un rôle dans sa société conformément à son statut qui crée le facteur « rôle ». Enfin, il n'est semblable à aucun autre membre de sa société, ou même peut-être à aucun être humain, il a donc des idiosyncrasies qui le distinguent de tous les autres individus. Le tableau exposé à la page suivante, dressé par ces savants, illustre la complexité du problème et en élargit la conception et la terminologie.

Ce tableau démontre cependant la nécessité d'étudier l'individu dans la culture par d'autres méthodes, outre les techniques psychiatriques et psychanalytiques utilisées dans la plupart des travaux. On a indiqué le grand progrès accompli par les concepts et les méthodes de la psychiatrie et de la psychanalyse; toutefois, il serait osé de ne pas admettre que ce sont des techniques destinées à être appliquées à des individus, et cela à des fins thérapeutiques. Les appliquer à l'étude des sociétés composées aussi bien d'individus bien adaptés que d'inadaptés suppose une réorientation qui est loin d'être atteinte. On saisit la nécessité de cette réorientation dans la classification de cultures entières en termes psychopathologiques, tels que paranoïde et schizoïde. On la voit aussi dans la description des règles du comportement en termes dérivés de l'étude des états névrotiques. On la voit encore dans l'importance donnée à l'analyse des cultures selon les frustrations qu'elles imposent, et dans le dédain correspondant pour les moyens d'adaptation qu'offre tout mode de vie.

Un classement des degrés d'adaptation dans un groupe non européen, fourni par Hallowell pour ses sujets Sauteaux sur la base des protocoles de Rorschach, vient précisément concrétiser la question que nous venons d'aborder. Chez ces peuples qui doivent faire des efforts extrêmement sérieux d'adaptation, à cause des frustrations nées du contact avec les blancs, les pourcentages se présentaient ainsi :

|              |         |
|--------------|---------|
| Bien adaptés | 10,7 %  |
| Adaptés      | 33,3 %. |
| Peu adaptés  | 44,1 %  |
| Inadaptés    | 11,7 %  |

En comparaison, cinquante pour cent des Indiens de l'intérieur, qui avaient ou très peu de contacts avec les blancs, entrèrent dans les catégories des « adaptés » et des « bien adaptés ». Parmi ceux qui avaient eu le plus de contacts, soixante pour cent étaient peu adaptés ou mal adaptés, et ce groupe comprenait aussi les cas les plus extrêmes de résistance à l'adaptation. En ce qui concerne le problème de l'interaction de l'individu et de tout son milieu, il est aussi essentiel d'étudier les processus d'adaptation que de découvrir les circonstances qui provoquent une adaptation défectueuse.

## 5

On s'est beaucoup demandé si l'anthropologue pouvait étudier le problème de la personnalité dans les sociétés primitives sans avoir été lui-même psychanalysé. Mais on s'est moins demandé si le psychanalyste s'occupant d'études culturelles devait avoir des renseignements de première main sur des sociétés où les sanctions, les buts, les systèmes de motivation et de contrôle sont complètement différents des siens. Le fait est qu'un petit nombre seulement des psychanalystes s'intéressant aux implications théoriques de ces problèmes ont eux-mêmes dirigé des recherches sur le terrain pour vérifier leur hypothèse dans des groupes en dehors de la sphère de culture euro-américaine. Cola est à peu près aussi vrai des savants qui abordent la psychologie de la culture à l'aide de la psychologie académique, que de ceux qui utilisent les techniques et les concepts de l'école analytique.

La solution à une difficulté inhérente à un problème qui couvre largement deux domaines de la science consisterait à trouver une sorte de compromis, dans lequel anthropologues et psychologues chercheraient à apprendre le plus possible les uns des autres et définiraient en commun accord quelques problèmes et méthodes. Dans la mesure où certains anthropologues ont travaillé dans des laboratoires de psychologie ou ont subi des analyses, et où certains psychologues ont vérifié leurs hypothèses sur le terrain, on n'est pas très loin de ce « compromis immédiat ». On pourrait en citer des exemples, telles les études de Dennis sur les enfants Hopi, ou de Campbell sur les nègres des îles de la Vierge. Mais il faudrait encore beaucoup plus de contre-recherches de ce genre ou d'autres, comme l'indique une liste donnée par les psychologues Goodenough et Anderson.

Combien fécondes sont les expériences sur le terrain, on peut en juger par le texte suivant, extrait du rapport d'un psychanalyste sur sa première expérience avec une tribu indienne : « Lorsque je demandai à F... de me dire comment elle était devenue un shaman (c'est-à-dire un guérisseur usant de forces surnaturelles), elle dit immédiatement d'un ton très sérieux : « Ça coûte deux fois un dollar. » Quiconque est non prévenu sur la mentalité Yurok pourrait facilement prendre cette requête pour ce qu'elle signifierait dans d'autres tribus indiennes, à savoir une tentative de gagner de l'argent en profitant de la curiosité du blanc. Mais ici, on a l'impression d'une avidité supra-individuelle, un désir non d'argent mais d'établir une certaine atmosphère rituelle. Comme toutes les activités importantes, la médecine est très bien payée chez les Yurok : en argent américain, F... reçoit autant qu'un psychiatre (mais doit rembourser ses honoraires en cas d'insuccès). Le caractère sacré de la situation une fois

établi, des aspects plus profonds de la psychologie Yurok furent dévoilés : l'intérêt apparent de F... pour l'argent se changea brusquement à notre surprise en « pitié et terreur ». Bientôt elle versa des larmes en racontant comment elle avait été forcée de devenir shaman. Toutefois, nous faisons bien de contenir notre sympathie jusqu'à ce que nous comprenions mieux la fonction magique des larmes dans la culture Yurok. »

Il est aussi important de ne pas négliger d'aborder, en premier lieu, l'étude de l'individu dans la culture du point de vue de la configuration totale du corps de coutumes dans lequel il vit. Opler formule ainsi ce point de vue : « Deux types de problèmes et d'intérêts se dégagent de tout travail sur le terrain. L'un traite des formes culturelles complètes, des rapports généralisés et inclusifs admis par tout membre du groupe, quels que soient son comportement et sa personnalité, comme représentant les traditions et les usages reconnus de son peuple. L'autre champ d'intérêt est celui qui... cherche à découvrir les rapports entre la forme de la culture et le monde des significations intimes, des attachements et modes de comportement que chaque individu se construit pour lui-même. » L'étude de l'orientation culturelle est trop féconde pour être négligée au profit d'une analyse exclusive de l'individu.

C'est la compréhension de ces orientations qui nous révèle l'importance des continuités et discontinuités sanctionnées culturellement dans le phénomène de croissance. On pourrait en trouver un exemple chez nous dans le contraste entre la responsabilité de l'adulte et l'irresponsabilité de l'enfant, qui représente un type de discontinuité que l'on ne trouve pas dans toutes les cultures. Voilà qui est cause d'un ajustement difficile pour chaque membre de notre société. De même, l'autorité du père sur ses enfants, qui est aussi de règle chez nous, contraste avec les institutions où le père et les enfants sont sur un plan d'égalité relative. La croissance dans le système de l'égalité père-enfant ne provoque pas la discontinuité qui naît de la situation de la prédominance du père. Nous nous attendons à ce que cette différence se reflète dans les personnalités de ceux qui vivent dans l'atmosphère psychologique de l'un des types de société par opposition à un autre.

L'étude du cadre culturel peut permettre de découvrir les mécanismes psychologiques qui dirigent le comportement individuel et canalisent l'agressivité dans des formes disciplinées d'expression. Le rite de l'apo pratiqué par les Ashanti du Ghana, en Afrique occidentale, en est un bon exemple. Pendant la cérémonie de l'apo, il est non seulement permis, mais prescrit que les chefs entendent les moqueries, reproches et imprécations de leurs sujets pour les injustices qu'ils ont commises. C'est une assurance, pensent les Ashanti, que les âmes des chefs ne souffriront aucun mal du mécontentement réprimé de ceux qu'ils ont irrités, mécontentement qui en s'accumulant serait capable de les affaiblir et même de les tuer. La réalité de ce mécanisme éminemment freudien de relâchement des inhibitions n'appelle aucune interprétation. Il montre clairement comment les formes institutionnalisées du comportement corrigent le déséquilibre dans le développement des personnalités individuelles.

De même, la conception du *fiofio* chez les nègres de la Guyane hollandaise révèle un type d'ajustement à certaines tensions provenant de la vie collective. Une querelle latente entre parents ou familiers exerce, dit-on, son influence longtemps après la accepte un cadeau ou une faveur de l'autre, la maladie ou un malheur frappera l'un ou



---

les deux à la fois. C'est seulement lorsque, après consultation d'un devin, la cause a été révélée et que la cérémonie publique de rétractation appelée *puru mofo* (retrait de la bouche) a été accomplie, que le mal sera écarté. Sinon, c'est la mort. Avoir des aversions honnêtes est naturel et, dit l'indigène, elles ne font aucun mal à l'homme; c'est seulement lorsque des disputes se dissimulent sous le masque de l'amitié et qu'une vieille rancune couve qu'il est dangereux d'échanger des effets ou d'accepter un geste d'affection.

Ces mécanismes à sanction sociale qui permettent aux inhibitions et aux conflits de se résoudre sont les moyens par lesquels l'individu parvient, dans une très large mesure, à s'adapter. Ce sont des aspects de ces modalités de croyance et de comportement qui, comme éléments de la culture, constituent la matrice dans laquelle les structures de la personnalité des individus se développent et doivent fonctionner.

# 4

---

## LE PROBLÈME DU RELATIVISME CULTUREL

[Retour à la table des matières](#)

### 1

Tous les peuples se plaisent à émettre des jugements sur le genre de vie des autres sociétés. Une comparaison systématique entre ces genres de vie aboutit à des classifications. Les hommes de science nous en ont proposé plusieurs. On a formulé des appréciations morales sur les principes éthiques qui guident le comportement et constituent le système des valeurs de divers groupes humains. Leurs structures économiques et politiques, leurs croyances religieuses ont été rangées par ordre de complexité, d'efficacité ou selon leurs vertus intrinsèques. On a également évalué leurs formes d'art, de musique et de littérature.

Cependant on eut tôt fait de se rendre compte que des appréciations de cet ordre ne se défendent que par rapport à leurs prémisses. Leur fragilité tient à une autre cause. Parmi les critères qui sont à la base d'un jugement il en est de contradictoires, si bien que les conclusions tirées d'une définition de ce qui est désirable ne s'accordent pas avec celles qui se réclament d'une autre formule.

Un exemple suffira à éclaircir ce point. La famille primaire ne peut se former que selon un nombre très restreint de types. Un homme peut disposer d'une ou de plusieurs femmes ; une femme peut avoir plusieurs maris. Si nous évaluons ces formes d'union en raison de leur fonction essentielle qui est d'élever les enfants jusqu'à ce qu'ils deviennent adultes, et ainsi de perpétuer le groupe, il est évident qu'elles satisfont à ces nécessités pragmatiques. Leur existence à elle seule prouve qu'elles remplissent leur tâche primordiale. S'il en était autrement, les sociétés où ces types de mariage se manifestent ne sauraient survivre.

Cependant, une telle réponse ne peut satisfaire ceux qui s'intéressent au problème de l'évaluation des cultures. Qu'en est-il de la condition de l'épouse dans une famille polygynique, des questions morales relatives à la pratique de la monogamie ou de la polygamie, de l'équilibre mental des enfants élevés dans une maisonnée où, par exemple, les mères se disputent les faveurs de l'époux commun au profit de leur progéniture. Si la monogamie est considérée comme la meilleure forme de mariage, la réponse à de telles questions est certaine, mais dans des sociétés qui ne sont pas les nôtres il est bien clair que des conceptions différentes du bon et du juste laissent à notre jugement d'autres alternatives.

Prenons par exemple la vie de la famille plurale dans une culture de l'Afrique occidentale, au Dahomey. Là, formant une unité, un homme vit avec ses femmes. L'homme a sa propre case, ainsi que chacune de ses femmes, conformément au principe fondamental des coutumes africaines, en vertu duquel deux femmes ne sauraient vivre paisiblement sous un même toit. Les enfants de chaque femme habitent avec leur mère. Chaque femme passe tour à tour une semaine de quatre jours avec l'époux commun, faisant sa cuisine, lavant ses vêtements, dormant dans sa hutte, pour faire place ensuite à une autre épouse. Toutefois, ses enfants restent dans la hutte de leur mère. Une fois enceinte, elle abandonne ce rythme et, en principe, dans l'intérêt de sa santé et de celle de son enfant, elle cesse les visites à son mari jusqu'à ce que l'enfant soit né et sevré. Cela représente une période de trois à quatre ans, car les enfants sont allaités pendant deux ans et plus.

Cette unité domestique fonctionne coopérativement. Les femmes vendent au marché, font de la poterie ou ont leur jardin, contribuant ainsi au bien commun. Cet aspect a une grande importance économique, mais il est secondaire comparativement au prestige qui s'attache à une unité plus vaste, prestige que tous ses membres partagent. Voilà pourquoi on trouve souvent une femme qui non seulement presse son mari d'acquiescer à une seconde épouse mais encore l'aide en lui faisant des prêts ou des cadeaux. Comme les femmes qui vendent au marché disposent librement de leurs gains, et occupent donc une position économique élevée dans cette société polygame, elles jouent un rôle économique important et peuvent ainsi aider un mari, s'il le faut, à supporter les dépenses inhérentes à chaque mariage.

Il va sans dire que des conflits s'élèvent entre les femmes qui habitent dans un de ces enclos familiaux. On a dénombré treize types de mariage dans cette société, et dans une grande maisonnée les femmes mariées de même catégorie tendent à s'unir contre toutes les autres. Le désir de s'attirer les faveurs du mari joue aussi, bien que ce soit aussi souvent dans l'intérêt des enfants que pour des avantages personnels. Les

rivalités sont particulièrement vives quand plusieurs femmes tentent d'influencer le choix d'un héritier parmi leurs pro. pres fils. Cependant, tous les enfants de l'enclos jouent ensemble et la force des liens entre enfants de la même mère fait plus que compenser les tensions qui peuvent surgir entre frères et sœurs qui partagent un même père mais ont des mères différentes. D'ailleurs, les femmes ne cessent de coopérer. Elles accomplissent plusieurs tâches en accord amical et s'entendent pour défendre les prérogatives féminines ou la position du mari commun, le père de leurs enfants.

Nous pouvons maintenant revenir aux critères qu'il faut appliquer lorsqu'on juge les sociétés polygames par rapport aux monogames, à la lumière de ce tableau de la famille polygynique du Dahomey. La structure familiale de ce pays est manifestement une institution complexe. A n'en considérer qu'un seul aspect, la diversité des relations possibles entre les individus, nous voyons un grand nombre de droits et d'obligations réciproques et, par conséquent, des zones de sécurité et de conflit. Pourtant, son efficacité est prouvée. Depuis d'innombrables générations, cette structure familiale a rempli sa fonction qui est d'élever les enfants ; de plus, la dimension même du groupe lui fournit des ressources économiques et une stabilité qui pourrait être enviée par ceux qui vivent sous d'autres formes d'organisation familiale. Il est toujours difficile d'établir des valeurs morales, mais en tout cas dans cette société le mariage se distingue nettement des relations sexuelles occasionnelles et de la prostitution, que les Dahoméens connaissent aussi. Il s'en différencie par ses sanctions surnaturelles et le prestige qu'il confère, pour ne rien dire des obligations économiques envers l'époux et la progéniture qu'accepte expressément tout candidat au mariage.

Divers problèmes d'adaptation se présentent dans une société de ce genre. Il ne faut pas sous-estimer les conflits entre personnes quand des individus de milieux différents sont mis en contact si étroit et si continu. Il est facile de comprendre les plaintes du chef d'une grande maison quand il disait : « Il faut parfois être quelque peu diplomate quand on a plusieurs femmes. » Mais les coups de coude sournois et les disputes ouvertes ne sont pas plus âpres que dans n'importe quelle petite communauté, où les gens sont aussi étroitement groupés pendant de longues périodes. Les querelles entre co-épouses ne sont pas très différentes des disputes entre voisins. Et les Dahoméens familiarisés avec la civilisation européenne défendent leur système, en soulignant la facilité qu'il donne à chaque femme d'espacer ses grossesses, ce qui est conforme aux meilleurs principes la gynécologie moderne.

La polygamie, considérée du point de vue de ceux qui la pratiquent, comporte donc des avantages qui ne sont pas apparents au premier abord. On peut en dire autant de la monogamie, lorsqu'elle est critiquée par ceux qui vivent dans un autre type de structure familiale. Et ce qui est vrai de cet aspect particulier de la culture l'est aussi des autres. Les jugements de valeur sont *relatifs*, par rapport au cadre culturel dont ils émanent.

Le principe du *relativisme culturel* découle d'un vaste appareil de faits, obtenus en appliquant à l'étude sur le terrain des techniques qui nous ont permis de pénétrer les systèmes de valeurs sous-jacents des sociétés différentes. Ce principe se résume dans les termes suivants : *Les jugements sont basés sur l'expérience et chaque individu interprète l'expérience dans les limites de sa propre enculturation.* En avançant ce principe nous touchons à plusieurs questions fondamentales que les philosophes ont soulevées depuis longtemps. Le problème de la valeur en est une. Ceux qui soutiennent l'existence de valeurs fixes trouveront dans d'autres sociétés que la leur des matériaux qui les contraindront à une révision de leurs hypothèses. Y a-t-il des règles morales absolues ? Les règles morales ne guident-elles effectivement la conduite que dans la mesure où elles sont conformes aux tendances d'un peuple donné à une période donnée de son histoire ? Nous touchons ici au problème de la nature ultime de la réalité même. Cassirer, dans le passage que nous avons cité plus haut, remarque que l'expérience que nous avons de la réalité ne se fait que par le symbolisme du langage. La réalité n'est-elle donc pas définie et redéfinie par les symbolismes variés à l'infini des innombrables langages de l'humanité ?

Les réponses à ces problèmes, dans les limites des faits connus qui permettent une position culturelle relativiste, représentent une des plus fécondes contributions de l'anthropologie, quoiqu'une des moins explorées, à l'étude de la place de l'homme dans le monde. Du fait même que des intangibles comme le vrai et le faux, le normal et l'anormal, le splendide et l'ordinaire imprègnent l'individu dès l'enfance, à mesure qu'il apprend les modes de vie du groupe où il est né, nous devons considérer que l'on a affaire à un processus de première importance. Même les phénomènes du monde physique sont appréhendés à travers le voile de la culture, de sorte que la perception du temps, de la distance, du poids, de la taille et d'autres « réalités » s'effectue par l'intermédiaire des conventions sociales.

Toutefois, aucune culture n'est un système fermé, une série de moules rigides auxquels le comportement de tous les membres d'une société doit se plier. En insistant sur la réalité psychologique de la culture, on s'est rendu compte qu'une culture, comme telle, ne peut rien *faire*. Elle n'est, dans son être véritable, que la somme du comportement et des modes habituels de pensée des personnes qui, à un moment et en un lieu donnés, constituent une société particulière. En tant qu'individus, ces personnes, tout en se conformant, du fait de l'éducation et de l'habitude, aux modes de vie de leur groupe, n'en varient pas moins dans leurs réactions aux situations. Elles varient également dans la mesure où elles désirent le changement, alors même que se modifient des cultures entières. Pour nous qui vivons dans une culture où le changement est en honneur, il nous est difficile de comprendre les valeurs de celles qui, au contraire, recherchent la stabilité. Ceci n'est qu'une autre manière de dire que la somme des comportements appelée « culture » est souple et non rigide, et inclut dans sa vaste structure plusieurs possibilités de choix. Reconnaître les valeurs auxquelles un peuple tient n'implique aucunement qu'elles sont un facteur constant dans les vies des générations successives du même groupe. Comme Dewey l'a dit : « Quels que soient les constituants originels de la nature humaine, la culture *d'une période et d'un groupe* est l'influence déterminante dans leur disposition. »

Quelques exemples montreront l'influence qu'exercent les notions d'un peuple sur la façon dont il regarde même le monde physique. Les Indiens du sud-ouest des États-Unis se réfèrent à six points cardinaux plutôt qu'à quatre. Au nord, sud, est et ouest, ils ajoutent le zénith et le nadir. L'univers étant tridimensionnel, ce point de vue indien est conforme à la réalité. Même dans la navigation aérienne, où il faut tenir compte de trois dimensions alors que ceci n'est pas essentiel pour ceux qui sont à terre, nous distinguons l'altitude dans nos instruments et la détermination de notre position. Nous opérons, dans la pensée, sur deux plans distincts. L'un est horizontal (« Nous naviguons E.-N.-E. »). L'autre est vertical (« Nous volons maintenant à 2 000 mètres »). Il est même rare d'entendre « Nous volons E.-N.-E. à 2 000 mètres », sauf dans un rapport de pilote, où ces indications et d'autres données, psychologiquement séparées, sont mentionnées.

Passons dans le domaine des sons. Nous admettons la notion de longueur d'onde, accordons les pianos conformément à une gamme déterminée mécaniquement, et sommes ainsi en mesure d'avoir ce qu'on appelle l'oreille juste. Certaines personnes, disons-nous, ont l'oreille absolue; c'est-à-dire qu'elles mettent immédiatement à sa place dans l'ordre des sons une note frappée ou chantée au hasard. Si l'on transpose une composition apprise dans une clé donnée, cette personne en sera profondément troublée, quoique ceux qui pratiquent la musique mais n'ont pas l'oreille absolue prendront grand plaisir à cette transposition, à condition que les *relations* entre chaque note aient été respectées. Supposons que nous voulions savoir si ce don d'identifier une note est inné, présent dans des proportions variables, mais faibles, d'individus en diverses sociétés. La difficulté apparaît tout de suite dès que l'on découvre que peu de peuples ont des gammes fixes et que nous sommes les seuls à avoir la notion de l'oreille juste. Ceux qui vivent dans des cultures ne possédant pas d'instruments fidèles ou accordés mécaniquement peuvent fort bien apprécier des notes qui varient jusqu'à un quart de ton. Quant aux types de gamme, de progression modale et de convention musicale, le nombre de systèmes, toujours logiques dans leurs limites, est infini.

Le principe selon lequel les jugements découlent de l'expérience, qui résulte elle-même du processus d'enculturation, a un fondement psychologique certain. Sherif l'a fort bien expliqué dans son développement sur l'hypothèse des « normes sociales ». Ses expériences ont joué un rôle critique et fondamental et son concept accessoire de « cadre de référence » (*frame of reference*), qui sert de fondement à l'expérience, est devenu classique en psychologie sociale. En vertu de son importance pour une meilleure compréhension des différences culturelles, il nous faut examiner rapidement les travaux vérifiant l'hypothèse que « l'expérience paraît toujours dépendre de *relations* ».

Les sujets étaient introduits dans une salle obscure où une faible lumière, dont la durée était contrôlée mécaniquement, apparaissait ou disparaissait quand on pressait une clé électrique. Certains sujets étaient introduits dans la salle d'abord seuls, puis en groupe, tandis que d'autres étaient d'abord testés en groupe avant de l'être individuellement. Bien que la lumière fût fixe, la réponse autocinétique à cette situation était telle que le sujet percevait du mouvement où il n'y en avait pas, se trouvant dans une salle parfaitement obscure, il n'avait pas de point fixe à partir duquel il aurait pu juger

de la nature du mouvement. Le phénomène est bien connu et ne se restreint aucunement à des expériences de laboratoire. Il se produit « chaque fois qu'un stimulus visuel manque d'un cadre spatial de référence ».

Lorsque le sujet était assis et pressait la manette, la lumière stationnaire restait allumée pendant deux secondes, après quoi le sujet indiquait de combien de mètres la lumière lui semblait avoir bougé - puisqu'il ignorait qu'elle était fixe. On recueillit une centaine de jugements pour chaque sujet pris *individuellement*. Ils démontrèrent d'une manière concluante que les individus établissent subjectivement « un ordre d'étendue et un point (standard ou norme) dans cet ordre qui est particulier à l'individu » quand ils ne disposent d'aucune échelle objective, et que cet ordre établi subsiste si les expériences sont répétées.

En groupe, deux ou trois individus s'exposèrent ensemble à ce stimulus, chaque sujet émettait alors son opinion sur l'étendue du mouvement de la lumière. Le résultat fut progressivement cumulatif, de sorte que la diversité des notions individuelles sur la distance présumée parcourue par la lumière diminuèrent graduellement. Ceci était plus clair quand le sujet commençait par la situation de groupe que lorsqu'il travaillait d'abord individuellement. Mais chaque groupe établissait une norme qui lui était particulière. La conclusion se résumait ainsi : Quand un membre d'un groupe envisage seul la même situation, après que l'ordre et la norme de son groupe ont été établis, il perçoit la situation dans les limites de l'ordre et de la norme qu'il tire de la situation de « groupe ».

Le principe général fondé sur ces résultats, et sur ceux de nombreuses autres expériences psychologiques relatives à ce problème, se trouve exposé par Sherif : « Le fondement psychologique des normes sociales établies - telles que stéréotypes, modes, conventions, coutumes et valeurs - se trouve dans la formation de cadres communs de référence résultant du contact des individus. Une fois ces cadres de référence établis et incorporés par l'individu, ils constituent des facteurs importants pour déterminer ou modifier ses réactions aux situations qu'il rencontrera plus tard - sociales, et même non sociales, surtout si, occasionnellement, le domaine du facteur stimulant n'est pas bien organisé » - c'est-à-dire si c'est une expérience qui n'a pas de précédents dans le comportement habituel.

La littérature ethnologique fournit de nombreux exemples de variations de ces normes. Elles sont si puissantes qu'elles peuvent se manifester dans des faits qui pour le profane semblent évidents et vérifiables objectivement. Plusieurs peuples, par pure convention, tout en reconnaissant le rôle du père et de la mère dans la procréation, ne comptent la descendance que d'un côté de la famille. Dans ces sociétés, les caractères de l'inceste sont si arbitrairement définis que les « cousins germains », comme nous les appelons, du côté maternel, se traitent respectivement de frère et sœur et considèrent avec horreur le mariage entre eux. Pourtant, au même degré de parenté biologique du côté paternel, le mariage n'est pas seulement souhaitable, mais parfois prescrit, car deux personnes apparentées de ce côté-là ne sont pas considérées, par définition, comme unies par les liens du sang.

La véritable définition du normal ou de l'anormal dépend du cadre culturel auquel on se réfère. Nous pouvons choisir à titre d'exemple la possession chez les Noirs d'Afrique et du Nouveau Monde. L'expression suprême de toute expérience religieuse, la possession, est un état psychologique qui provoque un déplacement de la personnalité quand le dieu « vient dans la tête » du fidèle. Puis, l'individu est censé être la divinité même. Il manifeste souvent une transformation complète dans sa personnalité; expression du visage, comportement moteur, voix, force physique et caractère des paroles sont très différents de l'état normal.

Ce phénomène a été décrit en termes de pathologie à cause de sa ressemblance apparente avec les cas étudiés, par les psychologues et les psychiatres. Les trances de type hystérique, dans lesquelles des gens, les yeux clos, gesticulent frénétiquement et probablement sans but ni raison, ou se roulent par terre en marmottant des syllabes vides de sens, ou se mettent dans un état de rigidité complète, peuvent se ramener à des manifestations névrotiques et même psychotiques que l'on rencontre dans notre société occidentale.

Mais si l'on ne se borne pas à considérer le comportement extérieur et si l'on place ces actes en apparence erratiques dans leur cadre naturel, cette conclusion devient insoutenable. Car, par rapport au milieu où ils se produisent, ces cas ne peuvent être tenus pour anormaux, et encore moins psychopathiques. Ils sont eux aussi modelés par la culture et souvent sont le produit d'un apprentissage et d'une discipline. La danse et le comportement des possédés sont stylisés au point que quiconque connaît la religion en question peut, rien qu'en observant ses gestes, identifier la divinité qui a saisi le fidèle. Ceux qui ont « reçu le dieu » appartiennent à toutes les catégories de personnalités qui peuvent se présenter dans un groupe. Il semblerait même que les inadaptés dans les confréries noires du Nouveau Monde soient plutôt ceux qui « n'ont rien dans la tête » et n'ont pas fait l'expérience de la possession. Enfin, la possession dans ces cultures afroaméricaines est si parfaitement contrôlée qu'elle ne peut survenir que dans des circonstances particulières et apparemment arbitraires. En Afrique occidentale et au Brésil, les divinités ne possèdent que les individus qui ont été désignés à l'avance par le prêtre de la confrérie qui leur impose les mains. A Haïti, il est considéré comme peu séant pour un initié d'être possédé lors d'une cérémonie s'il n'est pas membre du groupe familial qui l'organise. C'est aussi un signe de faiblesse, car ainsi le fidèle donne la preuve que le dieu n'a pas été convenablement traité et que, par conséquent, celui-ci n'est pas sous le contrôle de son serviteur.

C'est avec une hâte excessive qu'on a appliqué une terminologie psychopathologique aux phénomènes de possession. On s'est trop facilement servi à leur sujet de mots tels qu'hystérie, auto-hypnose, contrainte. A titre purement descriptif on peut en faire usage pour une analyse (technique) de la possession. Mais comme ils présupposent l'instabilité psychique, le déséquilibre émotif, bref un état anormal, ils sont trompeurs, et altèrent la réalité culturelle. Car dans les sociétés noires le comportement du possédé fait partie de comportement compréhensible, prévisible et normal. Il est connu et reconnu par tous les membres comme un phénomène pouvant se manifester chez n'importe qui, et qui doit être accueilli non seulement à cause de la protection qui naît de la communion avec le surnaturel, mais parce qu'il confère au fidèle



saisi par le dieu ou l'esprit, dignité, avantages économiques, satisfactions esthétiques et assure une libération émotive.

### 3

Le principal mécanisme qui permet l'évaluation de la culture est *l'ethnocentrisme*. L'ethnocentrisme est la position de ceux qui estiment leur propre manière de vivre préférable à toute autre. Comme suite logique au processus d'« enculturation » de leur enfance, la plupart des individus entretiennent ce sentiment à l'égard de leur culture, qu'il s'exprime ou non. En dehors du courant de culture euroaméricain et particulièrement chez les peuples primitifs, c'est une chose qui va de soi, dont on convient sans la formuler. Sous cette forme, l'ethnocentrisme doit être considéré comme un facteur permettant l'adaptation individuelle et l'intégration sociale. Il est fort important de renforcer le moi en s'identifiant à son propre groupe, dont on admet implicitement la supériorité. Si, comme dans la culture euroaméricaine, l'ethnocentrisme se rationalise et devient la base de programmes d'actions au détriment d'autres peuples, il peut provoquer de sérieux problèmes.

L'ethnocentrisme des peuples primitifs trouve son expression la plus claire dans leurs mythes, leurs contes populaires, leurs proverbes et leurs idiotismes. Il se manifeste dans bien des noms de tribu, qui signifient dans les langues respectives « êtres humains ». La déduction que ceux auxquels le nom ne s'applique pas n'entrent pas dans cette catégorie est cependant rarement explicite. Quand le Djupa du Suriname, à la vue d'un phare, l'admire et cite le proverbe : « La magie de l'homme blanc n'est pas la magie de l'homme noir », à réaffirme simplement sa foi dans sa propre culture. Il fait remarquer que l'étranger, malgré tous ses moyens mécaniques, se perdrait dans la jungle guyanaise sans l'aide de ses amis noirs qui sont à l'aise parmi ces dangers.

Autre exemple de cet ethnocentrisme qui apparaît dans un mythe sur l'origine des races humaines, raconté par les Indiens Cherokee des Great Smoky Mountains. Ces Indiens connaissaient évidemment les blancs et les noirs. Comme tous les Indiens ils ont la peau brune, et comme dans toutes les mythologies les actes des êtres surnaturels une fois accomplis sont irrévocables. Comme aussi dans la plupart des mythologies, l'homme est la réalisation la plus parfaite du Créateur; dans ce cas particulier, celui-ci l'a créé en construisant et en allumant d'abord un four, puis en modelant trois figurines de forme humaine avec de la pâte. Il les plaça dans le four et attendit qu'elles fussent cuites. Mais si grande fut son impatience de voir le résultat de cette expérience qui couronnait son oeuvre créatrice, qu'il retira trop tôt la première figurine. Pas assez cuite, elle était pâle, d'une vilaine couleur. Mais bonne ou mauvaise elle était là, et sa descendance fut la race blanche. Le second modèle était à point. Le temps de cuisson était juste et la forme exactement ce qu'il avait prévu. D'une belle couleur brune, elle lui plut sous tous les points de vue, cette figurine qui allait être l'ancêtre des Indiens. Il l'admira tellement qu'il oublia de sortir la troisième forme du four, jusqu'à ce qu'il la sentît brûler. Il ouvrit brusquement la porte, pour ne trouver

qu'une statuette carbonisée et noire. C'était regrettable, mais il n'y avait rien à faire ; ce fut le premier Noir.

Voilà la forme la plus habituelle de l'ethnocentrisme chez de nombreux peuples - une aimable insistance sur les bonnes qualités du groupe, sans aucune propension à étendre cette attitude au domaine de l'action. De cette façon, les modes objectifs sanctionnés du comportement et les systèmes de valeur des peuples avec lesquels le groupe entre en contact peuvent être considérés en raison de leur désirabilité, puis admis ou rejetés sans que l'on se réfère à des normes absolues. Il y a en effet des façons de vivre qui sont bonnes pour un groupe, et pas nécessairement bonnes pour un autre. Que des différences dans la façon d'accomplir certaines activités habituelles puissent exister sans qu'elles soient l'objet d'un jugement, cela suppose une réorientation dans la pensée de ceux d'entre nous qui appartiennent à la tradition occidentale. Dans cette tradition une différence de croyance ou de comportement implique trop que ce qui est différent est mauvais et doit être changé.

Les cultures des peuples primitifs sont inférieures à la nôtre - cette assertion est le fruit d'une longue série de développements dans notre histoire intellectuelle. On oublie souvent que la notion de progrès, qui imprègne si profondément notre pensée, est relativement récente. Elle est en fait uniquement un produit de notre culture. C'est une partie du même courant historique qui a abouti au développement de la science et du machinisme.

Ce fut le pouvoir conféré par la science et la machine qui donna à l'Europe et à l'Amérique le dernier mot dans la controverse sur la supériorité culturelle. « Celui qui fabrique la poudre à fusil détient le pouvoir », dit un proverbe dahoméen. Il n'y a pas de réplique à un argument, soutenu par le canon, avancé contre un peuple qui ne peut se défendre qu'avec des lances ou des arcs et des flèches, ou même des fusils à pierre. La supériorité technologique entraîne en soi une grande conviction, même si elle n'est pas aussi convaincante que nous le pensons parfois. Tout le monde voit qu'une automobile est plus efficace pour franchir les distances et que ceci se fera avec moins d'effort que si l'on est à pied ou à cheval. Mais trop souvent, nous ne reconnaissons pas qu'une supériorité démontrable ne convaincra pas forcément une personne d'une autre culture qu'un art étranger au sien est préférable, ou que le monothéisme vaut mieux que le polythéisme. Il peut même continuer d'utiliser une houe longtemps après avoir connu la charrue, juste parce qu'il préfère cet instrument moins efficace. Il peut évidemment s'étonner de ces usages étrangers si on les lui présente assez souvent et avec assez de force. S'il n'arrive pas à trouver une réponse satisfaisante à ses questions, il se démoralise et se détache de sa culture. L'acceptation des croyances et des valeurs européennes, jointe à des circonstances qui n'ont pas permis de trouver une façon équitable de vivre avec elles - dans le monde la forme la plus commune de la situation contradictoire née de l'imposition de l'ordre euroaméricain - amène la confusion, le désespoir et le cynisme.

Exception faite du domaine technologique, il est extrêmement difficile d'établir sur des critères universellement admissibles si une façon de penser ou d'agir est supérieure à une autre. Prenons pour exemple l'alimentation. L'organisme humain a besoin d'être nourri et le peuple qui ne se procurerait pas des aliments adéquats ne

saurait survivre. Les cultures ont différents moyens de produire des aliments si bien que certains peuples mangent plus que d'autres. Cependant, même au niveau de la stricte subsistance, il n'y a aucun peuple qui ne regarde pas certains aliments comme impropres à la consommation. Les peuples du sud-ouest de l'Asie dédaignent le lait, dont la place est si importante dans notre régime alimentaire. Le bœuf, élément apprécié de la cuisine euroaméricaine, n'inspire que dégoût aux Hindous. Les milliers de têtes de bétail qui parcourent les plateaux de l'Est africain constituent un capital à conserver intact et non pas une ressource alimentaire. Seule la vache qui crève par accident est mangée - pratique que nous réprouvons, mais qui apparemment n'a jamais nui à ceux qui la suivent depuis des générations.

Les tabous totémiques et religieux entraînent d'autres restrictions alimentaires, tandis que le refus de consommer nombre de substances d'ailleurs comestibles tient simplement au conditionnement culturel. Celui-ci est si puissant qu'un aliment involontairement absorbé à son encounter peut provoquer des réactions physiologiques telles que le vomissement ou la maladie. Tous les jeunes animaux fournissent une viande succulente, mais l'horreur sacrée des mahométans pour le jeune porc n'est pas plus violente que notre aversion séculaire pour les biftecks de chien ou les côtelettes de cheval. Les larves de fourmis, les vers d'insectes, les sauterelles - qui ont tous une valeur en calories et en vitamines - rôtis ou cuits autrement, ou même crus, passent chez beaucoup de peuples pour des friandises. Pourtant nous n'en mangeons jamais, quoique nous les trouvions aussi à notre disposition. D'autre part, ces même peuples qui font leurs délices de ces aliments éprouvent la plus vive répugnance pour nos conserves.

#### 4

On qualifie très souvent les cultures de « civilisées » ou de « primitives ». Ces termes sont d'une simplicité trompeuse. Des difficultés inattendues se sont présentées à ceux qui les ont analysés pour en tirer des définitions précises. Cependant, les distinctions que l'on peut faire dans ce domaine ont une importance particulière. « Primitif » est le terme dont on use habituellement pour désigner les peuples dont les anthropologues se sont toujours le plus occupés et qui ont fourni à leur science la plupart de ses données.

Le mot « primitif » est entré dans l'usage courant lorsque la théorie anthropologique était dominée par le point de vue évolutionniste, qui consistait à assimiler les peuples vivant en dehors du courant culturel euroaméricain aux premiers habitants de la terre. Ces premiers habitants, ou hommes primordiaux - les premiers êtres humains -, peuvent à juste titre être considérés comme « primitifs » au sens étymologique du mot. C'est tout autre chose de désigner les peuples actuels par le même terme. En d'autres termes, *il n'y a aucune raison de regarder aucun des groupes encore vivants comme nos ancêtres contemporains.*

La conception implicite à cette terminologie imprègne notre pensée plus que nous ne le croyons. Elle illustre plusieurs des jugements que nous portons sur le mode de

vie des peuples indigènes. Quand nous parlons ou écrivons sur les coutumes actuelles des Indiens d'Amérique ou des peuples d'Afrique ou des mers du Sud au passé, nous donnons à entendre qu'elles sont en quelque sorte plus anciennes que les nôtres. Nous traitons leurs cultures comme si elles étaient immuables, alors qu'un des concepts fondamentaux de la culture est qu'aucun corps de coutumes n'est statique. Quel que soit le conservatisme d'un peuple, son genre de vie n'est pas celui des premiers âges. Si donc nous admettons l'universalité du changement culturel, il en résulte que tous les groupes humains existants descendent d'une même source. Si, d'autre part, nous pensons aux centaines de milliers d'années pendant lesquelles nos ancêtres communs ont vécu sur terre, nous ne pouvons qu'en conclure que le passé de tous les groupes remonte à d'innombrables générations. Pendant ce temps un changement continu, quoique peut-être lent, s'est manifesté, comme nous le prouvent les fouilles archéologiques. Donc, aucun groupe contemporain ne vit comme ses propres ancêtres, ou les nôtres.

Avec le temps, le mot « primitif » a pris une signification plus qualitative que descriptive. Les peuples primitifs passent pour avoir des cultures simples. On se les imagine enfantins, naïfs ou purs. Une hypothèse largement admise veut que les peuples primitifs soient incapables d'évaluer la réalité, si ce n'est dans les limites d'un processus mental spécial. Bref, on affirme que les cultures primitives sont d'une qualité inférieure aux civilisations historiques. On leur applique ainsi des termes comme « sauvages » ou « barbares », qui dérivent d'une évolution hypothétique qui de la « sauvagerie » et de « la barbarie » conduirait à la « civilisation ».

Prenons un exemple dans les vastes recherches entreprises par l'historien A. J. Toynbee sur la nature et les processus du changement dans les civilisations. Définissant la civilisation comme « un champ d'étude qui apparaît comme intelligible dans ses propres limites », et traitant « des fondements » de la « communauté nationale occidentale moderne », il parle des peuples en dehors de ce type comme étant le « prolétariat externe », dont les contacts avec une civilisation tendent à l'avilir. Aux États-Unis, le « prolétariat externe » était représenté par les Indiens. L'influence puissante exercée par les Indiens sur le mode de vie des Américains de la frontière, par la « barbarisation » des coutumes européennes, comme il dit, frappe Toynbee d'étonnement. « Lorsque nous nous rappelons l'inégalité initiale - et cela tant dans la culture spirituelle que dans la vigueur physique - entre les intrus d'Europe qui ont construit cette nouvelle nation et les indigènes américains qu'ils ont balayés devant eux..., nous serons encore plus étonnés que jamais de la force de l'influence exercée par une barbarie constamment en déroute sur une civilisation envahissante... animée par la « force motrice » et étayée par le poids de tout le corps social de la chrétienté occidentale dans sa patrie européenne. » Ou encore, parlant de l'influence des « barbares de l'Afrique occidentale » sur l'art moderne, Toynbee dit : « Ce triomphe de l'art nègre dans les États du nord de l'Amérique et dans les pays de l'Europe occidentale représente pour la barbarie une victoire beaucoup plus éclatante que la barbarisation progressive de la figure et de l'inscription helléniques sur la monnaie de Philippe au cours du long et lent voyage de ce type de pièce hellénique des berges du Strymon aux rives de la Tamise dans l'Ultima Thule. Aux yeux du profane la fuite vers le Bénin [un centre de l'art africain] et la fuite vers Byzance semblent également ne pas pouvoir amener l'artiste occidental d'aujourd'hui à retrouver son âme perdue. »

Malgré le fond philosophique et l'immense érudition de l'ouvrage massif dont sont tirées ces citations, il est clair que de telles assertions révèlent les préjugés de l'auteur. Nous verrons que l'emprunt, mécanisme fondamental de l'échange culturel, est la résultante inévitable de tout contact entre peuples. Très souvent un groupe dominant est profondément influencé par les coutumes du groupe dominé. Qu'était « l'inégalité fondamentale dans la culture spirituelle » qui égalait la force des fusils et des balles mis en jeu par les « intrus d'Europe » contre les Indiens ? Il est évident que le tableau que l'on se fait du sauvage comme d'un être vivant dans l'anarchie, sans règle morale, sans sensibilité, est une vulgaire caricature. Ce qui est arrivé en Amérique n'« étonne » pas celui qui étudie scientifiquement la culture. On doit reconnaître l'emprunt mutuel des coutumes indiennes par les colons, des coutumes européennes par les indiens, en dépit de l'inégalité dans l'ordre de grandeur des groupes, de leur puissance respective et même de leur capacité de survivre à l'agression.

Certains traits censés caractériser la manière « primitive » ou « sauvage » de vivre soulèvent de sérieux problèmes. Qu'est-ce par exemple qu'une culture « simple » ? Les aborigènes d'Australie, qui passent d'ordinaire pour les peuples les plus « primitifs » de la terre, ont une terminologie et un système de parenté si complexes qu'ils ont défié pendant longtemps toute tentative d'analyse scientifique. Il fait honte à notre simple système de parenté, qui ne distingue même pas entre grands-parents paternels et maternels ou entre frère aîné et cadet, et qui se contente du terme « cousin » pour plus de douze parentés différentes. Les indigènes du Pérou, avant la conquête espagnole, faisaient des tapisseries d'une texture plus fine, teintes en couleurs moins vulnérables que celles des Gobelins. La conception du monde des Africains, qui à tant d'égards rappelle celle des Grecs et les mythes épiques des Polynésiens, étonne pas sa complexité tous ceux qui prennent la peine de la connaître. Ces exemples et combien d'autres démontrent que les peuples « primitifs » n'ont pas forcément des coutumes simples. Ces faits prouvent aussi que les « primitifs » ne sont ni enfantins ni naïfs ni incultes, pour citer les adjectifs souvent employés par ceux qui n'ont pas fréquenté ces peuples ou n'ont pas lu les descriptions qui en ont été faites.

Que les peuples « primitifs » ne sachent pas distinguer entre la réalité et le surnaturel, comme le voudrait la théorie de L. Lévy-Bruhl sur la « mentalité prélogique », voilà encore une proposition démentie par les faits. Les faits tirés de plusieurs cultures démontrent en effet qu'il n'y a pas de peuple qui à *certain moments* ne pense pas en fonction d'une causalité objective, et de même aucun qui, à *certain moments*, ne se laisse pas aller à expliquer des phénomènes en les reliant à une cause *apparente*. L'étude comparative de la culture, fondée sur le contact direct avec nombre de peuples, nous a appris que tous les hommes pensent en fonction de certaines propositions dont ils sont largement convaincus. Quel que soit le type de raisonnement employé, la logique est dictée par ces prémisses. Si elles sont admises, la logique en est irréfutable.

La théorie de la mentalité primitive fait grand cas de la prédominance de la magie ou des croyances dites totémiques, c'est-à-dire qu'un groupe prétend descendre d'un ancêtre commun, animal ou plante, dont il prend le nom. Les chercheurs qui ont étudié ce phénomène sur le terrain ne croient pas que de telles croyances empêchent

lu indigènes de distinguer nettement entre un animal et ceux qui croient lui être alliés par le sang. En outre, la majeure partie de la Vie de tout peuple se passe sur un plan où les idées de causalité ou les explications de l'univers n'entrent que rarement en jeu. Dans ces aspects familiers de la vie se manifeste ce qu'on appellerait un sens solide de la réalité. Ainsi, n'étaient les noms, le passage suivant de l'autobiographie d'un Indien Navaho qui raconte la dernière maladie de son père, rend un son familier à des oreilles accoutumées au raisonnement de tradition mécaniste :

Le vieux Hat dit : « je ne crois pas que je m'en remettrai. Je ne crois pas que je vivrai longtemps. Si je me sens ainsi, c'est à cause de l'aspect que j'ai maintenant. Je me regarde, et sur moi il n'y a rien, plus de chair, rien que la peau et les os. Voilà pourquoi je ne crois pas que je vivrai longtemps... Quant à manger, tu sais que je ne puis rien manger de dur, seulement ce qui est tendre, quelque chose que je puisse avaler. Mais je n'en prends pas beaucoup, seulement deux ou trois gorgées. Mais je bois de l'eau en abondance. » Mon parent Choclays a dit : « Même dans cet état, mon vieux frère, tu ferais mieux de manger tout le temps. Ainsi tu prendras des forces. Sinon tu t'affaibliras sûrement. Même si tu es faible maintenant et incapable de manger, essaie de manger et d'avalier quelque chose. D'une façon ou d'une autre tu as des chances de surmonter ta maladie. Si tu cesses de manger, tu es sûr de mourir. » Voilà ce qu'il dit, puis il s'en alla et je sortis avec le troupeau.

Nous reconnaissons immédiatement dans ce passage un raisonnement dicté par le bon sens. Prenons un autre cas où l'explication d'un phénomène est basée sur une prémisse qui est en contradiction avec ce que nous regardons comme un fait scientifique. Il existe une croyance très répandue en Afrique occidentale qui veut que le dernier né soit d'un esprit plus alerte que ses frères et sœurs aînés. Cette superstition se fonde sur l'observation que les enfants tendent à ressembler à leurs parents, et sur le fait, aussi observé, qu'en prenant de l'âge un homme ou une femme acquiert de l'expérience. Ces faits peuvent nous paraître sans liaison, mais non pas pour l'Africain. Il observe qu'à la naissance du premier enfant, les parents sont plus jeunes et par conséquent moins expérimentés que lorsqu'ils procréent les autres enfants. Il en déduit que leur plus grand âge leur permet de transmettre aux plus jeunes, et surtout au dernier-né, une intelligence plus sûre et plus alerte. On s'attend à ce que cet enfant dépasse ses aînés en astuce. La *logique* du raisonnement est impeccable. Ce sont les prémisses que nous devons contester afin de rejeter la conclusion.

A vrai dire, il faut admettre que tous les êtres humains, nous y compris, pensent parfois « prélogiquement ». Relativement peu de gens dans notre culture raisonnent selon le schéma de la pensée scientifique; c'est-à-dire à partir de causes vérifiées objectivement, ce dont cependant nous nous faisons gloire. Et même de telles personnes ne pensent pas toujours logiquement. Dans des circonstances spéciales, par exemple quand des savants travaillent en laboratoire, ils font usage de la logique rigoureuse de la science. Mais sitôt dehors, de tout autres formes de raisonnement entrent en jeu; ainsi un homme, de science peut se permettre de parler « chance » dans les *hasards* de la vie sociale, ou rendre hommage à quelque représentation symbolique du pouvoir ou de la grâce.

L'idée que tous les « primitifs » ou « sauvages » ont beaucoup de traits en commun, lorsqu'on les compare avec les peuples « civilisés », est une autre expression de la tendance à émettre des jugements de valeur sur les cultures. En fait, la marge de comportement chez tous ces peuples appelés « primitifs » est beaucoup plus grande que chez le petit nombre de ceux qui passent pour « civilisés ». Ainsi, dans le domaine économique, nous trouvons des Peuples « primitifs » avec des systèmes monétaires tout comme les « civilisés », d'autres qui pratiquent le troc, d'autre encore qui se suffisent économiquement à eux-mêmes et ne font aucun commerce. On trouve nombre de formes de mariage et de types de famille, y compris la monogamie, dans les sociétés « primitives ». Certaines ont le totémisme, mais plus encore ne l'ont pas. Certaines possèdent un système classique, plusieurs en sont dépourvues. Certaines comptent la descendance bilatéralement, tout comme nous ; certaines sont patrilinéaires; d'autres matrilinéaires. On pourrait citer à l'infini toute une variété d'institutions et de comportements. Quel que soit le sens du mot « primitif », il n'implique donc aucune unité de coutume, de tradition, de croyance ou d'institution.

Dans les travaux d'anthropologie, les mots « primitif » ou « sauvage » - ce dernier étant surtout un synonyme de « primitif » chez les auteurs anglais - n'ont pas la signification qu'ils revêtent dans l'ouvrage de Toynbee ou dans d'autres travaux non anthropologiques. Quant au terme « barbare », la plupart des anthropologues l'omettent. Les anthropologues utilisent simplement le mot « primitif » ou « sauvage » pour désigner les peuples qui sont en dehors du courant de la culture euroaméricaine, qui ne possèdent pas de langues écrites. Ce mot ne sera plus synonyme de simple ou *naïf*, et, sauf s'il s'agit uniquement de l'absence d'écriture, il ne s'appliquera plus à des cultures aussi différentes que les éleveurs de rennes de Sibérie ou l'empire Lunda du Congo.

On a suggéré plusieurs termes pour remplacer « primitif ». « Non historique » n'a pas eu de succès. Il implique que l'absence d'histoire écrite équivaut à n'avoir pas d'histoire du tout, ce que l'on ne peut évidemment dire de tout peuple existant dans le temps. « Prélettré » a eu plus de faveur, mais on peut objecter que le préfixe pré introduit une notion de temps qui suppose une prévision. C'est essentiellement un report du concept de l'« ancêtre contemporain », car il implique que les peuples sans langue écrite en sont à un stade qui précède celui où probablement ils découvriront, ou du moins acquerront, l'écriture. La troisième forme, « sans écriture », se réfère simplement au fait que ces peuples n'ont pas de langue écrite. On confond parfois ces termes avec celui d'« illettré », qu'il faut éviter puisqu'il contient une nuance nette d'infériorité due au caractère ou aux circonstances, ou aux deux à la fois. Il faut donc préférer « sans écriture »; cette périphrase est incolore, sans ambiguïté et peut s'appliquer aux données qu'elle prétend délimiter. C'est elle que nous emploierons désormais.

Un seul critère tel que la présence ou l'absence d'écriture est-il susceptible de décrire les nombreux peuples qu'il prétend comprendre ? Il semble que son utilité le permette, bien qu'il soit évident qu'aucune caractéristique n'est idéalement satisfaisante pour désigner des cultures entières. Il faut admettre qu'en général d'autres caractéristiques accompagnent l'absence d'écriture. On observe que les peuples sans

écriture sont relativement plus isolés, moins denses et moins sujets à des changements rapides dans les modalités sanctionnées de comportement que ceux qui sont au stade de l'écriture. En outre, avec les générations récentes, la culture euroaméricaine s'est séparée non seulement des cultures « primitives », mais aussi des cultures à écriture hors d'Europe et d'Amérique, parce qu'elle possède une technologie basée sur la puissance de la machine et la tradition scientifique. Mais aucune de ces différences, sauf peut-être la dernière, n'est aussi manifeste que la présence ou l'absence d'écriture.

## 5

Avant de terminer notre discussion du relativisme culturel, il est important de considérer certaines questions qui se présentent à qui adopte une position relativiste en manière de culture. « Il peut être mi », dira-t-on, que les êtres humains vivent conformément aux coutumes qu'ils ont apprises. Ils peuvent les considérer comme les meilleures. Un peuple peut être si attaché à ces usages qu'il est prêt à lutter et à mourir pour eux. En tant que facteur de survivance, on peut admettre leur efficacité, puisque le groupe qui vit en conformité avec eux continue d'exister. Mais cela ne signifie-t-il pas que tous les systèmes de valeurs morales, tous les concepts de vrai et de faux, sont fondés sur des sables si mouvants que l'on peut négliger la moralité, le comportement correct, les codes éthiques ? Est-ce qu'une philosophie relativiste n'implique pas en vérité une négation de ces facteurs ?

Soutenir que les valeurs n'existent pas parce qu'elles dépendent du temps et de l'espace, ou dénier la validité psychologique de conceptions différentes de la réalité, c'est être victime d'une illusion qui consiste à nier la contribution positive de la position relativiste. Le relativisme culturel est en effet une philosophie qui, tout en reconnaissant les valeurs érigées par chaque société pour guider sa propre vie, met l'accent sur la dignité inhérente à tout corps de coutumes et sur la nécessité d'une tolérance pour des conventions, même différentes des nôtres. Au lieu d'insister sur les différences à partir de normes absolues qui, tout objectives qu'elles puissent devenir, n'en sont pas moins le produit d'une époque ou d'un lieu, le point de vue relativiste met en relief le caractère valable de tout système de normes pour le peuple dont la vie se modèle sur elles, et sur les valeurs qu'elles représentent.

Comme un philosophe qui a étudié le problème du relativisme culturel l'a dit : «... La vertu n'est pas quelque chose qu'un individu puisse posséder ou goûter indépendamment de ses relations avec ses compagnons. Un homme ne peut devenir et ne peut vraiment être un homme qu'en participant à une culture. L'harmonie intérieure qui constitue sa vertu doit appartenir à l'harmonie plus large de la vie collective. Les types de vertu doivent partout s'accorder à la culture, et cela s'applique aussi bien à nos propres distinctions du vrai et du faux, du bien et du mal, qu'aux modèles de n'importe quel peuple primitif. » Même dans le dilemme apparent posé par le fait que la science, unique manière d'atteindre une vérité objectivement vérifiable, semble transcender toute convention culturelle, il faut accorder la plus grande importance au cadre culturel, qui rend possible la recherche scientifique. « Si la pensée scientifique ne peut subsister qu'en s'accroissant et en se renouvelant constamment, elle ne peut



survivre que dans un ordre social pénétré de sa propre foi philosophique et capable lui-même de transcender la culture. Privée de ces conditions, la science physique se fanera comme une plante coupée à la racine. »

Il est essentiel, en considérant le relativisme culturel, de distinguer les « absolus » des « universaux ». Les *absolus* sont fixes et, tant qu'il s'agit des conventions, ne peuvent varier, différer de culture à culture, d'époque à époque. Par contre, les *universaux* sont les dénominateurs communs qu'il faut extraire, par induction, de l'ampleur des variations qui se manifestent dans tous les phénomènes du monde naturel ou culturel. Si nous appliquons cette distinction pour répondre à la question que nous avons posée, les critiques perdent leur force. Dire qu'il n'existe pas de critère absolu de valeur ou de morale ou même, psychologiquement, de temps et d'espace, ne signifie pas que ces critères, sous des *formes* différentes, ne comprennent pas des universaux de la culture humaine. Nous verrons, dans une autre section, comment certaines valeurs humaines sont reconnues partout, même si dans aucune culture les institutions n'ont une forme identique. La moralité est un universel, de même que la jouissance de la beauté et un certain type de vérité. Les formes multiples que prennent ces concepts ne sont que des produits de l'expérience historique particulière des sociétés qui les manifestent. En chacune, les critères sont l'objet d'un examen continu et de changements continus. Mais les conceptions fondamentales demeurent, pour canaliser la pensée et diriger la conduite, pour donner un but à la vie.

On verra plus tard combien la culture peut être dynamique. Soit par les inventions dans son sein ou par des emprunts à l'extérieur, les cultures changent sans cesse, non seulement dans leur totalité, mais en chacun de leurs aspects. Les changements peuvent rencontrer l'opposition ou au contraire l'approbation. Dans ce processus, l'individu modifie son attitude envers les intangibles de la culture ainsi qu'à l'égard des objets matériels de son monde. La morale, la conception du monde d'une époque ne sont pas les mêmes que celles de la suivante, comme le montre une étude seulement cursive de notre histoire. Cependant, chacune a pour son temps une valeur assez grande pour que l'homme vivant à cette époque envisage avec difficulté le changement.

De même nous pouvons réduire à néant l'objection que le relativisme culturel nie la force des codes qui règnent en un temps donné dans une culture donnée. Partout, l'homme se fixe à lui-même des buts et des idéaux qu'il poursuit. Le fait qu'ils soient sujets au changement ou différent de peuple à peuple ne les rend pas moins efficaces dans une société particulière durant la période de leur règne. Chaque peuple, ayant des modèles, non seulement les inculque à la jeunesse, en sorte que chaque génération est pénétrée du système de valeurs de la précédente, mais encore prévoit des punitions pour la transgression des codes admis. La loi, autant que l'éducation, est un des universaux de la culture, stabilisant dans chaque société les modes sanctionnés du comportement et soutenant leurs valeurs. Toute culture a cependant ses rebelles, ce qui signifie que l'expérience de l'homme contient aussi bien le changement culturel que la stabilité culturelle.

On peut envisager la question sous un aspect quelque peu différent. Il faut nettement distinguer le relativisme culturel des conceptions de la relativité du comportement individuel, qui nierait toute autorité sociale sur la conduite. On a remarqué

l'existence de forces morales intégratives dans toute société humaine. La conformité au code du groupe est une condition de toute régularité de vie. Toutefois, dire que nous avons le droit d'attendre de nous-mêmes une vie conforme au code actuel n'implique pas que nous devions exiger de ceux qui vivent sous d'autres codes qu'ils se conforment au nôtre, encore moins le leur imposer. Le véritable centre du relativisme culturel est la discipline sociale qui provient du respect des différences - du respect mutuel. Reconnaître la valeur de plusieurs modes de vie, c'est affirmer les valeurs de chaque culture. Cette reconnaissance vise à comprendre et à harmoniser les buts, non à juger et détruire ceux qui ne rejoignent pas le nôtre. L'histoire de la culture nous apprend que tout important qu'il soit d'étudier les parallélismes dans les civilisations humaines, il n'est pas moins essentiel de discerner les différents moyens que l'homme a mis en oeuvre pour satisfaire ses besoins.

De telles questions au sujet du relativisme culturel reflètent en elles-mêmes une expérience d'« enculturation » où les absolus prédominent. Car ces problèmes ne peuvent se poser que pour ceux qui participent à une culture comme la nôtre, dont le système moral n'est pas seulement inculqué consciemment, mais encore réclame un droit exclusif à l'excellence. Il existe peu de cultures, où une dichotomie rigide entre le bien et le mal, comme celle que nous avons érigée, ait une si grande influence. On reconnaît plutôt que le bien et le mal ne sont que les extrêmes d'une échelle où les teintes grisâtres prédominent. Nous revenons ainsi au principe énoncé plus haut, à savoir que « les jugements sont basés sur l'expérience et que chaque individu interprète l'expérience en fonction de son enculturation ». Dans une culture où les valeurs absolues ont une grande force, il sera difficile de comprendre le relativisme d'un inonde qui contient plusieurs types de vie. Cette culture aura beau jeu d'émettre des jugements de valeur fondés sur la plus ou moins grande ressemblance de coutumes exotiques avec celles de la civilisation euroaméricaine.

Il est regrettable qu'une philosophie du relativisme culturel ait dû attendre le développement de l'anthropologie. Tant que les coutumes des peuples ne pouvaient être étudiées en fonction de leur contexte de valeurs, elles devaient nécessairement être jugées en raison de l'ethnocentrisme de celui qui les examinait. Mais l'efficacité des techniques et l'abondance des données nous obligent à une humilité qui se reflète dans la tolérance de la position du relativisme culturel et l'ampleur de sa méthode. Utilisant les méthodes directes des chercheurs et consciente des satisfactions que fournissent la plupart des corps de coutumes, cette position nous donne un levier pour sortir du marais ethnographique où notre pensée imprégnée de valeurs suprêmes a si longtemps pataugé. Après avoir sondé à fond toutes les orientations culturelles et être parvenus à saisir la signification des genres de vie de différents peuples, nous pouvons cependant retourner à notre propre culture avec des perspectives nouvelles et une objectivité impossible autrement.

# 5

---

## LE LABORATOIRE DE L'ETHNOLOGUE

[Retour à la table des matières](#)

### 1

Le laboratoire de l'ethnologue est le « terrain ». Pour y travailler il se rend chez le peuple qu'il a décidé d'étudier, il écoute les conversations, visite les demeures, assiste aux rites, observe le comportement coutumier, interroge les gens sur leurs traditions, bref il se familiarise avec leur mode de vie, afin de se faire une opinion complète de leur culture ou d'en analyser un aspect particulier. Il est en cela l'ethnologue, le collectionneur de faits; plus tard, à son retour, il les analysera dans leur signification ethnologique plus vaste et les reliera à d'autres matériaux.

Traditionnellement, l'anthropologue étudie les peuples qui sont en dehors du courant historique de la culture euroaméricaine ou d'autres cultures à écriture. Ses recherches portent sur ces peuples « primitifs » qui, nous l'avons vu, sont sans langue écrite et, partant, sans véritables documents historiques. Cette convention marque profondément la pensée anthropologique. Par exemple, de nombreux anthropologues chinois s'attachèrent avant tout à étudier les peuplades de la Chine comme les Loto, laissant généralement à d'autres le soin d'étudier le genre de vie des communautés chinoises. La même division du travail est observée aux Philippines.

Souvent, les peuples « primitifs » vivent dans des endroits reculés du monde, et, pour les atteindre, le savant peut rencontrer éventuellement des difficultés de transport, la maladie ou des accidents. Mais en a beaucoup exagéré cet aspect du travail de l'anthropologue, comme les éléments « romantiques » qui attirent le profane qui, dérouté par les complexités de la culture euroaméricaine de la machine, voudrait échapper aux problèmes de la vie quotidienne. Dans l'ensemble, le travail sur le terrain ressemble à toutes les routines scientifiques. Tout en étant extrêmement stimulant, il exige du savant une bonne dose de patience, de persévérance et le sens de l'humour.

L'anthropologue travaille chez les peuples pour en tirer les faits qui éclaireront les problèmes essentiels de la nature et du fonctionnement et de la culture et du comportement social humain. C'est pour lui, spécialiste de l'homme, le seul moyen d'établir les expériences qui sont l'essence de la méthode scientifique et que le physicien ou le chimiste, lui, organise dans son laboratoire. Nous glanons la matière de notre science sur toute la surface de la terre, car ce n'est qu'ainsi que nous pouvons étudier des problèmes tels que l'effet du climat, de la race, des aptitudes psychologiques innés ou d'autres facteurs sur la culture humaine, l'ampleur de ses variations, ses processus de changement. Ce n'est que sur une large base descriptive que l'on peut discerner l'influence primordiale de la culture sur le comportement, un des résultats les plus importants de notre discipline.

Que les anthropologues étudient comme ils le font un grand nombre de peuples, ne veut pourtant pas dire que l'anthropologie culturelle peut être définie comme la science qui étudie les peuples « primitifs ». Ceci est en un sens un résultat du développement historique de la science dans notre culture, de même que "intérêt des anthropologues pour les problèmes relatifs au physique de l'homme plutôt que pour la biologie générale. Les anthropologues vinrent à étudier les peuples non européens poussés par le besoin d'obtenir des matériaux comparatifs. Il y avait peu d'anthropologues et beaucoup de peuples - il y a encore un grand nombre de sociétés primitives qui n'ont pas été étudiées - et comme on reconnut bientôt que la question de méthode était essentielle, on en vint à identifier l'anthropologie culturelle avec l'ensemble particulier de données qui pouvait être le mieux étudié par l'emploi de ses méthodes spéciales.

Mais n'attendons pas de « l'étude de l'homme et de ses oeuvres » qu'elle se contente de ce genre de délimitation. Tout courant de recherche échappe aux définitions qui l'enserrent. Et en cherchant des solutions aux problèmes, le besoin de recueillir des faits partout où ils se trouvent a conduit dans ces dernières années l'anthropologie à appliquer ses méthodes à l'étude des groupes à écriture, au sein de notre propre culture ou ailleurs. La première fissure dans la digue se fit après 1920, lorsque l'anthropologue Clark Wissler préfaça l'analyse d'une communauté américaine du centre-ouest par les sociologues Robert et Helen Lynd; le préfacier remarquait que ce travail était une application de la méthode anthropologique à une communauté qui était une unité de notre société industrialisée. La controverse qui se développa sur la valeur de cette affirmation ne nous intéresse pas ici; cette expérience concrétisait néanmoins une tendance qui s'était fait progressivement sentir.

Aujourd'hui, les anthropologues étudient souvent les groupes à écriture, en utilisant les mêmes techniques et les mêmes concepts que ceux des travaux sur les sociétés non euroaméricaines. Un aspect de cette évolution nous intéresse. Il est significatif qu'il ne se soit manifesté qu'après le développement de la méthodologie dû aux travaux sur le terrain parmi les peuples sans écriture. Les hypothèses nées de l'étude comparée de leurs institutions permirent l'étude de nos propres genres de vie selon ces mêmes méthodes et hypothèses, car de plus en plus on en vint à constater que notre culture n'est qu'une des nombreuses variétés des cultures humaines.

L'ethnologue qui veut réussir dans ses recherches sur le terrain doit essentiellement adopter le point de vue relativiste exposé au chapitre précédent. On ne saurait trop souligner ce point. A la base de toute recherche ethnologique il faut un détachement scientifique absolu, qui exige à son tour l'exclusion de tout jugement de valeur. De même que le chimiste se consacre à comprendre les éléments qu'il analyse et leurs relations réciproques, de même celui qui étudie la culture comme telle doit observer, décrire et analyser les traditions du peuple qu'il étudie comme des étapes essentielles vers sa compréhension. Ce travail n'est pas facile et requiert une formation spéciale pour un membre de notre société. En effet, c'est une des particularités de notre ethnocentrisme que de juger, évaluer et tenter de réadapter ce qui diffère de nos modes pour lui donner la forme qui nous semble la seule correcte et la seule possible. Mais l'anthropologue sur le terrain doit s'habituer à comprendre des genres de vie qui ne comportent jamais une technologie de la machine et ignorent parfois l'agriculture et les animaux domestiques. Ce qui est plus difficile, il doit adapter ses réactions pour saisir, en fonction des valeurs du peuple qu'il étudie, des coutumes aussi contraires à son expérience personnelle que l'infanticide, la chasse aux têtes, diverses habitudes sanitaires et alimentaires « déplaisantes », et tout à l'avenant.

## 2

Les descriptions des méthodes actuelles utilisées sur le terrain par les anthropologues se trouvent rarement exposées par écrit. Comme c'est par sa méthode que l'anthropologie culturelle apporte une de ses plus importantes contributions à la science, comme, d'autre part, c'est un postulat fondamental de la méthode scientifique que d'exposer clairement les moyens ayant permis d'obtenir un ensemble de faits, il importe de connaître les raisons de cette omission. La difficulté qu'éprouve l'ethnologue à décrire sa méthode naît de la différence entre les matériaux qu'il utilise et ceux du savant en laboratoire. Il a peu d'appareils à décrire. Le succès de son travail dépend dans une grande mesure de ses réactions aux situations qu'il rencontre, des rapports entre sa personnalité et celles des indigènes dont il doit s'occuper, plutôt que de son habileté à manipuler des éprouvettes, des balances ou des incubateurs. Les descriptions qu'il peut en faire sont nécessairement anecdotiques. Elles devraient en principe aller de pair avec la présentation de ses données, puisque chaque élément de ses matériaux est recueilli dans des circonstances différentes de celles dans lesquelles tous les autres ont été recueillis. Il y faudrait en somme un autre livre.

Citons par exemple un passage d'un ouvrage qui tente de présenter une méthode en décrivant les expériences des ethnologues, en recueillant les données qui sont aussi exposées dans l'ouvrage. Le passage particulier que nous extrayons est le début d'un chapitre qui raconte comment ont été recueillies des informations sur le système de parenté de la tribu Saramacca des Bushmen qui vivent dans les forêts de la Guyane hollandaise.

Ces faits devraient normalement apparaître sous la rubrique « Organisation sociale ».

Nous Mines réveillés tôt, après notre nuit consacrée aux contes. Les femmes s'agitaient, préparant leur repas du matin avant que le jour vint les éclairer pour leur récolte. Elles avaient beaucoup à faire. Elles reviendraient tard dans l'après-midi à leurs villages, car le lendemain était consacré à la Terre Mère et on ne pourrait pas travailler aux champs. Aujourd'hui, au travail de la récolte s'ajoutaient les préparatifs pour le retour dans leur village. Le riz qui avait été coupé pendant la semaine devrait y être transporté pour le séchage et le vannage, et il faudrait faire rentrer des ignames, des pois et des haricots...

Bientôt nos hommes se mirent aussi à remuer et, comme nous sortions de nos hamacs, Bayo et Angita entrèrent dans la clairière. Ils revenaient juste de la dam à Pa'aba... Angita était accompagné par un homme que nous n'avions encore jamais vu, tenant un petit enfant par la main.

« Voici Awingu, mon beau-frère, expliqua Angita. Ses yeux l'inquiètent. Je vous l'ai amené pour le soigner. »

Après un échange de courtoisies exigées par la visite, nous nous tournâmes vers l'enfant.

« Est-ce ton enfant, Awingu ? », nous demandâmes.

Sa réponse ne tarda pas. « Non, ce n'est pas mon fils. C'est le fils de ma femme. C'est moi qui l'ai fait. »

La distinction était subtile. Il l'avait fait, mais l'enfant n'était pas le sien.

Juste à ce moment notre cuisinier arriva avec un petit cadeau pour l'enfant, mais comme il ne voulait pas le recevoir de ses mains ou des nôtres, Angita le lui donna.

« Merci, père », dit-il à Angita.

Angita regarda affectueusement le gamin. « Encore deux ou trois ans, Awingu, et il sera prêt à partir pour habiter avec son père à Gankwe. Te rappelles-tu ton père à Gankwe ? C'est lui qui t'a montré comment faire un fusil avec un roseau. Et tu l'as bien fait... »

Il apparaissait donc qu'il y avait encore un autre père, car il était clair qu'Angita ne parlait pas de lui-même quand il citait le père de Gankwe qui avait montré à l'enfant comment faire un fusil jouet.

Si déconcertant qu'il soit pour l'étranger, ce phénomène n'est pourtant pas insolite. Différents peuples ont leurs propres règles pour établir la parenté et leurs propres désignations pour les parents par alliance. En ville, on nous avait fait maint récit de la manière de vivre de ces nègres de la brousse. Et le mot « matriarcat », désignant la manière de compter la descendance par la mère, était souvent venu quand on parlait de ces gens.

« Chez eux, seules les femmes comptent, car parmi les sauvages, qui peut dire qui est le vrai père ? Voilà pourquoi un enfant appelle plusieurs hommes Il père - », nous avait-on expliqué.

Pourtant voilà un homme qui disait sans hésitation : « Non, il n'est pas mon enfant. C'est celui de ma femme. Je l'ai fait. » Et l'instant d'après l'enfant appelait Angita père et Angita faisait encore allusion à un autre homme comme étant le père qui dans quelques années viendrait le prendre pour vivre avec lui et l'élever jusqu'à l'âge adulte.

De nombreuses questions nous venaient à l'esprit, mais au lever du jour un étranger qui arrive sur le terrain de culture d'un village qui n'est pas le sien est fort peu disposé à parler.

« Ce n'est pas ton fils, Awingu, trouvâmes-nous à remarquer au moment de dire au revoir, pourtant il paraît te ressembler beaucoup. »

« Ma, tye ! Ma Neng'e ! - Mère de tous les nègres ! Que voulez-vous savoir ? Je suis son père ! »

L'homme montra par son expression amusée que c'était une bonne histoire à rapporter à son village. Seule la politesse due à un étranger empêchèrent Awingu et Angita d'éclater de rire à cette étrange question. Mais Awingu était un homme réfléchi. « Dites-moi, dit-il après un moment, au pays de l'homme blanc, est-ce que les enfants n'aiment pas leur père ? »

Il est question ensuite de trois femmes différentes qui en diverses occasions revendiquaient comme fils l'homme nommé Angita, qui était un bon sculpteur de bois. Cette impossibilité biologique fut résolue, permettant ainsi de mieux comprendre les liens de parenté des nègres des bois :

Plus tard dans la journée, lorsque notre bateau se trouva par le travers de la pirogue qu'Angita poussait à la perche, nous nous empressâmes de l'interroger.

« Angita, nous criâmes, est-ce que la femme qui nous a donné du riz est ta mère ? »

Il opina de la tête.

« Mais qu'en est-il de Tita, qui a aussi dit qu'elle était ta mère ? »

Il avait l'esprit vif et il vit aussitôt ce que nous avions en tête. Il dit en riant : « Vous me questionnez sur ma vraie, vraie mère, celle qui M'a fait ? Ce n'est pas celle-ci et ce n'est pas Tita qui m'ont fait. C'est Kutai. »

« Mais qui sont les deux autres. »

« Ce sont ses sœurs. »

Par des voies détournées l'ethnologue recueille les faits l'un après l'autre. Résumée après son retour du terrain d'étude, l'expérience se présenterait dans sa monographie sans doute sous forme d'un exposé général, comme suit :

« L'organisation sociale des nègres de la brousse est unilatérale, la descendance étant comptée du côté maternel et l'autorité dans la famille exercée par le frère aîné de la mère. La nomenclature de la parenté est classificatoire, la mère et les sœurs de la mère étant appelées “ mères ”, le père et les frères du père “ pères ”. Les parents n'ont pas de désignation distincte, car l'enfant les identifie comme les parents “ qui l'ont fait ”. »

Malinowski, dans *The Argonauts of the Western Pacific* (1922), fut le premier à exprimer la nécessité d'inclure dans un rapport d'en

quête un exposé de la méthode suivie. Il énonça les principes suivants de la méthode ethnologique : L'ethnologue doit avant tout « avoir un but réellement scientifique et connaître les valeurs et les critères de l'ethnologie moderne » ; il devrait, « en général,... vivre.. parmi les indigènes »; et enfin, « il doit appliquer un certain nombre de méthodes spéciales pour recueillir, manier et établir ses preuves ». Il formulait ainsi sa propre méthode et décrivait sans le savoir la technique de plusieurs autres ethnologues dont il ne pouvait connaître les techniques encore inédites. Le caractère inflexible de son second principe s'écartait cependant des usages adoptés par nombre d'ethnologues antérieurs, qui, quand bien même ils allaient sur le terrain, se contentaient de demeurer dans la capitale d'une île, dans une mission ou une résidence officielle, et de questionner les indigènes, appelés techniquement « informateurs », sur les modes de vie de leur peuple qu'ils auraient pu observer s'ils avaient voulu regarder.

Telle était la doctrine de l' « observateur participant », qui souleva des discussions considérables. Malinowski généralisait une méthode utilisée dans une seule société. Là, les coutumes lui permettaient de se mêler à la vie quotidienne, bien que, même dans son cas, il n'ait jamais été complètement admis dans la société indigène. Il en fait état lui-même : « Les indigènes me voyant sans cesse, ils cessèrent de s'intéresser à moi et de s'inquiéter de ma présence, et je ne fus plus un élément de trouble dans la vie tribale que j'avais à étudier et que je dérangeais par ma seule présence, ce qui arrive toujours avec un nouveau venu dans toute communauté sauvage. En fait,



comme ils savaient que j'irais fourrer mon nez partout, même là où un indigène bien élevé ne songerait pas à s'introduire, ils finirent par me regarder comme une partie de leur vie, un mal ou un désagrément nécessaires, atténué cependant par des distributions de tabac. »

Il est manifeste que même dans ce cas, quelle que pût être l'adaptation à sa présence, l'inconnu restait un élément étranger dans l'esprit des indigènes, un élément qui pourrait, pour ainsi dire, amener un état d'indigestion dans le corps politique. Dans d'autres sociétés, dont les membres réproouvent la participation d'un observateur, on ne peut appliquer la technique de « l'observateur participant ». Dans les cas où une tradition de rang basée sur une structure de classe existe, la place attribuée à l'ethnologue peut être telle qu'il faille envisager des modifications sérieuses à cette méthode. Une agression récente d'un gouvernement colonial peut provoquer parmi les indigènes un ressentiment contre tout Européen, et il faut encore faire appel à d'autres procédés.

La règle du travail sur le terrain peut se formuler à peu près ainsi *Voyez tout ce que vous pouvez*, participez à ce *qui vous est permis*, *confrontez vos expériences en les discutant officiellement et officieusement avec les indigènes aussi souvent que possible*. Cette règle reconnaît qu'il y a autant de situations diverses que de peuples. Il n'y a certes pas de méthode unique.

Ce point est mis en lumière par un passage de la monographie d'Evans-Pritchard sur les Nuer d'Afrique orientale, que cet ethnologue a étudiés après les Azande, une autre tribu de la même région :

Comme chez les Nuer ma tente était toujours au milieu des fermes ou des auvents, et que mes enquêtes devaient être faites en public, je fus rarement en mesure d'avoir des conversations confidentielles et ne réussis jamais à trouver des informateurs capables de me dicter des textes et de me donner des descriptions détaillées et des commentaires. Cet inconvénient était compensé par l'intimité que je fus forcé d'avoir avec les Nuer. Ne pouvant pas utiliser la méthode la plus facile et la plus rapide de travailler avec des informateurs réguliers, je dus me rabattre sur l'observation directe de la vie quotidienne en y participant. De l'entrée de ma tente je pouvais voir ce qui se passait dans le campement ou le village et j'étais constamment en compagnie des Nuer. Je recueillis ainsi ma documentation par bribes, en utilisant chaque Nuer rencontré comme source d'informations, et non en tronçons fournis par des informateurs choisis et éduqués. Ayant à vivre en contact si étroit avec les Nuer, je les connaissais plus intimement que les Azande, sur lesquels je pourrais écrire un rapport beaucoup plus détaillé. Les Azande ne voulaient pas m'autoriser à vivre comme eux ; les Nuer ne voulaient pas me permettre de vivre autrement. Parmi les Azande, j'étais forcé de vivre en dehors de la communauté ; chez les Nuer, j'étais obligé d'en faire partie. Les Azande me traitaient comme un supérieur ; les Nuer comme un égal.

Comme cette situation le montre, l'ethnologue n'est qu'un facteur de la situation globale. La méthode idéale n'est par conséquent pas toujours celle qu'il peut employer. Il est nécessaire de tenir compte du groupe qu'on étudie, car ses préventions, ses préjugés, ses craintes sont des éléments importants. L'ethnologue ne portera

jamais assez d'attention à l'attitude des indigènes. Elle constitue l'essence même de l'élément humain de son étude et il lui faut la manier avec une extrême délicatesse. L'ethnologue y parvient en manifestant par chacun de ses actes l'honnêteté de ses intentions. Il joue franc jeu et limite son action. Il ne va pas là où il n'est pas le bienvenu. Il demande la permission avant d'entrer dans une maison ou d'assister à un rite quelconque. Il a conscience que, malgré l'importance pour sa recherche des rites mortuaires et des croyances sur la mort qu'ils révèlent, la mort d'un membre de la famille cause un grand chagrin à ses proches, et il se tient à l'écart des funérailles à moins d'y être invité. S'il est prudent, il sait qu'en se montrant discret il gagnera à la longue le respect et la confiance, et ses matériaux seront en fin de compte enrichis par la sensibilité dont il aura fait preuve. Surtout, en vivant dans un groupe, il respectera la place qui lui est assignée dans la communauté.

L'exposé suivant, qui indique l'importance de ce point dans les cultures noires de l'Afrique occidentale et du Nouveau Monde, éclaire les dernières phrases de l'extrait sur les Nuer cité plus haut :

Il n'existe pas de tradition plus profondément ancrée dans ces sociétés noires que l'importance d'attribuer à l'individu sa place dans l'ordre des choses. Cela comprend implicitement un sens de la dignité qui ne permet pas à un homme d'échapper aux impératifs dérivant des différences de classe. L'ethnologue..., en particulier s'il est un blanc, a ce qu'on a appelé un degré élevé de visibilité sociale, et toute tentative de vivre conformément aux canons de la vie indigène l'exposerait incontinent aux coups de l'arme la plus dangereuse aux mains du nègre, l'arme qui contribue le plus à détruire le respect mutuel qui est la base de tout rapport fibre et amical entre deux êtres, quelle que soit leur race - le ridicule. Dans la culture nègre le savant blanc doit se contenter de rester ce qu'il est en fait, un observateur. Il peut et doit être, s'il veut que son travail ait une vraie valeur, un observateur sympathique ; s'il a de la patience, du tact et de la sincérité, il se fera des amitiés parmi les indigènes, après avoir appris à bien les connaître, et il pourra ainsi, comme ami, partager avec eux leurs valeurs intérieures.

Il est donc nécessaire que l'ethnologue plante sa tente ou trouve une maison aussi près que les indigènes qu'il étudie le lui permettront. Leurs réactions, et non ses désirs, lui diront de combien il peut approcher et participer à leur vie pour les observer. En tant que savant, il ordonnera ses observations, dans ses notes et dans ses rapports publiés, selon sa conception de la culture et la nature du problème. Quant aux conditions dans lesquelles il les a recueillies, il devrait au moins, s'il ne les publie pas, les faire figurer dans ses notes, auxquelles il pourra se reporter si une question de méthode vient à être soulevée. Il suivra, ce faisant, un principe fondamental de la méthode scientifique et fera ainsi progresser les techniques employées dans son domaine.

### 3

Arrivé à destination, installé dans son village, le premier problème de l'ethnologue est maintenant de recueillir le fait qu'il est venu chercher. C'est toujours un problème d'une importance vitale pour l'anthropologue. Que ce soit chez les indigènes d'une île des mers du Sud ou dans une communauté américaine du Middlewest, parvenir à entrer dans un groupe est le moment le plus difficile et le plus important de l'enquête. Ici encore il n'y a pas de règle unique, qui puisse orienter ses efforts. Il peut arriver avec une introduction soit d'un membre du groupe soit d'un étranger ami, qui répondra de lui à un notable et lui vaudra ainsi une aide immédiate. Ce sont les meilleures circonstances. La situation inverse est celle où l'ethnologue est livré à ses propres moyens, peut-être même sans l'aide d'un interprète, et doit surmonter l'indifférence et l'hostilité.

Le problème consiste à établir des rapports viables. Il s'avère difficile même dans les conditions les plus favorables. Nous nous sommes tous trouvés un jour ou l'autre dans une communauté inconnue ; en train de marcher seul dans les rues, dans un cadre qui diffère peu de notre milieu accoutumé, mais avec le sentiment *de* vouloir savoir ce qui s'y passe, qui peuvent être ces gens que nous frôlons au passage, en un mot : d'être un étranger. Si nous nous imaginons dans une situation où le milieu physique diffère du nôtre, où le langage est incompréhensible, la nourriture, l'habillement, le logement, le type physique même des individus sont étranges, nous pouvons nous faire une idée des premiers problèmes que rencontre l'ethnologue. Une expérience aussi simple que celle de se promener au marché d'une capitale tropicale peut être gênante. Elle ne permet pas le triage des observations. L'ethnologue ressent uniquement l'étrangeté de la scène; son propre passé ne peut lui donner aucun indice sur le comportement convenable à suivre et aucun renseignement sur l'attitude d'autrui. Cette discussion annonce-t-elle une dispute ou est-elle manière habituelle de marchander ? Le rire de cette femme est-il dirigé contre lui, ou *rit-elle de* ce que vient de lui dire sa voisine ?

Ce triage est essentiel au succès du travail sur le terrain et il s'applique autant aux individus qu'au comportement culturel. Pour l'ethnologue nouvellement arrivé, les personnalités de la communauté sont estompées, les individualités n'apparaissent que plus tard. Les coutumes n'ont pas de sens quand on ne peut rapporter un acte observé à son but, comme on peut le faire plus tard lorsqu'on s'est un peu familiarisé avec les modes de vie du groupe. A ce moment, l'ethnologue continence à se former aux relations sociales, et à être pris aussi bien en aversion qu'en amitié. L'expérience sur le vif apprend vite que, si différents que soient le type physique ou la tradition culturelle d'un peuple, il y aura toujours des individus pour qui il aura des sentiments personnels chaleureux et avec qui il maintiendra des relations intimes.

Mais il y aura aussi ceux qui le déconcerteront et qu'il viendra peut-être à détester. Et dans toute situation ces réactions sont mutuelles. Surtout il ne faut pas les craindre ou les éviter, car l'ethnologue y apprendra bien des choses sur la personnalité de ces individus et sur les tensions à l'intérieur du groupe. Souvent aussi un homme ou une

femme dont la confiance est le plus difficile à [gagner ?] aura des idées intéressantes à communiquer au chercheur. En outre, des réactions négatives peuvent bien mettre sa patience à l'épreuve, mais elles ne seront pas sans valeur pour son carnet de notes.

La manière de recueillir sa documentation dépend, une fois de plus, du genre de travail entrepris. Il ne faut pas choisir une méthode exclusive d'observation ni se fier entièrement à un seul informateur. Il importe avant tout de se montrer, Se promener dans le village ou dans la campagne facilite les premiers jours de résidence dans une communauté. La curiosité attirera les gens autour de votre demeure, le contact sera établi. Dans certaines sociétés indiennes et partout où les gens se sont constamment frottés à la culture euroaméricaine, on peut amener un indigène à venir un nombre fixe d'heures par jour pour « parler », aux mêmes conditions que n'importe quel autre travail. Dans les sociétés qui n'ont pas eu ces contacts, l'observation et les conversations occasionnelles peuvent être pour plusieurs semaines les seules sources d'information. Mais il est nécessaire d'avoir des informateurs pour connaître l'ensemble d'une culture. Les séjours sur le terrain ne durent pas indéfiniment et tous les événements qui peuvent se produire au sein d'une culture n'arriveront pas forcément pendant cette période, même longue. Dans une petite communauté, une naissance, un mariage, des funérailles peuvent ne pas avoir lieu pendant le séjour de l'ethnologue, ou il se peut qu'il ne soit pas autorisé à y assister. Et pourtant il ne peut omettre dans une description complète d'une culture ces rites importants et les conditions qui entraînent des variations.

On résout ces difficultés en prenant un informateur. La meilleure façon de l'utiliser est de discuter avec lui d'événements qui ont été observés, de préférence de ceux auxquels on a assisté en sa compagnie. Avec le temps on pourra lui faire confiance pour qu'il décrive les événements typiques de la vie du groupe, qui n'ont pas été observés, ceux qui passent en hiver, par exemple, si l'ethnologue ne peut rester que pendant l'été. Éventuellement, si l'ethnologue et l'informateur ont des rapports étroits, le travail devient presque une collaboration. L'informateur devient alors un enquêteur qui va demander aux notables des réponses aux questions posées par l'ethnologue.

Comme toute culture comporte plusieurs aspects et que différentes personnes d'une même société voient différemment leurs modes de vie communs, il est évident qu'il ne faut jamais se fier à un seul informateur, bien qu'il y ait nécessairement une ou deux personnes qui jouent à cet égard un rôle plus important que les autres. Par exemple, si plusieurs personnes décrivent séparément un rite et que l'on y assiste ensuite trois ou quatre fois, on ne trouve un accord que sur les grandes lignes. Ici encore se manifeste l'importance du thème de la variation culturelle.

Il est également essentiel que l'informateur nous donne plus que des récits d'événements observés. On doit obtenir de lui des opinions qui révèlent le système de valeurs, les bases de jugement, les motifs sociaux qui inspirent ou expliquent le comportement. Voilà encore une raison pour laquelle l'observation ne suffit jamais par elle-même. Il y a bien des gens qui connaissent et goûtent les rites des peuplades indigènes près desquelles ils vivent ou qu'ils viennent voir dans ce but. Il est instructif de leur demander la signification que revêtent, pour les indigènes, les rituels que l'on décrit si bien de l'extérieur. Invariablement, ces observateurs ne savent que répondre.

En somme, même dans notre propre culture le comportement révèle rarement assez ses causes; et dans une culture inconnue il ne le fait jamais.

On crut longtemps que seuls les adultes pouvaient fournir à l'ethnologue un tableau véridique d'une culture. Nous ne le croyons plus. La culture est ce qui la fait. La gamme des variations de comportement permet, lorsqu'elle ne l'exige pas, aux hommes de se comporter différemment des femmes, des jeunes et des vieux. Il vaut donc mieux s'entretenir avec les hommes et les femmes, les jeunes et les vieux; observer un grand nombre de gens dans des situations aussi variées que possible. Dans une communauté ouest-africaine, les noms et les rôles des dieux donnés par un chef-prêtre sont différents à plusieurs égards de ceux communiqués par un nouvel initié. Ceux-ci à leur tour ne correspondent pas à ceux d'un profane. Tous ces noms sont pourtant « vrais » par rapport aux informateurs. Il y a plusieurs années, on a énoncé le principe que pour comprendre une culture, l'information exotérique est aussi importante que l'ésotérique, que ce qui est du domaine public a une aussi grande signification que ce qui reste secret. Mais on résiste difficilement au désir de découvrir des secrets, et l'on vient seulement de reconnaître l'importance du lieu commun.

Il est essentiel d'utiliser des informateurs aussi nombreux que possible pour vérifier les informations, à cause des omissions, des dissimulations ou des mensonges. Dans toutes les sociétés les individus demeurent, sur certains sujets, vagues et réticents. Les altérations de la vérité sont provoquées par la crainte ou la prudence, ou même par l'oubli d'habitudes quotidiennes si communes qu'elles ne semblent pas dignes d'être mentionnées. Un des plus habiles ethnologues a formulé ainsi cette tendance : « On m'indiquait des coutumes caractéristiques de crainte que je ne remarque pas, par contre, on ne me citait pas, simplement par indifférence, des coutumes en voie de disparition. Tels *costumbres* ou *creencias* étaient le fait de quelques hommes âgés ou de certaines femmes seulement, et semblaient sans valeur. Dans une communauté conservatrice, secrète, le détective social apprend bien des choses par les efforts qui sont faits pour les cacher. Je devais apprendre à Mitla que dans la vie sociale comme dans la vie personnelle l'idée qu'il n'y a rien d'important à cacher peut entraîner une dissimulation presque totale » (E. C. Parsons). Une personne se rappellera ce qu'une autre a oublié. Ou bien, lorsqu'une société prescrit le silence, l'un révélera ce qu'un autre croit devoir laisser dans l'ombre. Un interrogatoire bien conduit provoquera un aveu qu'en d'autres circonstances *le* même individu évitera d'une habile parade. Le résultat d'une enquête auprès du plus grand nombre de gens sera une collection de faits aux aspects multiples. Utilisée avec adresse, cette méthode permettra de mieux interpréter les matériaux dont on déduit les lignes générales du comportement.

#### 4

Peu d'anthropologues ont raconté comment ils ont travaillé sur le terrain; cependant, certains ont proposé des méthodes qui se sont avérées comme des techniques utiles pour l'enquête directe. Tout comme la méthode de la participation, que nous avons exposée, *ces* méthodes sont empiriques, et ne sont, pas plus que les autres,

d'application universelle. Chacune a son utilité, qui varie avec la situation où se trouve l'ethnologue lui-même et avec le type de culture qu'il étudie.

La plus ancienne de ces méthodes peut s'appeler celle des questionnaires (*Notes and queries*). C'est le titre d'une publication préparée d'abord par un comité du Royal Anthropological Institute pour l'Association Britannique pour l'Avancement de la Science, qui parraina la première édition parue en 1875. Depuis, l'ouvrage a subi deux révisions. C'est un questionnaire exhaustif, comprenant tous les aspects de la culture matérielle et non matérielle, visant à permettre à la personne en contact avec les « primitifs », de faire ample moisson de documents. Il part des hypothèses suivantes : les cultures des peuples primitifs sont en voie d'extinction et nous devons recueillir sur eux le plus de données possible avant qu'il ne soit trop tard. Il n'y a pas assez d'anthropologues spécialisés pour cette tâche; par conséquent, il faut utiliser dans la mesure du possible les services de non-spécialistes, tels qu'officiers coloniaux, missionnaires, commerçants et voyageurs.

La méthode du questionnaire appliquée par un non-spécialiste le conduit à recueillir de nombreux faits, mais fournit peu d'indications soit sur la manière dont ces faits sont reliés dans le cadre culturel, soit sur les aspects de la vie quotidienne d'un peuple. Entre les mains d'un anthropologue professionnel, qui ordonne ses données selon un schéma conceptuel et des hypothèses qui guident sa recherche, les questionnaires deviennent un guide utile permettant d'éviter les omissions. Les paniers tressés sont-ils enroulés dans le sens des aiguilles d'une montre ou inversement ? La maison du défunt est-elle détruite, ou est-elle abandonnée jusqu'à ce qu'elle tombe en ruines ? Quels sont les outils du sculpteur sur bois ? De tels détails, rappelés à l'esprit par le questionnaire, n'exigent que quelques questions, ou même un coup d'œil à un objet, pour combler une lacune dans les renseignements consignés dans le carnet de notes. En outre, ces questions donnent des indices sur certains aspects de la vie, qui ne figuraient peut-être même pas dans le questionnaire, et qui autrement seraient restés ignorés.

Une autre technique spéciale employée avec succès est la *méthode généalogique*. Elle est liée au nom de W. H. R. Rivers, qui le premier l'élabora lors de la fameuse Expédition du Détroit de Torrès, organisée par l'éminent anthropologue anglais A. C. Haddon à la fin du siècle dernier. Cette méthode a prouvé son utilité parce que, malgré sa simplicité, elle révèle une masse considérable de matériaux concernant la structure sociale et autres institutions. On n'y emploie que les termes les plus simples de parenté : père, mère, enfant, mari et femme. On demande à l'informateur le *nom* de ceux qui ont ce degré de parenté avec lui, en ayant soin d'indiquer s'il s'agit de parenté biologique, ou non, par exemple des cousins, qui dans les systèmes dits classificatoires se donnent mutuellement les noms de « frère » ou « sœur ». On lui demande comment il désigne chacun d'entre eux, comment chacun le désigne, et l'on établit ainsi la nomenclature de la parenté. Ensuite, en utilisant le nom de chaque personne, on recommence jusqu'à reconstituer tout le système.

Après avoir décrit et jugé la méthode qu'il avait déjà utilisée avec succès dans la région des Détroits de Torrès et chez les Todas de l'Inde, Rivers en expose les résultats. En présentant « la condition sociale » de chaque individu, la « localité à

laquelle il appartient », on arrive à délimiter les classes et les groupements locaux, leurs effets sur les mariages et les lignées qui unissent ou séparent les localités. La méthode révèle l'organisation du clan et si la descendance est patrilinéaire ou matrilineaire ou bilatérale. Et, par suite, on distingue les lignées issues de *l'inceste*. Mais Rivers ne se contente pas de montrer les « systèmes de relations » et la « réglementation du mariage », pour employer ses propres termes, sa méthode lui permet de recueillir encore d'autres données. Dans le domaine de la structure sociale, il indique les « lois réglementant la descendance et l'héritage de la propriété », le « mode de succession des chefs » et « l'étude des migrations ». Il sent aussi l'utilité d'étudier la magie, la religion et les rites religieux, les types de noms et les tabous sur les noms, qui révèlent aussi des données démographiques et biologiques telles que les rapports sexuels et les groupements où l'on peut étudier les problèmes de l'hérédité.

« La méthode généalogique, dit Rivers, donne la possibilité d'explorer des problèmes abstraits sur une base purement concrète. Il devient même possible de formuler des lois réglant les vies de gens qui ne les ont probablement jamais formulées eux-mêmes, et en tout cas pas avec la clarté et la précision qu'elles ont dans un esprit éduqué par une civilisation plus complexe. » Au lieu de demander à l'informateur comment une personne hypothétique appellerait la fille cadette de son frère aîné, puis de généraliser, on prend simplement le terme dont use effectivement quelqu'un ayant un frère aîné qui a plus d'une fille. Si le terme est fixe, il apparaîtra toujours le même. Sinon, la généralité de l'usage se manifestera par les différences trouvées dans les réponses.

Cette méthode généalogique n'est pas efficace ou utilisable partout. Dans certaines sociétés, Rivers le dit lui-même, on peut se heurter à « l'existence d'un tabou sur les noms des morts, obstacle souvent difficilement surmontable ».

« Dans ma propre expérience, continue-t-il, j'ai été forcé, par suite de ce tabou, d'obtenir la généalogie en secret et de personnes ne faisant pas partie de la famille en question. » Dans les groupes où l'on craint de livrer des noms, pour des raisons magiques ou politiques, tout effort pour recueillir des généalogies soulèverait des soupçons et des résistances. Enfin, cette méthode s'applique beaucoup mieux à des études de petits groupements isolés d'une île de Mélanésie ou d'une tribu indienne d'Amérique qu'aux vastes agrégats d'Indonésie ou d'Afrique, où la complexité des relations matrimoniales ou autres est assez grande pour rendre difficile, sinon impossible, un échantillonnage de population suffisant pour justifier des inductions valables.

La *cartographie de village* peut être conçue comme une extension et une forme spéciale de la méthode généalogique. Ici, on ne note pas seulement l'état des relations entre chaque individu d'une communauté, mais encore le cadre écologique et les points de contact physique. En principe, on situe chaque demeure, chaque bâtiment communal, chaque magasin ou toute autre construction accessoire, toute place de réunion publique, chaque sanctuaire, chaque champ ou centre industriel, tels que forge ou poterie. Cette méthode ne peut s'appliquer à de vastes établissements. Mais lorsqu'on peut l'utiliser, elle peut fournir, couplée avec les généalogies, toute une série d'indications sur la vie du groupe.

*L'usage de la langue indigène* pose aussi des problèmes. Le minimum requis est que les ethnographes aient des connaissances suffisantes pour donner une transcription phonétique précise des noms de gens, d'endroits et de divinités, des titres de toute sorte, de textes critiques, invocations ou paroles de chants. C'est là une des principales contributions des anthropologues américains qui, sous la direction de F. Boas, amassèrent une quantité impressionnante de matériaux écrits dans les langues indiennes indigènes. Mais ce travail ne permet pas à un ethnologue de tenir une conversation ou de comprendre les conversations d'autrui. Ici, l'idiome, les images, les nuances de la pensée, les élisions et les ellipses jouent un rôle essentiel. L'ethnologue doit être maître de la langue dans laquelle il entend travailler, sinon il ne fera qu'effleurer la pensée d'autrui, interprétant trop souvent mal ce qu'on lui dit ou ce qu'il entend. Il y a heureusement les dialectes « pidgin » (petit-nègre), qui ont surgi un peu partout dans le monde. En général ils sont assez faciles à apprendre et suffisamment riches pour permettre d'interroger les informateurs ou de suivre éventuellement une conversation. Chez les peuples utilisant un de ces dialectes, on trouve rarement un village, si éloigné soit-il, où on ne le parle pas. Ils dérivent souvent des langues indo-européennes comme le pidgin mélanésien, l'anglo-nègre ou le franco-nègre. Mais, même lorsque tel n'est pas le cas, comme dans le swahili (bantou-arabe) ou le chinook (sur la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord), ces « jargons » sont plus faciles à manier que les langues compliquées des peuples qui emploient des langues hybrides comme langue de relation.

L'autre possibilité est l'interprète. L'emploi d'un interprète pose de nombreux problèmes. L'interprète doit être gagné à la cause de l'ethnologue; il doit non seulement comprendre ce dont il s'agit, mais encore s'enthousiasmer pour son travail. Sentiment aisément communicable, si l'ethnologue le ressent. La traduction est une tâche difficile, et il faut veiller spécialement à ce que les questions et les réponses soient données clairement. L'interprète peut devenir un informateur de valeur, souvent il s'étendra sur une réponse ou donnera lui-même des renseignements significatifs. Il est essentiel d'employer plus d'un interprète, afin d'assurer un meilleur contrôle des informations et de se pénétrer des croyances et des formes de comportement d'une culture donnée.

En principe, on utilise tous les moyens linguistiques disponibles. On parle un jargon « petit-nègre » s'il en existe un. En même temps, on tente d'apprendre le mieux possible la langue indigène. Ces moyens n'excluent pas les interprètes, car eux aussi peuvent être une aide. Toutes les méthodes doivent aller de front. La connaissance d'un mot-clé de la langue indigène peut servir à vérifier les aptitudes de l'interprète. Une question en « petit-nègre » peut éclairer un point qui resterait obscur dans la seule langue indigène. Comme un ethnologue l'a dit, « j'employai un interprète jusqu'à ce que je me trouve capable de discuter mes problèmes avec lui dans sa langue. Je sentis alors que je pouvais continuer tout seul ». En dernière analyse, le but est de recueillir les données aussi précisément que possible. Tout ce qui contribue à cette fin justifie les techniques utilisées.

Les *biographies* et *autobiographies* d'indigènes sont des secours appréciables pour l'ethnologue. Elles révèlent maints aspects de la culture. Surtout, elles consti-



tuent un correctif au souci exclusif du chercheur pour les institutions. Le comportement culturel est institutionnalisé, mais il faut analyser la portée des variations admises de la conduite individuelle, si l'on veut voir en perspective l'institution et la culture. Des intangibles comme les valeurs, les buts et autres tendances surgissent de ces documents, comme le jeu de personnalités différentes dans une société.

Nous avons déjà illustré par un passage d'une de ces autobiographies leur caractère familial. Il en existe un nombre considérable, les unes brèves, les autres étendues. Toutes méritent une étude attentive. On peut en dire autant des matériaux biographiques, spécialement lorsque, comme dans le cas du chef zoulou Chaka, l'auteur de la biographie est lui-même un membre d'une tribu parente de celle de son sujet. Bref, voilà encore un instrument qui nous permet de pénétrer la vie de l'individu dans son cadre culturel, sous la main de l'ethnologue qui cherche à établir solidement la fonction et le sens de la culture.

## 5

Les détails des méthodes ethnologiques ne nous intéressent pas ici. Les questions de savoir quand il faut utiliser le carnet de notes et quand il vaut mieux le laisser de côté, comment ordonner les notes, s'il faut les retravailler sur le terrain, la rédaction d'un journal de route, l'utilisation d'appareils photographiques, de prises de vues et d'enregistrement - tout cela concerne le spécialiste et paraît de plus en plus dans les monographies techniques. Un des exposés les plus complets de techniques appliquées à l'étude d'un problème spécifique est celui de Margaret Mead, qu'elle joignit à son rapport sur les Arapesh de Nouvelle-Guinée. Ces moyens techniques sont l'équivalent des éprouvettes et des microscopes du savant travaillant dans un laboratoire de science physique ou naturelle. Leur importance est évidente, surtout parce qu'ils révèlent la manière dont le chercheur envisage les problèmes.

Dans le travail ethnologique, cette conception et cette méthode dérivent du fait que le problème est essentiellement humain. Voilà pourquoi l'honnêteté d'intention est si importante, car l'ethnologue est observé beaucoup plus intensément par les gens qu'il est venu étudier qu'il ne les observera jamais lui-même, et un faux pas est vite noté. Voilà pourquoi il faut aussi une grande sensibilité. Même lorsque le chercheur rencontre une opposition, son sens des valeurs d'un peuple, son don de céder au bon moment, son sentiment du comportement et de la politesse peuvent résoudre la difficulté. Le sens de l'humour est aussi d'une grande utilité, car il ouvre un horizon qui semble parfois bouché.

Avec de l'honnêteté, de la sensibilité et de l'humour, le travail sur le terrain devient alors, malgré toutes ses difficultés et ses déceptions, une aventure passionnante. Peu d'ethnologues ne parlent pas avec affection des amis qu'ils se sont faits dans les peuples qu'ils ont étudiés. Ils sentent que leurs périodes de travail sur le terrain leur ont apporté une expérience qui plus que toute autre permet de comprendre non seulement une culture particulière mais toute la culture humaine. Il n'y a aucune raison logique pour que le sociologue de cabinet ne contribue pas à faire comprendre la

nature des institutions culturelles. Mais les résultats obtenus ainsi n'ont, en général, pas été satisfaisants lorsqu'il n'y a pas eu contact avec la réalité vivante de la culture, avec des gens qui ne se comportent jamais d'une manière déconcertante quand on les voit évoluer dans la totalité de leur cadre de vie.

# DEUXIÈME PARTIE

# LA STRUCTURE DE LA CULTURE

[Retour à la table des matières](#)

# 6

---

## ÉLÉMENTS DE CULTURE ET COMPLEXES CULTURELS

[Retour à la table des matières](#)

### 1

On distingue en général dans la structure de la culture l'élément, le complexe, l'aire et le type. C'est une progression logique. L'élément, la plus petite unité identifiable, se combine à d'autres éléments pour former un complexe. Les complexes sont orientés de façon à donner à une culture des formes distinctives qui sont appelées ses modèles. La répartition de genres de vie de modèle semblable dans une région donnée constitue une aire de culture.

Les concepts d'élément culturel et de complexe culturel dépendent d'une méthode qui analyse tous les aspects de l'homme et du monde en composantes qui, en se combinant, constituent les vastes ensembles que l'on distingue comme cultures séparées. La notion de type correspond cependant à un point de vue qui souligne l'intégration et la compréhension des relations entre les éléments, plutôt que leur place d'unités semi-indépendantes dans un ensemble plus vaste. Le concept d'aire culturelle représente encore un autre courant intellectuel, en ce qu'il tente d'ordonner les

données en fonction de leur répartition spatiale, plutôt que de les classer selon leur forme et leur fonction.

Ces conceptions, nées de toute une série de rapports ethnologiques recueillis avant 1917 et cristallisés dans un ouvrage de Wissler intitulé *Man and Culture*, stimulèrent intensément ce type de recherches. Plusieurs des travaux que nous citerons dans cette partie furent écrits à l'époque où se formulaient les idées que nous examinons dans ces chapitres. Ces travaux ont donné naissance à de nombreux principes qui tendent à être universellement reconnus aujourd'hui. Les mots « élément », « complexe », « modèle », « aire », sont entrés dans le vocabulaire de l'anthropologie. Ils représentent des idées si bien admises que l'on cherche rarement à vérifier les suppositions qui en découlent. Cet accord général dérive en partie du fait que ces conceptions, aussitôt exposées, eurent un caractère d'évidence qui n'exigeait qu'une petite documentation. Les ethnologues spécialisés dans l'étude de la coutume, chez les peuples avec ou sans écriture, apprécièrent leur utilité. Pour ordonner et présenter les données et en tirer des fils conducteurs pour des études ultérieures. Puis, peu après que ces Principes eurent été énoncés, l'intérêt des savants changea d'objet, et l'on se tourna vers trois autres problèmes. Le premier concerne le fonctionnement de la culture en tant qu'intégration de ses divers aspects. Le second met l'accent sur l'individu en relation avec son comportement. Le troisième a pour objet le phénomène du dynamisme culturel, qui en un certain sens contient les deux autres.

Avec le temps, les concepts et les termes concernant la structure de la culture se sont précisés, à la façon de toute méthode scientifique, qui exige un perfectionnement continu des instruments de recherche. Peu de savants approuveraient encore l'affirmation de Wissler, en 1923, qu'« une culture ne peut être comprise tant que la liste de ses éléments n'est pas complète ». Les techniques ethnologiques plus perfectionnées, jointes à une plus grande expérience, ont montré qu'aucune liste d'élément, *comme telle*, si complète soit-elle, ne peut nous faire comprendre une culture. C'est-à-dire, aucune liste d'éléments ne peut comporter les motifs qui déterminent les tendances du comportement ou ne peut décrire comment des éléments culturels sans aucune relation s'intègrent dans la pensée d'un peuple et concourent à faire les personnalités que nous trouvons en fait. Pourquoi, par exemple, estimons-nous qu'un drapeau triangulaire convient pour une institution éducative, tandis que le rectangulaire sert pour une nation ? En ce qui concerne l'idée de type, on a d'abord pensé qu'une culture entière peut être désignée par un seul type, puis on a reconnu que toute société, si petite soit-elle, dispose de plusieurs types différents. Aujourd'hui cette conception représente une série extrêmement compliquée de types de comportement existant simultanément dans la même société.

## 2

La notion d'élément culturel comme plus petite unité identifiable dans une culture donnée semble au premier abord relativement simple. Mais elle comporte des implications qui peuvent entraîner traîtreusement le savant dans les marécages de la définition. Car la culture, dans sa totalité ou en un de ses aspects, est si bien intégrée,

ses éléments sont si entremêlés qu'il est extrêmement difficile de savoir quand on peut considérer comme telle la « plus petite unité identifiable », à cause de sa forme objective ou parce que, selon les idées courantes, elle est conçue comme la part indivisible d'un vaste ensemble. En somme, la question nous montre un autre aspect de ce relativisme dont nous avons déjà remarqué l'importance en matière de définition.

Un exemple pris dans notre vie quotidienne nous montrera la difficulté. Dans notre type de vie, nous pouvons regarder l'habitation familiale comme ayant des aspects à la fois matériels et non matériels. Parmi les éléments matériels, il y a les chambres, divisions de la maison ou de l'appartement, les escaliers et les ascenseurs, toutes sortes de meubles et d'appareils servant à la préparation des aliments, au nettoyage du corps et du logement. Les éléments non matériels comprennent les attitudes des individus de la maisonnée eux-mêmes, envers les autres et envers le monde extérieur; l'habileté avec laquelle ils emploient les moyens matériels que nous venons de décrire; les formes de comportement propres à toute famille, telles que ses moyens de distraction.

Prenons maintenant dans cet ensemble un élément, la table et les six chaises qui constituent le mobilier de la salle à manger. Eues sont une unité, de même que la salle à manger est une unité dans la maison ou l'appartement. C'est-à-dire que chacune est un élément d'un complexe plus vaste et peut être considérée valablement comme telle par rapport à l'ensemble dont elle est une partie. Le seul fait que l'on désigne d'une seule phrase cette table et ses chaises satellites - « Notre ameublement de salle à manger est au milieu de la chambre » - est significatif. En dressant une liste des traits de notre culture, envisagerions-nous la chambre à manger comme une partie du complexe d'habitation, ou le mobilier de cette chambre comme une partie du complexe de la salle à manger ?

On voit immédiatement des objections. Dans le cas du groupement table-et-chaises, bien qu'il soit conçu comme un mobilier et soit donc une unité, le fait qu'il comprenne une table et six chaises signifie qu'il n'est pas la plus petite unité identifiable. Non seulement la table doit être séparée physiquement des chaises, mais à l'occasion tout élément peut être abstrait psychologiquement de l'unité table-plus-chaises, puisque s'il y a trop d'hôtes pour les chaises du salon on emploie celles de la salle à manger.

Donnons pour l'instant une unité propre à la table. Ici, au moins, on trouve un ensemble physique identifiable comme tel. Mais, dira le logicien pointilleux, si la table est une unité, n'est-elle pas un ensemble de sous-unités ? Négligeons les éléments amovibles tels que les rallonges. Réduite à son unité physique, la table consiste encore en pièces de bois taillées séparément et assemblées avec des clous, des vis et de la colle et recouverte d'un placage. Est-ce qu'aucun de ces clous ou chevilles, ou le mécanisme de rallonge, n'est pas aussi un élément culturel ?

Inutile de continuer pour se rendre compte que le concept d' « élément » ne peut être délimité d'une façon absolue. Sinon, on en viendrait à considérer les atomes, enlevant par là toute utilité à notre concept.

Tous ceux qui ont utilisé le concept de l'élément culturel ont envisagé et traité ce problème initial. Ainsi Driver et Kroeber, après avoir déclaré que « nous pensons que les éléments culturels sont en général, sinon absolument dans tous les cas, indépendants », ajoutent : « Dans les limites du sens commun, certaines parties essentielles d'un élément ne peuvent évidemment être comptées comme des éléments distincts : la poupe d'un canoë, la corde d'un arc, etc. Même l'arc avec sa flèche est un élément unique, à moins qu'il soit question d'un arc sans flèches. Nous avons alors deux éléments, l'arc à balle et l'arc à flèches. De même, comme un arc ne peut avoir une tension par soi-même, nous distinguons légitimement des arcs simples et des arcs composites, ensuite des arcs à courbe simple ou double, des flèches à plumes radiales ou tangentielles, des canoës à poupe grossière, ronde ou fine, etc. ». Ou, comme Kroeber le dit autre part, l'élément doit être conçu comme un « élément minimum définissable de culture ».

Quand on estime qu'un élément constitue ce minimum, il y a une double évaluation. Dans un cas donné, la décision doit résulter de l'étude du problème par l'expert, mais dépend aussi de l'opinion des individus qui vivent selon les conventions de la culture en question. En outre, une unité définie peut varier en fonction à l'ensemble dont elle fait partie. La chaise est une unité du mobilier, le mobilier une unité de la salle à manger, celle-ci de la maison, et ainsi de suite. Les limites assignées dépendent donc du but recherché dans le cas donné. Elles auront une valeur objective, mais celle-ci peut prendre plusieurs formes. *La forme prise par un élément à un moment donné sera donc déterminée par son contexte, plutôt que par une qualité inhérente.*

On peut voir immédiatement comment une liste d'éléments peut s'accroître, à mesure qu'avec l'expérience on tient compte de plus de détails d'une culture ou d'une série de cultures. Dans ce but, considérons un vaste programme de recherche basé sur l'idée d'élément culturel tel qu'on l'a entrepris pour les tribus indiennes de Californie. Dans la première liste d'éléments californiens, publiée en 1935, Klimek en avait inclus 430. Sous le titre « Chasse et pêche » il rangeait 24 éléments, et 17 sous le titre « Mort et deuil ». Deux ans après, Gifford et Kroeber publièrent une liste d'éléments pour les Pomo et deux tribus voisines; ils comptent la présence ou l'absence de 1094 éléments. Leur liste de « pêche » présentée séparément comprend 45 éléments, « la chasse », 57; 48 éléments sont classés dans la rubrique « mort ». Dans la dernière liste d'éléments de Californie parue cinq ans plus tard, où il se base sur quatre tribus de la Round Valley, dont certaines cultures avaient déjà été analysées, Essene énumère 2174 éléments. Les éléments de la « pêche » sont au nombre de 72, ceux de la « chasse » 130. La « mort » comprend 110 éléments. Un tableau éclairera ces résultats :

|                                 | Total | Chasse et pêche | Mort |
|---------------------------------|-------|-----------------|------|
| Klimek (1935) .....             | 430   | 24              | 17   |
| Gifford et Kroeber (1937) ..... | 1094  | 102             | 48   |
| Essene (1942) .....             | 2174  | 202             | 110  |

En d'autres parties de Californie ou en d'autres régions, les listes n'ont cessé de croître. Stewart note 4662 éléments pour les tribus Ute et Paiute de l'est; E. Voegelin présente une liste de 5263 éléments pour les tribus du nord-est de la Californie; tandis que Ray, pour le nord et le nord-est, porte ce nombre à 7633.

Le contraste entre les premières et dernières études est aussi grand en ce qui concerne les changements de méthode et les objectifs discernés. Toutes les données de Klimek provenaient de récits ethnologiques publiés. Les travaux de Gifford et de Kroeber furent le « premier essai » de recueillir des données « des indigènes au moyen d'une liste de questions ». Leur succès entraîna l'application de cette méthode à tous les travaux postérieurs, mais on a remarqué que de telles recherches demandent une habileté particulière. Comme Ray le dit : « J'ai parlé plus haut de l'importance d'un chercheur qualifié, et par là je n'entends pas seulement celui qui est formé pour le travail sur le terrain, mais connaissant aussi la région où il doit opérer. Sinon la technique... s'avérerait impossible à réaliser. Elle exige que l'informateur et l'ethnologue connaissent intimement la culture et que tous deux comprennent à fond la technique employée. L'établissement de listes d'éléments est le travail sur le terrain le plus difficile que j'aie jamais fait. Il est aussi pénible pour l'informateur. Le rythme du travail fait passer rapidement en revue chaque phase de la culture... Dans mon propre travail ... j'ai dû utiliser chaque once de mon expérience. »

Le but de l'étude de Klimek était de recueillir des données quantitatives, les analyser et en tirer des statistiques, afin de reconstituer les relations historiques entre tribus étudiées. Kroeber a utilisé les éléments de culture pour décrire et analyser les relations entre la culture et l'habitat en fonction des aires culturelles, et afin de délimiter ces aires avec plus de précision. Ray, qui « n'a jamais partagé l'intérêt du docteur Klimek pour l'interprétation statistique des faits », prend comme but « de recueillir simplement des données ethnologiques utiles ».

L'habileté des ethnologues et la précision croissante de leurs objectifs firent augmenter la liste des éléments. Le concept de l'élément culturel était connu avant ces travaux, mais personne n'avait essayé de dresser une liste pour trouver combien d'éléments de culture on pouvait découvrir en travaillant sur le terrain avec des informateurs indigènes. L'idée resta sur le plan intellectuel, sans être étayée par une analyse systématique. En considérant un seul élément culturel comme la maison, on voit la fécondité de cette idée une fois transportée sur le terrain. Comparons les découvertes de Gifford et Kroeber chez les Pomo avec celles d'Essene, postérieures de quelques années. Les premiers dressent la liste suivante :



Maison de réunion ou de danse (14 éléments).

Maison d'habitation (11 éléments).

Maison de séchage (20 éléments).

Essene divise ainsi sa matière:

Éléments de structure :

Charpente (12 éléments).

Couverture (6 éléments)

Entrées, sorties (17 éléments).

Foyer (3 éléments).

Étuves (32 éléments).

Habitations (9 éléments).

Ainsi, avec l'expérience, la liste s'est non seulement accrue, mais elle s'est précisée, Ray a fort bien décrit ce processus. Avant sa première expédition, la liste des éléments californiens avait été adaptée aux cultures qu'à allait étudier. Sur le terrain il vérifia et revisa encore la liste pour « faire une suite plus logique » et y faire des additions. La nouvelle liste semblait alors prête à l'usage, Cependant, une fois encore, « la liste s'accrut constamment, malgré sa nouvelle expansion. Il fallait souvent changer des pages ou des sections entières et les recopier afin d'ordonner les éléments interpolés en un ordre logique ». Ray estime que moins de quatre ou cinq pour cent des éléments de la première liste apportée sur le terrain figurent dans le rapport final.

### 3

D'une manière générale, le concept d'élément culturel a été beaucoup plus un instrument conceptuel qu'un secours pour la recherche ethnologique. Au début aussi, il fut surtout employé en vertu de ses conséquences théoriques. Il serait difficile d'écarter ce concept, ou tout autre équivalent, de l'étude de la culture. Qu'on l'aborde par son cadre extérieur ou par sa signification interne, la culture en tant qu'objet d'étude doit être considérée comme un phénomène qui a une forme. L'analyse des formes prises par les cultures suppose à son tour que ces formes ont une structure. Cette supposition entraîne la nécessité d'observer les éléments composants des structures quand nous étudions le comportement humain dans une société donnée, ou de comparer les diverses formes de comportement dans des groupes de cultures différentes. Il n'est donc pas exagéré de dire que toute l'archéologie est consacrée à l'étude de l'incidence et du développement des éléments de culture, dont on ne peut que supposer les relations fonctionnelles réciproques.

Au début, on étudia des éléments culturels même sans les désigner. "or analysa ainsi des cultures différentes, lorsqu'il appliqua le principe de corrélation entre les éléments culturels en cherchant la raison du développement des institutions. F. Boas n'aurait pas pu poursuivre son étude de la mythologie des peuples comme reflet de

leurs modes de vie, en prenant comme exemple les Indiens Tsimshian de la Colombie britannique, s'il n'avait pas d'abord fragmenté les mythes, avant d'ordonner les éléments pour en tirer une description systématique de la culture. On le voit dans le passage suivant, qui diffère seulement par sa présentation d'une liste analytique d'éléments d'une maison : « Maisons. - ... La maison est sculptée à l'extérieur et a des bois sculptés à l'intérieur... L'entrée est fermée par une peau qui pend... Les planchers de nombreuses maisons devaient être simplement de terre battue et nivelée... Des plates-formes étaient construites dans la charpente et certaines servaient de chambres à coucher pour les enfants... On gardait dans les maisons des provisions pour l'hiver, saumon et flétan... conservés dans des boîtes. » Au moment de la publication des travaux de Boas, des savants anglais étendirent les recherches de Tylor en reliant certains traits comme l'esclavage ou l'existence du chef de clan avec d'autres éléments dans des cultures de complexité économique variable, et essayèrent d'établir entre eux des relations.

Les études ethnologiques comparées de Nordenskiöld, Lindblom et d'autres savants suédois posent aussi le postulat que les cultures sont composées d'éléments pouvant être traités séparément. Des problèmes soulevés par Nordenskiöld, il nous suffit de savoir qu'il traite les « éléments culturels » comme des unités séparées dans les cultures des tribus Choroti et Ashluslay du Gran Chaco en Amérique du Sud, lorsqu'il cherche comment ils se combinent avec d'autres éléments d'autres cultures. Dans son premier ouvrage il dresse des cartes séparées des régions d'utilisation d'objets comme, les pelles en bois, les cordes à arc en matière animale, la « flèche oiseau », la fronde, l'arc à boulettes d'argile - pour ne citer que cinq des 44 traits qu'il considère. En Afrique, Lindblom et ses collègues ont aussi analysé séparément la répartition de nombreux éléments culturels distincts - frondes, échasses, bracelets de combat, pièges à roue barbelée, hamacs, dessins de ficelle, etc.

L'étude des traits de culture ne se limite pas à l'analyse de ses problèmes. Elle peut corriger des notions fausses de la « simplicité » présumée des cultures primitives. Rappelons la liste de plus de 7 000 éléments discernables dans les cultures des tribus indiennes de Californie, du Plateau et du Grand Bassin. Mais toutes les tribus nommées dans ces études sont connues pour leur petitesse, la pauvreté de leur outillage, la simplicité de leur système économique et politique, bref, elles sont ce qu'on appelle habituellement des cultures « simples ». On ne peut que supposer ce que donnerait un tableau de ce genre parmi les peuples d'Amérique centrale, d'Afrique occidentale ou d'Indonésie. Mais les matériaux que nous possédons montrent mieux que tout autre fait que les cultures « les plus simples » doivent être tenues pour complexes, même quand on ne peut faire que le simple inventaire de leur bagage culturel. Si l'on voulait tenir compte de la manière dont ces éléments sont reliés le tableau serait évidemment beaucoup plus complexe.

L'élément culturel sert encore à délimiter les aires culturelles, à refaire l'histoire non écrite du contact entre les peuples, en analysant la répartition des traits et en cherchant à comprendre comment un élément culturel, voyageant de tribu en tribu, se combine et se recombine avec d'autres éléments. Dans les pages suivantes, en abordant ces problèmes, nous traiterons soit avec des unités, soit avec des groupements d'unités. Nous verrons que l'élément est souvent utilisé implicitement, ainsi, par

exemple, dans les études psychologiques du problème de la signification symbolique, car des significations différentes peuvent être attribuées au même objet ou à la même institution, ou des éléments culturels différents peuvent avoir une même signification pour des peuples différents.

Néanmoins, quelle que soit l'utilité du concept d'élément culturel comme outil, méthodologiquement il ne peut s'appliquer qu'à l'étude de problèmes spécialisés. Souvent il faut étudier non l'élément seul, mais un groupe d'éléments en rapport étroit dans une culture donnée. Ces groupements contiennent les grandes lignes de la manière de vivre d'un peuple. En tant qu'agrégats, ils forment ce qu'on appelle des « complexes culturels », le second aspect de structure d'une culture. Nous allons l'examiner maintenant.

#### 4

Un exemple illustrera fort bien la notion de complexe culturel; il est tiré de l'analyse exhaustive faite par E. C. Parsons du rituel religieux des Indiens Pueblo.

« Le rituel Pueblo, écrit Parsons, est kaléidoscopique. Il y a de nombreux types rituels et... ils se combinent de diverses manières. Ces rites constituent une cérémonie, avec ou sans thème dramatique. » « Tout rite doit être conçu comme un élément ou unité séparable, dans un ordre en partie logique, en partie suggéré par la portée du rite. » Les éléments sont classés en offrandes : prières, bâtons à prières, farine, pollen, perles, aliments, etc.; en « fétiches »: pierres, masques, images, scalps, etc.; en autels, orientation et chiffres favoris; en rites mimétiques : fumigation et libation; l'usage d'instruments de musique; et en d'autres éléments tels que la danse, la course, le chant, la continence et le jeûne. La liste se termine par un groupe de dix rites purificateurs.

Il faut plusieurs pages de ce catalogue pour exposer comment chaque élément est constitué, sanctifié et utilisé. La réponse à la question: « Comment les rites de cette culture de plus de 55 éléments rituels se combinent-ils en une cérémonie ? » est faite en fonction de l'adaptation de chaque article dans le total. Chaque trait contribue donc à former une unité plus large, toujours manifestée par les complexes de culture dans une culture donnée. « Et ainsi, nous dit-on, les rites se combinent et se recombinent, le rite même est fixe et conventionnel, mais la combinaison est moins rigide; en fait la souplesse du rituel Pueblo est étonnante. Et pourtant le rituel paraît rarement négligé, probablement parce qu'il s'intègre si bien dans la vie sociale, qu'il l'exprime et dirige. »

On remarque bien cette intégration caractéristique du complexe culturel dans la manière dont les traits individuels, dans différentes cultures, constituent des ensembles unifiés partout où ils sont présents. Presque tous les contes populaires forment un complexe. Les divers caractères, le cadre et les incidents sont des variables indépendantes qui, bien que deux versions n'offrent jamais deux combinaisons semblables, font de chaque version un tout complet. La plupart des gens de culture euro-

américaine connaissent le conte de Cendrillon, dont on a publié 350 variantes, dans une étude datant de 1892. Si nous ne prenons qu'un seul incident, celui où Cendrillon perd sa pantoufle, nous trouvons qu'il survient tantôt à minuit après le bal, tantôt à midi lorsque Cendrillon doit fuir un service religieux auquel assiste le Prince. Le complexe représenté par le conte est reconnu partout. Pour l'intrigue, il est d'un intérêt purement accidentel que les belles-sœurs ne puissent chausser la pantoufle ou que la belle-mère coupe un morceau du talon de ses filles pour pouvoir les chausser, que les gardes du roi viennent à la maison de Cendrillon ou que toutes les jeunes femmes du royaume aillent au palais pour essayer la chaussure. La petite fille malheureuse est dans tous les cas reconnue comme la propriétaire, et son avenir est assuré.

Cet aspect kaléidoscopique du complexe culturel justifie la distinction conceptuelle avec les éléments culturels qui le composent. On peut suivre la manifestation d'un complexe donné de tribu en tribu sur une vaste région, de même que l'on peut étudier la répartition des traits. Un exemple en est l'étude de Ruth Benedict sur le complexe du rituel et de la croyance en un esprit tutélaire si répandue en Amérique du Nord. Parmi tous les peuples où ce complexe apparaît, il n'y a pas deux manifestations semblables, mais chacune possède un groupe d'éléments se rapportant à l'idée centrale qui lui donne une forme reconnaissable et une unité interne de tribu en tribu et de région en région.

Cette notion centrale de l'esprit tutélaire est mise en oeuvre par différents rituels et tire sa valeur des différentes fonctions qu'elle remplit dans différentes régions. Chez les Indiens de la Thompson River, tous les jeunes gens de la tribu tentent d'arriver, par le jeûne et l'isolement dans la montagne, à une « communication surnaturelle et d'acquérir dans une vision le nom, la puissance et le charme de l'esprit gardien ». Cependant, telle n'était pas la préoccupation exclusive pendant la période d'isolement, car l'élément éducatif jouait un rôle : dans leurs rites les garçons, ainsi que les filles qui ne s'intéressaient pas à l'esprit gardien, se consacraient à des « activités de magie sympathique » destinées à les durcir plus tard aux exigences de la vie quotidienne. Ainsi les garçons qui « désiraient devenir chasseurs pratiquaient la chasse et le tir d'une façon cérémoniale; ceux qui voulaient devenir des guerriers mimaient des combats ».

Pour les Indiens Kwakiutl de la côte du Nord-Ouest, l'esprit protecteur « était un privilège de caste héréditaire ». Les Kwakiutl acquéraient cet être tutélaire, recherché par les Indiens Thompson pendant leur séjour dans la montagne, par droit d'héritage, ou par mariage, ou encore en tuant le propriétaire précédent. « Un homme peut ne pas voir l'esprit tutélaire si sa famille ne paie pas “ pour son extase ”; un mariage doit avoir été conclu avec une femme qui a le droit héréditaire de passer sur le cimier; en outre, les anciens réunis en conseil doivent avoir donné leur consentement. » Il s'ensuivit une réduction du nombre des esprits tutélaire. Les innombrables protecteurs surnaturels des Thompson constituent chez les Kwakiutl un groupe restreint, qui sont « individualisés par des cadeaux définis qu'ils font à leurs protégés ».

Les éléments de possession et d'acquisition de l'esprit prennent encore des formes différentes dans le complexe de l'esprit tutélaire, chez certains groupes indiens de

Californie et des plaines. Chez les Shasta, l'acquisition de ces esprits est une prérogative des guérisseurs, des chamanes, d'hommes et de femmes que des rêves stéréotypés prédisposent à leur évocation. D'autre part, les Crow des plaines n'imposaient aucune restriction de position, de sexe ou d'âge à qui voulait chercher l'esprit dans une vision. Le plus souvent, il fallait l'isolement, le jeûne et la torture, mais il arrivait que l'esprit se manifestât de lui-même et évitât ainsi l'auto-torture. Avoir une vision, c'était le chemin du succès, et le suppliant se coupait un doigt en offrande à la divinité. Cependant, parmi les Crow, « la quête de la vision est une institution beaucoup plus généralisée que celle de l'esprit tutélaire ». On recherche en toute occasion d'autres sortes de vision. Us êtres qui apparaissent dans la plupart des visions donnent un charme et des pouvoirs particuliers et octroient un gage, tout comme l'esprit tutélaire. En somme, la quête de la vision dans le complexe de l'esprit tutélaire des Crow n'est pas limitée à ce complexe, mais est associée à de nombreux autres aspects de la vie quotidienne, souvent non religieux.

Le complexe représenté par le système d'échange en Mélanésie offre un autre exemple d'une tendance dominante devenant de société en société le noyau d'un ensemble d'éléments tous différents. Dans cette région les formes de l'échange sont innombrables. Ce commerce peut se faire entre individus ou petits groupes se réunissant pour échanger certains articles, par exemple à Buka, où les femmes d'une tribu troquent le taro, principal produit de la région, contre des paniers fabriqués par les femmes d'une autre tribu. D'autre part, un moyen commun d'échange peut introduire dans le complexe commercial le marché fixe, où la vente et l'achat ressemblent à l'échange des marchandises dans les sociétés à économie monétaire. On connaît les paiements différés, ce qui introduit le facteur d'intérêt, calculé soit en marchandises ou en gages d'une valeur commune.

Le cérémonialisme est fréquemment associé au complexe commercial en Mélanésie, où les relations transcendent les considérations économiques et le surnaturel invoqué pour assurer le succès des commerçants. Le rang joue également un rôle dans le commerce mélanésien, car les gens influents ont plus de partenaires que le commun et les marchandises qu'ils échangent ont plus de valeur que celles qui sont négociées par des gens de moindre importance. Souvent le commerce se fait sur deux plans, l'un de caractère semi-rituel, où l'on échange des gages de prestige avant de négocier les biens d'importance économique comme les aliments, les outils, la poterie, les filets ou les objets en bois sculpté. Ce complexe commercial est si profondément ancré en Mélanésie, ses formes fondamentales sont si caractéristiques, malgré la diversité des éléments qui lui sont associés, que l'on peut dire qu'il est typique de l'économie mélanésienne.

## 5

Considérons tout d'abord le facteur d'intégration qui donne à un complexe culturel son unité, en faisant abstraction des traits fortuits qui y sont apparemment compris. Le savant qui, d'un point de vue purement personnel, cherche à expliquer la combinaison de certains éléments, est parfois déconcerté Par le manque de logique

apparente. Pourquoi, nous demandons-nous, l'esprit tutélaire appartient-il dans une tribu au seul guérisseur, pourquoi dans une autre est-il l'apanage du rang, pourquoi dans une troisième est-il acquis par des privations et par des auto-punitions ? Comment peut-on expliquer qu'en Mélanésie la notion d'échange soit dans une région sanctionnée par la magie, dans une autre associée à des idées de prestige et enfin dans une troisième restreinte à d'humbles objets ?

Au Dahomey le groupe de travail masculin représente une importante institution économique. Il porte le nom de *dokpwe*, il est un complexe culturel susceptible d'être disséqué en ses éléments constitutifs. Parmi ces éléments figurent l'orgueil de ceux qui se considèrent membres de la société, la structure de la société qui comporte un chef et ses assistants, le travail lui-même qui consiste à ameublir les champs à la houe et à couvrir le toit des huttes. On peut ajouter le repas offert en récompense du labeur fourni, les rivalités entre groupes à l'intérieur de la société de travail. Il est aussi de tradition que les jardins d'un membre malade soient cultivés par la société sans repas obligatoires et qu'un notable polygame s'acquitte de ses obligations envers ses beaux-parents en faisant appel au concours d'un *dokpwe* pour labourer ou sarcler leurs champs respectifs ou couvrir les toits des huttes appartenant aux belles-mères. Sur le plan technique, il faut tenir compte des houes, des tambours, des gongs, des sonnailes qui servent à rythmer le mouvement des houes ainsi que des chants de travail.

La logique à la base du complexe du *dokpwe* devient claire si l'on envisage ses fonctions économiques. Dans un pays tropical, où la transition entre la saison sèche et pluvieuse est rapide, seul un effort collectif permet d'achever en temps voulu l'ameublissement de la terre et le sarclage. Ce labeur exige une forte équipe de travailleurs pour peu que le domaine soit étendu et surtout s'il consiste en jardins dispersés comme c'est le cas pour le chef d'une maisonnée polygame. Le repas offert aux membres de la corvée ne paraît pas compatible avec la logique économique si l'on oublie que le propriétaire du champ, en tant que membre du *dokpwe*, rendra le même service à tous ceux qui l'ont assisté. Les chants et le battement du tambour par leurs rythmes stimulent les travailleurs et diminuent leur fatigue.

Le *dokpwe* ne joue pas uniquement un rôle économique, il est également associé aux rites mortuaires. Ce sont les membres du *dokpwe* qui exécutent la plupart des danses par lesquelles on honore les morts. Certaines de ces danses exigent une grande dextérité et ceux qui y excellent en tirent beaucoup de prestige. Au cours de ces danses, le cadavre repose sur les bras de six jeunes gens qui se font face les bras tendus. Ils lancent rythmiquement le corps en avant de façon que les pans de leurs vêtements noués en arrière viennent frapper leurs oreilles en cadence. Chaque membre du *dokpwe* exprime par des cris son désir de participer à ce rite et il fait de même lorsqu'on porte le corps à travers le village pour lui faire visiter les endroits qu'il avait fréquentés de son vivant. Ce n'est qu'ensuite qu'il est enterré et que les membres du *dokpwe* viennent combler la fosse.

Le chef du *dokpwe* local préside à toutes les funérailles. Dans la série de rites et de pratiques destinés à envoyer le mort dans l'autre monde, ainsi que dans les deux cérémonies, célébrées à des semaines, parfois à des mois d'intervalle et qui marquent

les ensevelissements partiels et définitifs, aucune mesure n'est prise sans son accord rituel. Il n'accorde aucune permission sans être rituellement payé, en habits, en cauries, en rhum. Ici se manifeste la plus grande différence entre les aspects rituels et économiques du complexe du *dokpwe*. Parmi les traits qui se groupent autour de son aspect économique, l'élément coopératif est sans doute le plus important. Au contraire, rien n'est plus frappant, dans l'aspect rituel, que le paiement exigé pour chaque service. Non seulement le chef du *dokpwe*, mais les membres de son groupe gagnent des sommes substantielles aux funérailles. Ainsi, lors de la promenade du mort dans le village, les deuilleurs le suivent en suppliant les porteurs de le leur rendre. D'autres, entendant les clameurs, jettent de la monnaie aux porteurs et cet argent, ajouté à celui de la famille en deuil, est récolté par le trésorier du *dokpwe* pour être distribué plus tard. « C'est alors qu'un jeune homme se fait quelque argent », disait un Dahoméen en parlant de ce rite, mais il aurait pu tout aussi bien parler des funérailles en général.

Aux yeux des Dahoméens, il n'existe aucune contradiction entre le fait que le *dokpwe* est associé à la fois au cycle de la production et aux rituels funéraires et aussi qu'il combine le travail avec le chant et la danse. Tout cela leur paraît naturel et compréhensible. C'est une sanction antique du « droit de déranger la terre ». Plus à l'ouest, chez les Ashanti du Ghana, *l'asafoche*, qui est aussi une organisation masculine, se consacre à la guerre et a, en outre, d'importantes prérogatives politiques. Ceci est parfaitement logique pour les Ashanti. Dans tout complexe culturel, celui qui ne les voit que de l'extérieur remarque peu de rapports objectifs entre ses éléments, que son point de vue soit celui de la logique, des besoins ou des avantages. Ruth Benedict l'avait déjà remarqué à propos du complexe de l'esprit tutélaire. « Les éléments divers qui, dans des centres différents, entrent dans sa composition ne sont pas obligatoirement les précurseurs, les compagnons ou les corollaires inévitables du concept, mais ils ont chacun une existence individuelle et ont une distribution qui dépasse de beaucoup le complexe. »

## 6

Un des aspects les plus significatifs de la culture est le fait que des éléments disparates, dont on peut noter la répartition individuelle, se combinent et se recombinent dans des expressions si différentes d'un concept fondamental donné; chaque complexe ou agrégat forme un tout intégré dont chaque partie est non seulement acceptée, mais tenue pour symboliquement essentielle par le peuple chez qui on le trouve.

Ici se manifeste peut-être la différence principale entre l'élément culturel et le complexe culturel. Tous deux sont des instruments utiles pour l'étude objective et scientifique de la culture. Mais dans la mesure où la culture a un sens et où ce sens donne à la culture sa réalité, l'élément est plus que le complexe une abstraction conçue par le savant. Sauf les objets, les idées, les valeurs ou les buts appartenant à un groupe psychologique, les traits d'une culture parviennent rarement au niveau de la conscience. Une tente est une tente, mais ceux qui pensent à des tentes ne considèrent pas le nombre de piquets ou la qualité et la nature de la peau qui la

couvre, ou sa décoration. Le complexe « tente » avec ses éléments forme une unité dans la pensée, et a comme tel l'unité d'une image totale. Si, cependant, la tente forme un élément du complexe familial en tant que lieu d'habitation, alors son existence psychologique séparée est modifiée, et elle se fond avec les autres éléments qui constituent le complexe dont elle n'est plus maintenant qu'une partie.

Nous pouvons considérer ce problème d'un autre point de vue en comparant les listes d'éléments qui ont été dressées pour les cultures tribales dans leur totalité, et les listes d'éléments dans le cadre d'un complexe donné. La logique de la liste reflète la conception du savant sur l'organisation de la culture. Les éléments se suivent comme dans un catalogue. Le rapport d'un élément à un autre est, ici, semblable à celui d'une fiche à l'autre dans un index de bibliothèque, où règne l'ordre alphabétique, non celui du sujet. Une rubrique comme celle des « cuillers », où l'on trouve des ustensiles « en pin, en cèdre, en cotonnier... et autres bois, à manche long, à manche court, perforés, ornés, marquetés », diffère d'un simple ordre alphabétique. Au contraire, dans une liste d'éléments d'un complexe, si disparates soient-ils, chaque élément contribue à l'unité du tout en fonction de l'idée centrale.



# 7

---

## LES AIRES CULTURELLES LA DIMENSION SPATIALE

[Retour à la table des matières](#)

### 1

Quand on passe d'une région d'un continent à une autre, on voit (deux peuples n'ayant jamais une culture identique) que les coutumes des peuples rapprochés tendent plus à se ressembler que lorsque les groupes sont éloignés les uns des autres. Certains éléments de culture, il est vrai, peuvent être plus répandus que d'autres et même sur tout un continent. Mais même dans ces cas, le cadre de ces éléments culturels différera avec la région.

Ce fait simple résulte du principe fondamental que, la culture étant apprise, tout élément peut en être pris par des individus ou par des groupes d'individus exposés à des modes d'action et de pensée différents des leurs. Les peuples rapprochés ont donc de plus grandes chances de faire des emprunts mutuels que d'autres. Il y aura entre eux plus de contacts qu'il n'y en aura jamais entre les peuples éloignés. Voilà pourquoi, quand on considère objectivement les cultures, on les voit former des sortes

de groupes qui sont assez homogènes pour qu'on puisse délimiter ces régions sur la carte. *La région dans laquelle on trouve des cultures semblables s'appelle aire de culture.*

Kroeber, discutant le développement de l'idée d'aire de culture, a montré qu'elle s'est « surtout développée chez les américanistes » et provient du besoin de posséder une technique pour différencier les coutumes tribales de peuples dont l'absence d'écriture rend impossible toute étude approfondie de leur histoire. Il est intéressant de noter qu'un des premiers usages de l'aire de culture fut de faciliter la présentation de spécimens ethnographiques dans les musées, en permettant de montrer les modes de vie des peuples dont on exposait les objets. Cette présentation, qui semble aujourd'hui aller de soi, fut mise en oeuvre seulement au début du siècle.

Voyons pourquoi on se mit à l'utiliser; cela nous permettra de saisir le caractère empirique du concept d'aire de culture et de clarifier certaines idées. Cette méthode d'installation de musée, qui vise à montrer les modes de vie des peuples, s'oppose à celle qui place tous les objets d'un type donné dans une seule salle, sans tenir compte de leur provenance. Cette dernière forme de présentation permet au visiteur de comparer, par exemple, les différentes sortes d'arcs et de flèches, de lances, de maisons, de canoës ou d'habits utilisés par les peuples de la terre entière. Ce type d'exposition domine encore dans certains musées d'Europe. Il a sa valeur, puisqu'on trouve dans certains musées les deux présentations, comparative et descriptive.

On n'a jamais envisagé sérieusement la présentation de collections entières montrant la vie de chaque tribu, en particulier des peuples dont les cultures se ressemblent. Pour des raisons d'espace et de ressources, ce serait impossible. On peut cependant rassembler dans une seule salle les spécimens que l'on possède de tribus ayant des cultures semblables. On peut alors assembler les objets qui s'harmonisent et donner un tableau aussi complet que possible de la vie des peuples habitant la région où l'on trouve un groupe de cultures. Si, la présentation faite, on indique sur la carte la place de chaque tribu et une ligne qui englobe l'ensemble des tribus, on obtient une représentation de l'aire de culture.

En puisant dans le riche fonds d'objets des Indiens d'Amérique, on a trouvé que les spécimens de toutes les tribus d'une région donnée, comme la côte du Pacifique Nord, pouvaient figurer dans une même salle, ceux des grandes plaines du centre du continent nord-américain dans une autre, ceux de la région boisée du nord-est des États-Unis et du sud-est du Canada dans une troisième, et ainsi de suite. Malgré les différences locales, on n'en pouvait pas moins opposer la maison de cèdre du nord-ouest à la tente de peau, ou tipi, de toute la région des plaines, ou l'abri couvert d'écorce, ou wigwam, de presque toute la région de l'est. De même, les étonnantes sculptures sur bois symboliques du nord-ouest, surtout connues sur les poteaux-totem, parurent former un style artistique unifié quand on les opposa aux dessins géométriques en billes colorées ou en piquants de porc-épic teints des Indiens des plaines, ou aux motifs extrêmement symétriques, curvilignes, en vrille, qui dominent l'art de l'est.

E. Sapir et d'autres ont utilisé l'idée d'aire culturelle dans les discussions théoriques et le travail de musée avant qu'on en ait aperçu toutes les conséquences; mais c'est Wissler qui, le premier, a étudié systématiquement l'aire culturelle comme telle, lorsqu'il l'employa pour guider ses travaux sur les cultures indiennes d'Amérique. Bien qu'elle ait été précisée depuis, sa définition est encore utile et mérite de figurer ici. Si, dit Wissler, « les indigènes du Nouveau Monde pouvaient être groupés selon les éléments de culture », cela nous donnerait « des aires d'aliments, des aires de textiles, des aires de céramique, etc. Mais si nous considérons en même temps tous les traits et transportons notre point de vue sur les unités sociales ou tribales, nous pouvons délimiter des groupes assez distincts. Cela nous donnera les aires de culture, ou une classification des groupes sociaux suivant leurs éléments de culture ».

Il n'est pas si simple qu'il paraît de classer des cultures entières, de cette manière ou d'une autre. Les traits individuels en quoi l'on peut découper une culture pour l'analyser peuvent ou ne peuvent pas avoir la même répartition. Boas a signalé que depuis que les aires culturelles sont généralement relevées sur la base d'éléments matériels de culture, « l'anthropologue qui s'intéresse à la religion, à l'organisation sociale ou à un autre aspect de la culture découvrirait bientôt que les aires culturelle basées sur la culture matérielle ne coïncident pas avec ceux qui résulteraient naturellement des études qu'on en fait ».

Cette observation se justifie, si nous considérons par exemple la répartition de certains éléments dans la culture africaine. L'Est doit constituer une aire culturelle surtout à cause de la place que tient le bétail dans la vie des peuples de cette région; le Congo à cause de ses caractères agricoles, politiques et artistiques. Pourtant, dans ces deux régions, une femme ne s'acquiert qu'après la richesse, pour assurer, entre autres choses, que le mari pourra bien l'entretenir; la descendance est plutôt comptée sur un côté de la famille que sur les deux. On divise en général les religions africaines en deux catégories, l'une vouée spécialement aux ancêtres, l'autre aux divinités de la nature. Dans ce domaine, on différencie l'Est du Congo, mais pas le Congo de la côte de Guinée ou du Soudan occidental. Ou encore, on peut grouper les langues africaines en trois grandes classes, le soudanais, le bantou et l'hamitique. Dans la région du Congo, on parle seulement le bantou; mais l'Est africain est partagé, à peu près par le milieu, en langues bantoues et hamitiques.

Néanmoins, malgré ces constatations, les cultures d'une aire considérées comme des ensembles « se tiennent ». Boas, même en classant les contes populaires indiens d'Amérique, fait entrer les divers types de mythes et les caractères dominants dans des régions qui correspondent en gros au schéma conventionnel des aires de culture pour le continent. Quant aux « contes humains, nous dit-on, selon toute probabilité les travaux futurs montreront que leurs caractéristiques principales peuvent fort bien être définies par les aires de culture du continent ». Roberts, étudiant la répartition des formes musicales des aborigènes nord-américains, trouva aussi que les régions musicales, à la fois instrumentales et vocales, « coïncident avec celles qui sont fondées sur d'autres éléments culturels ».

Les aires qui ont été relevées sur des cartes correspondent en gros aux régions écologiques, et reflètent ainsi une relation fondamentale entre la culture matérielle et

l'habitat. Il ne peut exister de filets de pêche dans l'équipement des peuples du désert; les habitants des grandes plaines ne sculpteront probablement pas le bois. Cela reste vrai même si nous sortons des éléments matériels de la culture, susceptibles d'être présentés dans un musée. L'élevage prospère sur les hauts plateaux découverts de l'Afrique orientale, mais il ne peut se développer dans les forêts du Congo, infestées de mouches tsé-tsé.

## 2

Des cartes des aires culturelles ont été dressées pour l'Amérique du Nord et du Sud et pour l'Afrique. La manière dont ces cartes ont été faites et les changements successifs qu'elles ont subis montrent que l'idée de ces cartes a crû graduellement, empiriquement, presque inconsciemment, et que les savants ont constamment corrigé les aires de culture à mesure qu'ils recueillaient de nouvelles données.

La première carte des aires culturelles américaines, donnée par Wissler, comprenait les régions suivantes :

| <b>Amérique du Nord</b>    | <b>Amérique du Sud</b> |
|----------------------------|------------------------|
| 1. Plaines.                | 11. Chibcha.           |
| 2. Plateau.                | 12. Inca.              |
| 3. Californie.             | 13. Guanaco.           |
| 4. Côte nord du Pacifique. | 14. Amazone.           |
| 5. Eskimau.                |                        |
| 6. Mackenzie.              | Caraïbes               |
| 7. Région boisée de l'est. | 15. Antilles.          |
| a. Iroquois.               |                        |
| b. Algonkin du centre.     |                        |
| c. Algonkin de l'est.      |                        |
| 8. Sud-est.                |                        |
| 9. Sud-ouest               |                        |
| 10. Nahua.                 |                        |

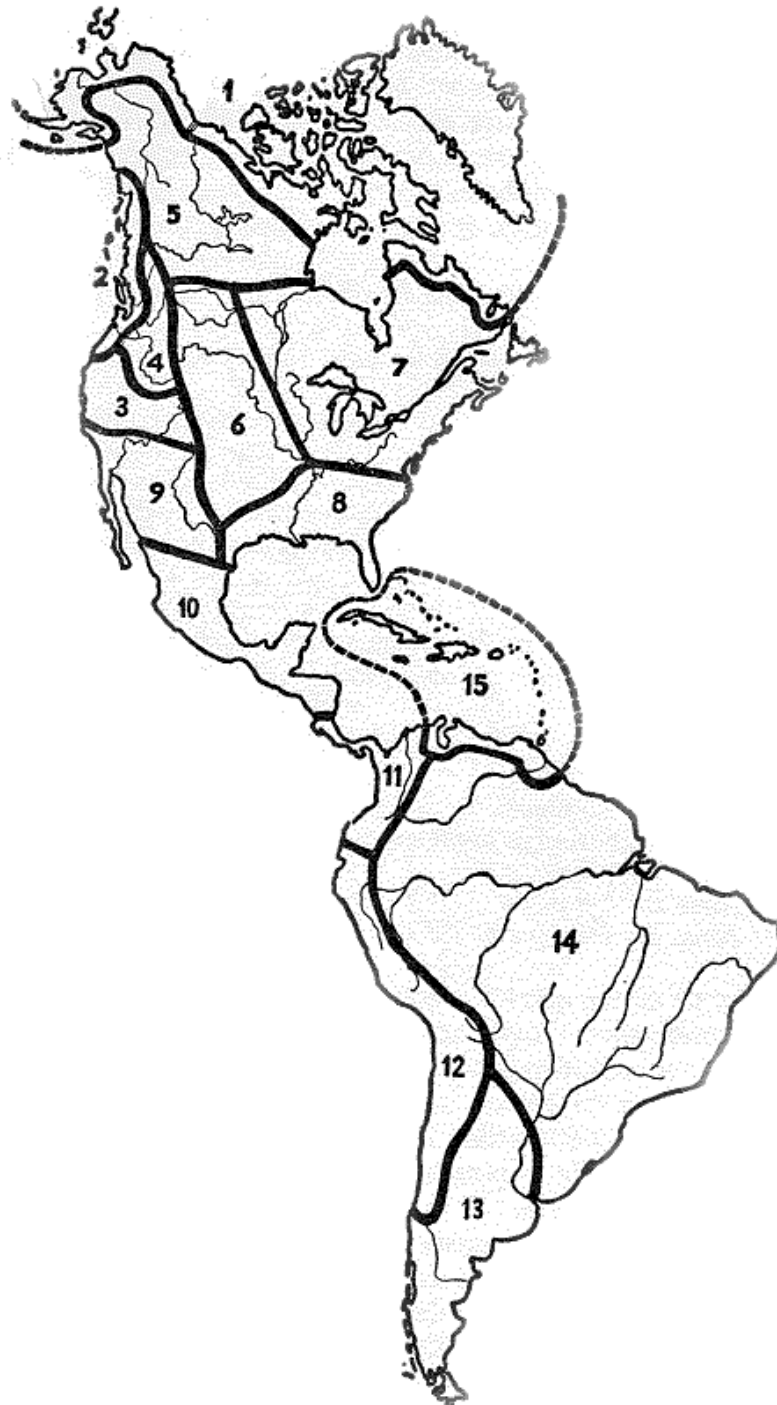
Dans cette première carte, les aires culturelles étaient délimitées essentiellement pour différencier les concentrations culturelles ou centres culturels. Voilà pourquoi on ne dessina pas des « contours plus précis ». « Ces limites, écrivait Wissler, sont en fait de simples diagrammes servant à indiquer les lieux des points où la culture est à mi-chemin de celle des centres contigus. »

Sept ans après, Kroeber ne craignait pas ces « contours plus précis », comme on le verra sur la carte des aires culturelles d'Amérique. Il modifia d'abord les limites des aires du Mackenzie, du Plateau et de Californie de Wissler. « La culture de la région du Mackenzie est si imparfaite et indistincte que certains savants ont hésité à en faire une unité séparée. La culture du Plateau manque aussi d'éléments positifs. On pourrait la partager entre les cultures adjacentes de nord-ouest, des plaines, de la Californie et du sud-ouest.

« En fait, on a l'habitude de séparer du Grand Bassin la partie du Plateau qui n'est pas drainée vers l'océan, avec la Californie à la place du Plateau. » En ordonnant ces régions, auxquelles il donna aussi de nouveaux noms, Kroeber ne modifia pas le nombre de divisions de Wissler. Sa liste se présente comme suit :

1. Arctique ou Eskimau : côte.
2. Côte nord-ouest ou côte nord du Pacifique ; aussi une bande côtière.
3. Californie ou Californie-Grand Bassin.
4. Plateau : région nord à l'intérieur des montagnes.
5. Mackenzie-Yukon : forêt intérieure du nord et toundra.
6. Plaines : prairies unies de l'intérieur.
7. Nord-est ou région boisée du nord.
8. Sud-est ou région boisée du sud.
9. Sud-ouest - plateau méridional, subaride.
10. Mexique : du tropique au Nicaragua.

**Fig. 2.**  
**- Aires culturelles de l'Amérique du Nord**  
**et du Sud (d'après Kroeber, 1923).**



Les aires de l'Amérique du Sud de Wissler restent sans changement, sauf qu'elles s'appellent respectivement Colombie ou Chibcha, Andes ou Pérou, Patagonie, Forêt tropicale et Antilles.

Dans une révision ultérieure des aires culturelles de l'Amérique du Nord seulement, Kroeber tenta d'établir une corrélation plus spécifique entre la culture et l'écologie. Il établit aussi un ordre beaucoup plus complexe d'unités distinctes, mais il arrivait en même temps à une simplicité générale plus grande que sur sa première carte ou celle de Wissler. Il résuma ainsi sa méthode :

1° Une attention particulière est donnée aux facteurs géographiques et écologiques:

2° Les cultures sont traitées comme n'ayant pas d'équivalence historique ;

3° Les centres ou climax de cultures sont définis aussi précisément que possible;

4° Comme on recherche des relations de subordination à l'intérieur des cultures et entre elles, le nombre des aires de base diminue et celui des aires spécifiques augmente, par rapport à ce qui était habituellement admis.

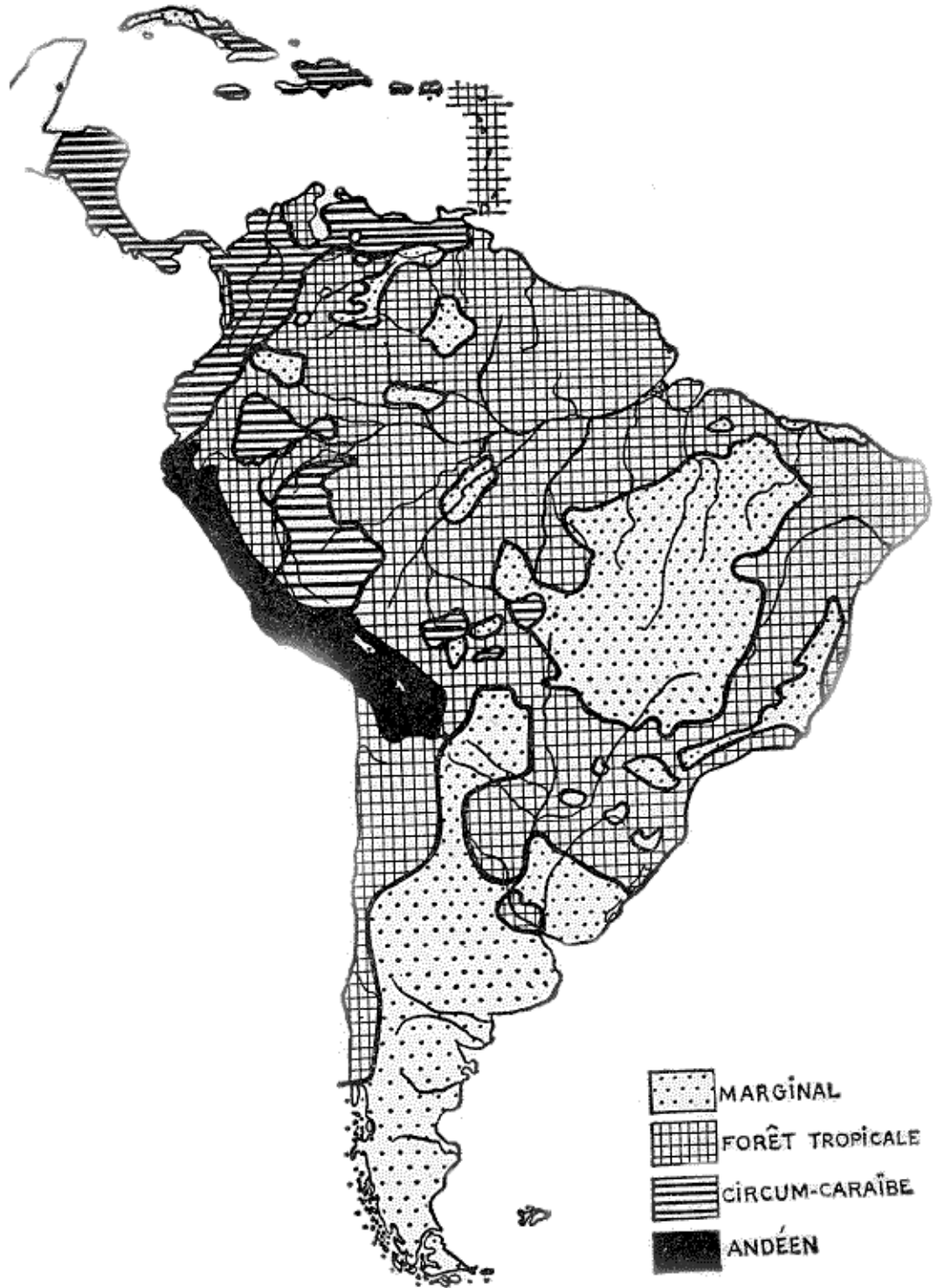
Il établit donc 84 unités appelées aires et subaires, qui formaient les sept « grandes aires » suivantes :

- A. Côte Arctique.
- B. Côte Nord-Ouest.
- C. Aire du Sud-Ouest.
- D. Intermédiaire et intramontagneux.
- E. Aires de l'Est.
- F. Aires du Nord.
- G. Aires du Mexique et de l'Amérique centrale.

Nous ne citons que les « grandes aires », car la suite serait trop compliquée, avec l'introduction du facteur temporel. Cependant, ces divisions sont trop générales pour classer les cultures indigènes de l'Amérique du Nord, tandis que les 84 sous-unités sont trop nombreuses pour être utiles. La carte de Wissler révisée par Kroeber paraît donc être la plus satisfaisante pour l'utilisation normale de l'idée d'aire de culture.

A la suite d'études intensives et de nouvelles données recueillies pendant la préparation du *Handbook of South American Indians*, on a révisé la classification des cultures indiennes sud-américaines. Les cinq aires de Wissler-Kroeber sont réduites à quatre et les lignes simples de délimitation se compliquent beaucoup, sur la base de données empiriques. La carte indique quatre types principaux qui, ainsi répartis, peuvent être considérés comme équivalant à des aires de culture. Ce sont les types

**Fig. 3.**  
**Types de culture de l'Amérique du Sud.**





1. Marginal.
2. Forêt tropicale.
3. Circum-caraïbe.
4. Andéen.

Dans cet ordre, les types vont du plus simple au plus complexe et tiennent compte aussi bien de l'écologie que des manifestations culturelles. Ils prouvent, encore une fois, le caractère essentiellement empirique de l'aire de culture, qui demande une révision continuelle et fait de cette notion un instrument plus efficace de classification des cultures. Avec les différents types utilisés pour ces cartes, Steward a tenté de relier les cultures de l'Amérique du Nord et du Sud, premier pas d'une reconstitution de l'histoire culturelle des Amériques. La notion d'aire culturelle semble donc pouvoir orienter les données des travaux où entre le facteur temporel.

Les aires culturelles d'Afrique furent relevées en 1924. Auparavant, Ratzel et Dowd avaient reconnu les différences entre les cultures de certaines régions du continent, le premier distinguant simplement les peuples éleveurs des agriculteurs, le second indiquant la répartition des cultures fondées sur des économies dépendant d'un aliment essentiel. Les savants allemands Ankermann et Frobenius décrivirent aussi les bases essentielles de l'aire culturelle, quoique leurs travaux n'eussent pas un but descriptif, mais de reconstitution historique.

Dans la carte de 1923, ils distinguaient neuf aires :

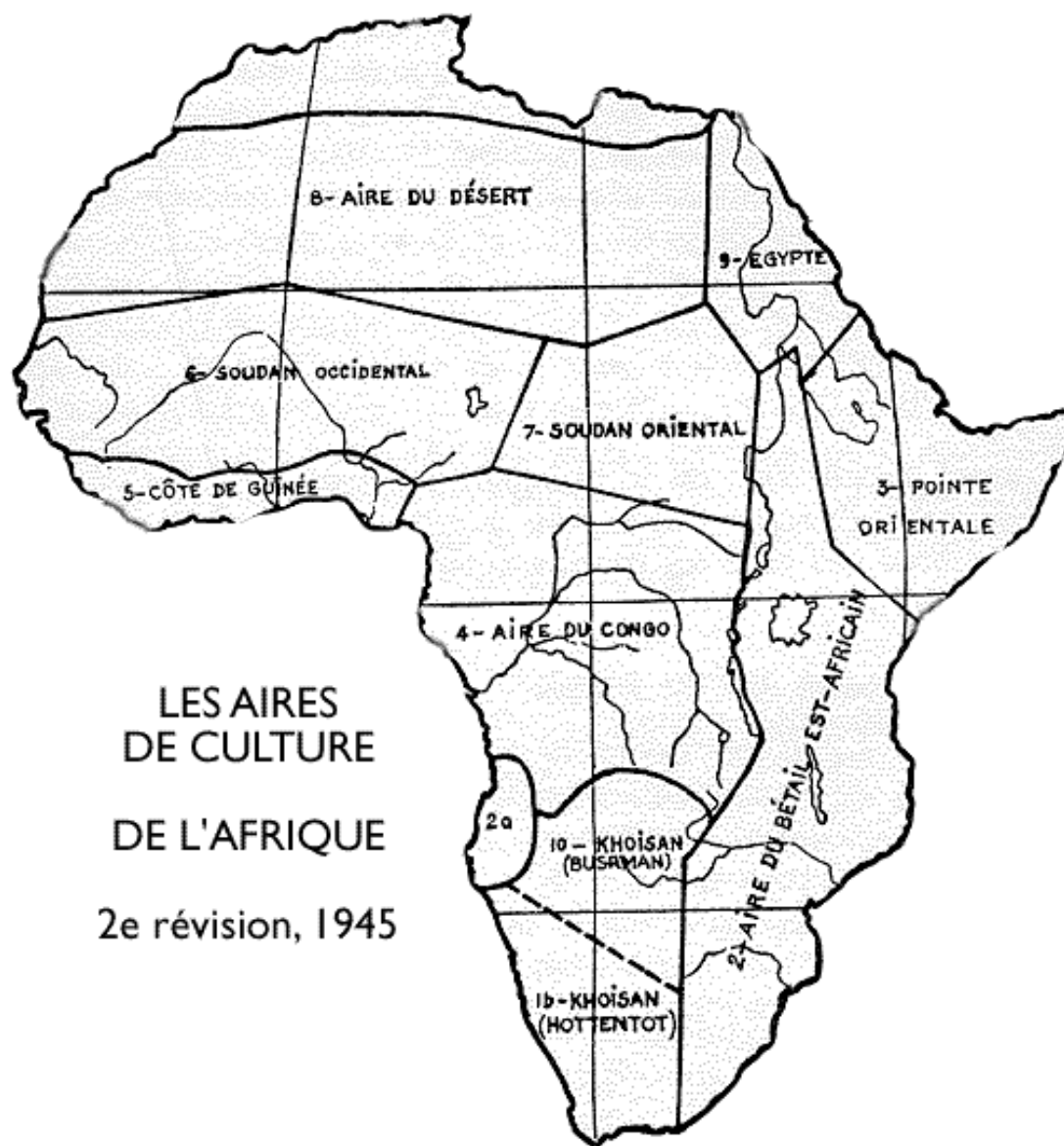
1. Hottentot.
2. Bushman.
3. Aire du bétail de l'Est africain.
4. Congo.
5. Pointe orientale.
6. Soudan oriental.
7. Soudan occidental.
8. Aire du désert.
9. Égypte.

Cette première tentative suivait une étude des données d'Afrique orientale et servit en quelque sorte à voir si le procédé de Wissler pouvait s'appliquer à la culture d'un autre continent. Malgré la rareté des études scientifiques des groupes africains à cette époque, on put conclure que, « par une utilisation judicieuse des sources à notre disposition, on peut avoir une vue assez claire des conditions culturelles dans chaque région ». On remarqua qu'en « divisant le continent... entre les neuf aires dessinées... on diminue le chaos que présente habituellement une étude de l'Afrique ».

Cette carte fut révisée quelques années après, pour lui incorporer « certaines modifications suivant les suggestions et critiques de la première carte ». Dans cette révision de 1930, on introduisait une « sous-région de l'Afrique orientale », pour

comprendre les peuples éleveurs de l'Angola dans la même catégorie générale que les Africains de l'Est, dont ils sont séparés territorialement mais non historiquement, selon les ethnologues; et la Côte de Guinée formait une subdivision du Congo. Les limites de régions furent aussi réadaptées sur les conseils de spécialistes sur l'appartenance de telle ou telle tribu à une région.

**Fig. 4.**  
**Les aires de culture de l'Afrique**  
**2<sup>e</sup> révision, 1945**



En 1937, Hambly employa une méthode un peu différente pour classer les cultures africaines. Il voulait non seulement « passer au crible et grouper des données », mais aussi faire un classement « du point de vue social et psychologique », en fonction d'un « ethos » envisagé comme la force dynamique de chaque culture. En agissant ainsi, disait-il, on devrait pouvoir expliquer tous les « facteurs subsidiaires ». Il répartissait aussi par région les types physiques, la langue et des considérations historiques. Les huit régions qu'il dessinait, dont les « limites imprécises » étaient marquées « plutôt par des ombres que par des lignes droites », diffèrent peu de celles de la dernière carte.

la révision la plus récente de la carte est reproduite ci-dessus. On peut encore indiquer d'autres modifications de l'original. En vertu des nombreux aspects communs des Hottentots et des Bushmen, on les groupe sous le nom de Khoisan, « composé de la racine de deux mots hottentots, *Khoi-Khoin*, nom que se donnent eux-mêmes les Hottentots, et San, le terme par lequel ils désignent les Bushmen, qui n'ont pas de mot spécial pour eux-mêmes ». Les différences entre les deux groupes demandent tout de même une distinction; la région se présente donc

1. Khoisan.
  - a. Bushman.
  - b. Hottentot.

L'autre modification est la division du Congo et de la Côte de Guinée en deux régions distinctes, la seconde s'étendant un peu plus au nord que dans les travaux antérieurs. Voici donc la suite des régions :

2. Aire du bétail de l'Est africain.
3. Pointe orientale.
4. Congo.
5. Côte de Guinée.
6. Soudan occidental.
7. Soudan oriental.
8. Aire du désert.
9. Égypte.

Comme dans les premières cartes, la côte nord-africaine est exclue à cause de ses étroites affinités culturelles avec l'Europe.

On a divisé l'Asie en six aires de culture, mais on n'a pas dressé de carte. Ce sont :

1. Sibérie (Paléo-sibérien).
2. Sud-ouest (les cultures sédentaires de l'Asie sud-orientale).
3. Steppe (les cultures pastorales nomadiques du centre et du sud asiatique).
4. Chine (les Chinois sédentaires).
5. Asie-Indonésie du sud-est (qui semble être originaire de la Chine du sud et reliée aux Chinois).
6. Nomades primitifs (dans les régions isolées du sud-est asiatique).

En outre, on reconnaît « quatre grandes régions de mélange de cultures » où des « cultures distinctes sont sorties de la fusion de deux ou plusieurs cultures séparées ». Ce sont les aires coréenne, japonaise, indienne et tibétaine.

On a appliqué avec succès la notion d'aire culturelle à Madagascar; après avoir cru longtemps que l'île avait une culture uniforme, on a découvert qu'elle possède « trois aires culturelles assez bien marquées... avec les tribus marginales habituelles de culture mixte ». Ces régions, qui « correspondent en général aux grandes divisions géographiques et climatiques de l'île », sont désignées par Côte est, Plateau intérieur, Côte ouest et Extrême sud. On a aussi dressé une carte de la Nouvelle-Zélande aborigène, et l'on a distingué huit aires dans la culture des Maoris; ceux-ci ont des caractères marqués dans leurs traits culturels matériels.

Les régions océaniques, où la mer a été plutôt une voie de communication qu'une barrière, se prêtent bien à des divisions en aires culturelles. Les grandes régions du Pacifique, de l'Australie, de la Polynésie, de la Micronésie, de la Mélanésie et d'Indonésie peuvent être considérées comme des aires de culture ; telle semble être l'idée d'Højjer dans son étude. Une analyse systématique, dit-il, montrerait sans doute la nécessité de faire des distinctions plus précises, surtout pour la Mélanésie et l'Indonésie. Il faudrait aussi étudier séparément le sous-continent qu'est la Nouvelle-Guinée.

### 3

Nous ne pouvons pas décrire ici les cultures de ces régions. On pourra en avoir une idée en lisant quelques-unes des descriptions détaillées actuellement à notre disposition. Les résumés sont décevants, à moins que le lecteur n'ait déjà une expérience suffisante, car ils négligent inévitablement les détails compliqués qui distinguent toute culture. Notre propos est d'examiner la structure de la culture; aussi la notion d'aire culturelle nous intéresse-t-elle, car elle montre comment subsistent, tant dans l'espace que dans son organisation interne, l'unité de la civilisation humaine et ses variations.

Tournons-nous vers d'autres aspects de l'aire culturelle, qui nous aideront à comprendre sa nature et donc sa signification pour l'étude de la culture en général. Nous avons vu que l'on a dessiné les aires culturelles seulement après avoir pris connaissance des faits qui indiquent la portée d'une culture sur toute une région : on remarque bien là le caractère empirique des aires culturelles. Cela nous sera utile par la suite. En principe, l'anthropologue considère la répartition de chaque élément culturel dans la région étudiée et découvre les cultures où ces éléments se manifestent avec la plus grande fréquence. Ces concentrations différencient alors avec une grande clarté les types de culture. Elles représentent pour le savant les sommets du paysage culturel et sont les noyaux des aires culturelles.

La méthode de Wissler est significative à cet égard. Abordant son étude des cultures américaines primitives en délimitant les aires alimentaires, il considère ensuite la répartition des éléments culturels individuels de la manière que nous avons décrite. Il les groupe dans des rubriques telles que les moyens de transport, les types de textiles et de céramique, les dessins décoratifs, l'architecture, le travail de la pierre et du métal, les beaux-arts, les institutions sociales et rituelles et la mythologie. Il regarde alors où les éléments semblables se manifestent avec la plus grande densité et il en fait les centres de ses aires culturelles. Les éléments, dit-il, peuvent être négatifs ou positifs. L'absence d'éléments qui caractérise une aire et les manifestations positives de traits dans une autre ont une aussi grande signification. Ces deux catégories ont autant de valeur, même quand on décrit le genre de culture qui distingue une aire. Mais, aspect plus important, il faut tenir compte aussi bien des éléments négatifs que des positifs quand on quitte le centre d'une aire culturelle et qu'on en recherche les limites.

Voici les critères positifs et négatifs utilisés par Wissler pour établir l'aire culturelle des Plaines : utilisation du buffle ou du bison (+) et emploi très limité des racines (- +) et des baies (- +) ; absence de pêche (-) ; manque d'agriculture (-) ; le tipi comme habitation mobile (+) ; transports par terre seulement, avec un chien et « travois » (autrefois à cheval) (+) ; manque de vannerie et de poterie (-) ; pas de véritable tissage (-) ; vêtements de buffle et de daim (+) ; technique spéciale des perles de verre (+) ; grand développement du travail des peaux (+) ; travail spécial du cuir brut (+) ; usage d'un bouclier circulaire (+) ; faible développement du travail du bois, de la pierre et de l'os (+) ; art fortement géométrique (+), mais dans l'ensemble non symbolique (-) ; organisation sociale tendant à la simple bande (+) ; organisation du camp en cercle (+) ; une série de sociétés pour hommes (+) ; cérémonie de la danse du soleil (+) ; pratique de la maison de séchage (+), danses du scalp (+), etc.

Dans la région des Plaines, Wissler comptait trente et un groupes tribaux. Parmi ceux-ci onze «manifestaient la culture typique de la région ». Ces onze tribus sont les Assiniboin, les Arapaho, les Pieds-Noirs (Blackfoot), les Cheyenne, les Comanches, les Crow, les Gros-Ventres, les Kiaowa, les Kiowa-Apache, les Sarsi et les Teton-Dakota. Elles forment une ligne qui est en gros l'axe central nord-sud de la région des Plaines telle qu'elle a été délimitée. A l'est de cet axe il y avait «quelque quatorze tribus ayant la plupart des éléments positifs énumérés plus haut et, en outre, quelques-uns des négatifs, comme l'usage limité de la poterie et de la vannerie; un peu de filage et de tissage de sacs; une agriculture plutôt extensive; alternance du tipi avec des maisons plus vastes et plus stables, recouvertes d'herbe, d'écorce ou de terre; quelques tentatives de transport par eau; tendance à ne pas observer la danse du soleil, mais à y substituer des fêtes du maïs, des exercices chamanistiques et le midéwin des tribus des Grands Lacs ». A l'ouest de l'axe sont d'autres tribus « qui n'ont pas de poterie, mais produisent un type plus élevé de vannerie ; dépendent beaucoup moins du buffle, mais plus du daim et du petit gibier; usent largement des graines d'herbe sauvage, ou grain; alternent le tipi avec des abris couverts de nattes ; et dans l'ensemble n'observent pas la danse du soleil et les autres pratiques cérémoniales de leurs voisins orientaux ».

Ces trois groupes de tribus ont donc des cultures qui, malgré leurs dissemblances, se ressemblent. Cependant, les variations du type de culture qui distingue l'axe central se manifestent en général dans les « éléments des régions contiguës ». Voilà pourquoi on les appelle des cultures marginales - des cultures qui, tout en restant suffisamment analogues à celles des peuples choisis comme type ou centre, en diffèrent dans un degré croissant, à mesure que leur habitat s'éloigne de l'habitat des tribus centrales. Cela découle du fait que la proximité intensifie les emprunts.

Il n'est pas toujours nécessaire d'analyser les répartitions d'éléments et de trouver les points de plus grande coïncidence d'éléments « typiques », pour établir et caractériser les aires culturelles. Il arrive parfois que la vie des tribus habitant une région donnée a une orientation si nette que cela suffit à distinguer une aire. Les aires où existent de telles cultures peuvent être décrites en fonction de cette orientation principale et dessinées sur une carte. Dans ces cas, ce n'est pas le concours d'éléments qui distingue les cultures de la région, c'est le rôle prépondérant d'un complexe qui, pour les gens vivant dans la région, justifie leurs modes de vie et est une force dominante, intégrante, dans leur existence.

On trouve cet élément dominant d'une aire culturelle dans la situation du bétail de l'Afrique orientale. Tous les auteurs qui se sont intéressés aux coutumes tribales de cette région ont remarqué l'importance de ces animaux. En 1913, un administrateur chez les Akamba racontait le rôle immense du bétail pour cette tribu : « Même une femme vient en deuxième considération, car après tout elle ne vaut qu'une portion de troupeau. » Voici encore un récit révélateur : « Je n'oublierai jamais l'horreur d'un indigène, qui se plaignait d'être affamé, quand je lui suggérai qu'il devrait tuer une vache; cet acte est inconvenable pour le Mkamba ; ... de même, il ne pensera jamais à vendre une vache, même s'il est à deux doigts de mourir de faim. »

Le bétail détermine le rang de l'homme; ainsi chez les Bahima, les chefs étaient appelés à régner sur un nombre donné de bestiaux au lieu d'une région donnée; ou bien, chez les Zoulous, le rang est établi d'après l'origine du bétail transmis à l'occasion du mariage de la mère. Chez les Ba-Ila, chaque homme a un bœuf qu'il traite comme un favori, qui dort dans sa hutte et porte un nom. Quand l'homme meurt, la peau du bœuf est son linceul; la viande sert au repas de funérailles.

Les dialectes de la région illustrent l'importance du bétail. Evans-Pritchard, par exemple, cite quarante mots différents dont chacun décrit la couleur d'une espèce particulière de vache ou de bœuf. La poésie des peuplades de la région fait aussi constamment allusion au bétail. Voici un chant de guerre Didinga, partie d'un rite propitiatoire à la pleine lune à la veille d'une bataille, adapté par J. H. Driberg :

Blanche vache du ciel, tu as brouté dans de riches pâturages et toi qui étais petite  
es devenue grande.

Blanche vache du ciel, tes cornes se sont recourbées en un plein cercle et se sont  
jointes comme une seule.

Blanche vache du ciel, nous jetons vers toi la poussière que tes pieds ont foulée dans nos kraals.

Blanche vache du ciel, mets ta bénédiction sur les kraals que tu as surveillés afin que les pis de nos vaches soient lourds et que nos femmes puissent se réjouir.

L'importance du bétail n'implique pas que tous les éléments distinguant une aire culturelle figurent ici. On peut analyser de nombreux éléments non soumis à l'influence du bétail, à la manière dont Wissler énumérait les éléments négatifs et positifs caractérisant les cultures des Indiens des plaines de l'Amérique du Nord. Les communautés de la région sont relativement petites (+), le commerce est peu connu (- +) et les marchés comme ceux qui prospèrent au Congo manquent (-). On trouve peu de spécialistes (- +), sauf les travailleurs du fer qui fabriquent des houes, des lances et d'autres outils (+). Le mariage plural existe partout, quoique seuls les hommes fortunés puissent avoir plusieurs ménages (+). La descendance est comptée du côté paternel (+) et ceux qui sont ainsi alliés sont membres du clan et peuvent ne pas se marier (+). Il existe partout des groupes d'âge comprenant tous les mâles nés à peu près au même moment (+), ces groupes jouent un rôle important dans la vie économique et politique (+) et dans la guerre (+). Le pouvoir politique est aux mains des anciens (+), dirigés habituellement par un chef héréditaire ou un roi (+). La religion semble tourner autour de la famille (+), on adore peu de divinités de la nature (- +). La vie cérémoniale, qui consiste surtout dans les rites de la famille et du clan, ne revêt jamais une forme très élaborée (-). La musique, la danse, le mythe et la légende sont les formes principales de l'expression esthétique (+). Les arts graphiques et plastiques, les premiers notables chez les Bushmen, les seconds très importants dans les régions du Congo, de la côte de Guinée et du Soudan occidental, sont rudimentaires (-).

On a utilisé ici à fond le système des éléments positifs et négatifs, de sorte que si la coïncidence de ces éléments dans une région donnée passe pour la pierre de touche de la qualité d'aire culturelle, cette région de l'Est africain en est certainement une. De plus, on peut isoler des tribus où ces éléments, ajoutés au « complexe » dominant du bétail, ont une intensité suffisante pour un centre culturel. Mais la région longue et étroite de l'Est africain est divisée en son milieu par une bande d'épaisses forêts. Ces forêts entretiennent la mouche tsé-tsé et rendent l'élevage impossible : les civilisations de cette région sont moins représentatives que celles qui sont situées au nord ou au sud de la bande forestière. Mais, groupées sur un axe central, des tribus comme les Nuer, les Lango, les Bunyoro, les Ankole, les Nandi, les Masai et les Suk forment une série septentrionale de cultures de bétail « typiques », tandis qu'au sud les lia, les Mashona, les Basuto, les Zoulous, entre autres, forment un autre centre de culture.

Vers la côte de l'océan Indien, la culture de l'Est africain devient « marginale ». Vers le nord, les éléments de l'aire est-africaine se distinguent si imperceptiblement de ceux de la Pointe orientale et du Soudan oriental qu'il est difficile de justifier une limite particulière. À l'Ouest, au contraire, les forêts du Congo et les déserts du sud limitent précisément la région de cette culture basée sur le bétail et permettent ainsi de dessiner des frontières définies.

Nous avons donc une aire délimitée géographiquement et définie dans son contenu culturel. Mais, en outre, ici l'importance du bétail pour les indigènes crée un « complexe » qui imprègne leur pensée. On peut donc utiliser ce complexe pour classer les cultures de la région aussi efficacement que l'assemblage conventionnel d'éléments qui, quelle que soit la solidité de leur répartition, ne sont pas associés dans l'esprit des peuples dont on étudie la culture. Nous allons le voir maintenant.

#### 4

Il faut manier avec précaution cet instrument utile qu'est l'aire culturelle. L'aire culturelle est essentiellement un moyen pour l'anthropologue de classer ses données et d'apprécier la portée des cultures sur un continent ou une île. L'aire, comme telle, existe donc dans l'esprit du savant et a fort peu de sens pour ceux qui l'habitent. Les individus d'une société donnée sont si proches de leurs traditions qu'ils sont beaucoup plus impressionnés par les différences entre eux et leurs voisins que par les ressemblances. Or, pour le savant qui considère un continent entier, ces différences sont minimes. Il voit des ressemblances générales qui distinguent tout un groupe de cultures de tout un autre groupe. Les nègres Bush de la Guyane hollandaise ont trois tribus. Leurs cultures, dérivées des mêmes sources africaines et se développant dans le milieu, sont à peu près identiques pour l'observateur. Pourtant, un nègre Bush trouverait insensé de les grouper ensemble par rapport aux nègres de la côte de Guyane. Il montrerait par exemple que les trois tribus ont des styles artistiques différents - négligeant le fait que toutes trois sculptent les mêmes objets, avec la même technique et avec les mêmes motifs fondamentaux. Il serait frappé par les différences et non par ces ressemblances. Lui est un Awka, et donc tout différent de tous les autres groupes, nègres de la brousse ou habitants de la plaine côtière.

L'aire culturelle n'est donc pas une « nationalité naissante », comme on l'a appelée. Ce n'est pas un groupement conscient de soi, C'est un concept, que ceux auxquels il s'applique seraient sans doute les premiers à rejeter. Elle exige une vue d'ensemble du cadre général des cultures particulières. Il faut concentrer son regard sur les grandes lignes de ressemblances ou de dissemblances entre les cultures, non sur les détails; considérer l'ampleur de la fresque et non la délicatesse de la miniature. Lorsque l'attention se porte sur les détails, l'aire culturelle disparaît dans la masse des aspects particuliers. L'aire engendre une sous-région, la sous-région une culture locale, la culture locale la coutume tribale, la coutume tribale la convention de clan, la convention de clan la tradition de famille, la tradition de famille les idiosyncrasies individuelles. Pour l'anthropologue, l'aire culturelle est donc un instrument utile, dérivant empiriquement des données ethnographiques. Mais pour les Sens habitant la région où prédomine un type donné de coutume, elle n'existe pas.

Une deuxième précaution à prendre concerne la nature des notions de « centre culturel » et de « culture marginale ». Ce sont des concepts, comme l'aire culturelle est un concept. Comme elle, ils ont la même valeur ethnographique, le même défaut de réalité psychologique. Ce point négatif impose la nécessité de comprendre claire-



ment les limites de ces deux idées. Le contre culturel est le lieu où l'on trouve une agglomération de traits, non celui où les gens de la région mènent la vie la plus féconde. Réciproquement, une culture marginale est celle où l'on discerne des éléments d'une région voisine.

Tout cela serait évident n'était le fait que l'aire culturelle et ses mécanismes subsidiaires ont été affectés par certains savants d'une valeur psychologique qu'ils ne possèdent pas. Il est tentant de penser qu'une culture au centre d'une région a, en fait, plus de fond qu'une culture marginale, Il est certes difficile de résister au changement sémantique qui passe de l'analyse à l'évaluation, provenant de l'emploi de mots tels que « central » et « marginal ». Dans certains cas, des cultures au centre d'une région où l'on trouve de nombreux éléments peuvent être *quantitativement plus* riches que celles qui sont à la périphérie de la région. Ainsi, au Mexique, il serait surprenant qu'avant les Espagnols la densité de la population dans la région qui est aujourd'hui la ville de Mexico, et la concentration de puissance et de richesse en cet endroit, n'aient pas offert aux habitants de plus grandes ressources que celles dont disposaient par exemple les Tarahumara de la région qui forme aujourd'hui l'État de Chihuahua au nord. On pourrait en dire autant de la région de la côte de Guinée en Afrique, où la richesse des matériaux culturels chez les Ashanti nombreux et puissamment organisés est visiblement plus grande que chez les tribus Guro ou Gagu de la côte d'Ivoire, où de petits groupes locaux fournissent de moindres ressources culturelles.

Il est difficile de justifier des appréciations qualitatives de la culture sur des bases quantitatives. Le processus d' « enculturation », base éducative qui canalise toute l'expérience, indique nettement que, quelque éparses qu'une culture puisse sembler à l'observateur, elle satisfait ceux qui y vivent. Qualitativement, il fait ce que toute culture accomplit - il donne à l'individu une vie qui est pour lui aussi chargée de sens que souhaitable dans son organisation et ses buts. Ainsi il est hasardeux de soutenir que, dans ce domaine psychologique, l'Aztèque vivait une existence plus riche que le Tarahumara. On peut en dire autant de l'Ashanti quand on le compare au Guro ou au Gagu.

on a éprouvé quelque difficulté à appliquer l'idée d'aire culturelle aux groupes euroaméricains, lorsqu'on a tenté de l'étendre aux sociétés ayant l'écriture. Cependant, l'expérience l'a montré, cette notion ne convient pas dans les cas où la répartition des différences géographiques entre les peuples est couverte par une stratification de classe résultant du haut degré de spécialisation qui caractérise les vastes agrégats de population. Benedict l'a bien dit : « Quand les éléments se groupent géographiquement, il faut les traiter géographiquement. Quand ce n'est pas le cas, il est vain de faire un principe de ce qui est au mieux une vague catégorie empirique. » C'est-à-dire, l'aire n'est qu'un des nombreux critères qui peuvent servir utilement à distinguer les cultures, et, plus particulièrement, les sous-cultures. Les centres industriels diffèrent des régions agricoles. Mais tous, aux États-Unis par exemple, ont de telles similitudes culturelles, car se serait plutôt voiler les différences entre eux de considérer ces différences comme de l'ordre des aires culturelles. Le comportement typique de la classe sociale ou du groupe occupant a son importance ici. Les catégories résultant de distinctions empiriques fondées sur des différences locales ne peuvent

évidemment s'appliquer à de tels cas et devraient être remplacées par celles qui sont basées sur la fonction.

Enfin, il faut utiliser avec précaution l'aire culturelle en tant qu'instrument dynamique. A l'origine, c'était une notion purement descriptive, servant à classer les cultures trouvées à une époque donnée avec un contenu semblable sur toute une région géographique. Cette période fut, en gros, le moment où les cultures indigènes commencèrent à entrer en contact avec des peuples historiques, en général européens, ou dès qu'on put en faire des descriptions valables. Cette absence de profondeur temporelle fut soulignée et renforça matériellement l'utilité du concept. Autrement, l'importance variable du temps, dont il faut tenir compte quand on fait des comparaisons, n'aurait pu rester constante.

Dans ce domaine, l'aire culturelle doit être opposée au « cercle culturel » de l'école historico-culturelle. Nous ne pouvons que citer ici le concept de cercle culturel et indiquer brièvement en quoi il diffère de l'aire culturelle; une discussion étendue des principes de cette école nous retarderait en effet dans notre étude des mécanismes de diffusion. Le cercle culturel diffère de l'aire culturelle en ce qu'il n'envisage pas seulement les répartitions géographiques du « complexe culturel » établi et analysé par l'ethnologue, mais cherche encore à analyser l'histoire du développement culturel dans diverses régions, en étudiant une stratification présumée de ces éléments.

Bien que travaillant dans un domaine plus limité et avec un contrôle beaucoup plus précis de ses données, Kroeber a aussi cherché à introduire la dimension du temps dans l'étude de l'aire culturelle. Sans doute, la simple description, qui a été le but de la notion d'aire culturelle, n'est pas une fin en soi; il faut analyser le procédé, si nous voulons comprendre la nature et le fonctionnement de la culture. Kroeber sent bien que limiter l'aire culturelle à une fonction descriptive lui donne « seulement une utilité accidentelle », et « par conséquent anéantit la véritable compréhension historique ». En conséquence, il avance l'argument « que les facteurs de l'espace et du temps sont assez reliés dans l'histoire de la culture pour faire de l'aire culturelle un mécanisme valable, plutôt qu'une cause de confusion, dans l'étude de l'incidence du temps sur le développement des cultures qui ont relativement peu de documents écrits, comme celles des indigènes d'Amérique ».

Il ajoute enfin à la notion d'aire celles d'intensité culturelle et de climax. « L'intensité » se reflète dans la manière dont les cultures et les aires atteignent ce qu'on appelle leur « niveau ». « Une culture plus intensive, comparée à une culture qui l'est moins, contient normalement non seulement plus de matériel - plus d'éléments ou de traits - mais aussi plus de matériel spécifique et des relations plus précises et articulées entre les matériaux. Un calcul exact du temps, une hiérarchie religieuse, un système de classes sociales, une loi détaillée de la propriété, illustrent cet aspect. » Le « climax » doit être conçu comme l'équivalent dynamique du terme descriptif : centre culturel. C'est la partie de l'aire où les tribus ont « un plus vaste contenu culturel, et une organisation plus développée ou spécialisée du contenu de la culture - en d'autres termes, des éléments plus nombreux et des types plus franchement marqués et reliés ». Il considère les « développements au-dessus de la moyenne » comme les cen-

tres d'où sont sortis les stimuli culturels, dont l'intensité décroît à mesure que les régions marginales sont touchées et les émanations du centre voisin rencontrées.

L'idée de climax, qui exprime en termes quantitatifs les éléments à enregistrer pour différentes tribus d'une région, peut servir à résoudre le problème le plus malaisé de l'aire culturelle, l'établissement des frontières. C'est tout autre chose de savoir si l'« intensité » peut servir à exprimer dans une forme objective les valeurs d'un peuple et peser ces valeurs les unes par rapport aux autres. Tout autre aussi est la question de savoir si le concept d'aire culturelle peut être étendu à une analyse des relations historiques, car jusqu'à ce jour on ne peut considérer comme établie son utilisation dans l'étude de ces problèmes. Avec ces réserves, on peut cependant regarder le « climax » et l'« intensité » comme de précieux perfectionnements des conceptions antérieures sur la dimension spatiale de la culture.

# 8

---

## LE PHÉNOMÈNE DU MODÈLE (*PATTERN*)

[Retour à la table des matières](#)

Lorsqu'on examine le phénomène du modèle <sup>1</sup>, nous nous apercevons qu'il présente deux aspects différents. Bien que ceux-ci aient soulevé de vives controverses, en dernière analyse, ils se complètent bien plus qu'ils ne s'opposent. En un premier sens le modèle se définit comme la forme caractéristique que prennent les institutions d'une civilisation : nous dirons, par exemple, que dans notre civilisation on suit un modèle en faisant les fenêtres d'église en verre coloré plutôt qu'en verre blanc. Le second sens est psychologique : nous dirons, par exemple, que le modèle de conduite dans une église est de parler à voix basse. Ce double sens du concept du modèle nous permet de l'employer pour l'étude des aspects objectifs, structurels d'une civilisation, et pour celle de ses valeurs psychologiques.

Réaffirmons ici que si toute culture dépasse la vie de ceux qui lui appartient, elle ne peut être séparée de la vie de ceux-ci. Abstraitement, le « modelage » est un

---

<sup>1</sup> Le mot anglais *pattern* est fort difficile à traduire. Il implique une idée de pression sociale (mais non morale) et recouvre des faits pour lesquels nous avons une grande variété de noms : usage, coutume, mœurs, conventions. Tout cela résulte du *patterning*. « Modèle » nous a semblé le mieux convenir, en précisant bien que ce mot n'a ici aucune nuance d'ordre moral. (N.d.T.)

processus qui vise à réduire au minimum les difficultés que l'homme rencontre lorsqu'il élabore une façon de vivre. Il fait apparaître les grandes lignes et les limites de l'expérience de tous. Par exemple : le fait qu'un acte aussi élémentaire que de porter la nourriture à la bouche soit réglé, nous fournit un modèle de conduite sanctionné auquel nous nous adaptons, et que nous transmettons à notre tour à ceux qui viennent après nous. Une fois notre conduite conforme à ce modèle, nous nous trouvons adaptés, sur ce point, à notre civilisation. Nous nous conformons au modèle et sommes au courant de l'usage. C'est le résultat du processus d'enculturation qui agit pendant toute la durée de notre vie, et donne à chacun de nous un système de modèles de conduite, plus ou moins semblables à ceux de tout autre membre de notre société.

Dans ce cas il est clair que nous sommes allés de l'aspect objectif du phénomène à son aspect psychologique. Il est en effet impossible d'étudier les modèles d'une civilisation sans tenir compte de ceux de la conduite individuelle. Tout ce que nous avons dit de la réalité de la civilisation l'implique, quelles que soient les limites qu'une description objective assigne à la conduite sanctionnée dans une société donnée. Cela n'exclut toutefois pas la possibilité de décrire ces modes de conduite, qui sous leurs formes observables et organisées, traduisent l'acceptation qui rend hommes et femmes vraiment membres de leur groupe.

Notre définition du modèle doit donc englober ces deux aspects du phénomène. Structure modelée, forme régularisée, nous le reconnaissons, peuvent se décrire comme toute structure, puisque douées de forme, et donc de limites descriptibles. Mais la conduite modelée, les réactions sanctionnées et si bien apprises que, chez tous, les stimuli approuvés dans une société les produisent automatiquement, sont la matière brute qui constitue les formes organisées. Ces deux aspects entrent dans la définition suivante de ce qu'on appelle les modèles dans une civilisation : *les formes prises par les éléments d'une civilisation, lorsque les modèles de conduite qui apparaissent chez les membres d'une société convergent, et créent une façon de vivre cohérente, continue et distincte.*

La plupart des discussions sur le caractère de ce phénomène sont dues à ce que l'on s'attache à un aspect plutôt qu'à un autre. C'est aussi la source de nombreuses questions sur la signification de ce concept dans l'étude des civilisations. On peut insister sur la forme que prennent les éléments d'une culture, ou au contraire sur les modes de conduite qui ont été modelés d'après ces formes. En fait, le chercheur établit par abstraction les formes à partir des conduites des gens qu'il observe : il décrit les modèles de conduite, qui par leurs formes institutionnalisées, moulent le comportement, façonnent les attitudes, les croyances et les opinions. C'est l'opération que toute personne accomplit en répondant à l'étranger qui l'interroge sur sa façon d'agir : « Nous faisons comme cela. » A partir de son expérience quotidienne et de l'observation d'autrui, elle a abstrait les modèles de sa civilisation.

Il est beaucoup plus simple de décrire les conduites similaires que de délimiter les variations qui distinguent les modes individuels de conduite. Le problème est en un sens statistique. Étant admis que dans une civilisation nous tenons la conduite acceptée pour la norme, comment indiquer les déviations existantes ? Dans la civilisation euroaméricaine c'est par exemple un modèle de conduite pour un homme de se

découvrir en présence d'une femme qu'il connaît. Bien des hommes toutefois ne le font pas : il y en a qui ne portent pas de chapeau, certains ne font pas attention à leurs manières, ou sont libérés de tout souci d'étiquette. D'autres, par protestation, ne se conforment pas aux conventions. Quelques-uns, ayant une mauvaise vue, ne reconnaissent pas leurs relations à distance. Aux États-Unis il y a des exceptions sanctionnées à cet usage. Quand un homme et une femme prennent l'ascenseur, l'homme se découvre, à moins d'être dans un immeuble d'affaires. Pour enregistrer et interpréter toutes les déviations individuelles, sans tenir compte des écarts admis, il faudrait une technique que nous n'avons pas encore. Des pages et des pages seraient nécessaires pour exposer les exceptions reconnues à ce modèle de conduite. Nous pouvons néanmoins dire que la manière dont les hommes manifestent leur respect aux femmes constitue un modèle de conduite, et que se découvrir en signe de respect est un des éléments conventionnels de cette conduite.

Les modèles qui commandent la conduite et qu'inversement on dégage des conduites ne sont donc pas fixés. Ils sont souples, sujets à écarts et sont même mis en question. Il faut les envisager comme des séries de limites à l'intérieur desquelles la conduite admise peut varier : limites permettant aux inclinations et dispositions individuelles de se manifester, mais empêchant l'appareil social de fonctionner sans contrôle.

Une brève description des modèles qui règlent et sanctionnent le mariage dans deux sociétés fera apparaître la précision avec laquelle on peut décrire les conduites admises, caractéristiques d'une société. Nous négligerons volontairement les variantes, à moins qu'elles ne constituent, par leur importance, un modèle de conduite secondaire. Bref, nous allons faire le travail de l'ethnologue intéressé par l'aspect institutionnel d'une civilisation, lorsqu'il décrit les conventions observées sur le terrain.

Quel est le modèle suivi en matière de mariage, nous demanderons-nous, dans cette variété de la société euroaméricaine qui vit aux États-Unis ? En gros, et par comparaison, on peut distinguer certains principes positifs et négatifs. D'abord le mariage est dans l'ensemble l'affaire des deux parties contractantes, qui sont généralement adultes. Le mariage n'est pas ici un arrangement des familles. C'est, en outre, une affaire où le choix personnel joue un rôle important et où l'on ne reconnaît pas ouvertement les considérations financières. Le degré de parenté, l'âge, l'origine sociale, imposent peu de limites au choix d'un conjoint. On peut se marier jusqu'au degré de cousin germain, et les mariages même à ce degré de parenté sont rarement punis. Une grande différence d'âge entre les parties n'est pas toujours bien vue, mais « c'est leur affaire » et il n'y a pas d'interdit pour empêcher ce mariage. S'il est vrai que le plus souvent une personne épouse quelqu'un ayant une position sociale, une situation de fortune et une éducation semblables aux siennes, c'est que les chances de rencontre et de communauté d'intérêts sont plus grandes. Il n'y a pas là d'endogamie de classe dictée par les conventions. Le nombre de mariages entre personnes de conditions différentes montre que les limites dans ce domaine ne sont pas fixées par les conventions. Elles restent particulières.

On peut décrire avec la même précision d'autres éléments du modèle suivi dans le mariage. Celui-ci est précédé par une annonce formelle d'intention - les fiançailles - marquée par le don d'une bague d'un certain prix du jeune homme à la jeune fille. Les fiançailles forment une période transitoire, pendant laquelle on admet que chacun des fiancés jouit d'une priorité sur le temps de loisir de l'autre. On n'admet pas que l'un des conjoints, sauf en groupe ou officiellement, puisse s'associer avec des personnes du sexe opposé. Les rapports sexuels entre les futurs époux ne sont également pas admis. C'est là une règle de notre code moral qui diffère des pratiques d'autres sociétés où les fiançailles autorisent l'expérience de la vie commune.

Cette période des fiançailles est plus particulièrement importante pour la femme. Elle est marquée par des réunions, un caractère rituel, appelées « arrosages », où la future mariée reçoit des cadeaux de ses amies ou des amies de sa mère. Ces « arrosages » ont lieu chez les amies, et suivant le genre de cadeaux qu'offriront les invités il y aura des « arrosages de lingerie », des « arrosages de matériel de cuisine ». C'est un signe de prestige pour la jeune fiancée de se voir honorer ainsi plusieurs fois de suite, et ceci contribue à son bien-être matériel. On n'annonce pas toujours les fiançailles, bien que l'usage soit de le faire lors d'une réunion, et par la voie des annonces dans les colonnes réservées de la presse locale. Pendant les fiançailles, les intéressés remplissent certaines obligations à l'égard de leur future belle-famille. On échange des visites; les anniversaires, les fêtes, sont l'occasion de cadeaux et de cartes de vœux.

Les invités à la réception qui suit la célébration rituelle du mariage doivent offrir un cadeau au couple; l'annonce du mariage après célébration ne comporte aucune obligation de ce genre. Le mariage est principalement une cérémonie religieuse, bien qu'il ne soit pas obligatoire qu'il en soit ainsi. Le cérémonial d'un mariage civil est plus simple que celui du mariage religieux, et on considère qu'il s'écarte du modèle. L'autorisation de mariage est seule nécessaire pour satisfaire aux exigences de l'État; la cérémonie rituelle est accomplie par le représentant d'un groupe religieux. Il est habituellement invité par le marié, et les autres dépenses de la cérémonie sont à la charge du père de la mariée. Les vêtements de la mariée à la cérémonie ont un sens que n'ont pas ceux du marié. Le symbolisme du voile, du bouquet de fleurs et de la couleur blanche (dans le cas d'un premier mariage) a une grande importance. La cérémonie rituelle est suivie d'un repas où, fait le plus notable, les mariés doivent couper ensemble le gâteau. Certaines pratiques plaisantes suivent la cérémonie, telles que de lancer du riz au nouveau couple, lorsqu'il s'en va pour vivre quelque temps seul, et dégagé du travail habituel. Cette période est la lune de miel, et elle marque la fin de cette série d'événements.

Les principales caractéristiques de ce modèle se retrouveront dans toute la civilisation euroaméricaine, toutefois on y sera immédiatement frappé par les variantes dues à la classe sociale, à la religion, à la nationalité, et même à la région. Une telle variante est représentée par la coutume, dans les grandes familles anglaises, de rendre publiques les fiançailles en annonçant l'événement dans certains journaux par la formule : « Un mariage a été arrangé ». En France, le père de la mariée versera une dot à son gendre, vraisemblablement pour donner au jeune couple les ressources nécessaires à leur aventure conjugale. Dans l'ensemble le consentement familial est

plus marqué dans le modèle européen que dans l'américain, bien que, le processus de diffusion agissant, cela semble en voie de disparition. Dans de nombreux pays d'Europe, une double cérémonie est de règle, la première à la mairie, la seconde à l'église. En dépit de ces différences, le modèle suivi en matière de mariage, tel qu'il a été esquissé pour les États-Unis, vaut, dans les grandes lignes, pour l'ensemble de la civilisation européenne.

Comparons ce modèle à un autre suivi par un peuple mélanésien de la région du passage de Buka, détroit au nord de Bougainville, dans les îles Salomon. Il s'agit d'une toute petite société, où les variantes dans les conduites sont donc moins étendues que dans les larges groupements. Le tableau que nous pouvons en faire fera moins de place aux conduites qui s'écartent des règles reçues. Il y a, bien entendu, des déviations - c'est un fait à ne pas oublier - même si la société semble très homogène. Ici toutefois nous n'en tiendrons pas compte. Notre propos porte sur le modèle qui a valeur normative, et non sur les variantes.

A Kurtatchi, communauté de la région de Buka, le mariage est avant tout une affaire de famille, et les fiançailles ont lieu quand les parties sont extrêmement jeunes - la fille est une enfant et le garçon a moins de sept ou huit ans. Le père du garçon ouvre des négociations avec la mère de la fille. Le garçon ne le sait pas, et n'est informé que plus tard des fiançailles. Les fiançailles, comme ensuite le mariage, consistent essentiellement dans le passage de biens de valeur de la famille du fiancé à celle de la mariée, transaction qui n'est évidemment pas du domaine d'un enfant, et qui en tout cas serait bien au-delà de sa compétence.

Voici un tableau des événements qui conduisent au mariage. Il montre clairement que les arrangements à prendre et leurs sanctions, depuis les fiançailles jusqu'au mariage, se font suivant un plan défini. Il faut particulièrement noter l'importance à chaque phase des échanges rituels qui donnent un sens à cette série de cérémonies.

| Occasions   | Transactions  |
|---|---|
| 1. Fiançailles : les fiancés sont des enfants, la fille souvent un bébé.  | Le père du garçon offre une lance à laquelle est attachée une corde de monnaies cérémonielles de disques de coquillages (Beroan). On mâche un mélange de bétel. |
| 2. Visite de la mère du garçon à la mère de la fille. Peu après 1.  | La mère du garçon apporte des plantes aromatiques pour décorer la fille. On mâche un mélange à base de bétel.   |
| 3. Visite de la mère du garçon pour aller chercher la fille pour la première visite. La fille a sept ou huit ans. | La mère du garçon apporte de la peinture pour la tête de la fille. On mâche du bétel.   |
| 4. Visite de la mère de la fille à sa fille   | La mère du garçon fournit à la mère de la   |



**Occasions**

à la case de sa belle-mère trois ou quatre jours après la visite 3. La fille reste avec la belle-mère un mois ou deux.

**Transactions**

filles et aux femmes qui l'accompagnent de la nourriture et de la noix d'arec. On ne donne pas de cochon. Si la fille s'enfuit, sa mère doit faire du *menak* (pâté cérémoniel de taro et de noix de coco) pour la mère du garçon et doit la ramener.

126

**Occasions**

5. Requête pour la remise de monnaie cérémonielle. Au choix de la mère de la fille - mais généralement au premier signe du développement de la poitrine.
6. La mère du garçon reçoit de la monnaie cérémonielle de son frère et des autres parents mâles.
7. Visite des parents du garçon aux parents de la fille pour remettre l'argent, ramener la fille pour une longue visite. A lieu dès que l'on a suffisamment d'argent.
8. Pendant les quelques années suivantes, la fille passe beaucoup de temps avec la belle-mère, ne revenant chez sa mère que pour des visites occasionnelles.
9. Visite spéciale de la fille et de ses parents à la mère du garçon pour payer le *tagoau* (extrémité antérieure de la maison à véranda habituellement réservée aux hommes et occupée par les femmes seulement en certaines occasions cérémonielles

**Transactions**

- La mère de la fille envoie de la nourriture comprenant de la viande de porc à la mère du garçon. L'envoi de porc signifie qu'il est temps de fournir l'argent.
- La mère du garçon envoie des morceaux de porc aux parents qui doivent aider à fournir l'argent.
- Le montant convenu d'argent cérémoniel est remis pour être partagé parmi les parents de la fille. Une corde est donnée secrètement, comme cadeau personnel, par la mère du garçon à la mère de la fille. Une corde est donnée par la mère de la fille aux parents du garçon, « pour payer le garçon ».
- La mère de la fille et les parents apportent du *menak* et un cochon vivant aux parents du garçon et une petite somme d'argent cérémoniel.

| Occasions  | Transactions  |
|--|---|
| spéciales, comme lors de l'accomplissement des rites de mariage).  |   |
| 10. Cérémonie de mariage. En général pas avant que le garçon ait enlevé l'upi (coiffure spéciale portée par les garçons pendant leur adolescence) et que la fille ait subi la cérémonie de la première menstruation. | Échange de paniers cérémoniels de taro. Grande quantité de nourriture donnée par la mère de la mariée aux parents du marié. |

Il serait sans intérêt, même si nous en avons la place, de détailler les événements de la cérémonie finale du mariage, bien qu'on puisse en faire un tableau semblable à celui des événements qui marquent la découverte d'un conjoint et la conduite du garçon et de la fille jusqu'au mariage. Il faut toutefois considérer certains caractères du modèle en matière de mariage. Le mariage polygamique est permis, mais il n'est pas de règle. Ces sociétés connaissent certaines distinctions de classe. « Un père qui est *tsunaun* (membre de la plus importante parenté dans un village) choisit habituellement comme première femme de son fils une fille de rang égal. Il ne semble pas toutefois que ce soit là une règle rigide. Une fille *tsunaun* peut être fiancée à un homme du commun, si la mère est d'accord. » Ceci fait ressortir un autre caractère du modèle, puisque celui-ci « implique qu'à un stade ultérieur des négociations il faudra remettre une somme d'argent cérémoniel supérieure à celle dont un homme du commun pourra vraisemblablement disposer ». Dans cette société, la virginité d'une fille est considérée comme une chose assurée, car elle est fiancée dans sa prime jeunesse. De leur côté, les garçons sont entourés d'une série précise d'interdictions jusqu'à l'âge du mariage, qui les empêchent effectivement d'avoir accès aux femmes. Ainsi, quoiqu'une fille rende de longues visites à ses futurs beaux-parents, le garçon à qui elle est promise est tenu à l'écart. Elle n'a de même pas l'occasion d'avoir d'expérience sexuelle avec des hommes plus âgés.

Nous avons examiné deux systèmes par lesquels est sanctionnée socialement la vie du couple : deux modèles qui règlent la conduite qui permet à toute société de se perpétuer. Dans ces deux sociétés les moyens employés pour atteindre des buts communs sont assez différents pour ne s'identifier que dans leur fin. Le choix du conjoint est libre dans l'une, presque complètement imposé dans l'autre. Ici l'individu choisit, et le mariage peut avoir lieu entre des personnes d'âge différent; là, la famille commande et l'âge des conjoints est relativement fixé. Dans une des sociétés la remise de biens de valeur pendant les fiançailles et le mariage est secondaire, et se fait sans cérémonie, dans l'autre c'est un acte essentiel et fortement réglé. Dans chacune d'elles on reconnaît pourtant explicitement ce qu'« il est d'usage » de faire; de plus les membres de chaque société peuvent décrire cet usage, si on le leur demande.

Toutes les civilisations, sous tous leurs aspects, présentent ce modelage de leurs institutions. Gist a prouvé que l'on peut décrire avec une extrême précision l'institu-

tion de la société secrète américaine. Même dans une civilisation comme celle que l'on trouve aux États-Unis où il y a un choix de conduite si large pour ceux dont les aptitudes et les intérêts diffèrent, Gist trouve que le principe qu' « il existe un désir d'être différent, mais pas trop différent » a une portée générale. Le modelage n'a donc pas l'effet d'une camisole de force; il n'est pas une barrière à l'égard des civilisations voisines. Il donne la ligne à suivre. Il y a constitution d'un modèle au sens technique de « patron », mais avec des contours flexibles et modifiables, qui permettent à l'expérience de couler dans des formes chargées de sens, malgré les changements incessants de son expression.

Revenons pour un instant à l'individu dans la société, Lors de sa formation - de son enculturation - il a appris à se conformer à un système de modèles de conduite accepté par la société. Tout en laissant une marge de jeu aux variantes individuelles - qu'elles soient minimales ou prononcées au point de former un comportement idiosyncrasique - ces modèles font que nos actes restent coulés au moule de notre civilisation. Une société se compose aussi d'individus dont la conduite quotidienne est dans une très large mesure similaire. Aucune société n'est toutefois entièrement homogène : il y a, d'abord, la division fondamentale des sexes, qui affecte toute notre conduite, les différences d'âge qui entraînent des conduites de genre différent; situation sociale, situation économique, situation professionnelle, ne sont que quelques-uns des facteurs de différenciation de conduite dans une société donnée.

En raison de ces différences, certains hommes de science veulent nier qu'on puisse considérer les modèles suivis dans une civilisation comme l'accord dans lequel convergent les modèles des conduites individuelles. Les occupations des hommes et des femmes - pour ne rien dire de leurs préoccupations qui sont aussi modelées - sont si différentes qu'on ne pourrait parler de modèles qui s'appliqueraient aux uns et aux autres. De même, gouvernant et gouverné, constructeur de pirogue et potier, adolescent et adulte, se conduisent si différemment qu'il ne serait pas possible d'établir à partir de leur conduite un dénominateur commun. Cette tentative, disent-ils, entraînera plus de confusion que de clarté, car on présentera spécieusement comme des surfaces unies des terrains en réalité raboteux.

Examinons ce point de vue et pesons les arguments. Comme précédemment nous considérerons d'abord ce qui nous est révélé par une expérience directe avant d'entrer dans des domaines et des civilisations étrangers. Examinons les différences dans la conduite des hommes et des femmes.

Les différents modelages qui déterminent notre comportement, nos intérêts, nos buts, nos intentions, commencent très tôt dans la vie. Les types de vêtement et de coiffure même se différencient au sortir du bas âge. Le supplice du petit garçon qui doit conserver ses boucles a-t-il une autre cause que la répugnance de sa mère à le confier à son père pour aller chez le coiffeur ? Pour lui et pour son père ses boucles n'étaient pas des ornements. Le garçon était victime d'une réaction d'un modèle féminin dans un domaine masculin. De nombreux autres aspects de la vie des fillettes et des garçons montrent ce modelage des différences. On encourage les fillettes à jouer avec des poupées, les garçonnetts avec des armes ou des jouets mécaniques. Les fillettes imitent la ménagère, sautent à la corde, ou jouent à la marelle; les garçonnetts

s'organisent eux-mêmes en pompiers, chasseurs, hommes d'affaires, jouent au ballon ou à saute-mouton.

Il y aura toujours des garçons pour aimer les jeux des filles, et des filles qui voudraient jouer au ballon, mais il est rare de rencontrer un garçon qui saute à la corde aussi bien que les filles, et une fille qui se passionne longtemps pour le ballon. L'adresse qui vient d'une pratique continuelle qui a pu se poursuivre, parce qu'elle est admise dans la société - et parce qu'elle n'est soumise à aucune désapprobation - manque.

Plus tard, des différences devenues normales apparaissent dans l'exercice d'activités caractéristiques. Il n'y a pas de raison pour que les femmes ne soient pas aussi bonnes mécaniciennes que les hommes. Si elles en ont l'occasion, beaucoup de femmes montrent qu'elles sont tout à fait capables de métiers de mécanicien. Mais c'est encore exceptionnel : si, en cas de guerre, elles remplissent des tâches de mécanicien, elles n'ont aucune répugnance à abandonner ce métier qu'elles viennent d'apprendre, une fois « les hommes rentrés » et la vie « normale » reprise. Sauf pendant l'adolescence et les années suivantes, un groupe de personnes, en soirée, tend, à moins d'influences étrangères, à se scinder en deux. Les hommes partent des affaires qui les intéressent, et les femmes de choses féminines. A l'occasion ils se retrouveront tous un instant lors de l'évocation d'un sujet d'intérêt commun - pour une affaire de caractère social. Les hommes - même pères - ne sont pas longtemps retenus par les problèmes de nourriture des bébés, d'habillement ou de mets préférés; les questions d'impôts, de sport, les détails de la dernière chasse ou pêche s'avèreront également sans intérêt pour une femme mêlée à une conversation de ce genre.

On peut continuer avec des exemples tirés de la diversité dans la conduite d'autres groupes de la société euroaméricaine. Le garçon ou la fillette ont peu de choses à dire à l'ami de leurs parents, et la grande personne est aussi démunie quand elle reste seule avec l'enfant d'un ami. Cette difficulté à communiquer ne fait que souligner le manque d'intérêts communs qui est à sa base. Nous avons déjà remarqué que le changement est un caractère fondamental de la civilisation, et nous en verrons plus tard les conséquences. Notons simplement ici qu'il se produit un changement lorsque la nouvelle génération modifie le modèle qu'a connu la précédente. La ligne de conduite d'une génération se cristallise : il en résulte une mésestente et une irritation réciproques, surtout lorsqu'il s'agit des valeurs morales, ou que les nouvelles formes de conduite sont relatives à des complexes aussi profondément ancrés que le sont ceux du sexe.

En dehors même de ces cas à caractère affectif, un changement dans les modèles qui moulent les croyances, les intérêts et les goûts peut provoquer une tension entre les générations. La musique en offre nombre d'exemples : l'enthousiasme d'un jeune homme ou d'une jeune femme pour le jazz, le swing, le boogie-woogie cause une irritation excessive aux parents qui ont été formés à l'audition d'autres genres de musique « populaire ». Sur un autre plan les mouvements de la musique atonale, qui sont plus facilement compris par le jeune musicien, et que le jeune auditeur écoute

avec une émotion profonde, présentent d'énormes difficultés pour le vieux musicien qui veut jouer, et mettent la patience de son auditoire à contribution.

La profession, l'origine sociale aussi modèlent différemment les habitudes et les intérêts individuels. Dans de nombreux pays d'Europe, le langage indique la situation sociale, et celui qui a un « accent populaire » veillera à le corriger s'il veut monter dans l'échelle sociale. Les différences économiques apparaissent invariablement dans les réactions caractéristiques des gens. Les façons de manger du terrassier et du banquier, de l'avocat et du concierge qui nettoie son bureau, sont aussi différentes que le travail qu'ils font, les rémunérations qu'ils reçoivent, les habits qu'ils portent au travail ou en dehors. Il est vraisemblable que leur conduite vis-à-vis de leurs femmes et de leurs enfants se conforme à des modèles différents, leur mobilier, les tableaux de leur mur, l'emploi de leurs loisirs, les sociétés ou les clubs dont ils font partie, sont aussi vraisemblablement différents.

On retrouve dans tous les groupements humains ce genre de différences, qui marquent la conduite des sous-groupes de notre société. Le degré de différenciation dépend de l'importance numérique du groupe, et celle-ci, à son tour, agit considérablement sur la spécialisation à l'intérieur du groupe. Chez les Esquimaux, les Australiens, les Bushmen, les peuplades de la Terre de Feu ou de la région du Grand Bassin d'Amérique du Nord, qui sont peu nombreux, ont des techniques simples et vivent dans un milieu difficile, la conduite ne varie pas en fonction de la classe ou de la profession, car ces sociétés n'ont pas d'organisation de classes, et il n'y a pas de spécialisation dans la production. Les sous-groupes sociaux sont dus au sexe ou à l'âge, et ce sont là les caractères que l'on retrouve dans toutes les sociétés sans exception. Dans d'autres sociétés où de plus grandes ressources permettent une stratification, les modèles sociaux se spécialisent, et leur empreinte mai-que ceux qui appartiennent à une classe, ou s'adonnent à une certaine occupation. Le fait même que nous les distinguons comme tels implique que nous reconnaissons des différences permanentes dans les façons de vivre qui font contraster, dans une certaine société, les différents groupes.

Ainsi dans la civilisation dahoméenne, hommes et femmes se voient attribuer des capacités manuelles, des occupations, des codes d'étiquette différents, et leur participation à la vie de la famille et des assemblées politiques n'est pas la même. Les catégories de travaux masculins et féminins et de modes de conduite sont aussi nettement marquées sinon plus que chez nous. La division du travail permet aux hommes de travailler le fer, tisser, coudre, chasser, et de sculpter sur bois; ils font les gros travaux de préparation du sol, et sur la côte pêchent. Les femmes s'occupent des enfants, surveillent les récoltes qui montent, préparent la nourriture, vendent au marché, font la poterie. Ces différences se reflètent dans la conversation, les soucis et les intérêts des hommes et des femmes.

Prenons un exemple dans un autre domaine de cette civilisation demandons à un ancien un conte - une fable dont la morale est une leçon - il répondra que ces histoires sont racontées par les enfants, et qu'il a oublié depuis longtemps celles qu'il connaissait. En fait il s'en souvient, mais il ne les racontera qu'à ses petits-enfants. Les demander à un adulte est, en raison de son âge, lui faire un affront. Les modèles de

conduite de son groupe d'âge, en ceci comme dans d'autres domaines, différent de ceux de la jeune génération. Il raconte les histoires des héros des temps anciens ou des dieux. Si, lors de funérailles, il raconte des histoires d'animaux, c'est un récit licencieux ou dont le gros sel fait la joie des gens présents. Ce ne sera pas une fable. « On ne fait pas la morale aux morts » - on amuse plutôt l'esprit de ceux qui sont en train de passer de ce monde dans l'autre, afin qu'ils soient bien disposés à l'égard des vivants.

Les distinctions de classe, au Dahomey, engendrent des différences dans la conduite. L'inférieur se prosterne devant le supérieur; seul ce dernier peut porter des sandales, marcher à l'ombre d'un parasol, fumer la longue pipe qui marque son rang. Le Dahoméen de la classe supérieure est réservé, circonspect dans son langage, posé de geste. Il porte sa toge et manie le bâton de sa charge avec fierté. Il ne danse pas aux rythmes rapides et astreignants des gens du commun. On dit au Dahomey que plus un homme monte dans l'échelle sociale, plus sa danse est contenue et soumise à des rythmes lents. Les pas de danse du chef sont mesurés, et il s'avance lentement en marquant les arrêts. Il fait peu de pas de côté, de pirouettes, de bonds ou de tours brusques, qui caractérisent la manière de danser du peuple.

Revenons maintenant au problème des modèles culturels considérés comme l'accord des modèles des conduites individuelles dans la civilisation en question. C'est visiblement une erreur de poser que dans une civilisation il y a un modèle unique, comme on l'a fait dans certains travaux. Une telle construction ne tient pas devant la masse des formes différentes de conduite dictées par le sexe, l'âge, la classe, la profession et autres caractères distinctifs. Cependant, si l'on observe de près, un dénominateur commun des conduites apparaît. Les hommes qui parlent de football dans un angle de la pièce, leurs femmes qui discutent du régime des bébés dans un autre, se servent tous du même langage. Ils ont les mêmes préférences alimentaires, habitent le même genre de maison, lisent les mêmes journaux - ce qu'ils ont de commun dépasse de beaucoup ce qui les différencie. De même le chef et l'homme du peuple dahoméen ont aussi un langage commun, aiment la même musique, reconnaissent et respectent les mêmes forces qui régissent l'univers, vivent dans le cadre d'une même économie.

Sapir, un des premiers à reconnaître la base psychologique du phénomène du modèle dans une civilisation, après avoir affirmé que « toute conduite est modelée », affirme l'importance de l'élément unificateur pour la compréhension. « Il est impossible de dire ce que fait un individu, remarque-t-il, à moins d'avoir accepté les modes arbitraires d'interprétation que la tradition sociale nous suggère constamment depuis le moment même de notre naissance. Que celui qui en doute essaie de décrire les actes d'un groupe d'indigènes occupé à une quelconque activité... dont il ne connaît pas le sens social. S'il est bon écrivain il peut faire un récit pittoresque de ce qu'il voit, entend, ou croit voir et entendre. Mais ses chances de pouvoir présenter une relation des événements que les indigènes comprennent et admettent sont pratiquement nulles. »

On a d'innombrables exemples de ce genre de mauvaise interprétation. On a regardé la soumission de l'inférieur au supérieur au Dahomey comme un signe de

dégradation. Mais pour un Dahoméen ceci marque la considération d'un frère plus jeune pour un aîné, des sujets pour leur chef. Il ne faut pas oublier que celui qui se prosterne reçoit le même témoignage de respect de ses inférieurs dans l'échelle sociale. Les descriptions de la possession religieuse, par les écrivains qui n'ont pas la « clef sociale » - qui ne connaissent pas les modèles de conduite qui régissent le phénomène - offrent des chefs-d'œuvre d'incompréhension.

On pense, aussi, au plaisir avec lequel les premiers explorateurs du pays Kikuyu dans l'Est africain ont rapporté leur réception dans un village de la tribu : les guerriers, en reconnaissance de la supériorité de leur rang, les accompagnant en armes jusqu'au chef. Ils ne se rendaient pas compte, en effet, que c'était une mesure militaire et une marque d'hostilité. Les relations amicales chez ce peuple prennent un tout autre aspect. L'entrée d'un visiteur dans un village est saluée avec une indifférence étudiée. Il s'assied tranquillement et silencieusement près d'un ami qui finit ce qu'il fait, et lui adresse enfin quelques paroles de salutation. Or, tous les habitants du village Kikuyu ne participèrent pas à la démonstration militaire qui accueillit les premiers Européens. Il n'y avait ni femmes, ni enfants, ni vieillards. Mais cet acte était compréhensible et prévisible pour eux, car il faisait partie des modèles suivis dans leur civilisation.

Le fait important est que, dans toute société, les gens savent reconnaître et réagir à la façon dont se conduisent les membres d'un sous-groupe. Un homme peut ignorer les formules de biberons, mais il peut nourrir un bébé s'il le faut; il peut ne pas s'intéresser à la cuisine, mais il en saura assez pour se nourrir éventuellement. Sa femme peut ne pas s'intéresser au football pour en faire l'essentiel de sa conversation, mais elle peut prendre plaisir à voir une partie; elle peut ne pas se soucier des affaires, mais elle en sait l'importance, et, à l'occasion, peut s'occuper d'affaires et les diriger avec compétence. Le vieux Dahoméen n'aime peut-être pas raconter de fables, mais il reconnaît leur rôle éducatif pour les jeunes; le chef ne dansera pas avec emportement, mais il goûtera la danse populaire et récompensera ceux qui ont brillé.

Le modèle culturel se conçoit comme l'accord des modèles auxquels se conforment les conduites individuelles : cette idée ne présente pas de difficultés si deux choses sont présentes à l'esprit. La première est que pour être clair il faut appliquer l'expression « modèle culturel » à de multiples formes lorsqu'on étudie les modes d'existence institutionnalisés. La seconde est de se rappeler que l'expression « modèle de conduite » couvre plus que la partie apparente de la conduite. Elle comprend, outre les actes, les motifs et les valeurs qui fondent l'action. En un sens large on peut concevoir qu'une civilisation est faite d'une série de modèles qui reflètent les réactions individuelles habituelles - motrices, verbales ou idéelles - de tous ceux qui composent la société où ces réactions dominent. On peut alors sans difficultés considérer que le phénomène du modèle dans une civilisation est l'expression des éléments communs des conduites individuelles de ceux qui vivent dans la civilisation où ils sont nés.

Si l'on accepte le principe que « toute conduite dans une civilisation est modélisée », il s'ensuit que les modèles dans une civilisation guident la conduite des membres de la société dans des voies connues de tous. Ce phénomène du modèle permet au chercheur d'orienter de façon cohérente l'analyse des traits et des complexes qu'il

observe. Il lui permet, comme aux membres de toute société, de prévoir la conduite de tous ceux qui suivent un ensemble donné de modèles.

Revenons brièvement aux modèles qui règlent le choix d'un conjoint et le mariage, et examinons le résumé des méthodes en vigueur chez le groupe Sangara des Papous Keraki de Nouvelle-Guinée : « La règle qui veut que le mariage soit négocié par échange est observée presque sans exception... Dans le cas idéal deux hommes se donnent mutuellement leur vraie sœur cadette;... mais quand un homme n'a pas de vraie sœur, il prendra une sœur de sa parenté classificatoire; à défaut, il se procurera une femme de la même phratrie dans une autre localité, non pas comme femme, mais comme sœur à échanger contre une épouse. » Le lecteur peut transposer en termes de conduite un exposé même aussi concis. Il suppose qu'un jeune homme en cherche un autre qui a comme lui une sœur à échanger, ou s'arrange avec les membres de son clan pour trouver une jeune femme - une sœur de la même classe, qui servira à cette fin - et fonde un ménage.

Sans ces modèles, cette similarité des habitudes individuelles, la vie sociale serait impossible. Même dans les tribus les plus petites, aux techniques les plus simples, il est essentiel d'avoir l'assurance que les gens se conduiront de façon prévue, car ceci permet à chacun de survivre. Dans les vastes groupements de la civilisation euroaméricaine moderne le fait est frappant. Nous savons - c'est-à-dire que nous prévoyons avec confiance - que le conducteur de l'automobile réagira à l'indication d'arrêt du feu rouge et nous permettra de traverser la rue sain et sauf, que le chef qui prépare notre repas au restaurant utilisera des produits admis par l'usage, ne fera pas violence à notre goût et ne nous empoisonnera pas; qu'une main tendue ouverte est là pour une poignée de main et non pour une gifle.

Dans la mesure où la science est une prédiction, nous sommes tous de vrais savants dans notre vie quotidienne. Nous prévoyons les résultats dans un ensemble de circonstances donné avec la même facilité et la même inconscience que celles de M. Jourdain lorsqu'il écrivait en prose. Il devient évident que dans une étude scientifique de la culture, il n'est pas un seul concept qui soit un meilleur instrument d'analyse et de compréhension des structures et de la dynamique d'une société que celui du modèle culturel.



# 9

---

## L'INTÉGRATION CULTURELLE

[Retour à la table des matières](#)

### 1

La structure de la culture, telle qu'elle a été décrite dans les chapitres précédents, n'existe que pour l'homme de science. Même quand les hommes et les femmes tirent des généralités du comportement coutumier de leur groupe ou tentent de justifier les institutions de leur culture, ils ne font qu'élargir le champ de leur expérience pour y inclure le comportement similaire qu'ils observent chez leurs semblables. Ils ne comprennent pas plus la structure qui soutient leur manière de vivre qu'ils n'ont conscience des règles de la grammaire qui donne à leur langage une forme descriptible, ou le système de gammes, de tons et de rythmes qui gouverne leur façon de chanter.

Cependant, le linguiste, tout en disséquant le langage en ses parties composantes, ne perd pas de vue l'unité de la langue - unité qui lui permet d'être un moyen de communication. Le musicologue, en dépit de son intérêt pour les intervalles, les accidents et les rythmes, n'oublie pas que le chant qu'il étudie est l'unité essentielle qu'il doit expliquer. De même, l'ethnologue, bien qu'il puisse diviser et subdiviser ses matériaux afin de disséquer une culture particulière ou analyser la totalité de la culture,

doit toujours se rappeler qu'en fin de compte la réalité est l'unité qui résulte d'observations du comportement de différents individus. Les formes sous-jacentes et les grands principes qu'il découvre sous la surface de la vie quotidienne jouent un rôle essentiel dans son étude. Mais ils fonctionnent implicitement, sans être verbalisés; dans la mesure où il s'agit d'une expérience d'hommes, ils ne sont encore qu'une construction de la science.

Comme la vie d'un groupe forme un tout unifié pour ceux qui y vivent, il est nécessaire d'étudier la culture comme une synthèse, et utile de réduire cette unité en ses parties composantes. Considérant tout mode de vie individuel, nous devons le saisir comme partie intégrante de l'ensemble, un ensemble qui est plus que la somme de ses parties. Cette unité, l'ethnologue, dans la mesure où il observe la vie, la trouve en étudiant n'importe quel peuple sur le terrain. Quand nous analysons le comportement social de l'homme, nous pouvons isoler la forme du sens, l'action de la sanction. Nous pouvons décrire dans tous les détails la structure d'un bâtiment, dire comment il est fait, par qui et en quels matériaux; et nous aurons un assemblage d'éléments dont la répartition peut être indiquée sans se référer à leur fonctionnement. Ou bien, nous pouvons étudier les divers usages des constructions dans un peuple, indiquant que certaines servent à l'habitation, d'autres de hangars à provisions, d'autres de lieux d'adoration, d'autres encore de centres de gouvernement, en négligeant également leurs éléments formels. On pourrait dire alors, peut-être, que l'ampleur de variation des fonctions des maisons est ici vaste, là restreinte, et tirer nos conclusions. Mais les êtres humains dont le comportement fait naître ces constructions n'auraient pas place dans notre étude.

1) n'est donc pas nécessaire d'établir de principes dans ce domaine, sauf celui que différents problèmes appellent différents matériaux et que le meilleur procédé est d'employer la méthode qui a le plus de chances de fournir la solution d'un problème donné. L'analyse de la culture en éléments a représenté un pas d'une importance primordiale. On a ensuite insisté sur les relations fonctionnelles, ce qui a attiré l'attention des ethnologues sur la nécessité de tenir compte des unités de la culture aussi bien que de ses éléments séparés. Par suite, on s'est encore demandé s'il ne faut pas saisir les types, qui sont peut-être la meilleure expression de la diversité existant dans l'unité de chaque mode de vie, sous des formules plus larges, psychologiques, appelées configurations, thèmes ou affirmations. On les conçoit comme des dénominateurs communs de cultures entières ou de grands fragments de culture, qui révèlent les ressorts du comportement les plus profondément enfouis chez un peuple. Sont-ils, ou non, le signe de toutes les institutions, systèmes de valeurs et buts d'un peuple, c'est une question encore pendante. Nous verrons plus bas dans ce chapitre les arguments égayant l'utilité et la validité de cette méthode.

Sachons pour l'instant que, comme dans les autres aspects de la culture, le problème de l'intégration culturelle a deux faces. L'une, le point de vue *fonctionnel*, cherche à étudier les relations entre les divers éléments, petits et grands, d'une culture. Il vise essentiellement à exprimer les unités de la culture en montrant comment s'engrènent le trait, le complexe et le type, si séparables soient-ils, comme les engrenages d'une machine, pour donner un ensemble fonctionnant sans à-coups. Le centre d'intérêt est ici les formes, les institutions de la culture.

La conception *configurationnelle, ou thématique*, représente la méthode psychologique de l'intégration culturelle. On prend dans ce cas l'unité des aspects formels de la culture commune comme un fait établi, à admettre sans analyse ultérieure. Le problème est donc, hormis la détermination des structures de personnalité qui prédominent, de découvrir les fils conduisant aux buts, aux objectifs, aux satisfactions qui donnent à l'unité institutionnelle la qualité particulière, le « sentiment » spécial que ressent chacun quand il compare une culture à une autre et cherche à exprimer leurs différences en termes objectifs. Nous avons déjà examiné ce point de vue lors de notre étude de l'individu dans la société. Dans ce chapitre nous en pousserons l'analyse, en insistant cette fois sur l'intégration culturelle, plutôt que sur le comportement individuel en fonction de ces tendances types qui doivent caractériser les cultures.

Discutant le problème de l'intégration culturelle, nous devons évidemment en examiner à la fois les aspects structurel et psychologique. Nous verrons donc d'abord comment les éléments d'une culture, apparemment sans relation, sont en fait intégralement reliés. Nous considérerons ensuite s'il faut concevoir l'intégration de ces formes culturelles comme la manifestation de certaines tendances psychologiques plus profondes qui donnent une signification suprême aux éléments formels des structures culturelles et permettent ainsi un mode de vie qui réalise son unité finale.

## 2

Le point de vue fonctionnaliste, décrit il y a longtemps par Malinowski, dont le nom est resté attaché à cette méthode, « cherche à expliquer les faits anthropologiques, à tous les niveaux de développement, par leur fonction, par le rôle qu'ils jouent dans le système intégral de la culture, par la manière dont ils sont mutuellement reliés dans ce système et par la façon dont ce système est relié au milieu physique ». Selon cette méthode, « les véritables identités de la culture semblent résider dans la connexion organique de ses parties, dans la fonction remplie par un détail dans son schéma, dans la relation entre le schéma, le milieu et les besoins de l'homme. Les détails sans importance disparaissent, la forme se charge de sens et de fonction, et les formes inapplicables perdent toute valeur ». La méthode s'applique à la fois à la recherche sur le terrain, qui vise à saisir une seule culture, et à l'étude des relations qui, généralisées à partir d'exemples spécifiques, doivent s'appliquer à l'étude de l'ensemble de la culture.

C'est dans ce dernier domaine que la contribution fonctionnaliste a fourni ses meilleurs résultats. Par exemple quand elle critiqua les théories a priori du début, qui avaient négligé les associations entre des éléments apparemment disparates de la culture. Ainsi, dans ce même domaine, Malinowski parle de la famille comme d'« un lien entre les tendances instinctives et l'acquisition de l'héritage culturel ». Il souligne sa fonction comme institution éducative, aspect qui tend encore à être négligé par rapport au rôle de la famille comme régulateur des unions et instrument de continuation du groupe social. Les fonctions légales, économiques et rituelles des structures de parenté plus vastes, comme le clan, apparaissent comme des aspects importants

que nous considérons maintenant comme des lieux communs, mais qui n'étaient pas reconnus au début. Les vastes ramifications des structures économiques et politiques se révèlent quand on les étudie par rapport à leur fonctionnement ou à l'action de sanctions surnaturelles « pour l'intégration sociale, l'efficacité technique et économique, pour la totalité de la culture - donc indirectement pour le bien-être biologique et mental de chaque individu membre ». La nature de la magie, le rôle du mythe et de la légende, ont de même été éclairés par les inductions tirées de la recherche sur le terrain. Les ethnologues ont étudié leur intégration à d'autres aspects de la culture et ont dépisté leur rôle dans la vie des peuples qui en usent.

Divers éléments de la théorie fonctionnaliste ont été discutés. Par exemple, le système de Malinowski fait dériver les principales subdivisions ou les aspects de la culture d'une nécessité biologique et envisage la fonction ultime de la culture comme devant satisfaire ces nécessités. Le fonctionnalisme a aussi maintenu l'étude de la culture sur un seul plan temporel et s'est élevé contre les tentatives de reconstruire l'histoire non écrite. Nous reprendrons ce point de vue plus tard, car il a son importance dans toute discussion des aspects dynamiques de la culture. Mais il faut en tout cas déterminer l'influence réciproque entre chaque élément d'une culture et les autres éléments auxquels il est associé. Nous avons signalé brièvement la fécondité de cette méthode pour comprendre certains grands problèmes théoriques. Mais voyons id comment les relations réciproques des formes culturelles se manifestent dans un cas particulier, où l'on peut saisir immédiatement leur intégration dans le « schéma culturel » complet dont elles font partie.

La culture comparativement simple des nègres Bush de la Guyane hollandaise nous fournira un exemple adéquat. Ils sont peu nombreux, leurs villages sont serrés, leur économie directe, sans intermédiaires entre la production et la consommation. Leurs structures sociales forment une hiérarchie ascendante : famille immédiate, famille étendue, clan, les institutions gouvernementales dépendant de ce dernier. Pour eux, l'univers est régi par une série de divinités naturelles, adorées par le chant et la danse. Il faut y ajouter les forces de la magie et celle des morts, puissants agents surnaturels. Leur art, qui s'exprime surtout dans des instruments de bois sculpté très ornementés, atteint une grande perfection. Dans les arts oraux, ils possèdent tout un fonds de mythes et de contes, et leur patrimoine musical, chant et tam-tam, a un répertoire très changeant et étendu. Ils ont une culture propre, peu influencée par les Européens de la bande côtière ou par les Indiens de l'intérieur. Nous l'examinons ici d'une manière fonctionnelle, afin de souligner ses intégrations et en négligeant ses origines africaines ou les emprunts à ces deux autres cultures avec lesquelles les nègres Bush ont été en contact.

Prenons comme point de départ un élément simple de la culture, tel que l'habitation. Nous pourrions choisir aussi facilement tout autre élément culturel - un siège sculpté, une cérémonie religieuse, un chant, une réunion d'anciens pour juger une querelle, une histoire, la naissance de jumeaux, une mort soudaine. Mais comme la maison est un trait matériel, visible dès qu'on entre dans un village, il nous conviendra parfaitement.

La maison du nègre Bush est une construction rectangulaire à pignon, avec une porte basse - si basse qu'il faut se baisser pour entrer. Les côtés sont tressés de feuilles de palmier dans un motif agréable rappelant les paniers tressés. Le toit est en chaume, si bien fait qu'il dure plusieurs années; il n'y a pas de fenêtres ni de cheminée. L'air pénètre par les interstices des parois tressées et la fumée du feu qui brûle au milieu sur le sol de terre battue s'échappe par le chaume. Nous supposons déjà ici un fonctionnement adapté à la fin, en fonction de l'adaptation à l'habitat. Les parois sans fenêtres et tressées laissent entrer assez de lumière pour voir ce qu'on fait et rendent pourtant la maison fraîche et obscure, en faisant un refuge bienfaisant contre le soleil tropical. La fumée du foyer est un fumigateur efficace contre les insectes, qui autrement infesteraient le chaume, et elle éloigne les moustiques qui pullulent dans cette forêt tropicale.

A l'intérieur, on trouve toute une série d'objets de ménage, surtout ceux des femmes. Dans un coin reposent les hamacs que l'on suspend le soir pour dormir. Des tabourets bas sculptés, ronds ou rectangulaires, sont les sièges; on peut aisément les sortir quand un groupe se réunit dehors. Les interstices des parois tiennent des peignes de bois sculpté, des palettes pour remuer les aliments, des éventails à feu en bois ou tressés et autres petits objets. Au bas des murs reposent des Calebasses décorées, contenant d'autres objets, comme des étoffes, et du riz, du cassava ou du maïs pour l'usage immédiat. Dans les coins on trouve des pagaies sculptées, et aux poutres sous le toit sont suspendues d'autres Calebasses contenant des articles dont l'usage n'est pas quotidien. La porte même est sculptée en bas-relief et se ferme avec une serrure ingénieuse toute en bois. Les montants de la porte sont aussi sculptés; chez l'ancien du village ils portent le symbole du clan ou d'autres dessins symboliques.

La maison est une partie d'un ensemble d'habitations et de constructions accessoires; plusieurs de ces groupes forment le village. Certaines de ces constructions méritent une attention spéciale. Il y a le *gudu-wosu* - la maison où l'homme garde ses richesses. Elle est construite différemment de la maison d'habitation, surtout si son propriétaire a des moyens; les parois seront alors en treillis, en sorte que les gens puissent regarder à l'intérieur et admirer les objets achetés en ville, les tambours sculptés, les couteaux de chasse et autres objets qui font de leur propriétaire un homme riche et considéré dans la communauté. Le plancher sera de bois, élevé sur pilotis, la porte gardée par un charme, un *kandu*, que celui qui tient à sa santé physique et spirituelle ou à sa vie ne violera pas. C'est-à-dire personne, sauf un parent de la lignée mâle - point dont nous verrons tout à l'heure la signification. Ce type de constructions, interdit aux femmes, permet à l'homme aussi bien de cacher que de montrer ses biens; et s'expliquant sur ce fait, les indigènes ne manquent pas de relever ce double avantage. En effet, l'homme aisé se protège ainsi contre les femmes importunes; l'homme, dont le *gudu-wosu* dit exactement ce qu'il a et ce qu'il n'a pas, évite ainsi les critiques et les gronderies de ses femmes.

Une autre construction marque le village ; c'est le *krutu-wosu*, lieu de rassemblement qui, lors d'une mort, devient le centre de rites funéraires longs et compliqués. Ce n'est qu'une charpente avec un toit, ouverte sur les quatre côtés. Durant la journée, hommes et femmes y vont s'asseoir pour bavarder; le conseil du village s'y assemble

pour débattre les affaires d'intérêt commun. La maison est au centre du village et au-devant se trouve une large place où le sable est balayé méticuleusement chaque jour. Quand survient une mort, on y porte le corps qui repose un jour ou deux sur une pirogue cassée, jusqu'à ce qu'un cercueil ait été construit; puis, pour le reste de la semaine, dans le cercueil. De cette maison partent chaque jour les fossoyeurs, et ils reviennent pour « porter le corps », balançant le cercueil au-dessus de leurs têtes en demandant à l'esprit du mort la cause de son décès et en exigeant qu'il se justifie des accusations d'avoir pratiqué une magie malfaisante. Là aussi, les vieillards passent toute la journée assis auprès du mort, en jouant interminablement à *l'adjiboto*, jeu de combinaisons de graines tombant successivement par les trous d'une planche; et là aussi le village s'assemble chaque nuit où repose le mort, pour danser en son honneur, ou pour raconter les contes d'Anansi, le tricheur, qui ravissent son esprit.

Nous nous sommes bien éloignés de l'élément simple de la culture du nègre Bush que nous avons au commencement. Nous avons touché à l'art, à la base économique du prestige, à un aspect des relations entre les sexes, au système politique, aux rites mortuaires, aux jeux, à la danse et aux contes populaires. Soulignons l'expression «avons touché à », car nous n'avons eu qu'un coup d'œil fugitif sur le fonctionnement de la culture. Mais cet exposé ne prétend pas être exhaustif. Nous étudions ici l'intégration - comment les choses

« se tiennent ». Nous n'en sommes qu'au début; et sans pouvoir pousser jusqu'au bout, ce qui demanderait un volume, nous suivons encore ces relations.

Revenons donc à la demeure et considérons ses occupants humains. Dans certaines maisons nous trouverons un homme, une femme et leurs enfants; dans d'autres, cependant, nous ne verrons qu'une femme et ses enfants, l'homme habitant là périodiquement et passant ensuite pour quelque temps dans une autre maison habitée par une autre femme et ses enfants. Nous apprenons ainsi rapidement que la famille a dans certains cas une structure polygyne. Poussant notre investigation, nous voyons qu'ici comme partout, les hommes qui ont plusieurs femmes sont ceux dont les moyens le permettent; car le mariage est toujours une affaire qui exige des ressources, et, comme dans la plupart des sociétés polygynes, seuls les gens aisés peuvent entretenir plus d'un seul ménage. Cela signifie que les chefs de ces ménages sont soit des hommes d'un certain âge, soit des personnages de qualité - ces deux catégories n'étant pas exclusives.

Dans ces groupements, des types bien définis de division du travail, de relations personnelles, de dénominations de parenté et d'affiliations plus vastes vont en se ramifiant. Nous observons les femmes allant aux champs pour veiller aux récoltes, leurs enfants pendus à leur dos, les outils dans des hottes sur leur tête, et restant aux champs plusieurs jours avant de revenir, chargées de produits qu'elles prépareront et cuiront plus tard. L'homme aura labouré le sol pour le plantage; mais pour le reste il, travaille à sculpter le bois, à construire des pirogues, ou est engagé dans des entreprises coopératives de déboisement. Certains ménages seront sans homme pour un temps. Les absents auront alors descendu la rivière, emportant du bois et du balata à la côte, où ils échangeront ces produits contre des pots de fer et des machètes, des étoffes à coudre pour les femmes, des clous de bronze pour orner leurs boiseries, ou de

la poudre pour leurs anciens fusils à pierre. Certains hommes partent pour plus longtemps que d'autres, travaillant comme bateliers sur une autre rivière, «du côté français». Quand ils reviennent, leurs pirogues sont lourdement chargées, car ils convertissent leurs gains en marchandises pour eux et pour leurs parents.

Les relations personnelles entre les membres du ménage et leurs groupes de parenté définissent la structure sociale des nègres Bush. En général une femme vit dans le village de son mari, mais il y a des exceptions ; par contre, le village du mari n'est pas celui de son père mais de sa mère.

Un père demande la permission du frère aîné de sa femme avant d'emmener son propre fils pour une tournée sur la rivière. Car l'enfant appartient à la famille de la mère. Mais nous observons une affection profonde entre père et fils et une grande liberté entre les enfants et leurs grands-parents. Nous voyons un fils ou frère du père entrer dans une maison ou ouvrir une boîte protégée par un charme : bien que la parenté se compte du côté maternel, on hérite l'âme du père, et seul celui qui partage le même type d'âme peut jouer avec un kandu, ou « serrure » spirituelle montée par un autre. Et si les enfants sont déférents envers les gens de la génération de leurs parents, y compris ceux-ci, ils s'amusez franchement avec leurs grands-parents.

Pénétrons dans le domaine surnaturel. Devant la maison se trouve une image blanchie de bois grossièrement sculpté, protégée par un toit de chaume bas ; tout près un poteau à trois fourchons planté dans le sol, avec une calebasse blanchie entre les dents, ouverte au ciel. Ce sont des sanctuaires, le premier pour l'esprit qui protège le village, le second pour le dieu tout-puissant du ciel. Au-dessus de la porte, placé discrètement, se trouve un obia, un charme qui protège les habitants de la maison; il y en a un autre autour du cou d'un bébé couché devant la porte, un autre au poignet d'une jeune fille surveillant l'enfant, un autre porté en collier par un garçon qui vient de la rivière, une pagaie à la main ; même le chien de chasse en porte un autour du cou. La femme du ménage sort de la maison, le corps strié de blanc. C'est le jour consacré à son dieu, et ce soir elle et ceux du village qui adorent ce dieu danseront pour lui, au rythme du tam-tam tapé par son man.

On voit donc que chaque élément de cette culture touche tous les autres pour former un mode de vie satisfaisant, intégré. Cet exposé ne présente aucune des grandes divisions de la culture établies par les ethnologues et qui, nous le verrons, forment des subdivisions logiques pour l'étude. Les traits de cette culture que nous avons cités se dessinent à la fois seuls et dans les complexes avec lesquels ils sont associés ; il en est ainsi des types de comportement socialisé qui déterminent la division du travail, ou l'attitude envers les grands-parents, ou donnent aux boiseries stylisées leur signification comme symboles d'un culte de la fertilité.

Mais la vie, telle que nous l'observons du centre de notre village, coule comme un seul courant. La généralisation « culture » que nous tirons de nos observations n'est pas un hasard ni une idée décousue. Le petit groupe que nous avons étudié comprend dans ses activités quotidiennes tous les aspects de la culture de la société dont il fait partie; les lignes se croisent et se recroisent, mais elles s'embrouillent rarement.

Tout comportement a une signification, tout acte représente une fonction, tout objet a sa place et son utilité.

On pourrait taire la même démonstration avec toute autre culture. Le travail de Malinowski sur les Kula des îles Trobriand, le premier où un aspect donné d'une seule culture ait été analysé dans toutes ses ramifications en dehors de toute méthode conventionnelle, a servi de modèle à mainte autre étude. Ces travaux firent beaucoup pour détruire la théorie selon laquelle l'homme primitif n'était qu'une créature écrasée par l'économie, dont la seule préoccupation était de se nourrir. Étudiant l'économie de ces insulaires, il suivit leurs types de production, de distribution et d'échange hors du domaine de la pure subsistance, dans le domaine de leur économie de prestige, dans le domaine de la magie, des échanges où les biens utilitaires sont secondaires, où des bracelets et les colliers deviennent les buts primaires des expéditions Kula. Des relations comme celles révélées par Audrey Richard chez les Bemba entre le milieu naturel, le régime alimentaire, la structure de parenté, le système politique et d'autres éléments de la culture de ce peuple sont une autre preuve d'intégration culturelle. Lorsqu'on examine la structure d'une culture, a ne faut donc jamais perdre de vue l'unité d'un mode de vie, quelque attention que l'on porte sur un ou plusieurs de ses éléments.

### 3

Il est beaucoup plus facile de sentir les unités psychologiques sous-jacentes des cultures que de soumettre ces unités à une analyse scientifique; beaucoup plus simple d'indiquer les relations entre les éléments d'une culture se manifestant dans le comportement que de dénicher les sanctions généralement implicites qui sont fortement fixées dans la matrice culturelle. Ces matériaux sont si minces qu'en cherchant à formuler notre méthode, nous devons nous garder de donner dans une forme de mysticisme culturel. R. Benedict a donné la meilleure analyse du point de vue configurationnel. Voici ses termes : « Le type culturel de toute civilisation utilise un certain segment du grand arc des buts et motifs humains potentiels, de même que toute culture utilise certains matériaux techniques choisis ou des traits culturels. Le grand arc au long duquel sont répartis les comportements possibles de l'homme est bien trop vaste et plein de contradictions pour qu'une seule culture puisse en utiliser un segment considérable. La première condition est la sélection. Sans sélection, aucune culture ne pourrait même être intelligible, et les buts qu'elle choisit et fait siens sont une chose beaucoup plus importante que le détail particulier de technologie ou que la formalité du mariage qu'elle choisit aussi d'une façon semblable. » Donc, dans la pensée de cet auteur, l'aspect essentiel est la sélectivité des cultures, qui ajuste « leurs mille modes de comportement sur un modèle équilibré et rythmique ». L'intégration provient de la conformité qui apparaît quand tous les modes ont été choisis et moulés dans un principe général.

R. Benedict montre qu'il y a différents degrés d'intégration, de même qu'il y a différents principes selon lesquels diverses sociétés développent les configurations qui caractérisent leurs cultures. Une raison en est une tendance à emprunter des



éléments culturels à des sociétés ayant des configurations différentes - « exposition à des influences contradictoires », comme on les trouve « aux limites des aires culturelles bien définies ». Ou une tribu en migration, qui « rompt avec ses semblables et va se fixer dans une région de civilisation différente », peut subir un phénomène semblable de désorientation des instincts fondamentaux.

Examinons maintenant la méthode configurationnelle. Constatation importante : dans certaines cultures les principes directeurs qui gouvernent la vie des hommes sont plus fermes que dans d'autres. Constatation d'autant plus importante qu'elle a été négligée dans les controverses soulevées par les exemples dramatiques utilisés par R. Benedict et par la terminologie qu'elle employa pour désigner les « types » culturels en quoi se résolvent, selon elle, les configurations culturelles.

Benedict interprète l'expression « modèle culturel » dans un sens complètement différent des autres anthropologues et de celui de notre chapitre précédent. On a tenté de désigner ces différentes conceptions par des termes différents. Par exemple, *sanction*, qui nous a été utile dans ces pages. On peut concevoir les instincts sous-jacents, les motifs, le « système inconscient de significations » qui gouvernent les réactions d'un peuple comme les sanctions de sa culture, au plein sens du mot. D'un autre point de vue, les sanctions sont les validations du coutumes que les individus cherchent à rationaliser quand ils les expriment. Ce sont les forces sous-jacentes qui donnent une logique interne au comportement d'un peuple ; elles permettent de prévoir le comportement, ce qui est important pour l'étude de la vie sociale. Ces sanctions donnent, en somme, à la culture ses intégrations, soit dans les formes extérieures prises par ses institutions, dans les buts qui donnent un sens à la vie, ou dans les types généralisés de personnalité d'une société donnée.

D'autres termes ont été avancés et, malgré diverses nuances dans le sens, ont une valeur. Kluckhohn a suggéré de diviser les phénomènes culturels en aspects « ouvert » et « caché ». Les formes ouvertes sont les institutions et autres éléments auxquels il faut réduire rigoureusement le terme technique modèle (*pattern*). La culture couverte comprend les sanctions qui résident dans l'inconscient. Il appellerait celles-ci « configurations ». « Un modèle, dit-il, est une généralisation de ce qu'un peuple fait ou devrait faire; une configuration est, en un sens, une généralisation du “ pourquoi ” il fait ou devrait faire certaines choses. » Le « plus grand type de configuration », suggère-t-il, pourrait s'appeler « intégration ». « Quand bien même nous reconnaissons qu' “ intégration ” est un concept polaire qui se réalise rarement, sinon jamais, dans une culture, c'est une notion utile comme “ santé ” est utile, bien que peu d'organismes élevés soient complètement normaux. »

Opler, d'autre part, croit qu' « emprunter des termes et des concepts à l'art, à la psychologie et à la philosophie peut donner de la souplesse et de l'éclat aux descriptions du sociologue, mais il faut les limiter pour un travail sérieux d'analyse ». Il préfère donc employer le terme de « thèmes ». Lui-même en a donné la meilleure définition. « On peut identifier dans toute culture un nombre limité d'affirmations dynamiques, des *thèmes*, et il faut chercher la clé du caractère, de la structure et de la direction des cultures particulières dans la nature, l'expression et les relations de ces thèmes. Le terme ‘ thème ’ est utilisé ici dans un sens technique pour indiquer un pos-

tulat ou une position, expresse ou implicite, et contrôlant en général le comportement ou stimulant l'activité, qui est tacitement approuvé ou déclaré ouvertement dans une société. » Les thèmes, transportés dans la conduite ou la croyance, donnent naissance à des « expressions » - « formalisées » quand elles sont « conventionnalisées et ordonnées », ou « non formalisées » quand leur « caractère précis, le temps ou le lieu ne sont pas soigneusement définis par la culture ». Dans leur expression directe, ils peuvent être « primaires », mais quand leur expression est détournée ou implicite, ils sont « symboliques »; ils peuvent de même être « matériels » ou « non matériels ».

Ces discussions reflètent le désir des anthropologues de réviser leur terminologie et leur méthode afin d'expliquer le fait que la culture a quelque chose de plus que ses expressions dans le comportement ou la concrétisation du comportement dans les institutions. Us se sont spécialement attachés à étendre dans le langage ordinaire les expressions du mysticisme culturel, termes courants tels que « le génie d'une culture », ou son « esprit », ou son « sentiment »; ces expressions mettent en relief la nécessité d'examiner les différences culturelles et les facteurs déterminant ces formules. Nous ne nous inquiétons pas qu'il y ait diverses expressions pour ce phénomène - « modèle », « culture cachée », « thème », « sanction »; au contraire, cela stimule plutôt la pensée. Les termes suggérés sont évidemment plus que de simples dénominations. Ce sont des instruments de notre recherche, et ils ont leur valeur propre. Voyons donc comment ils peuvent être, et ont été, utilisés.

Considérons d'abord une étude configurationnelle, faite par Ackerknecht, où un seul aspect de la culture, ici la médecine, est analysé. Cet ethnologue a pris ses données dans une culture indienne d'Amérique, une de Mélanésie et une d'Afrique; dans chacune il étudie la médecine, non comme un compartiment séparé de la culture, mais comme une partie de sa configuration totale. Dans chaque cas, il montre comment le type des croyances et des pratiques médicales - la guérison des malades - se conforme aux sanctions sous-jacentes de la culture. Ainsi chez les Cheyenne, le mal est causé avant tout par les « flèches invisibles tirées par les esprits des puits, l'âne-cerf et autres esprits », et le traitement en une « petite cérémonie » censée expulser l'intrus du corps du patient. A Dobu, la magie et la sorcellerie passent pour être la cause de la maladie. Ce peuple mélanésien, conformément à son type culturel, ne considère pas qu'un être surnaturel apporte la maladie, mais le traitement est conçu pour s'opposer aux dangers surnaturels qui se manifestent avec tant de force dans les tendances fondamentales de sa culture. D'autre part, les Thonga d'Afrique du Sud considèrent la maladie comme le « résultat d'une situation-tabou », la transgression d'une règle établie par les ancêtres. Se basant sur ces différentes configurations, Ackerknecht pose le principe que « les différences entre les médecines primitives sont beaucoup moins des différences d' "éléments" ... que des différences dans le "type" médical qu'ils forment et qui est essentiellement conditionné par leur type culturel... La maladie peut être considérée dans ses limites physiologiques étroites... ou peut devenir un symbole des dangers qui menacent la société à travers la nature ou par ses propres membres. Elle peut paraître un simple incident ou atteindre le rang d'une déesse. La société attribue inconsciemment ces différentes places à la maladie au cours de l'histoire ».

Kluckhohn illustre le sens du terme « culture cachée » par un exemple pris dans ses travaux ethnographiques chez les Indiens Navaho. Les premiers jours de ses recherches, il demanda à onze personnes, indépendamment, des renseignements sur la sorcellerie. Dans sept cas la réponse fut : « Qui a dit que je savais quelque chose sur la sorcellerie ? » Ensuite, voulant expérimenter le caractère typique de cette réponse « ouverte », il posa la même question à vingt-cinq informateurs. Seize répondirent la même chose. Ayant établi l'existence de ce modèle, il le juxtapose alors à d'autres types de réponse, apparemment sans rapport, à des situations typiques de la culture. L'une est le soin que portent les Navaho à cacher leurs fèces et à empêcher autrui d'obtenir toute chose provenant de leur corps, cheveux, ongles, crachats. Une autre est la discrétion qu'ils observent quant à leurs noms personnels. Tout cela réuni constitue une configuration que Kluckhohn formule comme la « peur des intentions malfaisantes d'autrui ». Il est rare, nous dit-il, que ces sentiments deviennent assez conscients pour qu'un Navaho dise ouvertement que « ce sont des manières de montrer notre inquiétude envers les activités d'autrui ». Une autre configuration cachée des Navaho est leur « méfiance des extrêmes », qui, par exemple, les fait accuser de sorcellerie les personnes très riches ou très pauvres. Ces données, conclut Kluckhohn, montrent comment ces principes « commandent toutes sortes de comportements concrets des Navaho ». Tout étant caché, dit-il, « Us constituent tout autant une part de la culture Navaho que le modèle ouvert des symboles verbaux ».

Opler s'adresse aux Apaches Chiricahua pour étayer sa notion des thèmes. Un thème de cette culture, dit-il, est que les hommes sont physiquement, mentalement et moralement supérieurs aux femmes; « ce concept est loin d'être l'apanage exclusif de la société Apache Chiricahua », mais est cependant significatif de ce peuple. Ainsi, si un embryon a « un tas de vie », on suppose que ce sera un garçon. On croit que les femmes sont moins stables que les hommes et plus susceptibles de causer des disputes domestiques. On tient qu'elles sont plus facilement « tentées », soit sexuellement, soit par la sorcellerie. Les conseils de tribu sont pour les mâles, les chefs sont des hommes. Les hommes précèdent les femmes sur le chemin; aux banquets les hommes ont des places spéciales, les femmes mangent où elles peuvent. Une femme en état de menstruation passe pour un danger pour la santé des hommes et le bien-être des chevaux mâles; les femmes ne sont pas autorisées à utiliser les étuves ou à représenter les êtres surnaturels importants. Un autre thème est l'importance de l'âge, qui se manifeste dans des rituels comme les cérémonies de la puberté des filles, la déférence envers les gens d'âge, les inquiétudes soulevées par la croyance que les êtres mauvais cherchent à raccourcir la vie, et ainsi de suite. Mais l'influence de ces thèmes n'est pas assez grande pour donner à la société un déséquilibre rendant son fonctionnement difficile. L'influence du thème du grand âge est tenue en échec par la valeur attribuée à un acte par rapport à la sagesse et l'expérience - thème qu'Opler appelle « validation par participation »; la prédominance mâle est contrebalancée par les « facteurs limitatifs » qui proviennent des situations inhérentes aux relations quotidiennes entre les sexes.

Plus tard, décrivant les Apaches Lipan, Opler développa encore son concept en notant vingt thèmes qui donnent à cette culture sa qualité particulière. Ces thèmes dépassent de beaucoup le contenu de la culture, comme on peut le voir en citant quelques-uns. Ainsi, pour les Lipan : « Les éléments de l'univers sont en acte et en

puissance animés et personnifiés »; « La sécurité et l'harmonie s'obtiennent surtout en maîtrisant la peur et le danger et par la discipline personnelle », et « Les contacts, approuvés socialement, avec le surnaturel doivent avoir lieu dans les limites d'un cadre rituel reconnu ». Encore : « Les Lipan sont culturellement: distincts et moralement supérieurs à tous les autres peuples »; « Les femmes jouent un rôle important dans la vie sociale, économique et religieuse de la tribu », et « L'enfance est une période de préparation pour l'âge adulte plutôt qu'une phase importante de la vie même », ou « L'activité, la générosité et le courage sont les vertus morales et sociales cardinales ». Des propositions de ce genre compléteront matériellement les descriptions d'institutions des monographies conventionnelles et donnent une réalité à l'analyse de la structure de la vie culturelle d'un peuple.

On pourrait tirer un exemple de la « sanction », dans les réactions des noirs d'Afrique occidentale et du Nouveau Monde. On peut considérer ces manifestations comme un principe d'obliquité. Cette sanction est à l'opposé de ce que l'on attend du nègre « extraverti », stéréotype trop facilement admis; elle domine leur comportement et dicte la circonspection caractéristique de leur vie. L'obliquité prend des formes innombrables. L'usage oblique des images, qui se concrétise dans l'emploi constant de proverbes - dans la conversation courante, en défendant une cause en justice ou en éduquant les jeunes - en est un exemple. « Derrière la montagne il y a une autre montagne », dit le Haïtien quand il doute des motifs. « Ce n'est pas pour rien que le ver rampe d'un côté et de l'autre », dit le nègre Bush quand il soupçonne autrui, ou « Celui qui n'a pas de doigts ne peut faire le poing », dit-il pour avertir une personne impulsive. En Afrique occidentale, on entretient souvent des disputes par le moyen de chants qui ne mentionnent jamais l'adversaire par son nom et adressent leur message d'insulte et de mépris par métaphore et allusion. Encore une fois, on ne pose pas une question directe. On attend et on observe jusqu'à ce qu'un fait fournisse de nouveaux renseignements. Le système d'impôts des rois indigènes du Dahomey est le meilleur exemple de cette sanction se manifestant dans une forme institutionnalisée. Là on ne demandait pas directement à chacun ce qu'il possédait, ou le nombre de membres de sa famille ou combien de maïs il avait récolté l'année précédente. Mais des enquêtes détournées rapportaient tous les renseignements désirés aux collecteurs d'impôts et aucune source de revenus n'était négligée. C'est seulement en Guyane que cette réserve, qui forme la sanction d'obliquité, a été exprimée en termes non symboliques. « Je ne puis en dire plus, disait un homme après avoir discuté un moment un élément évident de sa culture. Autrefois, les ancêtres nous ont appris à repas dire plus que la moitié de ce que nous savons. J'en ai dit plus qu'assez. »

#### 4

Que nous analysions les manifestations objectives d'une culture ou l'abordions par les larges avenues de ses sanctions et intentions fondamentales, quelque terminologie que nous utilisions pour éclairer nos données et les ordonner dans un système conceptuel valable, le fait de l'unité culturelle, de l'intégration culturelle est établi. Ses formes externes encadrent une signification interne, les sanctions modèlent la

conduite; et la totalité de la vie s'écoule, permettant aux humains de chercher et de trouver l'accomplissement.

En tant qu'homme de science, l'ethnologue doit diviser ses données en deux catégories, de même que le biologiste dissèque les organismes vivants. La culture n'est pas un organisme, il ne faut donc pas pousser l'analogie trop loin. Il suffit que l'ethnologue, comme le biologiste dans son laboratoire, reconnaisse que l'objet qu'il étudie dans ses diverses parties n'est pas la totalité vivante. Il prend ses libertés scientifiques et, lorsqu'il revient à l'ensemble il peut au moins savoir ce que sont ces parties, quelles sont leurs relations et comment elles se combinent pour former le tout. C'est dans ce sens qu'il doit

étudier la structure et la répartition. Et dans c'est cet esprit qu'il divise encore la culture en aspects formels, à savoir les genres d'institutions discernables dans toutes les cultures quand nous parcourons le globe, comparant une manière d'obtenir un résultat avec une autre, déterminant les divers moyens dont use l'humanité pour atteindre les mêmes buts.

# TROISIÈME PARTIE

# LE DYNAMISME DE LA CULTURE

[Retour à la table des matières](#)

# 10

---

## LES ORIGINES ET L'ÉVOLUTION DE LA CULTURE

[Retour à la table des matières](#)

### 1

Les problèmes culturels dont nous allons traiter dans cette section peuvent être qualifiés d'historiques dans le sens le plus large du mot. Ils nous fournissent quelques-uns des résultats les plus controversés parmi ceux qui ont marqué le développement de l'anthropologie. Ainsi, bien qu'un auteur éminent ait pu écrire peu après le début du siècle : « Bientôt l'anthropologie devra choisir d'être histoire ou n'être rien » (Maitland, 1911), le développement des méthodes psychologique et intégrative a déclenché de sérieuses critiques contre le point de vue historique.

Les fonctionnalistes, qui insistaient sur l'intégration de la culture, déclaraient que chercher à démêler le développement d'un passé oublié, c'était admettre un ordre fondé sur une contradiction dans les termes. C'était temps perdu, disaient-ils, et ils ne voulurent pas en entendre parler. D'un autre côté, ceux qui s'intéressaient à la psychologie culturelle ne déniaient pas toute valeur aux recherches sur l'évolution d'une culture donnée, mais ils s'intéressaient surtout au présent, aux relations entre la cultu-

re et l'individu. La plupart d'entre eux reconnaissaient l'importance des processus historiques pour comprendre les cultures dont ils s'occupaient, mais ils tendaient à laisser cet aspect du problème à d'autres.

Cependant, une science de la culture doit tenir compte de toutes les méthodes. L'étude des formes culturelles est fondamentale, ainsi que l'analyse des phénomènes d'intégration. Il en est de même de la psychologie de la culture. Mais si l'on n'apprécie pas pleinement le sens du processus -c'est-à-dire de *l'aspect dynamique de la culture* - ces méthodes ne permettent qu'une compréhension limitée. C'est plus qu'un simple aphorisme de dire que le changement est une des rares constantes de l'existence humaine. Mais les changements qui surviennent au cours du temps donnent tout son sens au mot « historique ». Toute discipline traitant de l'homme qui néglige de tenir pleinement compte du facteur historique réduit donc sa portée dans la mesure où elle oublie un aspect fondamental de l'expérience.

Considérant les diverses conceptions de la dynamique de la culture qui ont été l'objet de longues discussions, il n'est pas nécessaire de choisir entre ces différentes positions. Il ne s'agit pas de choisir le point de vue historique *contre* l'intégration, par exemple, ou de l'étude des structures culturelles *contre* les recherches de psychologie sociale. Étudier comment les éléments de la culture s'assemblent, ou comment l'individu « enculturé » à un certain système de coutumes s'adapte à sa société, voilà des aspects de notre problème qui complètent mais ne remplacent pas, en tout cas, l'étude des changements de ces relations dans une culture ou une région données pendant une période donnée. De même, on ne saurait répondre assez complètement à la question des origines, soit dans la culture humaine en général, soit dans des cultures particulières à des moments de leur existence.

Dans le développement de la pensée anthropologique, ces diverses conceptions forment une séquence bien déterminée qui semble refléter les courants plus généraux de la pensée scientifique, et parfois populaire, de l'époque qui les a vues naître. Chacune représente les intérêts de savants qui, tout en faisant remarquer les erreurs de leurs prédécesseurs, n'en ont pas moins bâti sur leurs découvertes. La conception des peuples primitifs comme étant les représentants vivants de l'homme « naturel », que nous avons examinée rapidement en discutant les institutions politiques des groupes sans écriture, était basée sur la théorie que la société humaine avait rétrogradé à partir d'un état originel, presque idyllique. Vinrent ensuite les évolutionnistes, qui exprimaient leur postulat fondamental du progrès humain par une succession de stades socio-culturels de développement. Puis ce fut le tour des diffusionnistes, qui soulignaient la nécessité de reconstruire l'histoire de l'humanité, avec leurs postulats de la migration des éléments culturels à travers le monde, ou la conception plus restreinte selon laquelle les processus qui déterminent la diffusion de la culture doivent être étudiés à l'intérieur d'une aire circonscrite.

La réaction contre le diffusionnisme vint de deux côtés. Une nouvelle école, non contente de refuser toute valeur aux reconstructions historiques, faisait de l'étude de l'intégration le but essentiel de toute analyse systématique d'une culture donnée. Elle cherchait avant tout à mettre en lumière les relations réciproques des institutions ainsi que la nature des rapports entre membres d'un groupe ayant une certaine cohésion.



Cette école et sa méthode furent qualifiées de « fonctionnalistes ». Une autre école élargit la portée des problèmes dynamiques qui avaient intéressé les diffusionnistes. Elle centra son intérêt sur le changement culturel tel qu'il pouvait être observé plutôt que sur les reconstructions hypothétiques d'une histoire révolue. Les phénomènes qu'elle veut expliquer sont ceux qui résultent du processus d'« acculturation ». Aucun de ces points de vue n'a en lui-même une importance totale, mais chacun d'eux revêt une signification particulière, si on le néglige.

C'est à la lumière de ce principe que nous analyserons les facteurs historiques qui caractérisent et régissent les aspects dynamiques de la culture. Nous suivrons donc en gros le développement des théories anthropologiques elles-mêmes. C'est-à-dire qu'avant toute chose nous considérerons l'hypothèse de l'évolution culturelle et énumérerons les arguments et les critiques qui ont marqué son passé et qui ont caractérisé sa renaissance. Puis, dans les chapitres suivants, nous examinerons les différentes situations qui facilitent ou retardent le changement, les mécanismes qui le provoquent et la façon dont les changements se manifestent. Nous aborderons le problème de l'orientation du changement, problème capital puisqu'il s'agit de savoir si l'anthropologie peut satisfaire au but de la recherche scientifique qui est de découvrir des principes permettant de prédire le cours des événements.

## 2

Quand, en 1877, Lewis H. Morgan écrivit *Ancient Society*, ouvrage dans lequel il étudiait le développement des institutions, il formula une théorie qui, en Angleterre et sur le continent européen, allait représenter ce qu'on a appelé l'évolutionnisme social et culturel. En raison de son fond philosophique, cette théorie souleva dès le début des controverses sur l'origine et la destinée de l'homme et ouvrit un long débat sur les nouvelles conceptions de l'homme et de son passé.

« On a établi d'une manière concluante les origines extrêmement anciennes de l'humanité sur la terre, dit Morgan dans sa préface. On sait maintenant que des hommes vivaient en Europe à l'époque glaciaire, continue-t-il, et il est même très probable que leur origine remonte à une ère géologique antérieure. » Il expose ensuite l'essentiel de son hypothèse. « Cette connaissance modifie matériellement les opinions régnantes sur les relations entre sauvages et barbares, et entre ceux-ci et hommes civilisés. On peut maintenant assurer avec des preuves convaincantes que la sauvagerie a précédé la barbarie dans toutes les tribus humaines, de même que l'on sait que la barbarie a précédé la civilisation. L'histoire de la race humaine est une dans sa source, une dans son expérience, une dans son progrès. »

Une autre citation définit les conceptions que Morgan et ses disciples durent combattre pour établir leur hypothèse que l'homme avait passé par des stades d'évolution allant de l'inférieur au supérieur jusqu'à son état présent. « Mes opinions contredisent, je le sais, affirme-t-il, une supposition généralement admise pendant des siècles. C'est celle de la dégradation humaine pour expliquer l'existence des barbares et des sauvages, que l'on trouvait, physiquement et mentalement, trop inférieurs à l'hom-

me origine] supposé. Ce ne fut jamais une proposition scientifique étayée par les faits. » Les tribus aryennes et sémitiques « représentent les principaux courants du progrès humain, parce qu'elles l'ont conduit jusqu'à maintenant au point le plus élevé ». Mais avant ces peuples, il y avait leurs ancêtres dont « on a de bonnes raisons de croire ... qu'ils faisaient partie de la masse amorphe des barbares ». Par conséquent, « comme ces tribus provenaient anciennement d'ancêtres barbares, et, plus anciennement encore, de sauvages, la distinction entre races normales et anormales n'est plus valable ».

De telles citations indiquent clairement les principales considérations, positives et négatives, qui ont dirigé la pensée des grands savants qui, en divers domaines, imprimèrent si profondément la notion d'évolution dans la pensée euroaméricaine. Ces mêmes considérations, exprimées sous différentes formes, influencèrent les travaux de Lyell en géologie, de Darwin et d'Huxley en biologie, comme elles ont influencé Morgan, Tylor et d'autres en anthropologie. Leurs hypothèses représentaient une affirmation positive des aspirations de l'époque victorienne se résumant dans le mot Progrès et, dans la même mesure, formulaient une réaction contre les dogmes religieux de dégénérescence et de vérité révélée et absolue qui, étayées par les sanctions de croyances établies de longue date, servaient d'argument pour le maintien du *statu quo*.

Si l'on veut comprendre l'évolutionnisme culturel, il est essentiel d'y voir plus qu'un écho de la théorie biologique de l'évolution. Teggart a montré que l'ouvrage de Darwin, *De l'origine des Espèces*, qui parut en 1859, « arrivait juste trop tard pour agir sur le remarquable développement de l'ethnologie dans la seconde moitié du XIXe siècle ». Les ouvrages qui déclenchèrent ce développement, tels ceux des Allemands Waitz, Bastian et Bachhofen, ou des Anglais Maine, McLennan et Tylor, apparurent entre 1859 et 1865. Cela signifie qu'ils furent écrits en même temps que Darwin poursuivait ses recherches et rédigeait ses conclusions. En outre, Teggart a démontré que l'évolutionnisme culturel et biologique diffère sous certains aspects théoriques importants. Il explique que « Tylor en 1873 et McLennan en 1876... niaient leur dépendance envers Darwin et restaient fidèles à une tradition antérieure du développement ou de l'évolution. La notion d'"évolution" en ethnologie est, en fait, distincte du type d'étude évolutionniste représenté par les travaux de Darwin ».

Cette dissociation entre Tylor et Darwin est patente dans la préface de la deuxième édition (1870) de l'ouvrage, paru d'abord en 1865, que nous avons déjà cité. « Certains lecteurs auront peut-être été frappés, dit-il, que dans un ouvrage sur la civilisation insistant si vigoureusement sur une théorie du développement ou de l'évolution, on ait à peine mentionné M. Darwin et M. Herbert Spencer, dont l'influence sur l'ensemble de la pensée moderne dans ce domaine ne peut pas ne pas être formellement reconnue. Cette absence s'explique par le présent ouvrage, qui suit son propre cours et ne touche que sur des détails aux travaux antérieurs de ces éminents philosophes. » Teggart résume alors cette séparation : « Dans la tradition pré-darwinienne, le terme "évolution" est synonyme de "développement" et est intimement associé avec la doctrine de la fixité des espèces. L'ethnologie a suivi Comte en considérant l'étude de l'évolution comme devant tracer le cours du développement de l'humanité et construire des "séries idéales" ».

Ceci nous amène à un autre point important. La plupart des anthropologues qui recherchèrent avec passion les étapes que l'homme avait suivies à partir de sa condition première de sauvage - et qu'il continuerait à gravir vers un monde toujours meilleur - étaient des hommes de bonne volonté. Ils se refusaient à croire qu'un peuple placé à un échelon inférieur et retardé dans son développement culturel fût, de ce fait, intrinsèquement inférieur. Bref, leur thèse, traduite dans notre terminologie, postulait que les *différences culturelles n'impliquent pas des différences raciales innées*. Tylor écrivait en 1871: « Vus de haut, le caractère et les mœurs de l'humanité montrent immédiatement la similitude et la stabilité des phénomènes qui justifient le proverbe italien : tutto il mondo è paese, le monde entier est un seul pays. » Il ajoute : « Si nous choisissons... des choses qui ont peu varié au cours des siècles, nous pourrions brosser un tableau à peine différent d'un agriculteur anglais et d'un nègre d'Afrique centrale. Ces pages contiendront tellement de preuves de ces correspondances parmi le genre humain qu'il est inutile d'insister ici sur les détails, mais il vaut mieux éliminer tout de suite un problème qui pourrait compliquer notre exposé, à savoir, la question raciale. Pour notre propos il semble à la fois possible et souhaitable d'éliminer toute considération de variétés héréditaires ou de races humaines, et de traiter l'humanité comme naturellement homogène, quoique comportant différents stades de civilisation. Les détails de notre étude prouveront que l'on peut comparer des stades de culture sans tenir compte de ce que des tribus utilisant les mêmes instruments, observant des coutumes identiques ou croyant aux mêmes mythes, peuvent cependant différer par leur apparence physique, la couleur de la peau et des cheveux. »

Mais, demandons-nous, n'était-il pas illogique de supposer une infériorité et une supériorité culturelles et de nier spécifiquement la base raciale de ces différences ? Il n'en est ainsi que si l'on pose comme postulat la dépendance mutuelle du type physique et de la culture. Ces premiers auteurs, comme leurs successeurs, ont cependant compris qu'il y avait une différence fondamentale entre les traits appris du comportement et les caractéristiques physiques innées, même s'ils ne disposaient pas de concepts permettant de formuler ces principes dans ce sens. Dans certains cas, comme dans le système de Spencer, où l'évolution présumée va des phénomènes inorganiques, par les organiques, aux super-organiques (culturels), on ne trouve pas de distinction entre la race et la culture. Mais quand Morgan dit : « Avec le seul principe de l'intelligence et une seule forme humaine, en vertu d'une origine commune, les résultats de l'expérience humaine se sont avérés essentiellement les mêmes dans toutes les époques et régions de même statut ethnique », il emploie « forme humaine » dans le sens où nous disons « type physique » ou « race », et son expression « statut ethnique » est ce que nous appellerions « position culturelle ».

### 3

Comme toute théorie importante, celle de l'évolution sociale ou culturelle fut l'œuvre de plusieurs esprits et prit plusieurs formes. Certains, les plus connus, travaillèrent sur des principes généraux et cherchèrent à décrire et à expliquer le développe-

ment de la civilisation humaine dans sa totalité. D'autres bornèrent leurs efforts à des aspects particuliers de la culture, en étudiant l'évolution de l'art, de l'état ou de la religion.

Notons par exemple que Haddon et d'autres ont signalé dans certaines formes d'art une évolution allant du réalisme à la stylisation, que Maine a dessiné l'évolution de l'État, partant d'une organisation consanguine pour arriver à une organisation territoriale; que Tylor, qui étudia tous les aspects de la culture, posa dans le domaine de la religion un principe d'évolution, selon lequel le concept originel d'esprit conduisit de la croyance aux esprits et aux ombres à des systèmes polythéistes et finalement monothéistes.

Parmi les anthropologues évolutionnistes figurent des noms célèbres : Pitt-Rivers, Lubbock et McLennan en Angleterre, Bachhofeu en Suisse, Bastian et Wundt en Allemagne, Comte en France. Puis d'autres vinrent, qui perfectionnèrent leurs idées et repoussèrent les attaques dirigées contre les principes fondamentaux de l'évolutionnisme. Parmi ceux-ci, citons Frazer, Balfour, Marett et Radcliffe-Brown, ainsi que les savants finnois Westermarck et Landtmann et le Suédois Stolpe.

Ces auteurs n'étudièrent pas seulement différents aspects de la culture, mais ils différaient aussi dans leurs interprétations des faits sur lesquels ils s'appuyaient. Il ne pouvait en être autrement, car aucune théorie de l'évolution de la société humaine ou de la culture ne saurait être hypothétique, sauf dans la mesure où l'archéologie fournit certains éléments à l'histoire de la technologie.

Les premières manifestations des institutions sont irrémédiablement perdues pour nous. Le langage, la structure familiale et politique, les croyances religieuses, les systèmes de valeurs, la musique et le folklore sont des formes intangibles qu'on ne peut retrouver lorsqu'une tradition orale est remplacée par une autre.

Voilà pourquoi l'expression « origines sociales », qui fut employée si couramment, n'apparaît presque plus; voilà pourquoi l'anthropologie n'est plus une science qui vise avant tout à reconstruire l'histoire des institutions humaines. Quand on peut retrouver les restes de civilisations disparues depuis longtemps, on utilise ces données à fond pour nous renseigner sur la préhistoire humaine. En comparant les coutumes de divers peuples on cherche à établir leurs contacts et leurs emprunts culturels réciproques. Mais, d'une façon générale, l'ethnologie a abandonné ses visées de reconstruction et s'intéresse aux problèmes des formes et des procédés de la coutume en s'appuyant sur l'observation directe.

Dès lors, les évolutionnistes sociaux et culturels furent incapables de maintenir leur position classique, parce que leurs postulats fondamentaux furent renversés par l'emploi de méthodes plus rigoureuses et l'accumulation de données plus précises. Voyons ce qu'étaient ces principes théoriques et méthodologiques. Considérons-en les grandes lignes, en négligeant les points de vue spéciaux sur l'évolution sociale qui ont soulevé des disputes dues à la nature hypothétique des données fondamentales de l'évolutionnisme. Nous pouvons distinguer trois éléments principaux, toujours présents chez les partisans de l'évolutionnisme culturel :

1. Le postulat que l'histoire de l'humanité représente une *série unilinéaire* d'institutions et de croyances, dont les similitudes, telles qu'on les discerne actuellement, dénotent le principe de *l'unité psychique de l'homme*.

2. La *méthode comparative*, qui permet d'établir l'évolution des institutions et croyances humaines en comparant leurs manifestations parmi les peuples existants ; ceux-ci étant supposés être les représentants vivants de *stades de culture* anciens par lesquels les sociétés plus avancées auraient passé.

3. La notion de la survivance des coutumes chez les peuples qui sont classés parmi les plus avancés; ces *survivants* prouvent que ces sociétés ont passé par des stades antérieurs dont les vestiges sont visibles dans leurs modes de vie présents.

---

1. Tous les représentants de l'évolutionnisme culturel ont donné un exemple hypothétique de progression dans le développement de l'humanité, de sorte que l'on a enregistré plusieurs cas de *séries unilinéaires*. Certaines de ces progressions se bornaient à un seul aspect de la culture. En outre, tous les auteurs n'insistaient pas également sur le caractère inévitable des stades de développement qu'ils analysaient. A mesure que nous nous éloignons des beaux jours de l'hypothèse évolutionniste, nous rencontrons une plus grande souplesse expérimentale. Mais ces ouvrages décrivent toujours une série, malgré les exceptions qui s'y manifestent.

Aucune série d'évolution n'est plus caractéristique que celle donnée par Morgan dans son *Ancient Society*. Il distingue trois périodes principales dans le développement socio-culturel de l'homme - la Sauvagerie, la Barbarie et la Civilisation. Les deux premières sont divisées en périodes ancienne, moyenne et récente, marquées par des conditions sociales appelées état ancien, moyen et récent de Sauvagerie ou de Barbarie. Morgan formule ses critères avec précaution, en homme de science, reconnaissant les obstacles inhérents à une classification. « Il est difficile, sinon impossible, dit-il, de trouver des preuves du progrès qui marquent le début de ces périodes, dont l'application est absolue et ne comporte pas d'exceptions sur tous les continents. Et il n'est pas nécessaire qu'il n'y ait pas d'exceptions. Il suffit que les principales tribus humaines puissent être classées, selon leur degré relatif de développement, en conditions qui puissent être considérées comme distinctes. »

Sa « récapitulation » se présente ainsi :

| <b>Périodes</b> |   | <b>Conditions</b> |  |
|-----------------|---|-------------------|--|
| I.              | Période ancienne de Sauvagerie.   | I.                | État inférieur de Sauvagerie, de l'enfance de la race humaine au début de la période suivante.   |
| II.             | Période moyenne de Sauvagerie.  | II.               | État moyen de Sauvagerie, de l'acquisition du poisson comme nourriture et une connaissance de l'emploi du feu, jusqu'à   |
| III.            | Période dernière de Sauvagerie.   | III.              | État supérieur de Sauvagerie, de l'invention de l'arc et flèche, jusqu'à   |
| IV.             | période ancienne de Barbarie.   | IV.               | État inférieur de Barbarie, de l'invention de l'art de la poterie, jusqu'à   |
| V.              | Période moyenne de Barbarie.  | V.                | État moyen de Barbarie, de la domestication des animaux dans l'hémisphère Est, et dans l'Ouest de la culture du maïs et des plantes par irrigation, avec usage des briques « adobe » et de la pierre jusqu'à |
| VI.             | Dernière période de Barbarie.   | VI.               | État supérieur de Barbarie, de l'invention du procédé de fonte du minerai de fer, avec usage d'outils en fer. jusqu'à  |
| VII.            | État de Civilisation, de la découverte d'un alphabet phonétique, avec usage de l'écriture, jusqu'aux temps actuels. |                   |  |

Malgré les exceptions reconnues par Morgan, il justifiait son système par sa facilité à classer les cultures des différentes parties du monde dans l'une ou l'autre de ces catégories; seul l'état inférieur de Sauvagerie était purement hypothétique, en ce sens qu'on ne pouvait trouver aucun peuple susceptible d'entrer dans cette catégorie. Mais en comparant les tribus incluses dans les autres catégories, on pouvait aider à prouver que « les principales institutions de l'humanité se sont développées à partir de quelques germes primaires de pensée; et que le cours et le sens de leur développement était prédestiné, enfermé dans d'étroites limites de divergences, par la logique naturelle de l'esprit humain et les limites nécessaires de ses facultés ». On ne peut exprimer plus clairement le premier principe de l'évolutionnisme culturel, la supposition de stades fixes de développement résultant de l'unité psychique de l'humanité.

Pour Tylor, la culture humaine a évolué d'une façon beaucoup moins rigide. En dépit de toutes ses réserves, il écrit cependant : « La thèse que je prétends soutenir, dans certaines limites, est simplement que l'état sauvage représente dans une certaine mesure une condition primitive de l'homme, à partir de laquelle s'est développée graduellement une culture supérieure, par des processus encore opérants, et le résultat montre que dans l'ensemble le progrès a largement dépassé les rechutes. » Néan-

moins, on est frappé par les précautions prises par Tylor. Dans tous ses développements il insiste sur le caractère provisoire de toutes ses conclusions : « Même les auteurs qui soutiennent le plus énergiquement que le cours général de la civilisation, s'étendant sur toute la série des races allant des sauvages jusqu'à nous, est un progrès au profit de l'humanité, doivent admettre des exceptions nombreuses et diverses. » « La culture industrielle et intellectuelle n'avance pas uniformément dans tous les domaines, et, en fait, la perfection de nombreux détails ne s'obtient qu'au prix d'un recul de l'ensemble de la culture... Même quand on compare la culture spirituelle et artistique chez plusieurs peuples, il est malaisé de faire le compte du bon et du mauvais. »

La conception de Spencer, moins précise en ce qui concerne les stades de développement, utilise, par contre, l'hypothèse évolutionniste avec beaucoup moins de souplesse; elle nous fournira nos derniers exemples. « Ce chaos apparent de suppositions puériles et de conclusions monstrueuses, qui constitue l'énorme masse des croyances superstitieuses existant partout, dit-il avec l'ethnocentrisme prononcé qui marque sa pensée, rentre dans l'ordre quand, au lieu de le considérer de notre point de vue d'homme civilisé, nous le considérons du point de vue de l'homme primitif. » Après avoir examiné les « superstitions » il déclare : « On verra que le développement de ces croyances suit un ordre, en observant qu'il prouve la Loi de l'Évolution aussi clairement que tout autre processus naturel. Je ne prétends pas simplement qu'un système de superstitions croisse d'une manière continue, chaque stade menant à un autre; mais je veux dire que le changement effectué se conforme à la formule générale de l'Évolution. » Donc, la croyance s'intègre à mesure qu'elle s'accroît en masse et en cohérence, de l'indéfini au défini, en sorte qu'« indéniablement... un système de superstitions évolue de la même manière que toutes les autres choses ».

**2. La *méthode comparative***, le deuxième élément du système des évolutionnistes, soutenait que les peuples non civilisés de notre époque témoignent des conditions primitives de l'homme. Cette méthode, abondamment utilisée, a fait considérer l'homme « primitif » comme notre ancêtre contemporain - nous l'avons vu plus haut. Pour les évolutionnistes, souvenons-nous-en sans cesse, l'homme « primitif » était l'homme « primordial ». On croyait donc que les ethnologues pouvaient tirer de l'étude des coutumes des peuples « sauvages » des illustrations de la vie ancienne de toute l'humanité.

Voici comment Morgan expose ce principe : « Les arts, les institutions et les modes de vie sont si essentiellement identiques, dans le même état sur tous les continents, qu'il faut, même maintenant, chercher la forme archaïque des principales institutions domestiques des Grecs et des Romains dans les institutions correspondantes des aborigènes américains... »

Tylor explique aussi pourquoi il emploie la méthode comparative : « Du fait des similitudes de la nature humaine et des similitudes dans les conditions de vie... on peut sans aucun doute trouver une ressemblance et une cohésion dans les manifestations culturelles et les étudier en comparant les races parvenues au même stade de

civilisation. Il est inutile dans ces comparaisons de s'attacher aux dates historiques et aux aires géographiques; les anciens lacustres de Suisse peuvent être comparés aux Aztèques médiévaux, et les Ojibway de l'Amérique du Nord aux Zoulous de l'Afrique du Sud. »

Tylor a décrit en détail les procédés d'utilisation de la méthode comparative. « Le premier pas dans l'étude de la civilisation est de la disséquer en détails et de les classer dans leurs groupes propres. Ainsi, si l'on examine des armes, il faut les classer en lance, massue, fronde, arc et flèches, et ainsi de suite; dans les arts textiles, il faut distinguer entre la confection des nattes, le tissage et différentes manières de fabriquer et de filer les fils; les mythes se divisent en groupes tels que les mythes du lever et du coucher de soleil, les mythes d'éclipse, les mythes de tremblement de terre, les mythes locaux qui expliquent les noms de lieux par un conte fantaisiste, les mythes éponymiques qui expliquent la parenté d'une tribu en transformant son nom en celui d'un ancêtre imaginaire... Voilà quelques exemples variés parmi des centaines, et la tâche de l'ethnologue est de classer ces détails afin de montrer leur répartition géographique et historique et leurs relations mutuelles. »

Ces citations montrent clairement pourquoi les évolutionnistes emploient le terme « méthode comparative » pour désigner l'analyse de leurs matériaux. On voit bien aussi pourquoi il faut opposer cette méthode à l'opinion postérieure qui affirme que les cultures sont des modes de vie intégrés, non des agrégats de parties disjointes devant être étudiés en dehors de leur contexte culturel. On peut, certes, classer les arcs; et en arrangeant par exemple tous les arcs dans une salle de musée, par ordre de complexité, on peut les montrer comme des exemples du développement de l'arc, de l'évolution d'une phase de la culture. On peut aussi rassembler des collections sur un peuple donné et employer l'arc pour illustrer sa contribution à la vie de la tribu, sans s'occuper des similitudes ou différences qu'il pourrait avoir avec les arcs d'autres peuples. Nous verrons plus loin dans ce chapitre que l'étude des formes plutôt que des processus a rendu les évolutionnistes particulièrement vulnérables.

**3.** Tylor dit dans l'introduction de *Primitive Culture* : « Parmi les faits qui nous aident à tracer le cours de la civilisation du monde, il y a le grand groupe que j'ai cru bon de désigner par le terme « **survivances** ». Ce sont des procédés, des coutumes, des opinions et ainsi de suite, qui ont passé par la force de l'habitude dans un nouvel état de société différent de celui qui leur avait donné naissance et qui restent ainsi comme des preuves et comme des échantillons d'une condition ancienne de culture, dont la nouvelle est sortie. » Cette méthode, que Tylor pensait devoir « tracer le cours du développement historique, seul capable de donner un sens à la culture », constituait à son avis « un point vital de la recherche ethnographique ».

Cette conception de la survivance était beaucoup plus caractéristique de l'évolutionnisme en Europe qu'en Amérique. Tylor, qui s'intéressait surtout à la religion, au folklore et aux autres aspects non matériels de la culture, estimait que c'était un bon outil pour lui. L'idée fut développée surtout par Frazer, qui devait en être le plus grand représentant. Aux États-Unis, cependant, le concept de la survivance aurait pu



avoir plus de succès en ethnologie que dans le folklore, où il fut, sinon rejeté, du moins jamais utilisé dans une large mesure. C'était naturel. Pour Tylor, Frazer ou leurs collègues, ceux qu'ils considéraient comme les représentants vivants des premiers stades culturels habitaient des pays lointains. Leurs coutumes, recueillies dans les ouvrages des explorateurs de ces régions sauvages, rappelaient les coutumes rurales de leur pays. Pour Tylor, celles-ci étaient, en Angleterre et en Europe, les vestiges d'un passé abandonné par les milieux intellectuels qui, dans son système, représentaient l'apogée de ce mode de vie qu'il désignait par « civilisation ». Pour Morgan, d'autre part, et pour ses contemporains aux États-Unis, l'homme « primitif » n'était pas un être éloigné, mais un habitant du pays. Pour croire aux stades primitifs de culture, il n'était pas nécessaire de se référer à « l'épreuve de la Clé et de la Bible,... le feu de la Mi-Été,... et aux repas que les paysans offrent aux esprits des morts ».

Morgan vivait à Rochester (New York). Les Indiens Iroquois, qui à son avis représentaient un stade antérieur du développement humain, étaient pour ainsi dire à sa porte. Il fut lui-même adopté comme membre de cette tribu. Pour lui, leurs coutumes n'étaient donc pas des survivances, mais des éléments vivants de leur culture. Les conditions « antiques » de la vie « sauvage » postulées par Tylor et les folkloristes ne pouvaient revêtir le même caractère d'actualité qu'aux yeux des savants du Nouveau Monde les mœurs et coutumes des Indiens. De plus, aux États-Unis, c'était l'avenir qui importait, non le passé. Les exigences d'une vie nouvelle détruisirent les traditions des pionniers venus d'Europe, de sorte que le concept de survivance sembla incompatible parce que manifestement inapplicable. Voilà peut-être une des raisons pour lesquelles Morgan, voulant faire usage des survivances.... les découvrit, au contraire de Tylor, non parmi les pratiques et les idées d'hommes civilisés, mais dans la culture d'un seul peuple « primitif », les Hawaïens... et les utilisa pour établir l'existence d'une condition encore plus archaïque.

La doctrine des survivances a revêtu plusieurs formes et a fait carrière. McLennan, dont les travaux sur la « paternité primitive » précédèrent ceux de Tylor, se servit de ce concept, mais sous une forme différente. Bien auparavant, le créateur du mot « folklore » avait la même idée en tête quand il parlait de conserver les « antiquités populaires ». Le concept des survivances passa du camp des évolutionnistes à celui des anti-évolutionnistes. W. H. R. Rivers, un des plus éminents successeurs d'Elliot Smith, le diffusionniste anglais, invoquait la « survivance » de la terminologie de la parenté chez les peuples primitifs comme un moyen de reconstruire leur histoire non écrite; ainsi justifie-t-il son ouvrage monumental mais controversé, *The History of Melanesian Society*.

En 1913, dans un article défendant l'idée de survivance, il montre qu'il l'admet dans son sens technique et la définit comme « la persistance de l'inutile ». Pour lui, elle n'est pas uniquement un accessoire d'un processus d'évolution. Il s'insurge contre les attaques des psychologues pour qui le concept de survivance, ne contenant que des éléments « vides de sens », est un aspect secondaire, sinon sans intérêt, de l'étude des processus historiques.

D'une manière analogue, le Père W. Schmidt, diffusionniste allemand qui a également attaqué l'évolutionnisme culturel sous sa forme classique, utilise le concept de survivance pour rechercher dans les sociétés dites primitives les « origines » de la religion. Ainsi il prouve l'existence présumée d'un monothéisme originel par les « dieux suprêmes » que l'on rencontre dans de nombreuses tribus. Ces données indiquent la survivance d'une croyance primordiale en une seule divinité. Lowie, l'éminent adversaire américain de l'évolutionnisme culturel, écrivit un ouvrage intitulé *The Origin of the State* sur l'organisation politique des peuples primitifs; un de ses collègues, toujours anti-évolutionniste, Goldenweiser, intitula son premier livre général d'anthropologie, où la préhistoire n'est traitée qu'en passant, *Early Civilisation*.

La vitalité de la notion de survivance est due pour une large mesure à la valeur considérable qu'elle possède en fait. Qu'il soit ou non possible d'avoir une « survivance » avec l'acceptation conventionnelle d'un élément vidé de sa signification culturelle - et on estime actuellement qu'il ne peut y avoir dans une culture d'élément qui soit vide de sens - le fait que la culture est un continuum en changement perpétuel implique une prépondérance d'éléments qui, à tout moment, proviendront du passé. La véritable difficulté méthodologique naît quand une coutume existant dans une partie du monde correspond valablement à une « curiosité culturelle » dans une autre. Ainsi justifiait-on le concept des « origines sociales » qui tomba en désuétude. Mais on ne peut nier l'utilité réelle de la notion de survivance culturelle - ou rétention, comme nous appellerons ces phénomènes.

#### 4

Quand nous nous demandons pourquoi l'évolutionnisme a été rejeté par un si grand nombre d'anthropologues, il nous faut non seulement répondre au nom de la méthodologie, mais aussi tenir compte des nouvelles opinions de l'époque. A mesure que l'Europe sortait de l'époque victorienne et que la frontière de l'Amérique s'avancait vers le Pacifique, on commença à douter de la valeur de la conception de progrès qui régnait au moment où l'évolutionnisme se répandit. Sous l'influence d'une philosophie du relativisme culturel, encore à ses débuts, qui se fondait sur une meilleure appréciation des valeurs propres à la vie des « sauvages », la croyance au progrès donna naissance à un « problème du progrès ».

Écrivant en 1930, Boas exprimait ainsi le point de vue de l'anthropologie face au problème de l'évolution culturelle : « Alors que le schéma général de l'évolution n'est plus défendable, le problème du progrès demeure. L'observation prouve que les découvertes et le savoir de l'homme se sont répandus avec une rapidité toujours croissante, et on peut parler de progrès dans la technique, dans l'exploitation fructueuse des ressources naturelles et dans le savoir, car chaque nouvelle avance vient s'ajouter au savoir existant. Les cas de pertes d'une connaissance préexistante sont relativement rares et, pour l'ensemble de l'humanité, temporaires. Il est beaucoup plus difficile de parler du progrès dans toute autre activité culturelle, sauf dans la mesure où les aspects de la vie culturelle qui arrêtent la progression du savoir disparaissent graduel-

lement. On a noté le manque de changement dans les attitudes éthiques fondamentales. Le progrès dans l'organisation sociale concerne généralement une meilleure adaptation aux conditions économiques et aux exigences éthiques, conçues comme s'accordant à l'état général du savoir ».

La doctrine de l'évolution entra dans le domaine politique et elle s'y renfonça à la façon de toute hypothèse scientifique qui devient populaire. Karl Marx lut l'ouvrage de Morgan, et ses notes sur ce livre, presque introuvable en Europe à ce moment-là, formèrent la base du classique socialiste, *L'Origine de la famille, de la Propriété privée et de l'État*, écrit par l'exécutif littéraire de Marx, Friedrich Engels. L'hypothèse des phases se transmuta en une doctrine d'espérance pour les classes peu privilégiées. Dans ce sens politique, l'évolution sociale signifiait que la voie vers la démocratie économique de l'ordre socialiste devrait passer de la sauvagerie, puis de la barbarie, aux sociétés capitalistes industrialisées d'aujourd'hui et continuer au-delà.

Cet épisode de l'histoire de l'évolutionnisme social semble pourtant ne pas avoir eu beaucoup de répercussions dans la pensée anthropologique. Les anthropologues, comme tous les savants, continuèrent à examiner les hypothèses existantes sur la base de nouvelles données provenant des techniques plus efficaces employées sur le terrain. Ces découvertes, par exemple, tendirent de plus en plus à infirmer la supposition de l'infériorité et de la supériorité culturelles. Ils savaient ainsi la racine de l'ethnocentrisme, qui, comme nous le verrons rapidement, jouait un grand rôle dans l'établissement des « stades » atteints par une culture en voie de développement. C'est le seul point que nous prendrons en considération en passant brièvement en revue les raisons pour lesquelles les trois grands postulats de l'évolutionnisme furent analysés et finalement abandonnés par la plupart des anthropologues du XXe Siècle.

**1. L'importance croissante attribuée à l'emprunt culturel** fit beaucoup pour saper le principe de l'évolution unilinéaire que la culture humaine était censée avoir subie. On trouva que la diffusion - ainsi fut désigné ce mécanisme de changement culturel - jouait un rôle beaucoup plus grand que la faculté d'invention; de sorte qu'au point de vue méthodologique, on dut renoncer à comparer les genres de vie des sociétés « intactes ». Qu'est-ce qu'une société « intacte » ? se demanda-t-on. Si l'emprunt était si répandu dans l'expérience humaine, quelle assurance avait-on, en étudiant les cultures contemporaines de peuples supposés avoir atteint un certain stade de développement, que les correspondances ne résultaient pas plutôt de la diffusion que d'un développement indépendant. Quand, par exemple, on découvrit la couvade dans différentes tribus sud-américaines, on se demanda immédiatement si le phénomène s'était répandu dans cette région à la suite d'emprunts culturels.

Il faut redresser une erreur née de la controverse sur l'évolutionnisme - à savoir que les premiers évolutionnistes ignoraient soit l'existence de l'emprunt, soit ses conséquences. Morgan dit à la fin de son ouvrage : « Certaines tribus et familles sont restées géographiquement isolées et ont résolu les problèmes du progrès par un effort mental original; elles ont par conséquent conservé leurs arts et leurs institutions purs et homogènes, tandis que d'autres tribus et nations ont vu les leurs altérés par des influences externes. » Tylor parle de « l'analogie entre la diffusion des plantes et des

animaux et la diffusion de la civilisation ». « Les événements qui ont porté le cheval et le blé à l'Amérique ont aussi apporté l'usage du fusil et de la hache en fer, dit-il, et en retour l'ancien monde a non seulement reçu le maïs, la pomme de terre et le dindon, mais aussi l'habitude de fumer et le hamac du marin. » Tylor reconnut aussi la différence entre la « répartition de la culture dans différents pays » et « sa diffusion à l'intérieur de ces pays ». C'était une erreur de méthode du point de vue de la science actuelle, de la part de ces auteurs de l'école évolutionniste, d'avoir voulu découvrir les lignes du progrès humain en dépit de ces emprunts. Mais on ne peut nier qu'ils aient vu le problème et l'aient abordé à la lumière de leur théorie.

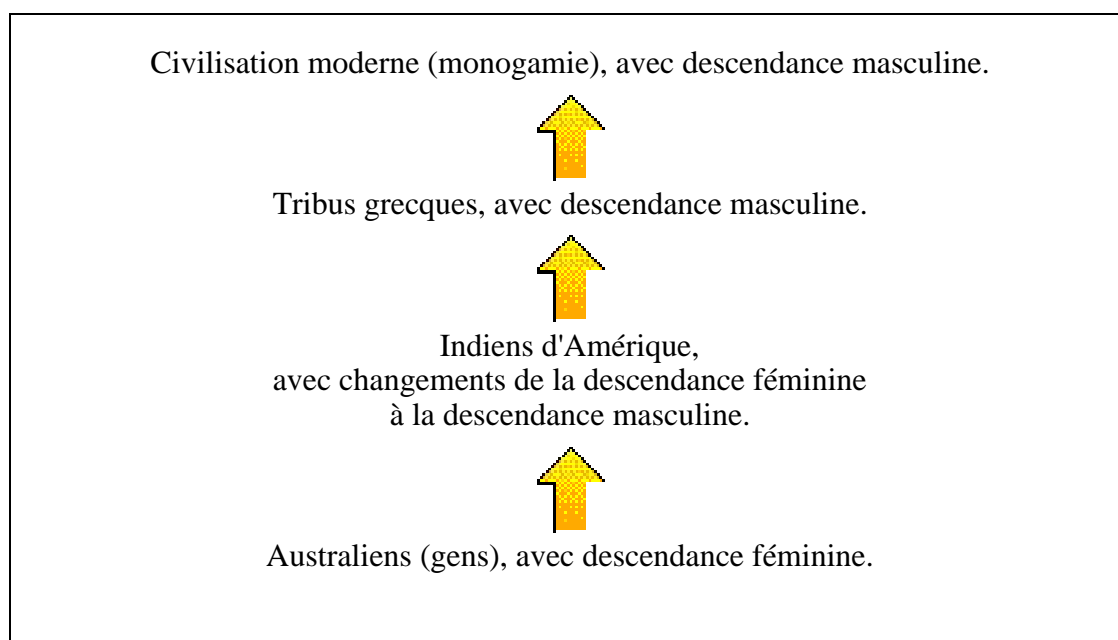
Quant à la doctrine classique de l'unité psychique de l'homme, elle ne pouvait résister à la notion que le comportement humain est conditionné au point qu'il est difficile, sinon impossible, de distinguer le comportement inné du comportement appris. La doctrine tomba non seulement parce que le phénomène de la diffusion expliquait les similitudes culturelles de détail essentielles à l'argumentation, mais aussi pour les raisons qui provoquèrent la chute de l'école instinctiviste en psychologie. Nous savons qu'il existe des universaux dans la culture humaine, et que certains d'entre eux - mais pas tous - se rapportent aux besoins de l'organisme humain. En vertu de la diversité des manifestations de ces universaux de la culture, la division de la culture aux fins d'études ne nous donne qu'une charpente pour organiser le comportement des peuples, quand nous concrétisons ce comportement dans les institutions et les aspects que nous, savants, reconnaissons. Le concept de l'unité psychique de l'homme, pris dans ce dernier sens, est certainement valable. Mais pour l'étude des aspects dynamiques de la culture il ne conduit à rien; or c'était dans ce but que les évolutionnistes voulaient l'utiliser.

**2. La méthode comparative** fut abandonnée parce qu'elle était une négation de la réalité culturelle. Elle consistait en principe à comparer des faits extraits de leur contexte culturel, sans presque se préoccuper de leur signification. Les gros volumes de la Sociologie *Descriptive* de Spencer nous fournissent un catalogue de faits provenant de toutes les parties du globe. Mais on néglige totalement la signification d'un fait culturel donné, chose essentielle pour la comprendre. Il suffit de se rappeler la controverse sur le totémisme pour illustrer le point. Le phénomène appelé « totémisme » est en effet si différent dans les diverses sociétés, qu'il apparaît méthodologiquement insoutenable de comparer des exemples qui ne sont pas placés dans leur contexte culturel.

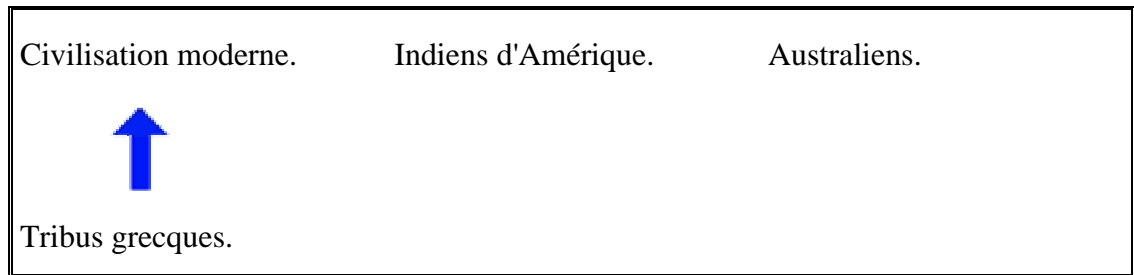
Les évolutionnistes n'ont pas été les seuls à utiliser la méthode comparative. Comme l'idée de la survivance, elle fut prise par quelques-uns des plus vigoureux adversaires de l'évolutionnisme. Lévy-Bruhl, qui n'était pas un évolutionniste, utilisa cette méthode pour étayer son hypothèse de la mentalité primitive. Les diffusionnistes à outrance, tant Anglais qu'Allemands, l'employèrent constamment, et même dans certains cas avec moins de discernement que les évolutionnistes. Or, cette méthode n'est pas plus satisfaisante sur le plan diffusionniste que l'établissement de séries évolutives. En fait, il faut rejeter toute utilisation des données qui ne tient pas compte du contexte culturel et de sa signification.

3. L'argument principal contre **l'évolutionnisme culturel** provient du refus des évolutionnistes de prendre en considération le temps et le lieu qui ont une si grande importance dans toute étude des dynamismes culturels. Selon Morgan, la descendance matrilineaire qu'il associait à la *gens* (c'est-à-dire au clan maternel) était un attribut de la période moyenne de la sauvagerie. Comme tel, c'était une caractéristique des Australiens, qui « subsista chez les aborigènes d'Amérique pendant le Stade supérieur de sauvagerie et jusqu'à et pendant le Stade inférieur de barbarie, avec des exceptions occasionnelles ». Au milieu de la période de barbarie, les Indiens « commencèrent à changer la descendance par les femmes en ligne masculine, à mesure que la famille " syndiasmique " de cette période commença à prendre un caractère monogame ». Dans la dernière époque de la barbarie, « la descendance était passée du côté mâle dans les tribus grecques ». La famille monogame s'est développée plus tard afin d'assurer la paternité et de régulariser l'héritage de la propriété. « Entre les deux extrêmes, représentés par les deux types de descendance, se déroulent trois périodes ethniques entières, couvrant des milliers d'années », conclut Morgan.

La série de développement établie par Morgan pour cette institution se présente ainsi (à lire de bas en haut) :



Mais du point de vue historique cette série est entièrement factice, car seules les deux dernières phases ont une relation historique. En faisant intervenir le facteur « temps », la série aurait cet aspect:



On voit alors tout de suite que ce n'est pas du tout une série, mais plutôt une comparaison de faits existant sur un plan temporel donné et ordonné selon un schéma prédéterminé de développement.

Tyler saisit ce problème mieux que Morgan. En examinant les critères utilisés pour établir « un moyen de mesurer » la civilisation, il rejette la question au nom du sens commun de son temps. « Le monde cultivé d'Europe et d'Amérique détermine pratiquement un type en plaçant simplement les nations auxquelles il appartient à la fin des séries de l'évolution sociale et les tribus sauvages à l'autre bout, répartissant le reste de l'humanité entre ces limites selon qu'elle est plus proche de la vie sauvage ou civilisée. » Aucun adversaire de l'évolutionnisme culturel n'a exprimé ses critiques en termes plus frappants que cette reconnaissance honnête faite par Tyler, du fondement ethnocentrique de la notion de « progrès ». Si nous nous libérons de cet ethnocentrisme, la méthode qui en découle se révèle dans toute sa force.

## 5

Il importe de reconnaître les contributions positives des premiers évolutionnistes à l'étude de la culture. Car on les néglige souvent dans les discussions sur des points particuliers de méthode et sur la philosophie de l'évolutionnisme. Quels que soient les problèmes théoriques en question, il ne faut pas oublier que ces premiers anthropologues ont obtenu les résultats suivants :

1. Ils ont développé le concept de *culture* et posé le principe que la culture et la race ne doivent pas être confondues lorsqu'on étudie les modes de vie des sociétés humaines ;

2. Ils ont distingué les subdivisions de la culture que nous appelons aujourd'hui *aspects*, et montré l'utilité, dans l'étude de la culture, de considérer séparément les problèmes qui entrent dans ces subdivisions ;

3. Ils ont établi le principe de *continuité* et du développement ordonné de la culture, principe qui doit être à la base de toute analyse valable des formes dynamiques de la culture.

Comme l'a indiqué la citation de Boas, les problèmes de développement humain abordés par les évolutionnistes étaient des problèmes réels, auxquels on n'a pas encore trouvé de solution. Le fait, par exemple, qu'un archéologue de la compétence de Childe ait cru bon d'appliquer les termes « sauvage », « barbare » et « civilisé » aux périodes préneolithique, néolithique et postnéolithique de la préhistoire montre la viabilité du schéma de Morgan, bien que l'on puisse regretter la renaissance de termes aussi désuets qu'équivoques.

La résurrection de l'évolutionnisme, surtout avec White, est encore un indice de la vitalité de cette théorie. White a lancé une vigoureuse campagne pour réhabiliter le point de vue évolutionniste. Au cours de ses analyses il a aussi affiné et amélioré les conceptions évolutionnistes. L'erreur fondamentale des adversaires de l'évolutionnisme, affirme-t-il, est qu'ils n'ont pas réussi à distinguer *l'évolution de la culture* de *l'histoire de la culture des peuples*. « Les évolutionnistes ont élaboré des formules disant qu'un trait ou un complexe culturel B est sorti d'un trait ou complexe A et évolue dans ou vers un trait ou complexe C. En d'autres termes, ils décrivent un processus de culture en termes de phases de développement. Es ne disent rien des peuples ou des tribus. Ils ne disent pas *qu'une tribu* doit passer par les stades A et B avant d'arriver au stade C. Ils savent très bien qu'une tribu peut parvenir au stade de culture C par suite d'un emprunt sans jamais passer par les stades A et B. »

White nie la valeur de la méthode psychologique pour l'étude de la culture. Il souligne la nécessité d'étudier - grâce à la « culturologie » - les genres de vie humains en eux-mêmes, sans se référer à des facteurs psychologiques. Ainsi White, examinant un ouvrage, l'estime remarquable parce que « c'est une étude de la culture, non de la personnalité ou des réactions de *l'organisme humain*; c'est, en somme, une étude plutôt culturologique que psychologique ». En enlevant ainsi les aspects psychologiques de la culture à l'objet de l'anthropologie, il pense que les procédés de la science, dans le domaine des sciences culturelles, se répartissent en techniques historique, évolutionniste et fonctionnelle. La méthode historique a une orientation temporelle et comprend « l'histoire des coutumes, des institutions, des idées, des formes d'arts, etc. ». La méthode évolutionniste est temporellement fonctionnelle et traite de « l'évolution des traits, institutions, systèmes philosophiques; de l'évolution de la totalité de la culture ». La technique fonctionnelle est à la fois formelle et fonctionnelle et comprend « l'étude de la structure et de la fonction sociale ; « l'anatomie » et la « physiologie » des cultures ou des sociétés ».

Ces catégories expliquent et éclairent certaines méthodes qui se trouvent implicitement dans toute étude générale des coutumes humaines. Elles ne tiennent pas compte de la psychologie de la culture, en vertu de la position adoptée par White en ce qui concerne l'autonomie de la culture. Cette position, cela va sans dire, est incompatible avec une théorie de la nature et du fonctionnement de la culture. Reste en outre la question de savoir si l'étude de l'évolution de la culture a quelque valeur pour celui qui étudie les formes dynamiques de la culture. Que le développement unilinéaire soit posé en principe, ou non, en quoi l'existence résumée de séries logiques peut-elle éclairer les processus de changement culturel ? Il serait faux de nier l'existence de séries particulières, spécialement dans le domaine de la culture matérielle. Mais quelle est la logique ou le fait étayant l'hypothèse d'une série qui veut que la

descendance ait été comptée originellement du côté maternel plutôt que du côté paternel ?

Un autre problème nous intéresse, qui sera examiné dans un prochain chapitre. Le but de la recherche scientifique est l'analyse et la prédiction. Comment la reconstitution d'événements passés, détachés des facteurs psychodynamiques qui les conditionnent si profondément, peut-elle révéler les tendances d'une culture donnée ou de la totalité de la culture humaine, et permettre ainsi une prévision valable ? Vouloir reprendre la méthode évolutionniste, qui nie tout rapport avec les mécanismes psychologiques de l'homme et ignore les considérations d'espace sinon de temps, serait une tentative difficile et de maigre utilité pour une anthropologie scientifique.

A tout prendre, il est regrettable que la science de la culture ait été entraînée dans les controverses soulevées par le mot « évolution ». Ce terme est trop souvent devenu un cri de guerre plus qu'un instrument de recherche. On ne l'emploiera donc plus dans cet ouvrage, sauf dans son sens historique. Le mot *développement*, employé par Tylor comme synonyme d'« évolution », semble utile et ne comporte pas les implications qui rendent si difficile l'analyse des séquences possibles dans le changement culturel, pris dans son sens le plus large.



# 11

---

## CONSERVATISME ET CHANGEMENT

[Retour à la table des matières](#)

### 1

Aucune culture vivante n'est statique. Ni le petit nombre d'individus, ni l'isolement, ni la simplicité de l'équipement technologique ne provoquent la stagnation complète dans la vie d'un peuple. Les règles de conduite peuvent être rigides; les sanctions les plus strictes peuvent être invoquées pour renforcer ces règles, et la soumission à ces règles absolues. Pourtant l'observateur trouvera, même dans une société où existe le plus grand degré de conservatisme, qu'au bout d'un certain temps des changements se sont manifestés. Ils peuvent être minimes, mais ils n'en existent pas moins.

Les preuves du changement culturel sont évidentes. Les découvertes archéologiques ont montré que le changement se révèle dans les vestiges des peuples qui ont habité un même site. Les matériaux provenant des niveaux inférieurs les plus anciens apparaissent toujours différents de ceux des niveaux supérieurs et récents. Dans un « mound » indien, par exemple, un type de poterie qui abonde près du haut diminuera graduellement en quantité et disparaîtra finalement, à mesure que l'on creuse plus profondément en terre. Mais la poterie même ne disparaîtra pas. A un certain niveau,

on trouvera d'une manière éparse un nouveau type, qui remplacera éventuellement celui qui dominait dans les couches supérieures. C'est lire l'histoire à rebours, et c'est ce que l'archéologue doit toujours faire, puisqu'il travaille en descendant. Les tessons qui pullulent juste sous la surface représentent les types dominants de poterie au moment où le site fut abandonné. Leur répartition éparse dans les couches les plus basses représente le développement du type dominant et constitue une source de renseignements sur les changements de cet élément culturel à cet endroit.

Notre propre expérience quotidienne et les observations faites sur les sociétés sans écriture fournissent d'autres preuves de l'existence universelle du changement dans la culture. Ces preuves se trouvent dans les attitudes différentes des membres des générations ascendantes à l'égard des modes de comportement propres à leur société. Les anthropologues ont fréquemment observé ce phénomène, même dans des groupes très conservateurs. Il existe peu de cultures où les vieillards ne désapprouvent pas les écarts de la jeunesse par rapport à la tradition des générations antérieures, et où les jeunes ne protestent pas contre les entraves qui leur sont imposées. « Au temps de notre jeunesse », répètent les hommes d'âge dans toutes les sociétés simples ou complexes, « cela se passait autrement. Notre génération savait comment respecter les vieillards, comment se tenir correctement ou adorer les dieux selon les convenances. Aujourd'hui tout est changé. Les jeunes ne veulent ni suivre ni apprendre. »

Voilà ce qu'ils diront, même si aux yeux d'un étranger le changement en question n'est autre chose qu'une innovation dans la façon de saluer, dans le style d'une nouvelle danse, le perfectionnement ou la simplification d'un rituel. De leur côté, les jeunes se plaignent du dédain des vieux pour leurs besoins. En Guyane hollandaise, le terme qu'emploie une jeune noire de tribu Saramacca pour parler de sa grand-mère est *kambosa*, « celle qui m'ennuie ». Que les jeunes tirent sur la bride avec laquelle les vieux prétendent les guider sur le chemin culturel qu'ils ont eux-mêmes parcouru, c'est un fait constant de la vie sociale. Mais les anciens reconnaissent rarement l'efficacité réelle de leur action; la stabilité de leur culture leur échappe et ils s'affligent des changements relativement minimes introduits par la génération montante. Cependant ils n'apprennent jamais qu'ils perdent leur temps à s'opposer au changement.

Les récits historiques nous révèlent aussi la loi du changement. Cela est vrai non seulement des données obtenues sur l'histoire des peuples civilisés, mais aussi de celles qui nous permettent d'entrevoir le passé des groupes « primitifs » au travers de leur vie actuelle. Parfois un élément culturel semble si profondément ancré dans les coutumes des gens qu'on le suppose extrêmement ancien, alors qu'il est d'origine assez récente. Ainsi, par exemple, rien ne pourrait être plus caractéristique de la culture des Indiens de la côte nord-ouest du Pacifique que le poteau totémique. C'est une sorte d'écusson symbolisant le passé mythique du groupe totémique. Les ethnologues ont été attirés par la stylisation obscure des animaux représentés et ont cherché à saisir ses implications historiques et sociales, tandis que les artistes s'intéressaient à ses qualités esthétiques.

Il semble inconcevable que les premiers visiteurs des villages de la côte nord-ouest aient pu omettre de citer ces grands poteaux sculptés, mais en fait ces premiers récits n'en parlent pas. Les ethnologues qui travaillèrent plusieurs années dans la

région affirmèrent qu'ils représentaient un type ancien, jusqu'à ce que les recherches eussent établi que le poteau-totem, loin d'être un élément de ces cultures dès leur origine, s'était développé dans la première partie du XIXe siècle !

On ne doute plus aujourd'hui que cette innovation a son origine dans ces sociétés et fut rendue possible par le contact avec les Européens, qui introduisirent de nouveaux moyens techniques; ces contacts permirent une concentration de richesses et un niveau de vie qu'on n'aurait pas pu atteindre auparavant. « La croissance de la technique indigène, dit Barbeau, qui s'est particulièrement intéressé au sujet, est due aux outils européens - la hache en acier, l'herminette et le couteau courbé - qui furent vendus en grandes quantités aux indigènes par les premiers explorateurs, c'est-à-dire après 1778. Le manque d'outils adéquats, d'argent et de loisirs dans la période préhistorique rendait impossible toute construction spectaculaire. Les bénéfices du commerce de la fourrure stimulèrent immédiatement les ambitions locales; ils provoquèrent des jalousies et des rivalités, et d'énormes efforts de prestige. Le poteau totémique vint à la mode après 1830, avec le développement de ces ambitions. La grandeur du poteau et la beauté de ses figures proclamaient la gloire de ceux qu'il représentait. »

On peut encore prouver le changement en considérant ses résultats dans les variantes régionales d'une même culture générale. Ici le raisonnement est simple. Dans leurs caractéristiques générales tous les groupes locaux d'une région donnée mènent un genre de vie très semblable. Mais chacun d'eux diffère de ses voisins dans certains détails du comportement traditionnel. Ces différences - des variations sur un thème général - sont les résultats finaux d'une série particulière de changements survenus dans la localité où se manifeste la déviation. Les dialectes locaux offrent un vaste champ à ce genre de constatation. De nombreux changements se sont produits au cours des années, par l'accroissement de différences minimes, même individuelles, qui se sont transmises dans une localité et non dans une autre.

L'art est un aspect de la culture fournissant aussi de nombreux exemples de changement. Le cas des étuis à aiguilles des Esquimaux montre aussi comment le changement peut se manifester dans le dessin, même lorsque l'histoire exacte du processus de développement ne peut pas être retrouvée. Sur ces étuis tubulaires, il y a des protubérances qui empêchent le tendon qui tient les aiguilles de glisser; or ces protubérances forment la base des ornements qui décorent les étuis. La variété de ces décorations est une preuve objective du changement. Tous les Esquimaux fabriquent des étuis à aiguilles, dont la forme est à peu près identique. Mais on reconnaît la marque de l'individu par le fait que, dans toute la région habitée par ce peuple conservateur, on trouve de nombreuses variantes dans les motifs décoratifs.

La plupart des nouveaux éléments introduits dans une culture proviennent de l'extérieur. Ces éléments culturels empruntés peuvent être assez complètement reçus et intégrés dans la vie des emprunteurs pour déconcerter le savant le plus méticuleux à l'affût d'éléments étrangers dans une culture donnée. Le cas du maïs en Afrique est intéressant. C'est en Amérique que cette plante a été domestiquée. Après être arrivée en Europe, les premiers voyageurs européens l'introduisirent en Afrique, où elle provoqua des changements importants dans l'alimentation et l'économie des indi-

gènes, en dépit du conservatisme alimentaire de la plupart des peuples. Aujourd'hui, dans beaucoup de régions d'Afrique, le maïs est non seulement un aliment essentiel, mais il joue aussi un rôle important dans les offrandes aux dieux. Il a donc envahi un second aspect de la culture - le domaine du rituel - qui lui aussi répugne au changement.

Avec l'expansion mondiale de la culture européenne, et surtout des produits industriels, on accueille de plus en plus rapidement des nouveaux modes ou des modifications aux modes anciens, ou encore des innovations par emprunts. Ne croyons pas cependant que les peuples indigènes « primitifs » ont accueilli sans critique les produits de cette expansion, ou qu'ils ont admis les éléments culturels européens sans les modifier. Au contraire, ils ont fait tout ce que font les groupes humains quand on leur présente une nouveauté. Ils ont réagi à l'innovation en fonction de leur expérience antérieure, acceptant ce qui semblait profitable et rejetant ce qui leur semblait inexploitable ou désavantageux. Lorsque les changements leur ont été imposés, ils ont aussi réagi en fonction de leur expérience, avec une complaisance apparente et une répugnance intérieure, ou avec une intransigeance déclarée, ou en réinterprétant la nouveauté dans un sens traditionnel.

Le fait que de si nombreux exemples de changement culturel par voie d'emprunt sont aujourd'hui le résultat des contacts entre Euroaméricains et indigènes n'a pas une signification spéciale. Le phénomène de l'emprunt culturel n'est en soi ni unique ni nouveau. C'est seulement parce qu'on peut mieux déterminer historiquement les emprunts faits par les indigènes aux Euroaméricains que les emprunts entre tribus, que nous donnons aussi fréquemment des exemples de ce type particulier de contact. On peut corriger quelque peu cette tendance en considérant les vastes changements dans la culture occidentale qui résultent d'emprunts aux peuples indigènes. Notre habillement, nos habitudes alimentaires, notre langage, notre musique - pour ne citer que certains aspects de notre vie où ces influences sont visibles au premier coup d'œil - ont beaucoup changé depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, en raison de ces contacts. Mais cela, non plus, n'a pas une signification particulière, sauf pour nous.

Nous reconnaissons l'ubiquité du changement culturel quand, abordant l'étude du changement du processus et l'analyse de cultures non historiques existantes, nous trouvons que deux groupes n'ont jamais exactement le même système de coutumes. Évidemment, les peuples qui sont proches les uns des autres, ou qui, comme les Anglais et leurs descendants dans l'Australie moderne, ont d'étroits contacts historiques, auront plus d'éléments communs que ceux qui ne sont pas dans ce cas. Les groupes vivant en contact étroit ont plus d'occasions d'accueillir des innovations mutuelles que d'adopter des éléments culturels nouveaux de sociétés plus éloignées. Mais comme un groupe n'adopte pas tout ce qu'il reçoit, nous touchons à une explication dynamique du fait des différences locales dans la culture,

Grandes ou petites, les différences observées ne sont que les maillons d'une chaîne historique de causalité aboutissant à une culture telle qu'on la voit à un moment donné. Que l'on ait peu de documents dans les sociétés « primitives » sur les séries réelles d'événements conduisant aux résultats finaux, ne signifie pas qu'il n'y ait pas de changement. Nous avons trop de preuves tirées des cultures historiques, trop de

récits anciens de contacts avec les peuples « primitifs » (récits qui, comparés aux coutumes actuelles du même peuple, montrent des changements réels) pour mettre en doute l'existence du changement même chez les peuples connus pour leur esprit conservateur.

## 2

Le processus du changement culturel est donc universel, il faut envisager la signification du changement dans toute étude portant sur la nature de la culture; et, en outre, l'analyse des dynamismes culturels serait impossible sans la présence du changement. Mais cela n'implique pas qu'on puisse étudier le changement culturel comme un phénomène isolé. Car le changement n'a pas de sens en soi, s'il n'est projeté sur un arrière-plan, mesuré en fonction du temps, de son intensité et de son extension. Surtout, il faut le mettre en contraste avec le phénomène opposé, le phénomène de la stabilité culturelle - phénomène qui, dans ses aspects psychologiques, s'appelle conservatisme.

Cette proposition n'est pas aussi simple qu'il paraît. Comme le changement est relatif, toute étude du changement culturel n'a de sens que si on l'aborde en fonction de la stabilité culturelle. L'estimation du changement ou de la stabilité ne dépend pas seulement de ce que l'on prend ces deux formes en considération, mais encore du degré de détachement auquel parvient l'observateur par rapport à la culture dont à étudie le changement ou la stabilité. Plus un ethnologue est proche d'une culture, moins ses perceptions des changements de cette culture seront précises. Il réagit à la culture un peu comme les membres du groupe qu'il étudie. Si l'on insiste sur l'importance du conservatisme, il a tendance à interpréter les changements qui peuvent survenir, souvent sans en être pleinement conscient. Si la culture met l'accent sur le changement, comme c'est le cas dans la société euroaméricaine, il a une tendance à négliger le vaste système d'éléments stabilisateurs qui, sous-jacents aux changements en cours, donnent une continuité au mode de vie.

L'expression la plus frappante de cette limitation de perspective est illustrée par notre exemple concernant l'attitude des anciens envers le comportement de la jeune génération, ou la réaction de la jeunesse contre ces entraves. Aux yeux de l'étranger, ni les vieux ni les jeunes ne semblent se plaindre de choses très importantes. On est souvent déconcerté de voir que telle innovation, qui de l'extérieur semble parfaitement logique, provoque de grandes discussions et (de) résistances terribles. Mais cette réaction résulte simplement de l'éloignement psychique du savant par rapport à la culture. Vues de près, des distinctions minimales semblent énormes. Mais même avec la distance psychique de l'observateur détaché, le savant rencontre de nombreux problèmes. Il n'est pas facile, même pour un ethnologue expérimenté, de percevoir les différences de comportement individuel dans une société nouvelle pour lui. Il voit les accords, les types généraux. Il reconnaît seulement plus tard les dérivations. ]Pourtant l'anthropologue, sensible au changement, doit saisir aussi bien les variations que les types. Car, à un moment *donné*, ces variations sont l'expression du changement en cours.

Les savants se sont beaucoup plus intéressés à l'étude du changement qu'à l'analyse de la stabilité, pour deux raisons principales. L'une découle du développement historique des notions sur le conservatisme extrême des peuples « primitifs » professées par les savants de la première période - idées qui tendirent à persister même après que les faits eurent été controuvés. La seconde raison est inhérente au problème. Du point de vue de la méthode, il est en effet beaucoup plus facile d'étudier le changement qu'un phénomène négatif tel que la stabilité. Il faut tenir compte de ces deux notions si l'on veut comprendre les problèmes dynamiques de la culture; et nous allons les considérer tour à tour.

Les anthropologues ont insisté - peut-être trop - sur le changement dans les sociétés sans écriture, parce que le changement a été trop souvent nié dans la culture de ces peuples. En fait, l'homme « primitif » a été conçu comme une créature d'habitude, vivant d'une façon tellement rigide que sa culture, disait-on, le tient comme en un carcan. On en fait un être passif et imitateur, La soi-disant répugnance de l'homme non lettré à changer ses modes traditionnels de vie est devenue pour certaines écoles diffusionnistes la clé de toute théorie visant à reconstruire l'histoire de l'homme. En outre, le terme « primitif » était censé désigner des modes de vies différents des cultures appelées « civilisées ». Le terme « civilisé » a été utilisé pour les cultures où le progrès est conçu comme ayant été réel et où la recherche de buts toujours plus élevés a semblé être un idéal; tandis que l'on croyait que les modes de vie « primitifs » se caractérisaient par un attachement aux formes anciennes, sans les aspirations que l'on croyait essentielles, vers une amélioration continue.

Certains exemples pris dans des ouvrages assez anciens nous aideront à comprendre pourquoi les anthropologues commencèrent à sentir la nécessité d'attirer l'attention sur les changements dans les cultures « primitives » qu'ils pouvaient étudier sur le vif. Voici ce qu'affirme Herbert Spencer : « L'homme primitif est extrêmement conservateur. Même quand on oppose des races élevées les unes aux autres et même en opposant différentes classes de la même société, on observe que les moins développées sont les plus hostiles au changement. Il est difficile d'introduire une méthode perfectionnée chez les gens du commun; et en général ils rejettent même un nouveau genre d'aliment. L'homme non civilisé a des caractéristiques encore plus marquées. Son système nerveux plus simple, perdant rapidement sa souplesse, est encore moins capable de suivre un nouveau mode d'action. Il s'ensuit à la fois une adhésion inconsciente et une adhésion avouée à ce qui est établi. »

Sir Henry Maine s'est exprimé vigoureusement en la matière : « De vastes populations, dont certaines ont une civilisation considérable, mais particulière, détestent ce que l'on appellerait dans le langage de l'occident, réforme... Les masses d'hommes de couleur qui grouillent sur le continent africain la détestent, et elle est détestée par toute cette part de l'humanité que nous avons l'habitude de mettre de côté sous le nom de sauvage ou barbare ... Au fait que l'enthousiasme pour le changement est relativement rare, il faut ajouter le fait qu'il est extrêmement moderne. Seule une petite partie de l'humanité le connaît, et, pour cette partie, seulement durant une courte période dans une histoire d'une durée incalculable. »

Lester Ward citait ces deux passages et soulignait encore plus emphatiquement la position de Spencer et de Maine - «... Au début de ce chapitre on a montré que la plupart des races sauvages et barbares... ne veulent pas de changement et ne demandent rien qui n'existe pas ; elles détestent tout changement et s'y opposent énergiquement. Si on laissait l'initiative à ces races il n'y aurait jamais de progrès social. » En effet, dit-il, un groupe de cette sorte a « atteint un stade si complet d'équilibre qu'il ne peut accomplir que les fonctions normales de croissance et de multiplication. Il se réduit, par le principe même qui l'a construit, à une simple faculté de répétition ». Ces textes datent du début du XXe siècle. Quelques années plus tard l'auteur exposait ainsi la position : « Le fait est que la nature humaine demeure fondamentalement primitive, et il n'est pas facile même pour les plus favorisés par l'origine de s'élever au-dessus... des idées Primitives, précisément parce que ces idées “ jaillissent éternellement ” de causes fonctionnelles permanentes. Tout le monde serait encore primitif s'il n'y avait pas l'éducation et le milieu... »

Des affirmations de cette espèce reflètent l'ethnocentrisme qui régnait sur la pensée européenne et américaine à l'époque victorienne. Ces opinions étaient naturellement émises en toute bonne foi. Mais ceux qui les énonçaient comme ceux, auteurs moins éminents, qui répétaient leur point de vue, tiraient leurs conclusions de documents recueillis dans des livres, non d'expériences sur le vif parmi les peuples indigènes. Le « sauvage » dépeint n'était pas un être vivant; c'était un automate, à peine un homme. Les ethnologues qui avaient appris à connaître sur le terrain les peuples « primitifs » comme des groupes d'individus très semblables à ceux qu'ils voyaient chez eux, se sentirent évidemment obligés de relever ces erreurs. L'anthropologie, il est vrai, n'avait pas encore atteint dans les premières années du XXe siècle le point où elle était prête à reconnaître des différences dans le comportement des membres individuels des sociétés étudiées. Cependant, les anthropologues, en étudiant les institutions et les processus culturels, soulignèrent le fait du changement en relevant les variations observées dans les coutumes d'un peuple donné ou dans les variations d'un complexe donné se répandant dans une région donnée.

Il devenait donc important de mettre l'accent sur l'universalité du changement et de récuser les affirmations selon lesquelles les peuples d'un ordre « inférieur » n'acceptaient pas de changement dans leurs modes de vie. On montra que l'homme « primitif » n'est pas un automate. On montra que les sociétés « primitives » avaient subi des changements, malgré leur habitat éloigné, leur masse, leurs ressources technologiques. Les preuves s'accumulèrent peu à peu - des cas tels que ceux que nous avons cités dans les premières pages de ce chapitre et que l'on trouve à foison dans les premiers chapitres de cet ouvrage. Ce fut un raisonnement basé sur les résultats de recherches sur le terrain faites dans le monde entier.

Il s'agissait d'une évolution qui correspondait seulement à une partie de la grande théorie qui veut que la culture soit la somme des comportements individuels et qu'elle soit un phénomène essentiellement dynamique. Elle est aussi le produit d'un point de vue relativiste selon lequel chaque culture doit être étudiée selon les modes de vie et les valeurs qui lui sont propres.

Étant admis que le changement est partout présent dans la culture, on peut se demander pourquoi les anthropologues se sont en général peu intéressés à l'étude de la stabilité culturelle, ou conservatisme, comme tel. On rencontre des difficultés d'ordre méthodologique quand on étudie un problème exprimé en termes négatifs, comme celui de la stabilité culturelle. Si nous acceptons le changement comme toujours présent, on peut alors concevoir le conservatisme comme une *résistance au changement*. Mais à moins qu'un anthropologue ne se trouve sur les lieux au moment où une nouveauté se présente au groupe non lettré - une idée, un objet, une technique, une forme d'art - et qu'il ne soit ainsi en mesure d'observer comment un groupe d'individus s'y oppose avec succès, il ne peut pas savoir que l'idée, l'objet, la technique, la forme d'art ont été présentés et rejetés. Comment pourrait-il autrement constater la force qui repousse le neuf et conserve l'ancien ?

On peut à l'occasion apprendre des indigènes pourquoi certaines innovations ont été repoussées. Chez les Navaho, le « Chant du Chemin de la Nuit » est une des cérémonies compliquées qui ne servent pas seulement à guérir, mais aussi à faire venir la pluie et la prospérité. Certains Navaho exécutent des parties de la danse en été, sans observer sa position dans le cycle, en changeant des mots, dansant mollement, ou en modifiant son nom. Cependant, Hill, qui a analysé les raisons qui font considérer les changements avec défaveur, cite le passage suivant qui explique pourquoi, dans ce rituel, « toute tentative de toucher à l'idéologie générale derrière le cérémonial n'est pas tolérée » :

Faites attention en introduisant des choses dans des cérémonies. Un chanteur crut qu'il pouvait le faire. Il tint un Chant de Nuit. Il voulut plus de gens vieux, et il eut ainsi des danseurs qui toussaient et dansaient comme des vieux. Il voulut aussi une abondance de pommes de terre, et il peignit donc des pommes de terre sur le corps des danseurs. Il désira une grande quantité de nourriture, aussi fit-il vomir les danseurs à travers leurs masques pour faire croire qu'ils avaient beaucoup mangé. Ils furent bien récompensés. A force de tousser, beaucoup de gens prirent la coqueluche et moururent. Pour le second changement, beaucoup eurent des points sur le corps comme des pommes de terre, seulement c'était de la rougeole, des plaies et de la petite vérole. Enfin, pour ce qui est d'avoir demandé une grande quantité de nourriture, beaucoup moururent de diarrhée, de vomissements et de maux d'estomac. Ce chanteur crut qu'il avait le pouvoir de changer les choses, mais tout le monde trouva qu'il avait tort. C'était la chose à ne pas faire et aujourd'hui personne n'essaierait plus de lancer de nouvelles cérémonies. Aujourd'hui nous n'ajoutons rien.

Tandis que le changement culturel donne prise à l'étude, la résistance culturelle, sauf quand elle s'exprime dans de tels témoignages, nous échappe. Certes, toute étude du changement révèle des résistances au changement, au moins par déduction. On ne trouve que des différences minimales entre les groupes locaux esquimaux, ou entre les différentes hordes des indigènes de l'Australie, des Bushmen d'Afrique du Sud, ou les diverses tribus de la Terre de Feu. Ces différences sont faibles, même quand on les compare aux différences locales existant partout, à divers degrés, dans le monde non lettré. Elles signifient donc une résistance continue au changement. Pourtant, quand nous poursuivons notre enquête et nous demandons la cause de si petits changements



dans ces groupes très conservateurs, les occasions qu'ils ont eues de changer et les motifs du rejet des innovations, nous en sommes réduits à de simples inférences.

Lorsqu'il existe des documents historiques, on peut analyser cependant la stabilité culturelle, comme l'ont fait certains sociologues pour notre propre culture. Ainsi Stern, en étudiant le développement de la science médicale, a exposé tout au long les oppositions à la dissection comme technique médicale, à la vaccination, aux théories de Pasteur, à la doctrine de l'antisepsie -entre autres - qui ont marqué la réaction des praticiens à toute innovation dans leur domaine. Parmi les facteurs entrant en ligne de compte on peut distinguer les intérêts des tenants d'un procédé menacé par l'innovation, l'attachement au statu quo, le respect des autorités de la part des profanes incapables de juger une innovation médicale, la force conservatrice du système régnant d'éducation médicale, les résistances dues aux habitudes établies, et l'opposition des patients à de nouvelles techniques considérées comme pénibles telles que la vaccination. On pourrait faire bien d'autres études profitables de ce genre dans notre société et dans d'autres sociétés civilisées. Les résultats nous fourniraient une analyse complémentaire du phénomène de la résistance au changement.

Quant aux peuples sans écriture, on n'a pu analyser le problème de la résistance au changement qu'une fois que l'étude des contacts de civilisation eut gagné droit de cité. Là où des groupes non lettrés furent en contact avec les peuples à écriture, on a pu discerner et les éléments présentés et le refus. Pour l'instant, notons simplement que l'étude de la résistance au changement, c'est-à-dire de la stabilité culturelle ou du conservatisme culturel, n'est qu'un aspect de l'étude du changement culturel lui-même.

Mais il y a un autre point à soulever. Il s'agit des différents degrés de changement qui distinguent un aspect d'une culture donnée par rapport à une autre. La question est de savoir si nous pouvons étiqueter une culture, dans sa totalité, comme conservatrice, par rapport à une autre qui passe, *dans* sa totalité, pour être sensible au changement. Ce n'est ni la première ni la dernière fois que ce point de méthode apparaît dans ce livre. Mais en fait, soit qu'on ait des documents historiques sur le changement et la résistance, soit qu'on les déduise de leur répartition, on ne trouve jamais de cultures qui manifestent des transformations identiques dans tous leurs différents aspects.

Ainsi les indigènes de l'Australie, qui passent pour les peuples les plus conservateurs, semblent l'avoir été beaucoup plus dans leur culture matérielle que dans leur organisation sociale ou leur religion. On a souvent noté dans cet ouvrage la simplicité de leur technologie; le caractère ingrat du milieu où ils vivent a manifestement inhibé toute tendance à exploiter ses possibilités. D'autre part, nous avons observé la complexité de leur système de parenté, la richesse de leur mythologie et de leur cérémonialisme à base mythique. Nous ne pouvons les appeler extrêmement conservateurs dans l'ensemble que si nous ignorons la sensibilité au changement qu'ils ont dû avoir jadis en ce qui concerne les structures sociales et le monde surnaturel. Au contraire, notre culture, qui passe pour « progressiste » et ouverte au changement, révèle des résistances insoupçonnées dans le domaine de la vie sociale si nous la considérons objectivement dans ses aspects plutôt que dans sa totalité. Le changement diffère

donc avec le temps, la culture et l'aspect de la culture. C'est un point à garder constamment à l'esprit quand on étudie le dynamisme culturel aussi bien qu'en analysant la structure et les formes de la culture.

### 3

Le conservatisme et les changements culturels résultent du jeu des facteurs environnants, historiques et psychologiques. Il ne faut rien négliger en matière de processus culturels. Cependant, l'importance accordée à chacun de ces facteurs tend à varier avec le point de vue de l'ethnologue, son expérience et son entraînement. En fait, il est aussi hasardeux de généraliser l'importance d'un facteur que d'émettre une opinion générale sur des cultures entières. Dans certains cas, l'habitat sera la raison dominante de la résistance au changement. Ailleurs, les circonstances du contact historique exerceront la plus grande influence sur le développement d'un peuple. L'élément psychologique jouera toujours un rôle. Parfois, il faut chercher seulement les causes psychologiques, en expliquant pourquoi un peuple rejette une occasion de changement, apparemment avantageuse, ou pourquoi il accepte une chose qui vue de l'extérieur semblerait peut-être dangereuse.

En effet, l'habitat offre des possibilités qui peuvent ou ne peuvent pas être utilisées par les habitants d'une région donnée. Ses limites sont élastiques par rapport à une technologie toujours plus efficace. Ainsi on montre souvent que les barrières naturelles aux communications peuvent agir en tant que forces militant contre les changements qui se produisent chez des peuples habitant une région d'accès facile. Et il semble bien que les groupes qui habitent les régions les plus retirées du globe doivent être considérés comme les sociétés les plus conservatrices. Mais l'inverse n'est pas forcément vrai. Les civilisations d'Extrême-Orient passent souvent pour des exemples de conservatisme culturel, et pourtant elles ne sont pas du tout isolées - c'est-à-dire qu'elles ne sont pas isolées, sauf du point de vue d'un développement de la culture européenne.

En soi l'isolement n'explique pas grand-chose. Les cultures des peuples isolés du bout de l'Amérique du Sud, de l'Arctique ou des profondes forêts de l'Ituri dans le bassin du Congo sont-elles stables *parce que* ces peuples sont isolés; ou parce qu'ils sont peu nombreux et ont un équipement technique simple qui offre peu de prise au changement ? Les Esquimaux sont-ils conservateurs parce qu'ils sont isolés ou parce qu'un habitat très âpre leur impose des limitations tendant à supprimer le changement ? Et que dire des nombreuses occasions de changement pour les peuples à la croisée des routes du monde, tels que les Égyptiens, et qui les ont rejetées ?

Ces questions pertinentes sont soulevées non pour contester le rôle de la position géographique dans l'explication de la stabilité et du changement culturels, mais pour le situer à sa juste place. L'isolement est un concept difficile à utiliser, car c'est un terme relatif. L'énorme masse continentale des Amériques fut isolée du reste du monde pendant des milliers d'années. Cependant du point de vue des Amériques, continents peuplés de nombreuses tribus indiennes qui se stimulaient mutuellement, on

aurait aussi bien pu dire que c'était l'Ancien Monde qui était dans l'isolement, non le nouveau.

Preuve en sont les changements que la découverte des Amériques a provoqués, après le XVe siècle, dans des aspects de la culture européenne aussi importants que les ressources et les habitudes alimentaires. Le niveau de vie de l'Europe ne commença à s'élever qu'à la suite du contact avec les Amériques.

Pour les habitants des îles du Pacifique, la mer était un moyen de communication, non une barrière. On connaît moins le rôle des déserts dans le contact entre peuples. Le désert du Kalahari en Afrique du Sud était une barrière entre les Bushmen et les tribus au nord et à l'est, quoiqu'il n'empêchât pas les communications. Mais les pistes du Sahara ont permis depuis des temps immémoriaux les échanges entre l'Afrique noire et la Méditerranée. Les idées fixes des Européens, qui abordèrent l'Afrique par la mer et trouvèrent peu de ports et peu d'indigènes marins, sont responsables de la notion de l'isolement de l'Afrique et par suite de la stagnation culturelle qui distinguait soi-disant les sociétés africaines. Mais l'Afrique n'est pas isolée et ses cultures indigènes ne sont pas stagnantes. Ici le désert, non la mer, a été le moyen de communication avec les autres continents de l'Ancien Monde, avec tout ce que cela implique d'échange d'idées et de marchandises, et par suite de changements mutuels dans les cultures qui ont été ainsi en rapport.

Quant à savoir si les autres éléments de l'habitat peuvent susciter ou freiner le changement -température, pression barométrique, humidité, altitude, par exemple - il y a trop peu de preuves et la question est trop controversée pour qu'on en discute ici. Certainement, un habitat très difficile, auquel un peuple s'est adapté, n'encourage pas les expériences techniques. Que ce soit chez les Nuer qui habitent les marais du haut Nil en Afrique orientale, les Sibériens dans leur habitat arctique ou les Paiute des déserts du Grand Bassin dans l'Utah et le Nevada, ces conditions ne poussent pas à expérimenter les modes de vie établis. Toutefois cela n'est pas forcément une affaire de conservatisme culturel, mais de conservatisme dans l'aspect technologique de la culture. Lorsque l'habitat est moins dur, l'expérimentation, dans cet aspect ou dans un autre, peut avoir ou ne pas avoir lieu. Certes, il est extrêmement difficile, quand on a tous les documents possibles en main, de relier un des éléments du milieu naturel précités avec des tendances universelles ou même réelles vers le conservatisme ou le changement.

Dans les limites créées par le milieu environnant, les circonstances historiques peuvent permettre d'expliquer les voies suivies par une culture. Il faut considérer ici deux processus que nous discuterons en détail plus tard : la tendance culturelle et l'accident historique. La tendance culturelle est la manifestation des conséquences qui semblent découler logiquement du mode d'organisation d'une culture, des intérêts des membres de la société caractérisée par cette culture et des fins qu'ils poursuivent en fonction de valeurs sanctionnées par leur culture. L'accident historique désigne les séries d'événements de la vie d'un peuple qui sont imprévues et logiquement imprévisibles, et qui donnent de nouvelles directions aux changements qui marquent le cours de leur histoire, en sorte que les conséquences attendues sont modifiées.

Ces stimuli peuvent venir de l'intérieur du groupe ou de l'extérieur. Une découverte fortuite, reconnue comme utile, peut causer un changement ou renforcer l'opposition au changement. Un voyage fait par un membre de la société peut révéler des techniques ou des idées qu'il rapporte à son peuple avec des résultats positifs ou négatifs. Les conquêtes peuvent amener un échange d'éléments culturels; ou bien, le vainqueur et le vaincu, même vivant côte à côte, peuvent s'ignorer et rester fidèles à leurs traditions. L'imposition des institutions et des standards d'un groupe dominant à des peuples dépendant de cultures différentes peut les ramener à d'anciens modes de vie et provoquer ces mouvements d'opposition qui marquent souvent l'histoire des règnes étrangers.

#### 4

Ces circonstances historiques font du développement de chaque peuple un récit qui ne se répète jamais exactement, soit pour le peuple en question, soit pour d'autres. Et ce sont ces courants historiques toujours différents, reflétant et modelant immédiatement les attitudes et les opinions des sociétés, qui déterminent, en dernière analyse, dans quelle mesure chaque peuple est accessible ou hostile aux innovations. C'est là le troisième facteur dont nous devons tenir compte dans notre étude des formes dynamiques de la culture. Il comprend les nombreux mécanismes psychologiques qui sont à la base du comportement humain en général. Il constitue comme tel un aspect spécial du processus d'« enculturation », si important pour le conditionnement des individus aux modes de vie de leur société, et aussi pour comprendre la nature réelle de la culture.

Ce processus d'enculturation, on s'en souvient, est le moyen par lequel l'individu assimile durant toute sa vie les traditions de son groupe et agit en fonction de ces traditions. Quoiqu'elle comprenne en principe le processus d'éducation, l'enculturation procède sur deux plans, le début de la vie et l'âge adulte. Dans les premières années l'individu est « conditionné » à la forme fondamentale de la culture où il va vivre. Il apprend à manier les symboles verbaux qui forment sa langue, il maîtrise les formes acceptées de l'étiquette, assimile les buts de vie reconnus par ses semblables, s'adapte aux institutions établies. En tout cela, il n'a presque rien à dire; il est plutôt instrument qu'acteur.

Mais plus tard, l'enculturation est plutôt un reconditionnement qu'un conditionnement. Dans le processus d'éducation le choix joue un rôle, ce qui est offert peut être accepté ou rejeté. Un changement dans les procédés reconnus d'une société, un nouveau concept, une orientation nouvelle, ne peuvent survenir que si les gens s'accordent à désirer un changement. C'est à la suite de discussions entre eux que les individus modifieront leurs modes individuels de pensée et d'action s'ils l'acceptent, ou marqueront leur préférence pour la coutume établie, en la refusant.

Le mécanisme de l'enculturation nous porte ainsi au cœur de ce problème du conservatisme et du changement culturels. Le « conditionnement » préalable est l'instrument qui donne à toute culture sa stabilité, qui l'empêche de se disloquer même dans

les périodes de changement le plus rapide. Dans ses aspects ultérieurs, lorsque l'enculturation opère au niveau de la conscience, elle ouvre la porte au changement, en permettant l'examen de possibilités diverses et le reconditionnement à de nouveaux modes de pensée et de conduite.

# 12

---

## LA DÉCOUVERTE ET L'INVENTION COMME MÉCANISMES DU CHANGEMENT CULTUREL

[Retour à la table des matières](#)

### 1

En gros, on peut concevoir deux catégories distinctes de phénomènes dans le changement culturel. La première comprend tout changement provenant des innovations surgies à l'intérieur de la société ; la seconde, tout changement provenant de l'extérieur. Nous traitons dans ce chapitre de la première catégorie, qui comprend les processus de découverte et d'invention, tandis que la seconde catégorie, l'emprunt, fera l'objet du chapitre suivant.

Considérons d'abord rapidement certains problèmes fondamentaux pour les deux catégories. Ainsi, quand il n'y a pas d'archives écrites, on en est réduit à des suppositions sur les circonstances dans lesquelles fut inventé une technique ou un système de concepts, ou découvert un principe mécanique ou un complexe de relations préexistantes, et sur les facteurs personnels qui firent accepter l'innovation par un groupe donné. De même, on peut seulement inférer de la distribution des éléments culturels qu'il y a eu des contacts intensifs et prolongés dans la région où l'on constate actuellement leur présence. Pour qui connaît la psychologie des modes, il n'est pas

nécessaire d'attribuer une origine ancienne à des éléments culturels ayant une vaste répartition. De même, la présence de nombreuses similitudes entre les coutumes de deux peuples ne témoigne pas forcément de contacts prolongés et étroits entre eux. Certes, quand nous faisons ces suppositions, les probabilités sont de notre côté. Mais il ne faut jamais oublier la différence entre une probabilité historique, si forte et logique soit-elle, et une certitude historique, qui peut seulement être établie par l'observation et la documentation.

Nous avons touché dans le dernier chapitre à certaines questions, principalement d'ordre psychologique, qui reviennent quand on étudie toute forme de changement culturel. La question importante, nous l'avons vu, est celle de l'admission ou du rejet d'une innovation, qu'elle provienne de l'intérieur du groupe ou de l'extérieur. Une invention qui ne « prend » pas, ou une innovation qui est repoussée, disparaît sans laisser de traces parmi les peuples sans écriture - et, dans la plupart des cas, aussi chez les civilisés, comme les historiens l'ont constaté. De plus, il est assez difficile de distinguer les mécanismes par lesquels une innovation parvient à vaincre l'opposition, même lorsque les faits tombent sous l'observation, en raison de la complexité des motifs entrant en jeu. Ainsi, nous avons vu dans le chapitre précédent qu'on avançait de nombreuses hypothèses pour expliquer la résistance, dans la société euroaméricaine, aux innovations médicales et à leur adoption finale.

La plus grande difficulté dans l'étude des processus d'invention et de découverte, d'emprunt ou de diffusion est que nous avons très rarement l'occasion d'observer sur le vif l'introduction d'éléments nouveaux dans une culture donnée. Mais malgré les obstacles de méthode, le problème a une importance primordiale et doit être abordé. Car le changement est une constante dans tout système de coutumes, et l'analyse des processus de changement, qui sont le fait de la découverte et de l'invention d'une part et de l'emprunt de l'autre, est essentielle pour comprendre justement l'objet de notre propos : la culture.

## 2

Il est beaucoup plus simple de désigner la première catégorie de changement culturel - les changements nés dans une société et résultant de découvertes et d'inventions - que de différencier les deux concepts que nous utilisons pour exprimer cette proposition. La difficulté tient essentiellement à la définition. Du point de vue fonctionnel et des résultats obtenus, la distinction entre une invention et une découverte n'est pas très importante, car toutes deux représentent un moyen de changer la culture du dedans, à l'inverse des innovations qui existaient déjà ailleurs avant d'être empruntées.

Harrison, dans une série d'articles sur la nature de l'invention appliquée à la nature de la culture, analyse les concepts de « découverte » et d'« invention » et note la difficulté de les distinguer nettement. « La découverte, dit-il, est à la racine de toutes les activités matérielles de l'homme, puisqu'il doit connaître le comportement quotidien des substances matérielles avant de pouvoir appliquer ou adapter les objets

naturels à ses buts. » Il propose que les découvertes des méthodes fondamentales entraînant le développement d'un ensemble d'activités, telles que l'agriculture ou la domestication des animaux, soient appelées un « complexe de découverte ».

Mais ce « complexe de découverte » peut stimuler le développement de ce qu'il appelle artefacts -c'est-à-dire les outils - qu'il faut désigner par le terme « invention ». Mais les difficultés subsistent. Ainsi, si le tissage est un « complexe de découverte », dans quelle catégorie entre l'étoffe tissée ? « Le meilleur moyen de sortir de cette difficulté, dit-il, est d'employer le terme produit de découverte pour tous les matériaux extraits, préparés et composés artificiellement, qui n'ont pas de forme significative imposée, mais sont simplement des matières premières pour la production future d'outils façonnés. » Cela étant, le terme « invention » continue à s'appliquer, « pour des fins générales, à tous les outils façonnés ou construits, en dépit du fait que de nombreux types simples, comme les “ coups de poing ” et les pots en terre, sont en réalité plutôt des produits de découverte que d'invention ».

Dans un article ultérieur, ce même savant aborde à nouveau le problème de la définition. « Il serait futile d'assigner des sens exacts et arbitraires au mot « découverte » et « invention ». » Les découvertes « donnent une nouvelle connaissance des forces naturelles, de la nature et des réactions des substances matérielles (comprenant à la fois les objets naturels et les outils humains) sous des conditions variables; et le processus n'est pas de trouver mais de découvrir ». L'invention, d'autre part, conserve « pour le moment sa signification populaire et vague », qui l'applique « sans discrimination à un complexe d'activités humaines... et aussi en partie parce que l'expression place sur un pied d'égalité des outils dont la complexité et la filiation ne sont pas comparables ».

Dixon établit une distinction fondamentale entre les concepts de découverte et d'invention « sur la base de la présence ou l'absence d'intention ». « La découverte se limiterait alors à la trouvaille non préméditée de quelque chose de nouveau, tandis que l'invention pourrait être définie comme une découverte intentionnelle. » Cependant, tout comme Harrison, Dixon reconnaît que « les deux formes s'interpénètrent peu à peu imperceptiblement ». Elles varient entre « la rencontre purement accidentelle de quelque chose d'inconnu, après une recherche plus ou moins laborieuse d'un objet semblable, et l'expérience conduite avec des matériaux existants et aboutissant à la création d'une chose entièrement nouvelle, qui n'aurait jamais existé sans cet effort humain conscient. La découverte accidentelle d'une nouvelle plante comestible est un exemple du premier cas; la recherche d'une nouvelle espèce de fibre végétale plus forte illustrerait le second cas; tandis que l'utilisation de l'élasticité du bois pour la construction d'un arc représenterait le troisième ». L'auteur donne encore plus de rigueur à sa définition en disant : « La découverte est la trouvaille accidentelle de quelque chose précédemment inobservé, tandis que l'invention est la création consciente de quelque chose de radicalement neuf. »

Dixon ne distingue pas seulement les formes de l'invention et de la découverte, mais encore les processus qu'elles impliquent. Il assigne trois conditions pour la découverte « sous sa forme la plus pure ». Ce sont : « 1° l'occasion, 2° l'observation et 3° l'appréciation plus l'imagination, en d'autres termes un peu de génie. »



Mais il ajoute encore à ces trois conditions, « pour tous les cas sauf les plus simples », deux facteurs supplémentaires, la curiosité et le besoin. « La découverte d'un nouvel aliment - l'huître, par exemple - aurait tardé longtemps si quelqu'un n'avait eu la curiosité et le courage de la goûter; la découverte des métaux remonte sans doute à une expérience faite par un homme curieux avec une nouvelle sorte de pierre. L'homme, comme tous les animaux, est naturellement curieux, et la plupart de ses découvertes sont dues à une curiosité innée qui l'incite à expérimenter sans but de nouvelles choses. »

Pour Dixon, cependant, la nécessité est essentielle à la découverte et à l'invention, et forme le lien entre elles. Supposé qu'il y ait à proximité quelque chose pouvant servir à un but donné (« occasion »), que son utilité soit reconnue (« observation ») par quelqu'un ayant assez d'imagination pour comprendre sa valeur (« appréciation », « génie »), la tendance qui pousse l'homme vers une nouvelle connaissance est la nécessité. Ainsi, « quoique la découverte fortuite d'un aliment ou matériau nouveau puisse entraîner son utilisation, si les aliments déjà utilisés sont insuffisants et qu'il faille chercher de nouvelles ressources, la curiosité est puissamment aiguillonnée et la recherche intentionnelle provoquée. En fait, la nécessité est souvent la mère de l'invention et est aussi un peu parente de la découverte. A mesure que ce facteur de besoin se renforce, nous passons de plus en plus dans le domaine de l'invention, où l'on fait face au besoin non par l'utilisation d'une chose inutilisée jusqu'alors, mais par la création d'une chose nouvelle et foncièrement meilleure ».

### 3

Ces analyses de la nature du processus de l'invention et de la découverte soulèvent un certain nombre de questions. D'une part, on éprouve le besoin de réexaminer l'emploi du mot « invention ». Il concerne, tant dans la conversation courante que dans les articles précités, la trouvaille de nouveaux objets *matériels*. C'est là un point important. Harrison le borne explicitement à ce domaine. Dixon, par contre, lui reconnaît une plus vaste portée : « N'oublions naturellement pas que la découverte et l'invention peuvent avoir des résultats aussi bien non matériels que matériels, car on peut tomber sur une nouvelle idée ou inventer une nouvelle philosophie. » Mais en examinant les exemples cités par Dixon, on voit que l'invention a, en fait, pour lui le même sens limitatif que pour la plupart des membres de la société euroaméricaine - la trouvaille d'un nouvel *objet*, d'une *chose* jusqu'ici inconnue.

En tant qu'anthropologues étudiant la culture - par contraste avec les spécialistes des aspects matériels de la civilisation - nous reconnaissons l'influence du « miroir défigurant du présent » (pour citer l'expression d'Harrison) sur notre attitude à l'égard de ce problème. Dans le climat actuel de la culture euroaméricaine, il nous faut prendre une orientation entièrement nouvelle si nous voulons considérer le processus d'invention comme agissant sur la totalité de la culture, plutôt que sur ses seuls éléments tangibles. Nous inclinons à négliger le rôle de l'inventeur d'idées et de notions

nouvelles et à oublier sa fonction dans les changements qui marquent le développement de toute culture.

L'emploi courant du mot « inventeur » est le meilleur exemple de ce que nous avançons. Un « inventeur » est une personne qui « invente » une nouvelle machine, un nouveau procédé mécanique. Celui qui élabore un système économique ou politique, ou une nouvelle conception de l'univers, n'a, pour nous, rien d'un inventeur. Nous l'appellerons un théoricien, un philosophe, un visionnaire, ou, ce qui est moins flatteur, un révolutionnaire.

Pourtant les idées façonnent aussi fortement que les choses la vie des hommes. On doit reconnaître que les « inventeurs » - et le mot est employé ici dans son sens ethnologique et fonctionnel - qui élaborèrent la descendance unilatérale ou qui plus tard conçurent des systèmes de classification de la parenté n'eurent pas moins d'influence sur le cours de la culture humaine que l'inventeur de la tente de peau, du canoë ou du soufflet de forge.

Cette tendance à ne voir que les objets matériels quand on analyse l'introduction de traits nouveaux dans une culture n'est pas seulement soutenue par un climat d'opinion. Elle résulte aussi du fait méthodologique qu'il est plus facile, quand on étudie les cultures exotiques, de présenter les éléments culturels matériels que les éléments non matériels; lorsqu'il s'agit des inventions de l'homme préhistorique, on ne dispose pas d'autres données. Mais laissons de côté pour le moment la préhistoire et considérons de ce point de vue les critères de Dixon - occasion, observation et « un peu de génie » - tels qu'ils pourraient s'appliquer à une société civilisée.

Ces critères sont manifestement plus applicables à l'invention des éléments matériels qu'aux autres. Il serait difficile, sauf dans un sens très général, d'y adapter par exemple les processus d'invention d'une gamme musicale encore inconnue dans les chants d'un peuple. Dans les sociétés homogènes sans écriture, tous les individus ont la possibilité de connaître les formes existantes. De plus, lorsque le degré de spécialisation est faible, le talent musical se borne plutôt à imiter les modes acceptés qu'à composer de nouveaux motifs. En Europe, en dépit de la présence de spécialistes de la composition et de l'exécution musicales, l'histoire de la musique ne montre pas de « découverte de nouveaux modes équivalant à un changement brusque tel que le suppose une découverte. Mais au cours des siècles, chaque forme nouvelle, « moderne », n'a fait que compléter et répandre les séries tonales des prédécesseurs.

La cohésion des styles musicaux de peuples habitant de vastes régions, qui nous permet d'opposer la musique asiatique, en totalité, à la musique africaine et indienne nord-américaine, suggère que le même processus a agi dans ces régions. Les différences locales de chacun de ces styles résultent de l'accumulation de révisions minimales des figures modales dominantes de la région. Il est beaucoup plus naturel de concevoir les découvertes musicales comme dépendant d'un des facteurs complémentaires de Dixon, la curiosité. L'influence de la nécessité est ici sans intérêt. Quelle « nécessité » y a-t-il à découvrir un nouveau mode musical ?

Le facteur de besoin, tant dans la découverte que dans l'invention, dont on souligne volontiers le rôle prépondérant, semble aussi concerner plus les éléments matériels que les éléments non matériels. Néanmoins, même à l'égard de la technologie, on peut exagérer la portée de la notion de « besoin ». Il est facile de raisonner a posteriori, et d'alléguer la nécessité d'avoir un certain outil, une certaine arme, une certaine technique qui semble indispensable au mode de vie d'un peuple donné. Certainement, ceux qui profitent de son utilisation seraient les premiers à admettre ce genre d'argument. Pourtant, un besoin, même dans le cas d'un bien matériel, est sujet à l'interprétation culturelle. Une invention, une découverte, qui pour une société a satisfait à un besoin, paraît souvent inopportune et futile aux membres d'un autre groupe. Chaque ethnologue peut s'en rendre compte par les réactions des indigènes devant son équipement de recherche. Il va de soi, à son avis, que les indigènes apprécieront la grande utilité de ces objets, et pourtant ils ne les considèrent qu'avec la curiosité qui s'attache à toute nouveauté. Cet exemple concerne plutôt le phénomène de diffusion que celui de l'invention ou de la découverte; mais le principe subsiste. Comme tant d'autres concepts apparemment fixes, le besoin est relatif. Il n'y a de besoin qu'en fonction de la conception de la nécessité soutenue par un peuple dans le cadre de sa culture.

Harrison a fort bien montré que le besoin se développe après le fait de la découverte ou de l'invention, plutôt qu'avant :

La prévoyance est une aptitude cultivée, non un instinct humain. Les hommes qui se mirent à cultiver les céréales ne pensaient pas à nourrir une multitude - la population crût avec les ressources alimentaires et on agrandit les champs de blé pour nourrir les foules qui s'accroissaient. L'idée de masse humaine évolua avec la masse elle-même. La charrue ne fut pas inventée pour perfectionner le labourage, mais à la suite de la découverte qu'on pouvait tirer une pioche ou une houe sur une terre légère, de façon à préparer plus rapidement un lit pour les graines, qu'en piquant le sol ; l'instrument a connu une nouvelle vie grâce à un changement de méthode d'utilisation et il se perfectionna à la suite de découvertes nées de son emploi et complétées par des modifications prises à d'autres instruments contemporains. A aucun stade 0 n'y eut une vision prémonitoire de la méthode d'agriculture ou d'un type de charrue, issue d'un esprit en dehors de l'état du savoir de l'endroit et de l'époque. Cette sorte de prévoyance inconditionnelle n'arrive même pas de nos jours, et l'on peut affirmer que cela n'arrivera jamais. C'est seulement sur la base de ce savoir actuel que l'homme peut raisonner et déduire, et quoique l'enseignement scientifique moderne nous permette de prévoir avec une certaine certitude, le résultat de l'expérience est soit une confirmation de la théorie, soit une surprise, une vraie découverte ; et nous connaissons tous le rôle de la chance dans les découvertes humaines.

Le proverbe connu : « La nécessité est la mère de l'invention », n'est donc qu'une vérité partielle, même dans les aspects matériels de la culture. Il n'est cependant pas plus vrai, et peut-être moins, que son inverse, imaginé par Thorstein Veblen : « L'invention est la mère de la nécessité. » Dès que l'on se meut dans le domaine des intangibles de la culture et que l'on étudie la portée des phénomènes dont nous avons

parlé dans les chapitres précédents, l'opinion populaire selon laquelle le besoin commande l'invention semble parfaitement inapplicable. Qu'est-ce que la « nécessité » pour un système de descendance unilatérale qui viole les faits biologiques de la descendance ? Quel est le besoin qui dicte l'invention d'un nouveau style d'art ou d'un nouveau pas de danse ?

Ce n'est qu'en supposant la présence d'une tendance interne, quasi mystique en l'homme, que nous pouvons expliquer, en nous fondant sur le besoin, l'invention ou la découverte d'une grande part de la culture non matérielle existante. Le besoin peut dominer dans l'esprit des spécialistes fournisseurs d'objets nouveaux, que, dans notre culture, nous appelons « inventeurs ». Mais ces spécialistes n'appartiennent qu'à l'âge de la machine. Ils n'existent ni dans le passé de la société euroaméricaine, ni dans quelque autre groupe contemporain, civilisé ou non. Et même dans leur cas, il suffit de penser un instant au nombre d'inventions qui ne sont pas acceptées, pour dévoiler le fait que ce qu'un « inventeur » peut concevoir comme un besoin ne le paraît pas nécessairement aux autres membres de son groupe.

L'opinion de Dixon : le génie est un facteur de la découverte (et de l'invention), mérite aussi de retenir notre attention. Rappelons que dans son énumération des conditions nécessaires pour une découverte, la troisième est « l'appréciation plus l'imagination, en d'autres termes une dose de génie ». Quand il passe à l'invention, il insiste alors sur le génie et dit que « “ le facteur génie ” est à la base de toute invention ».

Mais le génie « ne peut être mesuré indépendamment », en sorte que « toute discussion de la corrélation entre les inventions et le génie » doit rencontrer dès le début cette « difficulté presque insurmontable ». « Le génie peut varier dans son caractère, son degré et sa fréquence. » A savoir, certains gens peuvent montrer du génie dans un domaine ou un autre, ainsi dans les arts mécaniques, la philosophie ou la religion. « On trouve rarement un Vinci », dont le génie couvre de nombreux aspects de sa culture. Dans son caractère, le génie peut varier « des talents dépassant à peine la moyenne aux grands génies de tous les temps ». Enfin, certains génies peuvent se borner à une seule invention; l'esprit d'un autre « bouillonne d'idées » qui font de lui un inventeur prolifique.

Quoique le génie individuel ne puisse être mesuré, on peut étudier, selon Dixon, son incidence dans un peuple donné, mais il y a encore des difficultés. « On peut déterminer avec une exactitude extrême les occasions fournies par un milieu donné; ou peut évaluer avec quelque degré de succès les besoins d'un peuple; mais on ne peut encore mesurer le génie d'un peuple, sauf par les inventions mêmes dont nous cherchons la corrélation avec le génie. » Recherchant des matériaux pour étayer cette hypothèse, Dixon examine les contributions de divers peuples. Il compare le nombre de brevets par millier d'habitants dans divers pays, mais il n'attribue pas une grande signification à cette méthode. Néanmoins, l'étude de Dixon admet des distinctions vexatoires entre peuples, comme lorsque nous lisons que l'on ne peut estimer le génie d'un peuple, mais qu'« il *semble* exister une différence réelle et souvent très grande entre les peuples, les nations et les races; la productivité inventive des Noirs et des autres races à peau foncée, par exemple, est très inférieure à celle des autres ». On

comprendra le raisonnement qui fonde ce passage en nous rappelant l'ethnocentrisme qui pénètre notre pensée et la tendance qui en découle à évaluer une culture en fonction de son apport dans le domaine technologique.

Outre les différences raciales, qui du point de vue scientifique ne jouent pas un rôle déterminant dans le comportement culturel, l'emploi du concept de « génie » pour établir les critères qualitatifs des inventions nous place encore devant d'autres difficultés. On ne peut nier les capacités différentes d'individus différents qui réalisent diverses sortes de découvertes et d'inventions. Mais, outre les évaluations objectives possibles dans le domaine de la culture matérielle, c'est une difficulté méthodologiquement insoluble de chercher à juger les produits des génies vivant dans des sociétés différentes. Ici, comme dans les cas où l'évaluation s'ajoute à la description et à l'analyse de la culture, le point de vue relativiste doit entrer en jeu. Ne serait-ce que parce qu'il n'y a pas deux cultures semblables, chaque peuple doit avoir une part de génie inventif. Chez certains peuples, les inventions matérielles jouent le rôle principal; chez d'autres, cette tendance créatrice se manifestera dans l'art ou la religion, dans les institutions sociales ou politiques.

Nous ne nions pas que les conditions d'une découverte ou d'une invention qui ont été exposées ont une valeur limitée. Mais aucune ne domine les autres, et leur énumération n'épuise pas la liste des possibilités, soit dans le domaine technique, soit dans celui des idées. A la vérité, cette énumération n'est qu'un début. L'invention et la découverte sont toutes deux essentielles dans la dynamique de la culture. Toutes deux découlent des processus de changement culturel qui constituent notre propos. Considérons donc ces processus.

#### 4

Une question très discutée dans la théorie anthropologique a été celle de l'invention indépendante par rapport au phénomène de diffusion. Nous indiquerons juste la nature de la controverse, car l'attaque ayant été menée par les diffusionnistes, nous en parlerons plus longuement dans le chapitre qui traite du problème de la diffusion. En substance, il s'agit de l'esprit inventif de l'homme; la question est de savoir, lorsque nous trouvons dans des régions éloignées du globe des outils, des institutions ou des concepts semblables, si ces choses ont été inventées une seule fois et diffusées dans les régions où on les observe, ou si elles sont nées indépendamment dans ces diverses régions.

Assurément, dans la plupart des cultures les éléments empruntés prédominent sur ceux qui viennent du cru. L'homme, on l'a dit, est un être qui trouve plus simple d'adopter ce qu'un autre a fabriqué que de résoudre lui-même ses problèmes. Mais en dépit de cette propension de l'homme à dépendre de ce qu'il a sous la main, ou près de la main, aucune culture ne se compose dans sa totalité d'éléments empruntés à d'autres peuples. Comme nous l'avons vu, la controverse porte surtout sur la nature de l'invention. Supposant pour le moment que le mot s'applique aussi bien aux change-

ments révolutionnaires qui succèdent aux grandes innovations, il n'est aucun peuple qui soit dénué de ressources naturelles.

Harrison a résumé la question en une phrase heureuse, alors que les diffusionnistes ont cru nécessaire d'y consacrer des volumes. « Plus l'histoire est complexe, dit-il, plus nombreux les stades de développement et plus rapide sa réalisation, moins il est probable que le processus ne se soit répété indépendamment dans d'autres régions. » C'est évident si nous considérons une fois de plus les principales techniques de travail de la pierre aux temps préhistoriques. On trouve des objets en pierre tirés du nucléus ou des éclats à la fois en Europe occidentale et en Extrême-Orient. En y regardant de près, on observe immédiatement des différences caractéristiques entre les deux industries. Mais la découverte que les pierres pouvaient servir à divers usages, que certaines pierres pouvaient être travaillées pour en faire des outils plus efficaces, est d'un caractère si général, si simple, qu'il est difficile de supposer une seule origine à ce complexe si largement répandu.

Nous abordons ici une troisième possibilité pour expliquer les innovations culturelles. Il s'agit du mécanisme appelé *convergence*. Il fut en son temps l'objet de longues discussions. Il paraissait essentiel à la compréhension du processus d'invention parce qu'il était censé comporter des séries de petits développements dans deux manifestations toutes différentes d'un même phénomène général; celles-ci devaient aboutir à une apparence identique, ce qui permettait de leur supposer une origine commune. Le principe est bien connu dans les sciences biologiques. Par exemple, les plantes du désert développent des téguments épais, et les feuilles tendent à prendre la forme d'épines. On pourrait former une classe des « plantes épineuses », mais elle n'aurait qu'une valeur toute superficielle. Car si les plantes du désert ont des épines, elles ne sont pas nécessairement apparentées mais appartiennent à des espèces nombreuses et variées qui, quand on les trouve hors du désert, sont tout à fait différentes.

La notion de convergence fut utilisée par divers théoriciens de l'anthropologie, notamment Franz Boas et Paul Ehrenreich. Mais elle est associée en particulier au nom d'A. A. Goldenweiser, qui s'en servit dans son étude classique du totémisme. Définissant le totémisme comme « la tendance des unités sociales définies à s'associer aux objets et aux symboles de valeur émotionnelle », il explique que le « complexe totémique », dont « les origines et les destinées historiques... doivent avoir varié », révèle néanmoins « des similitudes suffisantes de structure, de contenu et d'atmosphère psychique, ... pour justifier la désignation de ces complexes par un terme descriptif ». C'est-à-dire que la relation supposée exister dans de si nombreuses formes différentes en diverses parties de la terre entre un groupe uni par le sang et une espèce animale est suffisamment générale pour avoir pris naissance - c'est-à-dire, pour avoir été inventée - tout à fait indépendamment dans plusieurs endroits différents. Ceci serait particulièrement vrai si nous considérons la manière dont tout groupe vivant près de la nature tend à voir des caractères humains dans les animaux de son habitat. Ainsi, sous l'empire de la violence, le sens d'une relation entre les animaux et d'autres phénomènes naturels se développa tout à fait indépendamment parmi les soldats américains pendant la première guerre mondiale.

En employant le concept de convergence, Goldenweiser élabore le principe des possibilités limitées. « Une limitation des possibilités, dit-il, arrête les variétés » dans le développement d'une forme culturelle donnée. Ceci signifie que moins il y a de possibilités de développement pour un élément culturel donné, plus il y a de probabilités de penser que les changements survenant après son invention ou sa découverte dans différentes régions, ont pris leur cours indépendamment les uns des autres. C'est-à-dire, « chaque fois qu'une plus grande variabilité d'origine et de développement coexiste avec une limitation des résultats finaux, il y aura une réduction de variabilité, une diminution de dissemblance et un accroissement de similarité et de convergence ». La rame est un exemple : bien qu'elle puisse être faite de matières différentes et de diverses formes, elle doit - « si vous voulez une *bonne* rame » - être ni trop longue ni trop courte, avoir une pale plate et ne pas être trop lourde. Face à ces limitations, « tôt ou tard, d'une manière ou d'une autre », les rames ont dû se développer comme « un outil ayant certains traits fixes déterminés par les conditions d'usage effectif ».

On a d'autres exemples de ce processus. Il n'y a que trois façons possibles de compter la descendance, par exemple bilatéralement, du côté paternel ou maternel. Il serait imprudent d'attribuer une origine unique à aucun de ces systèmes, surtout quand on trouve que dans une région relativement restreinte, comme l'Afrique occidentale, plus d'un peuple patrilinéaire a pour voisin un groupe matrilinéaire. Ou encore, le fait que nombre de peuples décorent des paniers tressés avec des représentations anthropomorphes ou zoomorphes qui deviennent des dessins géométriques, est dicté par le fait que la technique de la vannerie ne permet pas de reproduire une ligne courbe. Le vannier qui veut représenter ces figures est restreint par le principe des possibilités limitées, et le résultat en est les stylisations géométriques que l'on trouve en diverses parties du globe et qui peuvent être considérées comme une réponse créatrice s'exprimant par la convergence.

La convergence fournissait ainsi une alternative aux choix entre la diffusion et l'invention indépendante lorsqu'il faut expliquer les similitudes entre des cultures. Mais elle ne donnait qu'une réponse partielle, car, à l'exception de quelques cas historiques, la plupart des exemples manquaient de documentation précise et exposaient ainsi plus des probabilités que des faits. En outre, ce principe, pas plus que les principes de diffusion et d'invention indépendante, ne nous apprend grand-chose sur la nature des processus par lesquels un élément introduit dans une culture, du dedans ou du dehors, était entraîné dans le courant perpétuel du changement qui marque tous les systèmes de tradition; ou pourquoi il ressortait comme quelque chose d'entièrement différent de l'innovation originale. Qu'est-ce qui fait, pour revenir à notre problème principal, que les êtres humains reconnaissent dans un élément de leur habitat une valeur intrinsèque qu'ils n'avaient jamais perçue auparavant ? D'où vient cette vague qui ajoute au savoir existant une nouvelle contribution au fonds culturel d'un peuple ?

Les réponses à ces questions dépendent du caractère de découverte ou d'invention que nous conférons à une nouveauté. Sayce, par exemple, dans son traité sur la culture matérielle, déclare : « On a dit que l'histoire de la civilisation est l'histoire des grandes inventions. Dans ce sens personne ne nierait l'usage du mot, quand bien mê-

me nous n'admettons pas l'idée que les inventions surviennent *per saltum* par sauts, pour ainsi dire, et sans préparation. La plupart des exemples contemporains de ce genre, comme le montre Harrison, s'avèrent à l'analyse être « un faisceau d'inventions dont un progrès particulier est si décisif qu'on lui donne le nom d'invention ». Cela n'est pas seulement vrai des machines complexes de l'âge industriel, où ce processus accumulatif est de règle, mais aussi des « métiers vrais les plus primitifs ». En d'autres termes, les développements de culture résultant de changements introduits du dedans sont le produit d'une sorte de collaboration, s'effectuant par l'accumulation de petits changements dans les éléments préexistants, par les contributions de plusieurs personnes.

Il faut donc faire une distinction entre les grands et les petits changements, si nous reconnaissons le rôle de la base culturelle dont ils dérivent tous. Harrison parle de « variations » et de « mutations » en examinant le rôle de l'invention dans le développement de la culture matérielle. La « variation » résulte d'une sélection faite plus ou moins au hasard par l'homme - spécialement par l'homme préhistorique - en percevant les éléments de son milieu qu'il pourrait utiliser, puis en les développant. Ceci s'appelle l'invention qui s'impose (obtrusive), telle celle de l'homme paléolithique, quand « ses inventions allaient au-devant de lui »; conclusion exigée par la lenteur des développements culturels aux temps préhistoriques.

D'autre part, les inventions « directionnelles », qui sont l'œuvre d'un inventeur conscient de sa fonction et cherchant un nouveau moyen de résoudre un problème, produisent les degrés « inventifs » uniques qui s'appellent « mutations ». Une citation illustrera la différence. On peut distinguer les « mutations », dit Harrison, des variations, « d'une part, du fait que, prises isolément, elles ont une influence beaucoup plus considérable, et d'autre part, du fait qu'elles présentent un effet de brusquerie et même de discontinuité - effet réel par rapport à l'évolution d'un instrument particulier, mais... pas si réel quand on le considère de plus loin ».

Il serait dangereux de réserver le mot « invention » à quelque développement sensationnel, en négligeant les aspects humbles et quotidiens du changement. La terminologie de Harrison contribue donc à clarifier notre pensée dans ce domaine, surtout parce qu'il s'abstient de tracer une frontière entre la variation et la mutation et laisse une distinction fluide, ce qui permet de l'employer différemment selon les cas. Car, en fait, cette frontière n'existe pas. Les facultés inventives de l'homme s'exercent sur l'ensemble de sa culture, tantôt s'attachant à des innovations profondes, tantôt se contentant de faire de légers changements aux pratiques en usage.

En avançant l'hypothèse de la « diffusion-stimulus », Kroeber s'est attaché à un autre aspect de notre problème. Par ce terme il entend le phénomène qui se produit « lorsqu'un système ou une forme ne rencontre pas de résistance à son expansion, mais lorsque des difficultés se manifestent pour la transmission du contenu concret du système ». Un des exemples qu'il donne est l'invention de la porcelaine en Europe au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. La porcelaine chinoise était connue et admirée en Europe depuis environ deux cents ans. C'est le désir d'éviter les frais d'importation qui provoqua des expériences, qui aboutirent finalement à la fabrication de cet article.



« En conséquence, on a là ce qu'il faut appeler, sous un certain angle, une invention. En surface, c'est un " parallèle ", dans le langage technique de l'ethnologie. Cependant, il est également significatif que l'invention, originale dans la mesure où il s'agit des Européens, ne fut pas réellement indépendante. Il y eut un but établi par quelque chose existant déjà dans une autre culture; l'originalité se limita à créer les mécanismes pour atteindre ce but. Si la porcelaine n'avait pas existé auparavant et si elle n'avait pas pénétré en Europe, il n'y a aucune raison de croire que les Européens auraient inventé la porcelaine au XVIIIe siècle, ni peut-être plus tard, si même jamais. »

**Fig. 5.**  
**Transformation d'une pierre en figure humaine taillée, Mexique.**



Un autre exemple fourni par Kroeber est l'invention du syllabaire Cherokee, vers 1821, par Sequoya qui, frappé par les avantages que l'écriture donnait aux Blancs, résolut de donner un système d'écriture aux Indiens. Il n'avait aucune instruction, et comme un syllabaire convenait à la culture Cherokee, son invention prit cette forme au lieu d'un alphabet. Il employa les lettres anglaises, plus divers autres signes. Son système contenait 86 symboles représentant des groupes de sons comme « go », « ya », « tli », etc. Il fut donc poussé par la diffusion de l'écriture à créer ce qui était, dans les termes de Kroeber, une « invention primordiale » par rapport à sa propre culture. On peut citer un cas semblable chez les Vai du Libéria et du Sierra Leone, en Afrique occidentale, où un indigène, à la suite de ses contacts avec les missionnaires, élaborait un système d'écriture avec plus de 200 caractères, résultat, dit-on, d'une inspiration divine au cours d'un rêve.

Nous voyons ainsi la complexité des processus de l'invention, de la découverte et des changements qui en résultent. Vu sous l'angle large que nous avons choisi, l'homme apparaît plus inventif qu'on ne le croit, et cela nous aide à comprendre les aspects dynamiques de la culture. Car la somme de ces changements, grands et petits,

doit être très vaste dans toute culture, même quand on la compare à ce qui a été emprunté du dehors. A la vérité, c'est dans ce sens que les inventions, les découvertes et les éléments diffusés se rencontrent et peuvent se grouper dans la catégorie des innovations. Découverte, inventée ou introduite, chaque innovation répond en effet au goût de l'homme pour l'expérimentation consciente et à l'exercice de son

génie. Les petits changements suivent immédiatement l'introduction d'une innovation, et le processus de modification ne cesse jamais. Sayce reproduit, en se basant sur une étude de Spinden, les différents stades de modification d'une amulette de pierre, chaque modification en suggérant une autre, jusqu'à ce qu'on ait réussi à façonner une figure humaine reconnaissable. Ce n'est qu'un autre exemple de la manière dont les hommes modèlent leurs cultures. Ici, l'artiste a joué en virtuose avec sa technique. De cette action perpétuelle sur tous les aspects de notre façon de vivre découle le processus continu du changement, dont la découverte et l'invention ne sont qu'un aspect.

# 13

---

## LA DIFFUSION ET LA RECONSTRUCTION DE L'HISTOIRE CULTURELLE

[Retour à la table des matières](#)

### 1

L'étude systématique du problème de la transmission culturelle, ou de l'emprunt culturel, date environ du début du XXe siècle. C'est seulement au moment où l'on remet en question la valeur de la théorie de l'évolution que l'on reconnut l'importance du mécanisme de diffusion et qu'on en rechercha les conséquences.

Trois «écoles » ont fait du phénomène de diffusion le fondement de leur étude des problèmes de l'histoire culturelle, ou de la dynamique de la culture, ou des deux. Elles se reconnaissent en général à la nationalité de leurs principaux représentants, quoiqu'elles aient toutes des disciples dans plusieurs pays et que deux d'entre elles aient une influence mondiale sur la pensée anthropologique. Citons d'abord le groupe anglais composé d'Elliot Smith, W. J. Perry et leurs disciples. On l'appelle aussi école panégyptienne, ou héliolithique. Elle fut la dernière à entrer sur la scène anthropologique et la première à en sortir en dépit du fait que les discussions qu'elle provoqua

furent les plus âpres de toute l'histoire de l'anthropologie. Le deuxième groupe est celui de l'« école historico-culturelle » germano-autrichienne. Fondée par F. Graebner et E. Foy, du Muséum de Cologne, elle fut continuée par les savants qui publièrent leurs recherches dans la revue autrichienne *Anthropos*, sous la direction du Père W. Schmidt et ses collègues, W. Koppers et M. Gusinde. Cette école est devenue une des plus éminentes de la pensée anthropologique européenne, mais n'a jamais été acceptée dans les cercles anglo-saxons.

Le troisième groupe, que l'on peut appeler américain, peut à peine passer pour une « école ». Il utilise une méthode historique, car il insiste plus sur la recherche sur le terrain et sur des reconstructions historiques limitées que sur les études comparatives de portée mondiale qui caractérisent les deux écoles précédentes. Il s'associe le plus souvent au nom de F. Boas, et de nombreux savants ont développé ses idées et entrepris les recherches sur le terrain, tels Kroeber, Lowie, Goldenweiser, Sapir, Spier et d'autres. Tout proches par le point de vue et la méthode, on trouve les groupes scandinaves de Nordenskiöld et Lindblom en Suède et de Thalbitzer et Birket-Smith au Danemark, tandis que ses méthodes ont été accueillies avec sympathie et effectivement utilisées en France, en Belgique et en Hollande.

Mais pour être complet il faut revoir rapidement la position de l'école fonctionnaliste antidiffusionniste. Ce groupe, on l'a vu, est représenté par le nom éminent de B. Malinowski. L'étiquette de fonctionnaliste est aussi donnée aux Allemands R. Thurnwald et W. Mühlmann et quelquefois à A. R. Radcliffe-Brown, qui l'a cependant expressément répudiée. Selon ce groupe, les travaux sur la diffusion n'ont guère de sens. Il les rejette dans la mesure où ils servent à reconstruire l'histoire des peuples primitifs, et il les considère même comme nuisibles. Comme nous l'avons montré dans notre étude de l'intégration de la culture, les fonctionnalistes s'intéressent exclusivement à la manière dont les institutions d'une culture, agissant sur un seul plan temporel, se renforcent mutuellement en tant que parties d'un seul ensemble culturel. Les fonctionnalistes cherchent donc uniquement à comprendre comment chaque aspect, en fonctionnant de manière à satisfaire les besoins humains, acquiert une valeur pour le peuple qui s'y conforme. Selon eux, le temps n'a pas d'importance.

Malinowski, comme Elliot Smith, était un grand polémiste, et ses critiques les plus sévères furent dirigées contre les diffusionnistes, exactement comme ceux-ci avaient critiqué les évolutionnistes. Les critiques de Malinowski touchaient en effet les points faibles de ses adversaires, de sorte que, étayée par les contributions qu'il fit à la méthode anthropologique, sa position était acceptable. Mais Malinowski critiquait mieux la méthode que la théorie. Peut-être est-ce à cause de cela qu'il distingua rarement les différentes écoles diffusionnistes. En attaquant le « diffusionnisme », il englobait Graebner et Boas, Kroeber et Schmidt, sans se soucier des différences entre eux. Cependant, comme on le verra bientôt, les discordances entre Boas et Graebner ou entre Kroeber et Schmidt étaient certainement aussi grandes qu'entre n'importe lequel de ces savants et Malinowski lui-même.

En fait, la position américaine différait de la ligne fonctionnaliste, mais légèrement. La véritable ligne distinctive passait entre ces deux groupes d'une part - à savoir les Américains et les fonctionnalistes - et l'école historico-culturelle et la

position abandonnée d'Elliot Smith d'autre part, malgré le profond fossé, tant dans la méthode que dans les idées, qui séparaient les deux écoles diffusionnistes extrêmes.

## 2

L'apogée et le déclin de l'école diffusionniste anglaise constitue un des épisodes les plus éphémères de l'histoire de l'anthropologie. Le fondateur de cette « école », Sir Grafton Elliot Smith, n'était pas un anthropologue, mais un anatomiste distingué dont les travaux sur le cerveau et sur la paléoanthropologie lui avaient attiré une juste célébrité. A un moment de sa carrière il se mit à étudier le cerveau des momies égyptiennes. Ses recherches l'entraînèrent en Égypte, où il fut frappé par la richesse de la civilisation égyptienne. Comme tant d'autres l'avaient fait, il commença à noter les éléments de la culture de l'ancienne Égypte qui semblaient avoir des parallèles dans les cultures des autres parties du monde. Mais, au contraire de ceux qui avaient remarqué ces similitudes dans les régions voisines, ses théories audacieuses bouleversèrent les considérations ordinaires de temps et d'espace. Il supposait non seulement que des éléments culturels comparables dans le bassin méditerranéen, en Afrique, dans le Proche-Orient et dans l'Inde avaient une origine égyptienne, mais encore que ceux d'Indochine, de Polynésie et des Amériques provenaient de la même source.

Perry, dans son livre *The Children of the Sun*, fit l'exposé le plus complet de la théorie « héliolithique » de l'histoire de la culture, comme on appela cette école. Ce titre provenait d'un élément essentiel dans le complexe d'éléments que l'on supposait d'origine égyptienne et qui, avec d'autres éléments tels que la momification, l'érection de grands monuments monolithiques, la construction de pyramides, la valeur attribuée à l'or et aux perles et une organisation dualiste de la société, se seraient diffusés partout où l'on trouve la « civilisation » dans le monde. L'élément particulier choisi par Perry pour symboliser ce complexe était dans la croyance en l'ascendance solaire du souverain. Cette croyance est répandue, quoique pas aussi largement que Perry et ses collègues de cette « école » le supposaient, en vue d'établir une répartition continue de cet élément et d'autres encore.

Elliot Smith et ses disciples faisaient de l'emprunt à peu près le seul mécanisme du changement culturel. C'est-à-dire que dans sa théorie le génie inventif de l'homme se réduit jusqu'à disparaître complètement. Elliot Smith le montre clairement dans un petit essai qui résume sa position. Il explique d'abord que la plupart des anthropologues croient que « dans toute communauté la civilisation peut se développer et s'est développée tout à fait indépendamment d'événements similaires se passant dans une autre Partie du monde ». Il se demande ensuite pourquoi une communauté « acquiert une foule de traits dans ses arts, ses métiers, ses coutumes et ses croyances, qui présentent une ressemblance frappante avec ceux d'autres communautés, toutes considérations de contact ou d'impulsion directe ou indirectes exclues ». Un autre groupe d'anthropologues, poursuit-il, croit « que la civilisation s'est développée durant toute son histoire 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 endroit défini et se diffusa de plus en plus, jusqu'à ce que tout homme dans le monde

qui utilise cette invention particulière soit redevable directement ou indirectement à un homme en un lieu particulier, qui le premier a lancé le nouveau procédé. »

Voilà un exposé clair du diffusionnisme poussé à l'extrême. L'auteur nie expressément que des traits de culture puissent être inventés indépendamment. Il s'ensuit la négation de l'origine multiple et des diffusions multiples, pour ne rien dire de la possibilité de convergence. Les raisonnements d'Elliot Smith et de Perry dépendent en grande partie de l'interprétation des données. Un exemple en est la controverse engagée par Elliot Smith sur les sculptures des monuments mexicains. Sur le grand monolithe Maya appelé Stèle B, à Copan, sont gravées des figures, diversement identifiées par les savants comme étant des tapirs ou des aras. Mais pour Elliot Smith il s'agit d'éléphants. Ils prouvaient, selon lui, le contact direct du Mexique, à travers les immensités du Pacifique, avec l'Indonésie, l'Asie du Sud et l'Inde. Non seulement ces figures représentaient des éléphants, mais elles comportaient, disait l'auteur, des cavaliers avec des éperons à la façon des cornacs indiens. D'après les gravures séduisantes du livre d'Elliot Smith il s'agit sans aucune doute d'éléphants avec leurs cornacs. Mais les photographies ou les moulages des originaux ne sont malheureusement pas aussi convaincants.

Autre exemple d'interprétation : les pyramides. Quand une pyramide est-elle réellement une pyramide au sens égyptien ? Est-ce qu'une pyramide servant de soubassement à un temple (comme l'étaient les pyramides mexicaines) est un fait culturel identique à la construction pyramidale servant de sépulture pour un roi mort et destinée à contenir son corps pour l'éternité ? Une fois supposée l'unité d'origine pour toutes les pyramides, l'hypothèse peut dès lors s'appliquer à des cas de plus en plus ténus. Us plates-formes en pierre de Polynésie, les tertres de la vallée de l'Ohio, sont tenus pour des formes vestigiales ou marginales des pyramides. L'interprétation est semblable pour tout autre élément de la « civilisation » égyptienne. Le fémur d'un roi africain mort, conservé à des fins rituelles, représente pour Elliot Smith une diffusion de la momification égyptienne. Toute grosse pierre commémorative passe pour un monument mégalithique de même origine.

Tout groupe emprunte plus d'éléments qu'il n'en produit; mais cela ne veut pas dire que l'humanité invente si peu et copie autant que le voudraient les diffusionnistes. Inversement, le fait que nous acceptions le phénomène d'emprunt ne signifie pas qu'il faille le regarder comme le seul mécanisme de changement de la culture. Pour avoir négligé le génie inventif humain, ainsi que les facteurs de temps et d'espace, la position diffusionniste a été finalement rejetée. Pressé par le poids croissant des arguments qu'on lui opposait, Elliot Smith essaya de montrer que les éléments de la culture égyptienne, incorporés à la civilisation indienne, avaient eu le temps de passer en Amérique, en sorte qu'au Pérou l'Inca, en tant que dieu du Soleil, pouvait être considéré comme correspondant à une tradition égyptienne, de même que la pyramide mexicaine; mais ici intervenait le facteur de distance.

Face aux erreurs du système d'Elliot Smith, nous n'allons pas dire que le contact ait été impossible entre la Polynésie et la côte Ouest des Amériques. Us Polynésiens ont atteint Hawaï et l'île de Pâques, et il est tout à fait vraisemblable que certains de leurs bateaux aient manqué leur but et aient abordé sur le continent plus à l'est.

Cependant, supposer qu'il y avait entre la « civilisation » qu'ils apportaient et la grossièreté du mode de vie préexistant des Indiens d'Amérique un écart si grand que la culture des nouveaux venus, si peu nombreux fussent-ils, parut immédiatement supérieure et fut adoptée, est le seul moyen qui nous permette d'affirmer l'efficacité d'un contact si léger. Il nous intéresse peu ici de savoir que tout cela est contraire à l'évidence archéologique. Car l'adoption de nouveaux éléments culturels avec une telle rapidité et sur une si grande échelle contredit non seulement les enseignements de l'histoire, mais encore toutes nos connaissances sur le mécanisme des contacts culturels.

Sur ce plan précisément, toute position diffusionniste extrême tend à être vulnérable. Car c'est seulement en fonction du cadre psycho-culturel total que l'on peut formuler des hypothèses raisonnables sur les rapports historiques entre cultures ayant des éléments semblables. Ces facteurs psycho-culturels offrent les seuls critères valables permettant d'établir la probabilité d'un contact donné. L'hypothèse d'Elliot Smith fut rejetée parce que les possibilités d'une diffusion Égypte-Inde-Polynésie-Amérique sont très faibles si l'on considère les faits de ce point de vue. Aujourd'hui, cette théorie n'est plus qu'un épisode de l'histoire de l'anthropologie.

### 3

La théorie de la deuxième école « diffusionniste », la *kulturhistorische Schule* germano-autrichienne, est beaucoup plus raffinée. Ses critères soigneusement choisis pour juger la valeur des emprunts, le soin avec lequel elle utilise les faits et pose ses définitions, la richesse de sa documentation, répondent en tous points aux exigences de l'érudition. Voilà pourquoi elle a eu un si grand retentissement. Conformément aux traditions intellectuelles de l'Europe centrale, l'insistance de cette école à définir les buts et les valeurs de la recherche la distingue des méthodes plus pragmatiques des autres écoles.

Cette école ressemble à l'école anglaise en ce qu'elle étend la diffusion à toutes les régions du monde, en rétablissant les contacts présumés entre les cultures de façon à reconstituer toute l'histoire non écrite de l'homme. Tout comme les diffusionnistes anglais, le Père W. Schmidt et ses collègues négligent aussi les aspects psychologiques de la diffusion, dont nous avons vu l'importance pour le rejet ou l'adoption de traits culturels nouveaux. Cependant, les partisans de cette théorie n'omettent pas complètement les considérations psychologiques. Le Père Schmidt, par exemple, définit l'ethnologie comme « une science de l'esprit, des relations spatiales et temporelles ». Il divise la « causalité culturelle » en « causalité externe » et « interne », la première comprenant les forces « qui agissent de l'extérieur sur l'homme », la seconde « celles qu'il exerce lui-même du dedans ». « Ces deux formes de causalité, dit-il, ne peuvent être vécues (causalité externe) et réalisées (causalité interne) que par des êtres humains. »

Mais il ne relie pas ces types de causalité culturelle, tout en les formulant d'une manière psychologique, à des problèmes comme ceux que nous avons examinés dans

les chapitres précédents - l'adaptation, par les membres d'une société, des innovations en fonction de leurs modes de vie antérieurs. Les tenants de la méthode historico-culturelle utilisent plutôt les catégories qu'ils établissent comme des instruments destinés à prouver la probabilité de la diffusion. On s'en rend compte quand Schmidt discute la « causalité externe » en fonction des changements causés par l'habitat ou par l'homme. Dans les deux cas il emploie le concept de « culture importée » dont les vestiges recouvrent une culture indigène. L'habitat exerce une plus grande influence sur la culture importée dans le domaine de la technologie et autres aspects matériels, que dans ses aspects non matériels. Lorsque « la causalité externe provient de l'homme », il faut aborder le problème d'une modification sur l'ensemble de la culture en se basant sur la qualité et le nombre des similitudes et des différences, ce qui permet d'évaluer la portée des contacts.

D'autre part, la « causalité interne », que Schmidt pense être l'aspect psychologique de ce processus, « n'est pas directement soumise à l'observation ». On peut seulement la saisir « quand elle se manifeste extérieurement ». Nous ne pouvons examiner plus longuement ce principe et en notons juste un ou deux points. C'est la « causalité interne », nous dit-on, qui est l'instrument réel de création de la culture, à la fois dans ses aspects matériels et non matériels, par son action sur l'homme, les relations de l'homme avec son habitat et avec ses semblables. Sous l'influence du contact cette « causalité interne » - mais Schmidt n'éclaire pas ce point assez obscur - fait qu'un peuple assimile les éléments culturels nouveaux qui se présentent à lui.

Si ces concepts paraissent assez difficiles à saisir, c'est que le système de l'école historico-culturelle, tel que le développe Schmidt, qui passe pour son chef, est essentiellement fondé sur une conception mystique de la vie et de l'expérience humaine. Il se cantonne à l'intérieur d'un cadre et utilise une terminologie qui diffère fondamentalement de la conception rationaliste et du vocabulaire de la plupart des anthropologues. Cette influence se manifeste quand Schmidt examine les techniques servant à étudier les divers cycles culturels qui, par la diffusion de leurs éléments, passent pour avoir produit les cultures existant aujourd'hui dans le monde. Comme tous les ethnologues, Schmidt reconnaît le besoin de comprendre le sens que la « vie primitive » revêt pour ceux qui la vivent et, chose plus importante, pour ceux qui l'ont vécue aux temps passés. Nous recourons pour cela, nous dit-il, au principe psychologique de l'« empathie » (*Einfühlung*), qui permet de se projeter dans l'état psychique de la personne avec laquelle on est en relation.

C'est évidemment ce qui arrive quand un bon ethnologue réussit à entrer en rapport avec ses sujets. Nous apprenons cependant avec un certain étonnement que cela permet au savant de reconnaître des cultures anciennes qui par leurs migrations ont produit les cycles culturels, ceux-ci devant permettre la reconstruction historique en partant des cultures actuelles. Les Pygmées, par exemple, sont censés représenter la couche « primitive » - c'est-à-dire primordiale (*Urkultur*) - de l'expérience humaine. En les étudiant sous leur forme actuelle, on peut retrouver les économies, les structures sociales et autres aspects de cette couche « primitive » de l'expérience humaine. Dans ces conditions, il semblerait pourtant que l'instrument proposé par Schmidt n'est pas *l'Einfühlung*, mais l'imagination, pour déterminer les éléments à considérer dans l'étude de la diffusion culturelle.



Ces résonances mystiques ne se trouvaient pas dans les ouvrages du fondateur de l'école, Fritz Graebner, ni dans ceux d'associés de Graebner, comme B. Ankermann. En fait, la rigidité de méthode de ses savants était extrême au point de se détruire elle-même. Graebner, comme Ankermann, était conservateur de musée. L'importance de ce fait est indéniable, quoiqu'elle ait été minimisée par les défenseurs de cette théorie. Ceux qui travaillent dans un musée doivent nécessairement s'occuper d'objets. Les sanctions, les concepts, les valeurs, les notions ne peuvent être exhibés dans des vitrines. Il est significatif que la culture non matérielle n'a joué qu'un rôle mineur dans le système de Graebner.

La principale contribution de Graebner, non seulement à la méthodologie de l'école historico-culturelle, mais à l'anthropologie en général, fut d'affirmer et de concrétiser les critères servant à évaluer la diffusion présumée d'éléments culturels de peuple à peuple. Ces critères, qu'il appelle les critères de forme et de qualité, sont essentiels pour tous les travaux sur la transmission culturelle. Leur signification est fort simple. Quand des similitudes se manifestent dans les cultures de deux groupes différents, notre opinion quant à leur provenance probable d'une seule source dépend de leur nombre et de leur complexité. Plus il y a de ressemblances et plus il y a de probabilités d'emprunts; il en est de même de la complexité d'un élément donné. Voilà pourquoi, par exemple, on peut se servir si efficacement des contes populaires pour l'étude des contacts historiques entre peuples sans écriture. On se rappellera qu'une histoire se compose d'éléments variables indépendants, les caractères, les incidents et l'intrigue, dont chacun peut se transmettre séparément. Donc, quand nous trouvons un élément culturel aussi compliqué que l'histoire de Mère Holle (« Le Bon Enfant et le Mauvais») très répandue, la conclusion inévitable est qu'elle doit avoir été l'objet d'une large diffusion et ne s'est pas développée indépendamment dans chaque localité où on la raconte.

Goldenweiser nous a, fourni un excellent exemple de l'application de ces principes. Il aimait à répéter que si l'on découvrait une cathédrale gothique au milieu du désert d'Australie, personne ne mettrait en doute la présence d'Européens dans ces parages à un moment donné. Cette construction est si compliquée, si particulière et composée d'éléments si différents et nombreux qu'il serait impossible de considérer une hypothétique réplique australienne comme un double de la forme européenne qui se serait développé séparément. On pourrait en dire autant de tout autre instrument compliqué ou complexe culturel non matériel.

Il y a cependant certaines réserves à faire dont Graebner n'a pas tenu compte. Ces réserves, qui étaient essentielles dans l'œuvre des diffusionnistes américains, ne sont que les préceptes du sens commun, et insistent sur la question de possibilité dans le temps et l'espace. On en a déjà parlé pour les principes des diffusionnistes anglais. Sauf dans les cas hypothétiques extrêmes, tels ceux que nous venons de donner, les critères de forme et de quantité ne suffisent pas par eux mêmes à établir le fait de la diffusion dans un cas donné. Pour Graebner, cependant, le principe de *Ferninterpretation* - appliqué, bien entendu, avec certaines précautions - impliquait l'omission de ces facteurs de temps et de distance. L'expression de Graebner est difficile à traduire; peut-être l'idée serait-elle le mieux rendue en disant « interprétation (de l'emprunt)

malgré la distance ». Conformément à ce principe de Graebner, si deux éléments de culture, matériels ou non, sont logiquement identiques quand leur similitude extérieure est établie, le facteur de distance peut être négligé. C'est-à-dire, il affirme que si ces éléments sont établis sur la base des critères de forme et de quantité et à la satisfaction de l'ethnologue, pour être identiques, ils doivent dériver de la même source, où qu'ils puissent être trouvés. Étant supposé que l'homme a une disposition prépondérante à emprunter plutôt qu'à inventer, le fait que des « complexes culturels » similaires, comme on appelle ces faisceaux de traits, doivent avoir une origine unique s'ensuit logiquement, sinon historiquement.

Dans la conception de Graebner, les *Kulturkomplexe*, les « complexes culturels », sont tout à fait différents de ceux de nos chapitres précédents, qui analysaient la nature du complexe de culture. Nous y montrions que « chaque trait contribue à l'unité plus large que les groupements d'éléments (que nous appelons complexes de culture) manifestent toujours dans une culture donnée ». Pour Graebner et d'autres de l'école historico-culturelle, le « complexe » se compose de groupes de traits individuels qui, quand on les trouve ensemble, dans diverses cultures, sont assez simples et n'ont pas de relations fonctionnelles réciproques.

Un exemple nous éclairera. Ankermann décrivait les cultures du Congo et de l'Afrique occidentale en fonction des « complexes » de traits suivants, semblables à ceux désignés par Graebner pour caractériser les cultures papoues en Océanie : sociétés secrètes, masques, cannibalisme, boucliers en jonc et en bois, xylophones, flûtes de Pan, tissus d'écorce, tambours de bois et figures humaines sculptées, entre autres. Comme ces éléments se présentent aussi dans certaines cultures indiennes de l'Amérique du Sud, le principe de *Ferninterpretation*, en accord avec les critères de forme et de quantité, fait rapporter ces « complexes culturels » à un cycle culturel unique; il s'ensuit, selon les graebnériens, qu'ils proviennent de la diffusion d'un seul courant historique.

Pourtant ces traits, quoique nombreux, ne sont que des éléments séparés de trois cultures situées dans des régions très éloignées. Ils ne forment un « complexe » que dans l'esprit du savant; ils n'ont pas d'association fonctionnelle dans les régions où ils se manifestent. Us critères de forme et de quantité perdent dès lors leur efficacité, et la probabilité d'une origine indépendante des diverses unités fonctionnelles séparées devient beaucoup plus grande. Considérons le tissu d'écorce comme élément du « complexe » que nous venons de citer. Le tissu d'écorce provient de l'écorce interne de certaines essences tropicales. Le procédé de fabrication étant relativement simple il n'est pas difficile de supposer qu'il ait pu être découvert par différents peuples tropicaux à différentes époques. On peut en dire autant de chaque individu composant un « complexe » de cette espèce. Ces « complexes » ne sont donc qu'un groupement de traits sans rapports psychologiques qui, comme complexes, existent seulement dans les carnets de l'ethnologue.

Le R. P. Cooper a démontré que la position des diffusionnistes à outrance est indéfendable non seulement du point de vue de la méthode, mais encore lorsqu'il s'agit de faits concernant la région qu'il a étudiée. En faisant une reconstruction minutieuse du développement des cultures sud-américaines, il fait des observations très

pertinentes sur les conclusions des deux écoles diffusionnistes en ce qui concerne l'influence de l'Ancien Monde sur le Nouveau. « La présence d'un élément ici et là, tel que la patate douce, la Calebasse ou la noix de coco, rend plausible -toutefois sans rien prouver - l'hypothèse de contacts culturels sporadiques dans l'ère précolombienne entre l'Océanie et l'Amérique du Sud. Mais en déduire que l'Ancien Monde a exercé une influence notable ou fondamentale sur la culture de l'Amérique du Sud, comme le soutiennent les écoles Héliolithique et du Kulturkreis, revient à s'appuyer sur des preuves extrêmement faibles et, en outre, à contredire une foule de preuves accumulées par l'ethnologie et l'archéologie. Les ressemblances sur quoi s'appuient surtout ces deux écoles paraissent beaucoup trop rares, trop dispersées et trop vagues pour qu'on puisse en conclure à une diffusion réalisée sur une grande échelle de l'Ancien Monde au Nouveau par l'Océanie ou par toute autre route. Sauf l'héritage « paléolithique » (au sens de « préhorticultural ») initial, sauf ici et là la possibilité d'une addition précolombienne accidentelle, et sauf des influences postcolombiennes évidentes, les cultures indigènes de l'Amérique du Sud manifestent tous les signes d'un développement autonome. »

A cause de ces défauts de méthode dans l'utilisation des faits ethnologiques, de cette conception mystique des fondements de l'expérience culturelle humaine et de la nature extrêmement hypothétique de ces conclusions, de nombreux anthropologues ont rejeté la thèse de l'école historico-culturelle. Néanmoins, les critères des contacts culturels, si clairement analysés dans les ouvrages de ce groupe, constituent une contribution importante, quoi que l'on puisse penser de leur thèse générale. De plus, en soulignant la signification de la diffusion, l'école historico-culturelle manifestait, au début, une saine réaction contre les conceptions évolutionniste et sociologique qui régnaient auparavant. La riche documentation réunie par Graeb= et Schmidt et les recherches sur le terrain conduites par plusieurs membres de l'« école », comme par exemple les travaux de Koppers et Gusinde à la Terre de Feu, sont autant de raisons qui ont fait respecter le groupe même par ses adversaires les plus déclarés.

Cependant, la clarté d'une définition basée sur l'hypothèse de la régularité du développement historique ne suffit pas à expliquer les processus du changement culturel. De même que la réaction de l'homme à la culture n'est pas rationnelle, mais plutôt rationalisée, de même l'histoire des contacts culturels doit prouver sa régularité, malgré tous les efforts pour la régulariser. Une conception comme celle des historiens de la culture peut donc seulement répondre, au mieux, à la question « quoi ? ». Le « pourquoi ? » des formes dynamiques de la culture, les raisons de l'accueil au du rejet d'une innovation, se trouvent hors du champ de ce groupe, comme de celui des diffusionnistes anglais. Il ne constitue que le premier pas dans la compréhension du changement culturel. En raison du caractère hypothétique des résultats, on peut à peine dire que ce premier pas puisse servir de base à l'analyse de la causalité culturelle, qui doit être, en fin de compte, le but de l'étude scientifique de la nature de la culture et du changement culturel.

## 4

Les travaux de Franz Boas sur la diffusion, troisième conception du problème de l'emprunt culturel, font la transition avec notre étude de l'acculturation. Boas reconnut dès le début de sa carrière que la question fondamentale n'était pas tant le fait du contact entre les peuples que les effets dynamiques de ce contact entraînant un changement culturel. In s'occupait de répondre à la question « quoi ? », mais seulement dans la mesure où ces réponses pouvaient servir à comprendre le processus impliqué dans la question « pourquoi ? ». C'est donc par leur insistance à souligner les caractères dynamiques plutôt que la reconstruction d'un fait descriptif, comme but des études de la diffusion, que la position des diffusionnistes américains et des anthropologues des autres pays qui ont adopté leur point de vue, diffère le plus nettement des deux groupes que nous venons de considérer.

« On comprend bien, écrivait Boas, en 1920, dans un des nombreux articles qu'il consacra à ce sujet, pourquoi le problème de la dissémination prend une place si importante dans nos travaux. Il est beaucoup plus facile de prouver la dissémination que de suivre les développements dus à des forces internes, et les données pour cette étude s'obtiennent beaucoup plus difficilement... La raison pour laquelle on n'a pas entrepris énergiquement l'étude du développement interne n'est pas due au fait qu'elle n'a pas d'importance au point de vue théorique, mais plutôt aux difficultés méthodologiques qui lui sont inhérentes. »

Une expression montre pourquoi la thèse américaine sur la diffusion peut être considérée comme une préparation à notre étude de l'acculturation. En effet, dans cette proposition Boas affirme que ces phénomènes de développement interne - c'est-à-dire, les processus dynamiques de la culture - peuvent « être observés dans tout phénomène d'acculturation où des éléments étrangers sont remodelés selon les types dominant dans leur nouveau milieu, et on peut les trouver dans les développements locaux particuliers d'idées et d'activités largement répandues ».

Dans un autre article sur la diffusion publié quatre ans plus tard, Boas précisa encore sa position. « L'importance de la diffusion, disait-il, a été si fortement établie par les recherches sur la culture matérielle, les cérémonies, l'art et la mythologie américaines, sur les formes culturelles de l'Afrique ou sur la préhistoire de l'Europe, que nous ne pouvons nier son existence dans le développement de tout type culturel local. Non seulement on l'a prouvée objectivement par des études comparatives, mais l'ethnologue a encore de nombreux témoignages montrant la façon dont la diffusion s'opère. Nous connaissons des cas où un seul individu a introduit un système entier de mythes importants. Prenons comme exemple l'histoire de l'origine du Corbeau, que l'on trouve dans une seule tribu dans le nord de l'île de Vancouver. Quelques individus savent encore que ce conte fut introduit par un homme qui avait été longtemps esclave dans l'Alaska et fut finalement libéré contre rançon par ses amis. Néanmoins, le mythe est régulièrement raconté comme une partie du cycle du Corbeau, quoique toutes les tribus voisines le rejettent... Il ne faut pas concevoir l'introduction d'idées nouvelles comme entraînant purement et mécaniquement des additions à un ensemble culturel, mais aussi comme un important stimulus pour de nouveaux développements

internes. Une étude purement inductive de phénomènes ethniques amène la conclusion que les types culturels composites qui sont géographiquement ou historiquement intermédiaires entre deux extrêmes prouvent l'existence de la diffusion. »

Ces citations montrent clairement que le point de vue de Boas différait de celui d'Elliot Smith, Perry, Graebner, Schmidt et d'autres diffusionnistes, parce qu'il insistait **sur les points suivants** :

1. L'étude descriptive de la diffusion constitue un stade préliminaire à l'étude analytique du processus ;

2. L'étude de la diffusion doit être inductive, en ce que les traits associés (complexes de culture) des cultures supposées avoir été diffusées doivent être considérés en fonction de leurs relations internes plutôt que comme des groupements classés arbitrairement par un savant;

3. L'étude de la diffusion doit procéder du particulier au général, en traçant la répartition des traits dans des régions limitées avant de dresser une carte de leur répartition sur une base continentale, pour ne rien dire du monde entier ;

4. La méthode d'étude des processus dynamiques, dont la diffusion n'est qu'une expression, doit être psychologique et revenir à l'individu pour comprendre les réalités du changement culturel.

Les diffusionnistes à outrance n'énoncent ces principes que pour la forme. Comme on le constate en examinant leurs travaux, il est difficile d'y voir des objectifs au-delà de l'établissement des faits de diffusion. Une fois admise l'importance du fait de l'emprunt par rapport à l'opinion selon laquelle l'homme a partout inventé indépendamment les éléments de sa culture, il est à peine satisfaisant d'aller à l'autre extrême et d'alléguer a priori que des éléments semblables n'ont jamais pu être inventés deux fois. En conséquence, Boas affirmait qu'un catalogue de traits identiques dans différentes cultures ne pourrait jamais fournir par lui-même des preuves adéquates d'un contact historique. Les similitudes devraient comprendre des traits semblables, avec des relations semblables, pour prouver la diffusion ; et, en outre, cela seulement dans une région limitée, où il est aisé de supposer une communication entre emprunteurs et contributeurs.

Surtout, il était essentiel, aux yeux de Boas et de ses disciples, de garder continuellement à l'esprit les facteurs psychologiques sous-jacents de l'emprunt. Et cela, même quand on ne pouvait pas étudier ces facteurs eux-mêmes, comme chez les peuples qui n'ont pas laissé de documents historiques. Dans ces cas-là, il fallait analyser ces cultures individuellement, puis les comparer en détail tant pour leur organisation et leur structure que dans leurs éléments. Les seules conclusions possibles concernaient des matières comme l'adoption ou le rejet de nouveaux traits et le remodelage, à la lumière des types préexistants de la culture emprunteuse, de ce qui avait été emprunté. De plus, ces conclusions ne pouvaient s'appliquer que dans la

mesure où les recherches faites dans plusieurs régions limitées autorisaient des généralisations.

Du fait qu'il a souligné l'importance d'une méthode rigoureuse, on a tendu à négliger les contributions positives de l'école de Boas à la théorie de la culture. L'expédition Jesup, conçue et dirigée par Boas, n'est qu'une des nombreuses expéditions dont les conséquences théoriques ont autant d'importance que les gains ethnologiques. Cette série de recherches sur le terrain, qui établirent l'unité historique des cultures avoisinant le Détroit de Bering, fut, en fait, conçue d'abord sous une forme théorique. Voyons comment Boas énonçait les buts de ce programme devant le VIIe Congrès International de Géographie, à Berlin, en 1899 :

Les recherches ethnologiques minutieuses qui ont été effectuées au cours de ces vingt dernières années, surtout sous les auspices du Bureau américain d'Ethnologie et plus récemment aussi par d'autres institutions américaines, ont montré une diversité considérable de culture dans l'Amérique du Nord. On a trouvé qu'en même temps que le déplacement des tribus, les rapports intertribaux avaient entraîné une dissémination considérable d'éléments culturels.

La direction générale des recherches ethnologiques suggère qu'il a pu y avoir dans une époque ancienne un certain nombre de centres assez isolés, à partir desquels se sont développées les différentes formes de culture que nous observons aujourd'hui en différentes régions. Cette opinion est corroborée par les résultats de recherches somatologiques qui prouvent l'existence d'un certain nombre de types bien définis habitant des régions limitées de ce continent.

Un des phénomènes les plus frappants mis en évidence par ces recherches est la répartition des langues et des types physiques sur la côte du Pacifique. Quand nous portons notre regard au-delà des limites de l'Amérique et considérons la côte Pacifique de l'Asie septentrionale, nous trouvons là des conditions semblables... Comme cette région est en même temps celle où l'Asie et l'Amérique sont le plus proches, le problème des causes de cette similitude devient particulièrement intéressant.

Le problème ainsi exposé, Boas pose alors « [les questions fondamentales que l'expédition doit résoudre](#) » :

1. La période d'occupation des diverses parties de la côte et les changements dans les caractéristiques physiques et la culture des habitants.
2. La répartition géographique des types humains le long des côtes et leurs relations avec ceux des régions voisines.
3. La recherche des langues et des cultures des tribus côtières, en s'intéressant particulièrement à la question de la dissémination de la culture.

Nous avons là l'essentiel de cette conception. D'abord, toutes les armes à la disposition de l'anthropologie sont utilisées - analyse comparative du type physique, étude des similitudes et des différences de langue et de culture. Ensuite, l'objectif est restreint, la région bien définie, son unité géographique respectée. Enfin, la recherche s'oriente vers une solution de problèmes théoriques plus vastes et ne se limite pas à recueillir des données établissant simplement le fait du contact.

## 5

Ainsi, le but primordial de toutes les écoles diffusionnistes fut la reconstruction de l'histoire, et, pour un temps, la science anthropologique se définit presque exclusivement en fonction de ce but. Les écoles héliolithique et historico-culturelle ont aspiré à des reconstructions à l'échelle mondiale; les diffusionnistes américains ont cherché à établir des contacts historiques sur une échelle plus modeste, les reconstructions plus vastes restant un but si les données le permettaient.

Sapir a analysé systématiquement la manière de présenter les données devant révéler l'histoire des peuples sans écriture : « La culture prétendue primitive se compose de phénomènes qui doivent être élaborés historiquement, c'est-à-dire en fonction d'événements réels, même supposés, conçus comme ayant une suite spécifique, une localisation spécifique et des relations réciproques spécifiques. » Mais comme tout notre savoir sur ces peuples historiques se compose de données reposant sur un seul plan temporel, la question à résoudre est celle-ci : « Comment introduire une chronologie dans cette masse confuse de faits purement descriptifs ? » Sapir expose deux limites qui modifient la valeur de toute réponse à cette question. En ce qui concerne le point de vue temporel de la reconstruction historique, on ne peut obtenir la chronologie absolue de l'histoire; nous devons nous contenter de saisir les relations entre les groupes, et non les individus qui furent les instruments effectifs des processus que nous étudions.

Dans certains cas, les documents nous fournissent des preuves directes en nous racontant comment des peuples « primitifs » apparurent aux premiers voyageurs. Les récits des anciens et les légendes, qui constituent le témoignage indigène, associés au témoignage des vestiges archéologiques stratifiés, sont une autre sorte de preuve directe, pouvant servir à reconstruire les événements passés. Mais en général, nos preuves sont indirectes. Selon Sapir, elles nous sont fournies par l'anthropologie physique, l'ethnologie et la linguistique. Toutefois, nous ne considérons ici que le témoignage ethnologique.

Les méthodes qui apportent des preuves déductives à partir des faits ethnologiques prennent de nombreuses formes et se fondent sur plusieurs hypothèses. Ainsi, Sapir pose avant tout la méthode de la « sériation culturelle » basée sur l'hypothèse que les éléments les plus simples d'une culture doivent être considérés comme plus anciens que les plus complexes. Il faut utiliser ce principe avec de grandes précautions, et l'auteur cherche à tirer un exemple de l'organisation sociale des Iroquois et des Wyandot. Cependant, « malgré ses faiblesses inhérentes comme méthode histori-

que », Sapir affirme l'utilité de ce principe dans le domaine de la technologie propre à une seule tribu ou à une région limitée.

La deuxième méthode consiste à considérer la façon dont les éléments s'associent dans une culture donnée. Un exemple en est le principe de la « présupposition nécessaire »; par exemple, le vilebrequin à arc des Esquimaux doit être considéré comme plus ancien que les dessins pointillés dérivant de son usage. Un autre point à prendre en considération est la « fermeté relative » de l'association des traits dans une culture, qui indique l'âge relatif; par exemple, la faiblesse de l'agriculture dans le système économique des Indiens Paiute, par rapport à la quête des aliments, impose la conclusion que l'agriculture est « un emprunt peu ancien fait aux Indiens Pueblo du sud ». D'autres méthodes considèrent le degré d'adaptation des éléments d'une culture à son cadre naturel; la « fréquence avec laquelle un élément particulier est associé à d'autres »; le degré d'élaboration des complexes d'une culture - les plus élaborés étant supposés les plus anciens; et l'analyse des « survivances », ou rétentions, comme nous les avons appelées, dans une culture donnée.

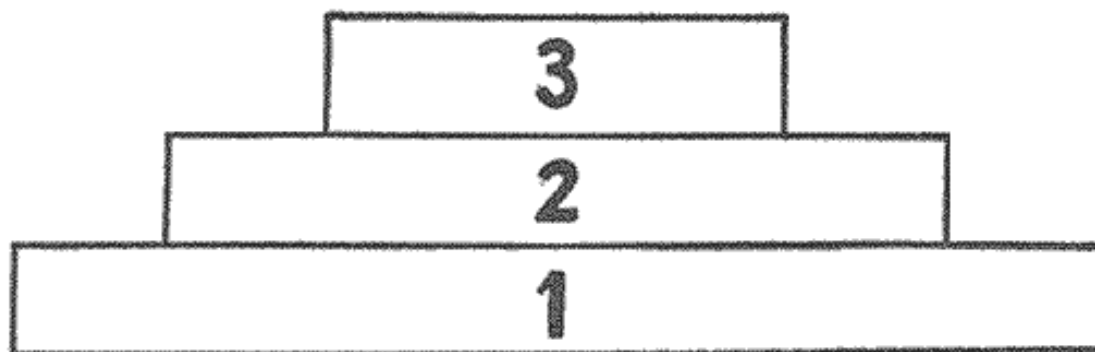
On sera frappé, à la lecture de cet exposé, par le caractère extrêmement hypothétique de cette conception et par le caractère expérimental de toutes les conclusions que l'on peut en tirer. On peut en dire autant de l'exposé de Sapir sur l'interprétation des faits de répartition culturelle. Ici nous sommes en terrain familier, spécialement lorsque l'auteur examine les problèmes de convergence et de l'utilisation de la « répartition culturelle interrompue ». Toutefois, Sapir avance aussi certains autres principes à appliquer à l'étude des répartitions restreintes, principes qui ont été très discutés et que nous devons aussi examiner rapidement.

Le plus important est celui que Sapir nomme le problème de l'interprétation de la « répartition continue à partir d'un centre culturel », mais qui est plus connu sous le nom d'hypothèse de l' « aire chronologique » (age-area). La meilleure élaboration en a été faite par Wissler, qui l'utilisa pour analyser les relations historiques entre les tribus d'Amérique du Nord. Il l'a énoncée simplement, comme suit : « On peut penser qu'une répartition de portée limitée est une innovation, tandis qu'une répartition de grande portée pourrait être d'un âge respectable. »

Cette proposition, étayée par une documentation archéologique et ethnologique, peut être schématisée par le diagramme suivant :



**Fig. 6. –  
Diagramme montrant le principe du concept  
de l'aire chronologique.**



Disons par exemple que cela représente la répartition archéologique de trois types de poterie en liaison. Au centre de la région où on la trouve, on découvre trois couches, deux types seront présents sur une plus grande étendue; tandis que la répartition du type trouvé au fond des deux couches précédentes sera encore plus grande. La conclusion est donc que ce genre de poterie est né dans la région 3 et s'est diffusé vers 2. Entre temps, les gens de la région 3 élaboraient un nouveau type qui se diffusa plus tard en 2, déplaçant le genre original, qui s'était entre temps diffusé dans la région 1. Mais en même temps le peuple du milieu développait un troisième type, qui n'eut pas le temps de se diffuser avant la fin du développement dans toute la région.

Ici, l'idée d'une diffusion concentrique est essentielle, et ce point a donné prise aux plus fortes critiques. Sapir, dont l'œuvre précède celle de Wissler, énonce trois précautions à prendre quand on utilise l'idée de répartition continue. Il explique : 1° que l'expansion peut être plus rapide dans une direction que dans une autre; 2° que la forme historiquement la plus ancienne peut avoir subi des modifications à son centre, de sorte que l'on risque de déterminer faussement le véritable point d'origine, et 3° que les mouvements de population à l'intérieur de l'aire de distribution peuvent avoir entraîné des répercussions qui aboutissent à une mauvaise interprétation de la distribution.

Dixon, un des plus sévères critiques de l'hypothèse des aires chronologiques, s'est non seulement élevé contre les principes de Wissler, mais encore contre la valeur des cartes de distribution dont il tire ses conclusions. Dixon affirme catégoriquement que les éléments culturels se diffusent « asymétriquement et sans ordre, et à des degrés différents », et que « l'aire d'origine, le centre de l'élément culturel, n'est pas habituellement le centre d'où se répandent les éléments spécialisés, mais que ceux-ci ont en général une origine marginale ». Il conclut en disant que, tandis que l'hypothèse de l'aire chronologique peut avoir une certaine valeur à l'intérieur d'une aire culturelle, cependant « dès que l'élément passe dans un autre milieu et une culture différente, la

force immense et continue de modification exercée par ces deux choses entre en jeu, ce qui ruine inévitablement le jeu de facteurs jusqu'alors opérants ».

Aux critiques de Dixon, on peut ajouter les cas montrant que le principe ne peut s'appliquer à des faits corroborés par des documents historiques. Wallis soutient que le « principe de Wissler de diffusion centrifuge ne s'applique pas aux éléments culturels de l'Ancien Monde, où l'on possède des preuves historiques ». Prenant comme exemple les « répartitions relatives dans l'Ancien Monde du symbolisme du nombre quatre et du nombre sept », il montre que sept en tant que nombre mystique « a été plus largement diffusé que le nombre quatre, quoique celui-ci soit le plus ancien dans ces régions, autant qu'on peut en juger par les documents historiques ». Wallis en conclut que « le trait plus ancien est moins répandu et que la région d'origine n'est pas du tout le centre de la région de répartition ». Autre démonstration des précautions à prendre dans l'emploi de la théorie de l'aire chronologique, c'est l'étude de Hodgen sur la répartition du moulin à vent dans l'Europe actuelle. D'après ses travaux, cette répartition n'est pas conforme à l'hypothèse. On a bien d'autres exemples considérant ce « principe ». Ainsi, on a longtemps cru que le chien était l'animal le plus anciennement domestiqué à cause de sa répartition dans le monde entier. Pourtant le poulet, dont on sait qu'il a été domestiqué relativement récemment, se retrouve dans le monde entier.

Doit-on dire dès lors qu'il faille renoncer à reconstruire les contacts historiques des peuples « primitifs » et les développements historiques des régions non historiques ? Cette conclusion n'a guère de justification; elle n'en a aucune si l'on cherche une *probabilité* plutôt qu'un rétablissement absolu du fait historique.

Le R. P. Cooper a établi de remarquables séries chronologiques pour le développement des cultures indiennes de l'Amérique du Sud. Il utilise le concept de culture « marginale » - c'est-à-dire économiquement plus simple - pour développer, en employant la répartition de divers traits et complexes, un schéma historique. Ce schéma fait comprendre l'origine des similitudes et des différences actuelles entre les cultures de ce continent.

Se servant des données recueillies sur les Esquimaux, Collins est parvenu à opérer des reconstructions ayant un haut degré de vraisemblance. Il se sert de données archéologiques pour prouver l'existence de relations à travers le continent nord-américain; il utilise les répartitions existantes des matériaux ethnographiques et tient pleinement compte du facteur géographique de la distance entre l'Amérique du Nord et l'Asie à travers le détroit de Bering par rapport à celle existant entre les îles Aléoutiennes, pour tracer des routes probables de migration et de contre-migration. Ses conclusions ne nous intéressent pas ici, puisque nous étudions les moyens qu'utilisent les savants pour arriver à des reconstructions historiques valables. Toutes choses considérées, il semble que l'effort en vaille la peine, à condition : 1° que la région choisie pour l'analyse ait une unité historique présumée, et 2° que l'on vise la *probabilité* et non le fait absolu de développements historiques.

## 6

En réalité, il ne faut pas chercher dans les travaux sur la diffusion, mais dans l'étude de l'acculturation, objet de notre prochain chapitre, les résultats positifs de la conception des diffusionnistes qui se sont intéressés aux aspects dynamiques de la culture, plutôt qu'à une reconstruction historique *per se*. La meilleure preuve en sont peut-être les recherches auxquelles a donné lieu la Danse du Soleil des Indiens des Plaines. L'article de Spier, qui résume les découvertes et note leur signification, se fonde sur des recherches originales parmi dix-neuf tribus différentes des Plaines. L'ethnologue a noté l'absence ou la présence des éléments particuliers formant le complexe total dans la danse de chaque tribu, et la manière dont chaque trait s'intègre dans l'ensemble de la cérémonie. Il a noté non seulement la présence ou l'absence d'éléments matériels tels que le mât central sur le lieu de danse, mais aussi des traits non matériels comme les principes d'organisation de la danse, le rôle du chef, etc.

Après avoir exposé cette répartition, Spier passe alors à l'analyse des facteurs dynamiques qui sont à la base de la diffusion de la Danse du Soleil, qui expliquent les similitudes et les différences de ses manifestations. Il aborde le problème de l'emprunt différentiel - pourquoi, par exemple, certaines tribus ont pris certains éléments rejetés par d'autres. Les facteurs psychologiques jouent un rôle principal. « Nous sommes justifiés à affirmer que la discrimination » déterminant la sélection différentielle des traits « est due en grande partie à leur contenu mental ». Chaque danse est comparée à l'ensemble du système tribal, dans un effort pour comprendre les raisons de l'adoption et du rejet. L'auteur conclut que « l'accord est maximum dans l'organisation et les motifs, moindre dans le comportement, et minimum dans les objets matériels, les insignes, etc. C'est-à-dire, l'élément particulier introduit dans la masse des traits empruntés apparaît comme ayant été déterminé dans une large mesure par le type cérémonial ».

Cependant, cette conclusion, et d'autres tirées de cette étude, dans la mesure où elles visent le cœur historique et psychologique du problème de la transmission culturelle, ne peuvent qu'être expérimentales et hypothétiques. Comme dans tous les cas où il n'existe pas de preuves historiques, ce sont les résultats finaux de la diffusion qui ont dû fournir les données. Les processus qui ont conduit à ces résultats ont été nécessairement perdus dans un passé sans documents. Spier reconnut cet obstacle et l'aborda sans équivoque. « Les données sur la Danse du Soleil ne permettent pas de délimiter complètement ces processus de développement. Il faudrait une connaissance plus précise de la fonction de l'individu qui a innové, de son équipement culturel, du caractère de son milieu et de, l'étendue de sa contribution... Il est douteux que l'on puisse obtenir maintenant de telles données sur la Danse du Soleil, mais c'est aussi une condition nécessaire pour toute autre étude du développement culturel. En fait, on se rend compte de ces difficultés devant les changements dans les travaux ethnologiques des dernières années, qui ont évolué d'une présentation statique de la culture à une description fluide et variable de ses formes. »

# 14

---

## L'ACCULTURATION : LE PROCESSUS DE LA TRANSMISSION CULTURELLE

[Retour à la table des matières](#)

### 1

Les termes acculturation et diffusion ont été employés par les anthropologues depuis les dernières décennies du XIXe siècle. J. W. Powell disait déjà en 1880 acculturation pour signifier emprunt culturel. On n'a pas établi le premier emploi du mot *diffusion*, mais en 1899 encore, Boas parlait de la *dissémination de la culture*.

Peu après le tournant du siècle, *diffusion* occupa la scène, et acculturation s'employait rarement, sinon pas du tout. Comme les savants s'attachaient à établir le fait de l'emprunt, les études de diffusion devinrent en effet des analyses de la distribution de traits et de « complexes » culturels particuliers. On s'aperçut peu à peu que ces travaux ne pouvaient être efficaces que sur un point, et les savants, cherchant à comprendre les aspects dynamiques des processus, se tournèrent vers l'analyse des cultures où l'on pouvait observer le changement en fait. Pour ces recherches, on vint à

se servir du terme d'études d'acculturation (ou, en Angleterre, l'expression « contact de culture »).

Le problème de la définition du mot acculturation et des études correspondantes vint à l'ordre du jour vers 1935. Une définition de l'acculturation fut présentée à ce moment-là par un comité du Social Science Research Council, dans un Mémoire devant servir de guide pour les recherches d'acculturation. Cette définition, et la délimitation du domaine correspondant, fut admise presque partout et servit à orienter de nombreuses études d'acculturation. Elle s'énonce comme suit : « L'acculturation comprend les phénomènes qui résultent du contact direct et continu entre des groupes d'individus de culture différente, avec des changements subséquents dans les types culturels originaux de l'un ou des deux groupes. » Une « note » précisait la distinction à faire avec d'autres termes : « Selon cette définition, il faut distinguer l'acculturation du *changement* culturel, dont elle n'est qu'un aspect, et de l'assimilation, qui est parfois un aspect de l'acculturation. Il faut aussi la différencier de la diffusion, qui a lieu dans tous les cas d'acculturation, mais qui n'est pas seulement un phénomène survenant sans la présence des types de contact spécifiés dans la définition précitée, mais ne constitue aussi qu'un aspect du processus d'acculturation. »

Dans les cinq ans qui suivirent la publication de cette définition, deux des trois auteurs avaient exprimé des réserves sur cette formule. On constata, par exemple, que « la définition ne s'efforce pas de spécifier la *nature des* phénomènes qui sont du domaine de l'acculturation ». On montra que dans cette définition : a) les phénomènes se présentent dans une situation particulière, et b) la limitation du domaine des phénomènes qui paraissent être les résultats d'une situation particulière est plus suggérée qu'indiquée clairement. On signala aussi les limitations imposées par l'expression « contact direct continu », qui supprime les relations indirectes et intermittentes.

L'autre critique attaquait l'expression « groupes d'individus ». « On peut supposer, disait-on, que lorsqu'on trouve un cas de contact entre des cultures, il faut aussi admettre un certain contact humain, seul moyen d'expansion de la culture de peuple à peuple ou de génération à génération. La culture n'est pas une entité mystique qui peut circuler sans ses messagers humains, et il n'est pas aisé de déterminer si des groupes d'individus sont en contact... »

Un exemple éclairera ce point. Il nous vient de l'île de Tikopia, dans les mers du Sud. Là, « certains éléments de la culture européenne, surtout dans le domaine de la culture matérielle et de la religion », ont envahi les types aborigènes. La question se pose dès lors : « Faut-il regarder comme une force d'acculturation la visite du bateau de la mission une ou deux fois l'an, et le travail d'un seul missionnaire (un indigène d'une autre île, et non un Européen !) ? Certainement cette personne n'est pas un « groupe d'individus », et les visites périodiques du bateau de la mission n'est évidemment pas un contact « continu ».

Des travaux chez les Haoussa du Nigeria septentrional confirmèrent ces réserves. Ce peuple, qui vit sur la ligne de contact de l'Islam et du paganisme, a fait entre ces croyances une synthèse particulièrement intéressante pour l'étude des aspects dynamiques de la culture. « Les principales forces qui poussèrent les Haoussa vers

l'Islam, nous dit-on, ne provenaient pas des commerçants arabes ou d'éléments de la population blanche de l'Afrique du Nord, mais des noirs de la région du Niger central au Soudan occidental. Cette activité prosélytique fut l'œuvre de petits groupes ou d'individus isolés qui se retirèrent ou furent absorbés par la population indigène. » Un autre point a son importance : « Par suite de l'absence d'un contact prolongé avec de larges groupes d'autres peuples musulmans, le principal agent d'acculturation fut les livres contenant les enseignements islamiques. Un amalgame de l'Islam et de la croyance indigène a donc été le résultat d'un processus, dans lequel des savants indigènes, appelés Malams, ont adapté à la situation indigène ce qu'ils ont trouvé dans les textes sacrés, conservant en même temps une bonne partie de la culture païenne, et l'introduisant dans un cadre musulman. »

Ni la durée ni l'intensité du contact ne sont des critères suffisants pour différencier l'acculturation d'autres mécanismes du changement culturel. Ici, comme en maints autres cas où entrent des questions de définition, le problème de distinguer entre les termes alternatifs doit être accessoire par rapport à la nécessité d'analyser les faits de la manière la plus efficace. Notre propos est d'abord d'étudier les processus de changement culturel, et ensuite de classer les situations dans lesquelles survient le changement. De ce point de vue, peu importe qu'un cas donné de transmission culturelle soit appelé acculturation ou diffusion. La question n'aura d'importance que dans la mesure où les circonstances affectent le genre d'accueil fait à une innovation.

La terminologie est cependant un instrument essentiel de recherche et les termes doivent être aussi clairs que possible. La distinction entre les deux désignations se fondera surtout sur l'usage, plus que sur une délimitation rigide des circonstances. Nous distinguerons donc ces désignations en fonction de considérations de méthode. Avec les années, on a pris l'habitude de désigner par diffusion l'analyse des similitudes et des différences entre des cultures existantes sans écriture, et dans ce sens non historiques. Dans ces études, on doit reconstruire les contacts qui ont probablement eu lieu entre les peuples, et recréer les éléments empruntés d'après leurs variations dans chaque culture. L'acculturation, d'autre part, a désigné en général les cas où l'on peut mieux confirmer la transmission des éléments culturels, soit par des travaux sur le terrain, soit par des documents, soit encore par les deux moyens. En résumé, la diffusion est donc l'étude de la transmission culturelle accomplie, tandis que l'acculturation est l'étude de la transmission culturelle en cours.

Cet usage repose sur une réelle distinction méthodologique, la différence entre l'observation et la déduction. Les travaux de diffusion, à ce point de vue, affirment que les peuples ont eu des contacts à cause des similitudes observées entre leurs cultures au moment où on les étudie. La reconstruction des processus de transmission est faite par déduction, d'après les matériaux amassés par le savant. Tel fut le cas des travaux sur la Danse du Soleil des Indiens des Plaines, cités au chapitre précédent. Les travaux de Wissler sur les dessins des mocassins dans les Plaines et les cultures voisines, ou les recherches d'Hallowell sur le cérémonial de l'ours à travers le nord de l'Amérique et de l'Asie nous indiquent comment des éléments culturels ou des complexes d'éléments donnés ont été refondus d'une tribu à l'autre, ou comment un complexe donné a absorbé divers éléments dans chaque tribu. Mais ces recherches

laissent dans le doute comment et quand cela est arrivé, d'où cela provenait et par qui le changement fut provoqué.

Dans les études d'acculturation, par contre, les faits historiques sont connus ou peuvent être obtenus. Dans la plupart des cas, les recherches d'acculturation concernent des contacts de l'époque contemporaine. On peut ainsi découvrir les conditions antérieures au contact et les cultures antérieures des peuples en question, et établir la condition actuelle des cultures. Dans certains cas, on peut même connaître les personnalités ayant joué un rôle dans l'acceptation ou le rejet de divers éléments. Quand une documentation est nécessaire, la recherche procure des matériaux ethnologiques et historiques. Cette recherche a donné naissance à une technique spéciale appelée méthode ethnohistorique.

Lorsque le savant étudie les contacts passés entre les peuples historiques, il peut étudier la situation à l'aide de documents. Ces matériaux n'ont pas été très utilisés parce que, comme Hodgen l'a dit : « La portée de l'étude d'acculturation a été indûment restreinte par les limites étroites mais arbitraires des disciplines académiques formelles. » Ce savant a montré les excellents résultats que l'on peut obtenir en supprimant ces limites arbitraires, par ses propres travaux sur l'expansion de la fabrication du verre et du papier en Angleterre. Les rois degrés d'emprunt qu'Hodgen distingue sont l'exposition, l'établissement et la dissémination. L'étude de Wittfogel sur l'histoire sociale de l'Empire chinois Liao des Xe et XIe siècles est un autre exemple. Établie en fonction de « l'acculturation et de la diffusion relative, sélective et graduée », elle démontre également les résultats de l'étude de documents historiques qui révèlent les causes et les effets du changement culturel sur l'emprunt.

Mais cette distinction pragmatique ne définit cependant pas complètement le terme « acculturation ». Il a été utilisé différemment par des disciplines différentes, tandis que certains termes équivalents employés dans la littérature anthropologique méritent d'être clarifiés.

## 2

Psychologues et éducateurs ont utilisé le mot acculturation pour décrire le processus de conditionnement de l'enfant aux modes de vie de son groupe. Il équivaut donc dans ce sens au terme « enculturation » que nous avons employé pour décrire le même processus. Ceux qui ont utilisé le mot acculturation dans ce sens, l'ont fait sans le définir exactement. Dans les travaux sur l'enfance, acculturation a souvent diverses significations, Il n'est pas rare de trouver des articles où *acculturation*, *socialisation*, *éducation* et *conditionnement* sont employés comme synonymes, et sans aucun effort pour en distinguer les nuances.

Il est normal que les spécialistes de l'enfance aient employé ainsi le mot acculturation, car il exprime bien leur opinion. Aucune discipline n'a un droit exclusif à l'emploi d'un terme technique. Cependant, répétons-le, le savoir n'est pas limité par les divers sujets en quoi il se divise conventionnellement. Les problèmes doivent

suivre les données, et les données ne tiennent pas compte des barrières intellectuelles séparant les disciplines. Nous ne pouvons donc qu'enregistrer la différence entre l'utilisation anthropologique du mot « acculturation » et son emploi dans des disciplines voisines. Il n'est pas question d'usage propre ou impropre, car en science rien n'est « juste » ou « faux » dans l'emploi non évaluatif d'un mot, sauf par définition. Mais il faut que les différents usages s'expliquent par une analyse scientifique et surtout qu'un mot soit employé d'une manière conséquente. Dans ces pages, « acculturation » signifiera donc toujours l'étude de la transmission culturelle en cours. Ceux qui comprennent ce terme dans des sens comme socialisation, éducation, conditionnement culturel, etc., trouveront ici l'équivalent de ces mots dans l'expression première enculturation.

Mais on peut parler d'usage propre ou impropre lorsque l'on introduit dans l'étude d'acculturation des connotations évaluatives, spécialement quand il s'agit de contacts entre des systèmes de traditions appelés supérieurs ou inférieurs, actifs ou passifs. Car ces évaluations, introduites dans toute étude scientifique, diminuent l'objectivité et par le fait même rendent les buts de l'analyse scientifique plus difficiles à atteindre.

Considérons par exemple la position de Malinowski, selon qui l'étude des contacts de culture en Afrique se ramène à l'étude de l' « impact d'une culture supérieure, active, sur une culture plus simple, plus passive ». Quant à la situation qui en résulte, il affirme que « l'idée de changement culturel comme l'impact de la civilisation occidentale et la réaction des cultures indigènes est la seule conception féconde ». Pour qui soutient que tous les peuples en contact s'empruntent mutuellement, il est difficile d'admettre le propos de Malinowski négligeant le fait que dans le changement culturel en Afrique l'indigène exerce son influence sur les emprunts entre tribus et entre Européens et Africains. Une thèse qui ne tient pas compte de cela est psychologiquement insoutenable, car il est difficile d'envisager un être ou groupe d'êtres humains aussi passif que le suppose cette thèse. Même les esclaves et les prisonniers réagissent à leurs situations d'une manière qui les change effectivement, ne serait-ce que par une résistance passive à des mesures qu'ils jugent trop oppressives. Les Africains, qui ne sont pas des esclaves ni des prisonniers, font certainement beaucoup pour développer leur culture d'après leurs contacts avec l'Europe, sans parler de leur influence sur les Européens eux-mêmes.

Sauf l'ethnologue allemand Mühlmann, aucun autre anthropologue n'a mis un accent aussi exclusif sur ce qu'on peut appeler l' « imposition culturelle ». En fait, la théorie de Mühlmann de la *Kulturgefälle*, du déclin culturel, qui provient de peuples ayant des cultures de contenu culturel inégal (*Ungleichkeit an zivilisatorischer Fülle*), peut sembler traduire dans le domaine de la culture la doctrine nazie de la supériorité raciale. La date de la publication de l'ouvrage de Mühlmann, 1938, est significative à cet égard. Cependant nous ne citons ici la *Kulturgefälle*, qui représente une position extrême dans la théorie du contact culturel, qu'à titre indicatif. Elle n'est fondée sur aucune recherche sur le terrain et manque de toute documentation pouvant lui donner une valeur quelconque.

Chose surprenante, la position fonctionnaliste de Malinowski vient justifier un ethnocentrisme aussi prononcé que celui de Mühlmann. Explicitement et implicite-



ment l'ouvrage de Malinowski soulignait les valeurs de vie des peuples sans écriture et la nécessité d'étudier chaque culture en fonction de son orientation propre. Il faut donc chercher à expliquer l'opinion de Malinowski ailleurs que dans toute exploitation systématique de l'ethnocentrisme. Une raison de cette position était le point de vue essentiellement antihistorique de la théorie fonctionnaliste, résultat de recherches conduites dans une seule petite culture, relativement statique, des mers du Sud. Une autre raison est le fait que Malinowski se proposait de construire une base aux techniques permettant de résoudre les problèmes pratiques de l'administration coloniale en Afrique.

La première de ces raisons poussa Malinowski à élaborer le concept du « point zéro » en culture - le point de départ du changement dans une culture statique. Il est difficile de croire qu'il ne développa pas simplement cette idée pour pouvoir la démolir, car il n'y a pas de « point » auquel une culture soit statique. Les travaux sur le contact des cultures portent sur une période de l'histoire d'une culture donnée, généralement antérieure au contact particulier étudié, qui peut servir de ligne de base et fournir ainsi le cadre dans lequel les processus dynamiques résultants peuvent être analysés. Malinowski et ses élèves, comme tous ceux qui étudient les contacts culturels, furent forcés d'employer cette technique; bien que sa conception non historique l'empêchât de placer le changement culturel en Afrique dans sa vraie perspective, car ce n'est qu'une phase du processus immémorial dans l'expérience humaine de transmission culturelle.

L'intérêt de Malinowski pour les problèmes administratifs le fit insister sur la fragilité des modes de vie africains face à l'impact culturel européen. Les ouvrages de ses propres élèves, sur lesquels il s'appuie, contiennent d'abondantes preuves de la résistance de la culture africaine à ses assauts. Cette même préoccupation l'a aussi entraîné à négliger le phénomène d'échange d'éléments culturels sous l'effet du contact. Dans le contact entre Européens et Africains cet échange a en tout cas suffi à faire de la vie des Européens vivant en Afrique quelque chose de totalement différent de ce qu'elle est en Europe, fait dont les conséquences sont aussi bien théoriques que pratiques.

Le mot transculturation, paru pour la première fois en 1940, est beaucoup plus acceptable que les termes évaluatifs que nous venons de voir. Ortiz, le savant cubain qui l'a utilisé, explique ainsi son emploi : « Je crois que le mot transculturation exprime mieux les différentes phases du processus de transition d'une culture à l'autre, parce que ce processus ne consiste pas simplement à acquérir une autre culture, ce qu'implique réellement le terme anglais acculturation, mais qu'il comprend aussi nécessairement la perte ou l'extirpation d'une culture précédente, ce qui pourrait s'appeler une déculturation. Il entraîne en outre l'idée de la création subséquente de phénomènes culturels nouveaux, ce qui s'appellerait une néoculturation. »

Le mot transculturation, tel qu'il est décrit dans ce passage, est sans équivoque à l'égard du fait que toute situation de contact culturel et les innovations subséquentes qui en résultent impliquent l'emprunt culturel. La méprise d'Ortiz concernant l'emploi du terme acculturation n'est certes pas aussi grave que celle qui donne à l'acculturation une qualité ethnocentrique qu'elle n'a jamais eue. Si le terme d'acculturation

n'était pas si fermement fixé dans la littérature anthropologique, « transculturation » pourrait aussi bien exprimer la même idée. Certains anthropologues de langue espagnole l'utilisent; mais au Brésil, l'équivalent portugais d'acculturation, *aculturação*, est le terme qui fait loi.

Outre les questions de terminologie, le terme acculturation n'implique pas du tout que les cultures en contact doivent être distinguées l'une de l'autre comme « supérieure », « plus avancée », ayant un plus grand « contenu de civilisation » ou toute différence qualitative de cet ordre. Dans la limite des preuves que nous possédons, la transmission de culture, processus de changement culturel dont l'acculturation n'est qu'une expression, se produit quand deux peuples ont entre eux un contact historique. Lorsqu'un groupe, parce qu'il est plus nombreux ou mieux équipé technologiquement, impose des changements dans le mode de vie d'un peuple conquis, on peut l'appeler un groupe « dominant ».

Les situations de ce genre ne sont pas nouvelles et n'appartiennent pas uniquement au XXe siècle. La domination musulmane était de ce type; de même celle des Incas du Pérou après leur conquête des groupes locaux; de même la domination des tribus agricoles autochtones d'Afrique orientale par les envahisseurs Nilotes, peuples pastoraux.

Plus que par le passé, des contacts s'établissent entre les Euroaméricains et les peuples indigènes non lettrés et non industriels. Les contacts actuels sont plus démoralisants pour les peuples-sujets qu'autrefois, ne serait-ce que parce qu'ils sont sanctionnés par un ethnocentrisme plus prononcé que les dominations des époques précédentes. Mais ils diffèrent en degré, non de nature, des nombreux exemples tirés de l'histoire écrite - pour ne rien dire de l'histoire non écrite - qui montrent l'effort d'un peuple pour dominer les modes de vie d'un autre. Quelle que soit la nature du contact, il semble en résulter un emprunt mutuel et la révision subséquente d'éléments culturels.

### 3

Les types de contact entre peuples diffèrent à maints égards. Es peuvent intervenir entre des populations entières, ou des segments importants de ces populations, ou encore entre de petits groupes et même des individus. Quand les représentants d'un groupe apportent à un autre un aspect particulier de leur culture, les éléments empruntés seront évidemment ceux de l'aspect présenté. Quand les hommes de deux groupes non lettrés se rencontrent périodiquement, à la chasse par exemple, on peut prédire que le domaine féminin des deux cultures ne sera guère affecté. Quand les représentants de la culture euroaméricaine en contact avec un peuple indigène sont des missionnaires, on en attendra relativement peu de changement dans la technologie indigène.

Mais n'en concluons pas que plus les fractions de populations intervenant dans un échange sont représentatives, plus étendue sera la transmission de culture. Comme en

d'autres cas en anthropologie, des déductions à la logique impeccable sont anéanties par les circonstances historiques particulières d'un contact donné et les intérêts des peuples en question. Chez les Indiens d'Amérique, les contacts entre les Pueblo sédentaires et les Espagnols n'entraînèrent jamais l'emploi du cheval chez les peuples Pueblo, bien que cet animal fût une partie intégrante de la culture des Plaines. En Afrique, les efforts faits pour améliorer les techniques agricoles indigènes en changeant la houe par la charrue ont rencontré une grande résistance. Toutefois, dans la majeure partie de l'Afrique, on a adopté avec empressement les cotonnades imprimées pour l'habillement.

On peut encore distinguer les contacts amicaux ou hostiles. On a tellement insisté sur les cas plus frappants de contact hostile que les exemples moins voyants - niais probablement plus nombreux - d'association amicale ont risqué d'être oubliés. Une éminente contribution a été faite dans ce domaine par Lindgren dans son analyse du « contact culturel sans conflit » entre les Toungouses et certains Cosaques russes du nord-ouest de la Mandchourie. Lindgren remarque deux faits saillants : « 1° Je n'ai entendu aucun Toungouse ou Cosaque exprimer de la crainte, du mépris ou de la haine pour l'autre groupe ou pour quelque individu le composant; 2° On n'a enregistré aucun emploi ou menace de la force dans les relations entre ces communautés, quoique le souvenir des anciens remonte à peu près au début de la période de contact. »

Redfield a décrit une situation semblable au Guatemala, où le contact a été continu entre les « ladinos » citadins, parlant l'espagnol et qui ont des coutumes européennes, et les « indios » qui parlent un langage indien indigène et ont la culture des villages indigènes. Là encore nous avons un exemple de contact entre des peuples de cultures différentes - d'une part, des Européens, chrétiens et lettrés, et, d'autre part, des gens relativement non européens relativement non chrétiens et non lettrés. Néanmoins, Redfield trouve seulement « des relations ethniques affables : l'absence de tentatives récentes d'un groupe pour dominer l'autre; peu ou pas de compétition économique, dans un pays de ressources naturelles abondantes; le caractère individuel de l'économie et de l'organisation sociale; et le fait que les deux groupes produisent certains des principaux moyens d'existence ». Fait significatif, ni en Mandchourie ni au Guatemala un groupe n'a ressenti un préjudice par rapport au type physique de l'autre. Dans les deux cas, aussi, aucune forte conviction religieuse ou autre ne semble avoir entravé l'échange pacifique des idées.

Mais l'échange culturel n'est pas empêché par le contact hostile entre peuples. Les emprunts mutuels qui ont marqué les contacts entre les Euroaméricains et les indigènes se sont souvent produits malgré l'absence de relations amicales entre les parties en présence. Les clics des Bushmen caractérisent maintenant le langage des Zoulous et d'autres peuples parlant le bantou du sud-est africain, dont les Bushmen ont systématiquement razzié les troupeaux depuis des générations. Ces exemples montrent que l'emprunt culturel résulte de tout genre de contact; le facteur d'amitié ou d'hostilité n'est pas décisif en soi.

C'est surtout des contacts dus à la domination d'un peuple sur un autre que naissent les réactions culturelles - mouvements qui poussent un peuple à accentuer les

valeurs de sa culture originale et à entreprendre d'une façon agressive, en fait ou en imagination, la restauration de ce genre de vie, même en dépit des preuves évidentes de leur impuissance à secouer leurs chaînes. La Danse des esprits, qui passa rapidement sur les tribus indiennes de l'ouest des États-Unis dans la seconde moitié du XIXe siècle et se termina par les guerres indiennes de l'époque, est un exemple d'une telle réaction culturelle. La naissance des organisations ouvrières dans diverses régions d'Afrique et l'association des vertus de la vie aborigène non européenne avec les buts économiques immédiats visés, sont un autre exemple de cette réaction contre le contact. Le mouvement de Gandhi aux Indes était de même nature car il insistait sur un retour aux métiers manuels comme Partie d'un programme dont le but essentiel était l'indépendance politique.

Un des cas les mieux documentés de mouvement contre-acculturatif a été donné par Williams, qui a décrit la naissance et le développement de ce qu'il a appelé la « crise Vailala », d'après le nom de la ville sur le golfe de Papua, en Nouvelle-Guinée, où naquit le mouvement en 1919. Ce culte est issu d'une réaction contre la situation désespérée dans laquelle se trouvaient les indigènes sous la domination étrangère, et se fondait sur une doctrine de retour des morts. Il avait ses prophètes et se caractérisait par la possession et une danse violente. Quoiqu'il fût dirigé contre les blancs et prédît le jour où les anciens temps reviendraient et les envahisseurs seraient expulsés, il entraîna la destruction de certains rituels et objets sacrés d'autrefois et y substitua dans le nouveau culte certains éléments européens chrétiens et séculiers. Douze ans plus tard, la crise avait passé, laissant seulement certaines traditions selon lesquelles les miracles prédits par les prophètes avaient effectivement eu lieu.

On peut noter trois autres types de contact : 1° lorsque le contact a lieu entre groupes de grandeur égale ou différente; 2° lorsque les groupes diffèrent par la complexité de leur culture matérielle ou non matérielle ou les deux; ou lorsque les cultures ont un degré égal de complexité; 3° enfin, lorsqu'un groupe ayant un certain genre de vie vient dans l'habitat d'un autre, ou lorsque le groupe récepteur établit le contact avec la nouvelle culture dans le nouvel habitat.

L'importance de ces facteurs est manifeste - le premier, où il s'agit du nombre de la population, étant le moins important. Il y a trop de cas où de petits groupes ont influencé de grandes populations, où un groupe nombreux n'a pas influencé un petit, pour que ce facteur ait une grande signification. Rappelons combien peu nombreux étaient les représentants de la culture musulmane chez les Haousa du Soudan, et cependant la vigueur de la tradition musulmane là-bas. On peut encore constater que les populations pygmées de la forêt Ituri ont persisté dans leur mode de vie propre malgré les contacts prolongés qu'elles ont eus, probablement pendant des siècles, avec les tribus plus nombreuses du Congo entre lesquelles elles sont disséminées.

La complexité inégale des divers aspects de la culture peut être déterminée par la différence de masse de population, et en ce sens la grandeur des groupes peut constituer un facteur, quoique secondaire. Le point le plus important dans l'étude du rôle de la complexité culturelle est que par soi, et hormis le facteur du prestige, une plus grande complexité culturelle n'entraîne pas nécessairement la conviction des groupes de culture plus simple. Une culture plus complexe peut offrir plus de choses à em-

prunter qu'une plus simple. Mais cette richesse même peut déconcerter, ou rester inaperçue par un peuple dont les modes de vie sont tout différents. Bien qu'au premier abord l'expansion de la domination européenne dans le monde semble réfuter ce fait, une analyse montre bientôt qu'une telle conclusion est prématurée. Il est douteux, en fait, que les peuples indigènes du monde aient plus pris à la culture euroaméricaine que le monde occidental ne leur a emprunté.

Le problème posé par le troisième type de contact est plus intéressant. Un peuple passant dans l'habitat d'un autre reçoit-il plus de la culture qu'il rencontre, ou un groupe en migration donne-t-il plus de sa culture à ceux chez qui il s'installe ? On peut citer de nombreux exemples des deux genres d'échange, de sorte que l'on ne peut juger que de peuples particuliers dans une situation particulière. Les Européens qui émigrèrent en Amérique adoptèrent en grande partie l'agriculture, les aliments et l'habillement des Indiens, mais rien de la structure sociale ou des croyances religieuses indiennes. Les Européens qui émigrèrent aux Indes orientales prirent peu de la vie des indigènes. Les Euroaméricains qui émigrèrent à Hawaï prirent plus dans la culture non matérielle que dans les aliments aborigènes ou les pratiques agricoles.

Les Africains importés au Brésil influencèrent la culture des Portugais dominants, eux-mêmes immigrants et sujets à l'influence indienne. Ces diverses influences se manifestent dans des aspects variés de la vie brésilienne moderne, comme la cuisine, la structure sociale, les croyances de toutes sortes, les formes musicales courantes et les usages linguistiques, sans parler des croyances et habitudes africaines gardées par les Africains eux-mêmes. En Amérique du Nord, d'autre part, les Noirs ont pris beaucoup plus à la culture européenne dominante qu'ils ne lui ont donné. Comme troisième exemple des résultats différents de la même immigration forcée, citons Haïti. Là, malgré deux siècles de domination française, la vie d'aujourd'hui des paysans a plus de traits africains que français, et presque rien se rapportant à la culture des Indiens autochtones.

Les situations dans lesquelles a lieu l'acculturation ne sont en un sens qu'un aspect des types de contact qui viennent d'être esquissés. Le premier genre de situation à envisager se produit lorsque les éléments d'une culture sont imposés à un peuple, ou lorsque l'acceptation est volontaire. La seconde situation intervient lorsque aucune inégalité sociale ou politique n'existe entre les groupes. Dans la troisième situation, trois alternatives se présentent - à savoir, lorsqu'il y a une domination politique, mais non sociale ; lorsque la domination est à la fois politique et sociale, et lorsque la supériorité sociale d'un groupe sur l'autre est reconnue, sans qu'il y ait domination politique. Peu de commentaires à faire sur cette analyse des « situations ». La domination politique et sociale est certainement un facteur d'accélération ou de retardement de l'échange culturel. Lorsque la supériorité d'un groupe est reconnue, le désir de prestige peut stimuler puissamment l'expansion de coutumes du groupe dominant et empêcher les maîtres de prendre les traditions de ceux qui sont reconnus comme inférieurs ou bien les gouvernants peuvent empêcher les sujets d'adopter leurs coutumes. Mais le prestige peut agir sur le mode de vie d'un groupe politiquement impuissant. Il y a tout lieu de croire que les peuples teutons furent poussés à conquérir Rome par le prestige de la culture romaine, que ces « barbares » étaient aussi désireux d'adopter

que les Romains avaient été désireux de prendre les coutumes des Grecs politiquement impuissants.

Dans les contacts entre peuples non lettrés, il est douteux que des considérations de ce genre aient joué un rôle important. Dans ces cas-là, tous les groupes en contact sont peu nombreux, et, comme les contacts directs se limitent surtout aux peuples voisins, l'emprunt se fait sur une échelle plus modeste. Il s'agit plus de prendre des détails d'une culture que d'intégrer de nombreux éléments venant de modes de vie complètement différents. L'acculturation entre les Euroaméricains et les peuples indigènes au XIXe et au XXe siècle n'est qu'un cas particulier d'un processus aussi vieux que l'homme lui-même. Les situations où la domination sociale ou politique joue le rôle principal doivent donc être conçues comme s'appliquant particulièrement à ce cas spécial. Les exemples de contact sans conflit indiquent qu'il y a eu plus d'emprunts quand n'intervenait pas la domination, que lorsqu'elle existait.

#### 4

Certains savants ont étudié les situations d'acculturation avec l'idée d'analyser les cultures résultantes en leurs parties composantes, pour voir lesquelles sont empruntées et lesquelles représentent des rétentions de traits plus anciens. D'autres ont critiqué cette méthode et affirmé qu'elle considère l'emprunt comme « un enfourchage mécanique d'éléments de culture, comme de bottes de foin, d'une culture à une autre », selon l'expression de Fortes. Réduire en éléments des cultures d'origine mélangée, affirment-ils, c'est réduire la réalité vivante d'un mode de vie en composantes sans vie et, ce qui est pire, vides de sens. Pour eux, l'arithmétique du contact culturel n'est jamais un processus d'addition. L'élément emprunté est toujours confondu avec ce qui existait avant le contact. Par conséquent, une culture d'origine multiple est différente de tous les corps de tradition qui ont contribué à la créer. Les aspects dynamiques de l'acculturation, disent-ils, sont créateurs. Étudier les résultats de l'acculturation en découvrant l'origine des traits, c'est modifier ou fausser les résultats.

Nous avons rencontré des arguments semblables dans notre examen de la structure et de l'intégration de la culture, où l'on considérerait par exemple le concept de la validité du trait de culture comme un moyen méthodologique. On montrait que si nous considérons ce concept de trait de culture d'une manière pas trop rigide et l'utilisons simplement comme un outil, il peut être d'une grande utilité dans l'établissement des données et peut révéler des faits sur la structure et les processus de la culture qui seraient autrement difficiles à discerner. Les méthodes de toute science, disait-on, comprennent des éléments isolants qui, en fait, existent seulement comme composantes d'unités plus vastes qui sont elles-mêmes si complexes qu'il faut les diviser pour les étudier. On appliqua ce même argument aux aspects de la culture. Un savant peut les distinguer clairement et les employer pour étudier des problèmes importants, quoiqu'un aspect de la culture soit rarement, sinon jamais, isolé dans l'expérience humaine, qui confond tous ces aspects sans s'occuper des classifications de l'anthropologue.

Dans les études d'acculturation, comme dans tout travail sur un aspect dynamique de la culture, les cultures ne sont donc analysées en éléments composants qu'à des fins méthodologiques. On ne peut ainsi repousser cette formule, dont on peut citer maints exemples, tel celui avancé par Bateson, qui étudie le contact entre peuples en fonction de : « a) la fusion complète des groupes originellement différents, b) l'élimination d'un ou des deux groupes, c) la persistance des deux groupes en équilibre dynamique à l'intérieur d'une communauté plus grande. »

Il vaut certes la peine d'étudier les résultats du contact entre peuples en fonction de l'ensemble des cultures. La principale difficulté de cette conception est que l'on n'a pas encore trouvé des méthodes valables pour la réaliser. Au contraire, les travaux réellement importants sur le contact des cultures ont été ceux où un aspect, même un élément, ont été analysés un à un, pour contribuer peut-être plus tard à donner un résultat d'ensemble de l'expérience d'acculturation.

Un des meilleurs exemples de cette souplesse de méthode est l'étude de Parsons sur la communauté mexicaine de Mitla. Cet auteur se proposait deux buts. Il s'agissait d'abord d'obtenir des données comparées sur des dérivations espagnoles ou indiennes possibles de la culture indienne Pueblo vers le nord. Mais l'auteur entendait surtout exposer « les types dans l'assimilation et l'acculturation indo-espagnole », et ainsi « contribuer à expliquer ces processus fondamentaux de changement social non seulement en Amérique latine, mais dans l'ensemble de la société ». La vie des gens de Mitla, avec deux exceptions qui ne nous intéressent pas ici, est décrite suivant les catégories admises de la monographie ethnographique, tandis que le chapitre récapitulatif de Parsons fractionne les institutions déjà décrites en leurs sources indiennes et espagnoles et considère l'amalgame des coutumes dérivant de ces deux courants culturels. Quelques citations montreront la signification de cette méthode; ces citations sont des « réponses partielles » aux « questions fondamentales » sur la survie de certains éléments et l'absence d'autres éléments que l'on aurait pu attendre :

Certains éléments peuvent être conservés simplement par ignorance de quelque chose de différent ; en d'autres termes, certaines parties de deux cultures en contact peuvent ne pas être du tout en contact.

Le mariage est un facteur plus évident dans le déclin culturel ou l'assimilation culturelle, de quelque côté qu'on le considère, spécialement lorsque la femme appartient à la culture dominante.

L'ignorance de la coutume, qu'elle qu'en soit la cause, est une grande protection de la coutume. Une ancienne coutume... [peut survivre]... parce qu'elle est conforme à la nouvelle.

On remarquera encore l'efficacité de l'étude d'un seul élément culturel dans les recherches faites sur l'acculturation des Indiens Pawnee par l'étude intensive d'un seul complexe, le jeu de la danse de l'Esprit (*Ghost Dance*). Par l'étude de cet élément, on tenait entièrement compte du fond de coutume ancienne et nouvelle qui entourait le jeu, et l'on décrivait l'expérience acculturative subséquente des Pawnee, permettant d'expliquer le changement de ce jeu, de rituel en moyen de jouer de l'argent. « La

persistance de traits constitue cet ensemble d'éléments culturels sans lequel aucune identification des deux formes n'est possible», dit Lesser, discutant les changements dans ce jeu. « Il y a d'abord les traits de l'ancien jeu qui persistent identiquement dans la nouvelle forme; ils forment la base. En outre, il y a des persistances d'aspects du type ou de la forme, dans lesquelles se sont introduits des matériaux culturels similaires mais non identiques. »

Il existe certaines situations où l'étude du changement acculturatif ne peut être faite qu'en fonction du rôle des éléments séparés dans l'échange. Les émigrants chinois dans les mers du Sud qui reviennent chez eux, remarque Hsü, « ne montrent pas de changements fondamentaux dans leur culture originelle, mais ils ont pris maints éléments séparés des cultures étrangères. Des idées ou des modes de vie nouveaux ont été pris par certains émigrants dans les mers du Sud ou sont répandus dans les communautés nationales par quelques réformateurs " progressistes ". Ceux-ci insistent sur l'abolition de la famille commune, sur le libre choix des compagnons de vie, sur la suppression des superstitions et ainsi de suite ». Manifestement, le problème est ici de savoir comment chacun de ces centres de changement dans les communautés chinoises parvient à accepter ou à rejeter les changements dans les éléments particuliers où l'on demande une réforme. Il y aurait peu d'intérêt, à ce stade du processus, d'étudier la totalité de la culture en changement.

Bien que l'on puisse désirer des travaux sur les changements dans des cultures entières, il semble plus avantageux pour le savant d'analyser dans ses composantes la culture qui a subi le contact, et les résultats de ce contact qui sont l'objet de sa recherche. On ne peut pas plus étudier des « cultures entières » que l'on ne peut choisir comme objet d'une recherche particulière le corps humain tout entier, ou une chaîne de montagnes, ou l' « esprit ». L'étude des cultures nègres du Nouveau Monde le montre clairement. Nous voyons là que les divers aspects de la culture diffèrent l'un de l'autre dans la mesure où Us ont réagi à la situation d'acculturation; que dans la religion et la musique, par exemple, beaucoup plus d'éléments africains indigènes ont été conservés que dans l'économie et la technologie.

C'est seulement en analysant un élément culturel restreint que Hallowell a pu démontrer pour les Indiens Algonkins Abenaki de St-Francis, ou Eggan pour les Choctaw, comment les systèmes de parenté, considérés longtemps comme un des aspects les plus conservateurs de la culture, pouvaient changer sous l'influence du contact. Spoehr, partant de ce travail préliminaire et l'étendant jusqu'au degré comparatif, put utiliser ces analyses de ce seul aspect de la culture pour élaborer un principe de signification encore plus large. Car il trouva qu'alors que les structures de parenté des Indiens du sud-est changeaient d'un type fondamental à l'autre, ils ont néanmoins conservé des « caractéristiques d'un " système " malgré des changements radicaux dans le type ». Ainsi, comme toujours en science, nous passons du particulier au général. Nous convenons avec Parsons que l'étude de l'emprunt et de l'intégration signifie l'analyse d' « un des plus subtils et des plus illusoires processus sociaux, qui ne se révèle pas par des fils arrachés, par des faits isolés... » Cependant, à moins d'arracher les fils et de voir comment ils ont été tissés dans l'étoffe de la culture, nous ne comprendrons jamais la base structurelle de l'unité fonctionnelle que nous cherchons à saisir.



Une des raisons les plus importantes de la difficulté de l'étude de l'acculturation en fonction de la totalité des cultures est que l'emprunt, même dans les contacts les plus étroits, est sélectif. Ce principe de sélectivité est très important; il fonde non seulement tout examen de l'acculturation, mais encore l'analyse de tout aspect du changement culturel.

Le besoin d'étudier la nature et les processus de la sélectivité culturelle conduisit les anthropologues, de la reconstruction hypothétique de processus de changement présumés, à l'étude des changements se produisant effectivement. Le principe de sélectivité est aussi important pour comprendre pourquoi les innovations venant de l'intérieur d'une société deviennent une partie de sa culture ou sont éliminées, que pour nous aider à saisir pourquoi les éléments d'une culture présentés à une autre sont acceptés ou refusés, ou même donnent naissance à des mouvements contre-acculturatifs visant à restaurer les sanctions du mode de vie antérieur au contact.

De plus, la sélectivité explique les grandes variations dans la manière dont les peuples en contact s'empruntent mutuellement des éléments culturels. Toute une série de facteurs historiques entrent en jeu pour faciliter l'acceptation ou renforcer la résistance aux innovations. Ainsi Willems a montré que le « complexe du cheval », comme il l'appelle, fut pris par les Allemands qui s'installèrent dans le sud du Brésil, non seulement à cause de la supériorité de la culture gaucho (élevage du bétail) dans la hiérarchie des cultures régionales brésiliennes, mais aussi à cause de certaines associations culturelles que l'immigrant allemand moyen attachait au cheval sellé. Ce dernier point est significatif. « Rappelons-nous que les cultures paysannes allemandes... n'ont pas le cheval comme animal de selle... Le cheval de selle représentait et représente encore un des traits culturels essentiels de l'aristocratie rurale allemande. Là, comme partout en Europe, le grand fermier... contrôle les activités de ses ouvriers agricoles sans terre et les petits propriétaires n'ont jamais de cheval de selle. » En conséquence de ce fait et d'autres facteurs de prestige tournant autour du cheval, alors que les Allemands du Brésil ont conservé de nombreux éléments de la culture qu'ils ont apportée avec eux, ils ont pris le complexe du cheval au Brésil du Sud, y compris le vaste vocabulaire portugais concernant cet animal.

Mandelbaum a décrit comment, dans les collines Nilghiri de l'Inde, quatre tribus ont « vécu en symbiose économique et culturelle... mutuellement interdépendantes, et pourtant culturellement distinctes ». Les Toda sont un peuple pastoral, les Badaga sont agriculteurs, les Kota artisans et les Kurumba cueilleurs de fruits et sorciers. En dépit du fait qu'ils habitent la même région et ont été continuellement en contact pendant des générations, les quatre groupes « étaient séparés par la culture et par la langue ». « Il y avait cependant un certain échange culturel parmi les tribus; il est surprenant qu'il ait été si minime. »

La base économique différente de chaque culture est une des causes de la rareté des emprunts entre elles. Une autre raison importante est constituée par les rapports qui les liaient; voici un exemple. Les Kota sont les musiciens qui jouent pour les rituels des Toda, peuple que nous avons déjà rencontré, qui est célèbre dans les

ouvrages anthropologiques à cause de la prédominance de la religion dans son mode de vie et du caractère sacré de son bétail. Par conséquent, bien que « les musiciens Kota doivent assister à toutes les grandes cérémonies Toda, si l'orchestre se rapproche trop de la laiterie, l'endroit est pollué et ne peut être resanctifié que par des rituels purificateurs compliqués. »

Un troisième facteur empêchant l'emprunt est le symbolisme de prestige de ces peuples. « Un seul trait tribal tend à être interprété comme un symbole de status de groupe. Tout essai d'un autre groupe pour l'imiter rencontre une résistance opiniâtre. Par exemple, les Badaga portent des turbans, les Kota pas. Quand quelques Kota se mirent une fois à porter des turbans, les Badaga sentirent que les Kota allaient leur être supérieurs. Quelques Badaga s'embusquèrent et battirent les offenseurs Kota, déchirèrent leur coiffure et art& tèrent effectivement l'emprunt de ce trait. »

Un autre exemple de contact avec un minimum d'emprunt se trouve dans l'île de la Trinidad, où des Hindous et des nègres ont cohabité depuis la première moitié du XIXe siècle. Les immigrants de l'Inde, importés comme apprentis sur les plantations, s'établirent à la Trinidad, et leurs descendants forment une colonie d'environ cent soixante-quinze mille âmes. « Us ont une langue propre, se vêtent à la façon hindoue, cultivent leurs champs de riz irrigués et suivent les modes de vie des régions de l'Inde dont ils sont originaires. Les nègres, d'autre part, ont adopté plusieurs coutumes des Européens qui constituent la minorité économiquement, politiquement et socialement dominante de la population de l'île. Les nègres ressentirent d'abord l'importation de « coolies » de l'Inde comme une menace économique. Les Hindous regardaient les nègres comme des « sauvages », suivant Charle Kingsley, qui était sur place en 1871. Les Hindous ont emprunté quelque peu à la magie nègre, mais les nègres semblent n'avoir rien accepté des Hindous.

A ces situations nous opposons celles où les peuples en contact s'empruntent librement et même avec enthousiasme l'un à l'autre, comme on le voit dans l'histoire de l'Europe; ou lorsqu'un peuple désire faire un emprunt à un autre, mais en est empêché parce qu'un groupe dominant ne veut pas partager un symbole de prestige. On vient d'en citer un exemple dans l'Inde. On en a eu un autre aux Fidji, où le port de shorts par les indigènes fut interdit au début, les shorts étant réservés aux officiers et fonctionnaires de la puissance coloniale dominante.

Le contact peut donc entraîner un emprunt minimum, avec ou sans pression extérieure, ou il peut provoquer une acceptation presque totale des modes de vie d'un autre peuple. En tout cas, les aspects de la culture, qui sont transmis, ou le transfert des sanctions d'une coutume ancienne à une forme culturelle nouvelle sont le résultat de circonstances historiques particulières qui influencent les motifs psychologiques déterminant la sélectivité qui entre en jeu.

Peu importe que certains emprunts, considérés objectivement soient avantageux ou non pour un peuple. De nombreux Européens vivant sous les tropiques conservent des habitudes de nourriture et d'habillement qui ont pour eux une importance traditionnelle, mais sont difficiles à supporter, sinon dangereuses, dans des climats

chauds. Dans ces mêmes régions les peuples indigènes attribuent souvent une valeur de prestige aux toits de tôle qui conduisent la chaleur, et éliminent leurs toits tressés et frais. Loeb a cité le cas des habitants de l'île Mentawai près de Sumatra, qui ont refusé d'emprunter la culture du riz aux Malais voisins, en dépit du fait que cela élèverait leur niveau de vie. Mais la culture du riz exige un travail continu, et la religion Mentawai demande l'arrêt du travail pendant des mois. Les Mentawai continuent donc à cultiver leur taro, qui peut croître avec des soins intermittents.

On ne peut évidemment distinguer les aspects historiques et psychologiques de l'emprunt que sur le plan conceptuel. Notre point essentiel est que, tandis que tous les peuples sont exposés à des éléments de cultures étrangères, ce qu'ils accepteront dans un cas donné et ce qu'ils rejeteront est déterminé par leur culture préexistante et les circonstances du contact. L'enculturation de l'âge adulte est le mécanisme d'accomplissement du changement. Le membre adulte d'un groupe doit décider s'il accepte ou non quelque chose de nouveau; ou, si quelque chose lui est imposé, il doit trouver les moyens de conserver ce qu'on lui a appris comme étant la croyance ou le comportement juste. Comme Hallowell l'a dit : « Le réajustement d'individus peut influencer la pensée, le sentiment ou le comportement d'autres individus et provoquer peut-être la réadaptation du mode de vie du groupe. » Un des problèmes des moins étudiés, mais les plus importants de la recherche de l'acculturation, découle des « tendances qui ont poussé les individus à se réadapter et comment ces tendances sont récompensées ».

## 6

Revenons une fois de plus aux arguments soulevés par Spier dans le dernier paragraphe de son étude de la Danse du Soleil. Ces arguments entraînaient des questions solubles seulement par des données qui, tout en ne convenant plus à ce rite, étaient « également une nécessité pour toute autre étude du développement culturel ». C'était « une connaissance plus précise de l'individu innovant, de son équipement culturel, du caractère de son milieu et de l'étendue de sa contribution. » La nature des circonstances dans lesquelles « une nouveauté acquise par un individu et socialisée ensuite par ses compagnons » était aussi notée comme essentielle pour comprendre comment un trait emprunté est accepté. Enfin, les « conditions mentales » qui influencent l'incorporation d'un nouvel élément dans la matrice culturelle préexistante, spécialement en fonction des intérêts dominants du groupe assimilant, ont leur importance.

Ces questions pouvaient seulement être soulevées tant que les anthropologues bornaient leurs recherches à l'analyse des résultats du contact entre peuples sans histoire écrite. C'est seulement après avoir étudié l'échange culturel en action qu'on put les aborder sur la base des données recueillies par l'observation directe, et par l'emploi des documents écrits. Spier lui-même le reconnut, en déclarant qu'il fallait plus de données du type présenté par Radin dans une étude préliminaire d'acculturation intitulée « Esquisse du Culte Peyotl des Winnebago ». Le Culte Peyotl, étudié dans cet article et dans l'ouvrage de Radin, est un des mouvements « revivalistes » qui ont marqué la réaction des Indiens à l'agression blanche. Un des plus importants

parmi ceux-ci, la Danse de l'Esprit, avait été étudié par James Mooney, officier qui saisit son importance après la révolte des Sioux en 1890. On reconnut vite la valeur de ce mouvement, qui révélait un aspect messianique dans la culture indienne américaine, et plusieurs études furent consacrées à des mouvements similaires.

Cependant, l'analyse du Culte Peyotl par Radin vint à une époque où les anthropologues apercevaient les erreurs de la conception diffusionniste concernant les aspects dynamiques de la culture. Son étude indiquait donc de nouvelles possibilités de recherche sur l'origine, le développement et la dispersion d'éléments culturels spécifiques. Ce culte particulier exprimait une réaction des Winnebago contre les frustrations que représentait pour eux la domination blanche. Radin fit la connaissance de John Rave, le Winnebago qui avait apporté le narcotique mexicain appelé peyotl lors d'une visite aux Indiens du Texas et de l'Oklahoma. Il fut possible d'expliquer comment Rave avait aidé à développer le mouvement religieux de protestation, qui incorporait des éléments de la croyance chrétienne et indienne dans un système centré autour des valeurs données par la purgation physiologique et les phénomènes d'hallucination visuelle survenant après absorption de peyotl.

On y voyait la diffusion en action - la situation antérieure, la « condition mentale », l'emprunt choisi d'éléments étrangers, la manière de les réassimiler dans une nouvelle situation qui devenait une part de l'ancienne culture. L'observation du changement en cours que cela représente, outre l'utilisation de documents qui donnent des preuves actuelles de conditions antérieures où le changement est un fait accompli, ont fourni avec les années un riche ensemble de données qui transcende les questions que Spier ne pouvait que soulever.

Ainsi, dans le cas des Dakota-Teton, Mekeel, utilisant des matériaux documentaires, a décrit le passage de ce peuple de l'époque du bison à la vie en réserve, montrant les changements culturels qui accompagnèrent ce processus. Goldfrank, étendant la portée de ce travail et d'autres études analysant les différences dans la culture Dakota résultant de la transition de l'époque du bison à la réserve, a décrit « certaines modifications dans chaque période qui... dérangent l'équilibre interne entre des facteurs tels que la coopération et la compétition, modifiaient la configuration sociale et, par suite, le caractère social ».

On peut voir de même dans les ouvrages sur d'autres tribus de cette région l'importance de l'histoire pour aider le savant à comprendre les aspects dynamiques du changement culturel. Kessing a souligné les effets de trois siècles de contact entre les Indiens Menomini et les Blancs à la lumière des modes de vie actuels de ces Indiens; Lewis, utilisant les techniques de l'ethnohistoire, a fait une étude analogue d'un groupe de Pieds-Noirs, spécialement en ce qui concerne leur commerce de fourrures; tandis que Goldfrank, ici comme chez les Dakota, a recherché les changements dans les configurations culturelles et les tendances fondamentales d'un autre groupe de ce peuple. Ces recherches et bien d'autres, qui non seulement acceptent des cultures « altérées » comme des objets valables d'étude, mais encore ont pour but principal de comprendre comment ces cultures sont parvenues à l'état où on les observe, reflètent toutes une réorientation profonde de la pensée anthropologique.

En résumé, on a presque entièrement renoncé à la recherche de cultures « pures », « non contaminées » par le contact extérieur, tandis que l'on a compris la nature hypothétique des reconstructions d'histoire non écrite. L'emploi de documents historiques et l'étude sur le terrain de peuples dont les cultures changent sous l'effet du contact ont surtout montré que le changement culturel est un problème unique, qu'il soit étudié en action ou que l'on considère des faits accomplis analysés en fonction de la répartition de formes variées du même élément. L'unité de ce problème de la dynamique culturelle étant établie, nous pouvons maintenant aborder certains aspects de l'organisation et de la psychologie de la culture, qui, étant une partie du même problème, éclairent mieux les mécanismes de la stabilité et du changement culturel.

# 15

---

## FOYER CULTUREL ET RÉINTERPRÉTATION

[Retour à la table des matières](#)

### 1

Toute culture offre une plus grande complexité, une plus grande variation dans les institutions de certains de ses aspects que dans d'autres : c'est ce qu'on appelle son *foyer culturel*. Si frappante est cette tendance à développer certains aspects de la nature, tandis que d'autres restent pour ainsi dire à l'arrière plan, que ces aspects focaux servent souvent à caractériser des cultures entières.

Un exemple en est la façon dont nous caractérisons les cultures qui précédèrent la civilisation euroaméricaine moderne. Nous décrivons l'Égypte en disant que les intérêts économiques et politico-religieux y dominaient. L'Athènes de la période classique est une société démocratique où prévaut la recherche de la vérité et d'une conception équilibrée de l'univers. A Rome, l'organisation, qui se manifeste surtout dans l'organisation politique, mais qui pénètre aussi d'autres aspects de la culture, prédomine. Au moyen âge, l'accent est mis sur l'autre monde, avec une idée hiérarchique de l'univers déterminant aussi bien les coutumes que la croyance. La Renaissance révèle à nouveau un changement d'accent et insiste sur le domaine séculier, l'éducation et les arts. La Révolution industrielle est le début d'une période qui, au XXe

siècle, a produit une société axée sur les aspects technologiques et économiques de la vie.

Cette progression est un lieu commun en histoire et a été exprimée de diverses façons. On l'a attribuée aux changements d'une sorte d'esprit mystique du temps (*Zeitgeist*). Avec des rapports pseudo-biologiques, comme chez Oswald Spengler, on l'a attribuée au fait que toute culture naît, fleurit et décline, de sorte que le « déclin de l'Occident » est considéré comme un résultat inévitable de l'action de ces forces internes. Flinders-Petrie, qui écrivait à peu près à la même époque sur les « révolutions de la civilisation », exprimait la même idée, bien que sa position fût beaucoup moins empreinte de philosophie et que ses découvertes fussent étayées par des documents moins massifs. Toynbee et Kroeber ont poursuivi la même recherche. Le premier, avec l'ethnocentrisme que nous avons vu, cherche à saisir les raisons de la grandeur et de la décadence des cultures qu'il nomme « civilisations »; le second tente de généraliser les causes de la croissance culturelle.

Tous ces ouvrages sont caractérisés par une tendance à négliger les facteurs psychologiques implicites dans le changement culturel. En d'autres termes, nous trouvons qu'il s'agit partout exclusivement des institutions. L'élément humain en action, les réactions des masses d'individus qui constituent ou ont constitué les sociétés dont on analyse les cultures n'apparaissent en aucune façon. Ces recherches, pour répéter White, sont donc des études purement « culturologiques ».

Nous allons indiquer ici une conception différente et beaucoup moins générale de ce problème. La théorie du « foyer culturel » ramène les aspects dynamiques de la culture aux seuls agents permettant le changement culturel - les individus qui composent une société où un mode de vie subit un changement. Ce sont les individus qui croient en un mode de vie à une époque donnée et à un autre mode dans une autre période. L'importance qu'ils accordent aux sanctions, valeurs et buts qui comprennent les tendances déterminantes de leur comportement donne un sens à ce qu'ils font à un moment donné. Nous devons donc nous tourner vers ces tendances variables si nous voulons mieux comprendre les changements dans les techniques, les institutions, les systèmes organisés de croyance qui caractérisent une culture à un moment donné et la distinguent de ce qu'elle était à une époque différente ou des cultures qui coexistent avec elle.

Nous avons déjà montré comment toute culture accepte beaucoup plus de choses sans discussion que celles qu'elle formule après mûre réflexion. On a vu, par exemple, la grande proportion des ressources linguistiques d'un peuple qui sont généralement en sommeil et auxquelles on ne fait appel que lorsqu'il est nécessaire d'employer un mot donné ou d'exprimer une nuance inhabituelle. De même, quoique d'un point de vue légèrement différent, on peut dire que les êtres humains absorbent si parfaitement leurs cultures qu'ils réagissent presque automatiquement aux situations les plus diverses, dont certaines se présentent très rarement. Mais au moment voulu, on fait appel à ce fonds d'éducation, de même que l'on prononce les mots nécessaires pour exprimer à l'occasion une idée rarement exprimée.

Bien qu'il puisse être conscient d'un grand nombre de réactions culturelles, aucun individu, même dans la culture la plus stable, la plus conservatrice, ne connaît tous les éléments du genre de vie de son groupe. « Tout musicien n'est pas un virtuose et ne joue pas avec toute la série des instruments d'orchestre ; et de même, aucun individu ne domine sa culture ou n'a même conscience de toutes ses ressources, et aucun groupe, en tant que groupe, n'insiste de la même façon sur tous les aspects de tout le système de coutumes dont les membres du groupe sont porteurs. » Les différences que nous percevons dans les cultures nous permettent de désigner une culture donnée par ses préoccupations les plus saillantes et mettent simplement en évidence le fait que les intérêts des individus composant le groupe à un moment donné sont axés plus sur certains aspects de leur culture que sur d'autres.

Le fait que deux individus n'ont jamais exactement les mêmes intérêts et réagissent à différentes possibilités offertes par toute culture pour satisfaire leurs intérêts différents, nous occupera quand nous considérerons en détails l'importance de la variation culturelle. En somme, nous traitons de la nature et du rôle des « alternatives » culturelles, comme les a appelées Linton, mais nous nous intéressons ici à leur caractère d'ensemble, en tant qu'expressions du comportement, plutôt que comme manifestations de différences individuelles dans le comportement. Quoique cela semble paradoxal, il deviendra évident que les alternatives naissent et se développent à partir de ces accords et ouvrent ainsi la voie au changement. Voilà ce que l'on entend quand on dit que le phénomène du foyer culturel est un facteur de grande signification pour la compréhension de la dynamique culturelle.

Parmi les divers aspects composant le système de coutumes d'un peuple, ceux qui dominent sont le moins susceptibles d'être acceptés sans discussion. C'est-à-dire, ces aspects seront plus souvent commentés et seront ainsi très proches du niveau de la conscience pour une plus grande partie du temps que des éléments de moindre intérêt. Du point de vue de la culture, considérée objectivement, ces aspects d'une culture manifesteront le plus haut degré de variation. Ou, comme on l'a dit, « l'intérêt dominant d'un peuple peut être conçu comme le foyer de sa culture; c'est le domaine d'activité ou de croyance dont on a le plus conscience, dont on discute le plus les valeurs et où l'on discerne les plus grandes différences de structure ».

On verra clairement l'importance de ces arguments dans l'analyse des aspects dynamiques de la culture. Les aspects qui distinguent nettement la culture d'un peuple - la technologie (culture euroaméricaine contemporaine), le mysticisme (Europe médiévale), ou l'économie de prestige (Mélanésie) - tendent aussi à dominer sa vie. Du fait que ces domaines sont importants pour eux, les gens penseront et parleront beaucoup des personnalités, événements et possibilités associés à cet aspect de leur culture. Par suite de cet intérêt et des discussions concomitantes qui ont lieu, des possibilités de réalignement naîtront, avec une fréquence assez grande pour que la résistance à une nouveauté en soit diminuée. Un changement suggéré dans un aspect de la vie qui est accepté tel quel et rarement discuté rencontrera une résistance plus forte que lorsqu'un phénomène est discuté communément et que l'on suggère ainsi diverses possibilités pour ses formes et sa fonction. Dans le premier cas, la graine tombe sur un sol stérile; dans le second, le sol est en jachère. Donc, la plus grande variation dans la coutume, manifestée dans la plus grande complexité de forme, peut être



recherchée dans les aspects focaux d'une culture, et cela représente un changement culturel Soit Potentiel, soit réalisé.

## 2

Le fait que les intérêts d'un peuple tendent à se concentrer sur un aspect donné de sa culture a été établi par des travaux cités dans de nombreuses monographies, qui, insistant sur certaines institutions par rapport à d'autres, reflètent l'accent mis par la société elle-même. Nous ne nous référons pas ici aux monographies qui se bornent à considérer un aspect particulier d'une culture donnée. C'est plutôt dans les présentations d'ensemble de la culture que nous trouvons l'expression de la concentration de l'intérêt d'un peuple. Presque tout anthropologue à qui l'on demanderait de désigner l'aspect le plus important de la vie aborigène australienne, nommerait sans hésitation son organisation sociale. Mais, pourra-t-on demander, n'est-ce pas l'effet d'une tradition parmi les anthropologues plutôt que des intérêts focaux des Australiens eux-mêmes ? Cependant, le fait même que divers observateurs aient insisté indépendamment sur cet aspect de la culture suggère qu'ils réagissaient à l'accent mis par la culture. La preuve intrinsèque est même plus convaincante. Car dans la culture australienne aborigène, la prédominance des structures sociales se révèle par la façon dont elles tendent à dominer les formes prises par les institutions économiques, religieuses et autres. Ces autres institutions supportent, pour ainsi dire, l'organisation sociale. Nous avons vu, par exemple, combien il est important que la place d'un homme dans le système de parenté de son propre groupe soit indiquée quand il rencontre une nouvelle horde. Ou bien on a encore montré que la clé de la conception du monde des Australiens doit être cherchée dans les sanctions du système totémique.

Prenons, comme autre exemple, un peuple de la côte Pacifique Nord des États-Unis, les Puyallup-Nisqually. Une citation tirée d'une étude générale de la vie de ce peuple nous pose le problème. et Toute caractéristique individuelle et tout complexe culturel, excepté ceux qui concernent la vie sexuelle, étaient conçus comme agissant par le pouvoir. La vie de l'adulte sans pouvoir était inconcevable et l'enfance était considérée comme une période de préparation à exercer le pouvoir. » Ici l'ethnologue n'était influencé par aucun groupe d'ouvrages antérieurs ayant établi pour tradition de mettre l'accent sur cet aspect particulier de la culture de ces Indiens. Ce n'est pas non plus le rapport d'un ancien explorateur. C'est plutôt l'analyse systématique d'une culture par un spécialiste. Cette analyse démontre clairement que cette partie du corps total de coutumes de cette tribu domine la vie de ce peuple.

La culture des Todas de l'Inde offre peut-être l'exemple de « foyer culturel » le plus frappant qui ait jamais été étudié. Là, l'institution particulière qui oriente la culture et donne un sens à la vie est l'industrie laitière. Reprenons cet exemple en détail. Le rapport sur cette culture que fit Rivers, un classique de l'anthropologie, fut écrit pour être « non pas simplement une citation des coutumes et croyances d'un peuple, mais aussi une démonstration de méthode anthropologique ». Par conséquent, bien que Rivers ait voulu s'intéresser d'abord à l'organisation sociale et à la religion,

cet ouvrage présente un tableau d'ensemble de la culture et reflète la préparation et l'exécution méticuleuse de sa méthode.

Outre l'étude de Rivers, nous pouvons examiner la culture Toda à la lumière de l'hypothèse du foyer culturel si nous recourons aux travaux postérieurs, que nous avons déjà utilisés en discutant le problème de l'acculturation. Car nous pouvons y voir la signification du foyer comme force dynamique. Nous pouvons discerner comment la concentration des intérêts d'un peuple influence le cours de sa vie quand il est en contact avec d'autres sociétés ayant une culture différente.

« La vie quotidienne des hommes chez les Todas est en grande partie consacrée aux soins donnés aux buffles et aux opérations lai fières », dit Rivers au début de son livre. « La traite et le battage du beurre forment la base de la majeure partie du rituel religieux des Todas. Les individus se consacrent surtout à leurs buffles, et les soins portés à certains de ces animaux, considérés comme plus sacrés que les autres, s'entourent de nombreux cérémoniaux. Les animaux sacrés sont soignés par des hommes spécialement mis à part qui forment le clergé Toda, et le lait des animaux sacrés est battu dans des laiteries qui peuvent être considérées comme les temples Toda et sont ainsi considérées par les Todas eux-mêmes. Les opérations ordinaires de laiterie sont devenues un rituel religieux et des cérémonies de caractère religieux accompagnent presque chaque événement important de la vie des buffles. »

Les buffles et les laiteries passent pour avoir plusieurs degrés de sainteté. « Les laiteries, dit Rivers, forment une série ascendante OÙ l'on trouve une précision et une complexité croissantes du rituel; sainteté de la personne du prêtre-laitier, rigueur croissante des règles de conduite de sa vie quotidienne et perfection croissante des cérémonies qui marquent son entrée en fonction. Il y a aussi certaines laiteries où le rituel s'est développé dans des directions spéciales et il existe des caractères spéciaux de l'organisation des buffles et des laiteries non seulement dans chacune des deux principales divisions du peuple Toda, mais encore dans plusieurs des clans qui composent chaque division. »

Les buffles se trouvent partout, ils figurent dans tous les aspects de la vie. Ils forment la base économique de la culture. Eux, ou leur lait, jouent un rôle essentiel dans les rituels de la naissance, de l'enfance, du mariage et de la mort, spécialement dans les rites funéraires. Les dieux sont conçus comme ayant des laiteries et des troupeaux de buffles tout comme les mortels, et les buffles occupent une place importante dans la mythologie Toda. A la lecture de l'ouvrage de Rivers, il est clair que les buffles, et le complexe religieux centré sur eux, donnent un sens aux hommes Toda et, à un degré moindre, aux femmes, dans la vie desquels ils ne cessent d'intervenir. Rivers montre par un examen détaillé des croyances et rituels religieux que la religion est la « pulsion » déterminante des Todas. Il faut par conséquent concevoir la laiterie comme le point central de l'aspect focal de la culture, et où, si notre hypothèse est vraie, nous devrions trouver la plus grande variation. Or, c'est ce que l'on trouve effectivement, et cela ressort de la « comparaison des procédés de différentes laiteries » donnée par Rivers. La « perfection et la complexité croissantes du rang inférieur au rang supérieur de la laiterie, dit-il, sont l'un des traits les plus frappants du rituel dans tous ses domaines ». De même, le lait des buffles de rangs différents,

appartenant à différentes laiteries, est investi de différents degrés de sainteté. Divers villages ont des rites spéciaux; les groupements composant les deux clans Toda se distinguent par le degré différent de complexité de leurs rituels laitiers.

Comme toujours dans le domaine scientifique, le cas crucial est celui où une condition spéciale modifie la situation coutumière. Cela nous permet de comprendre et d'évaluer le rôle des éléments dont on néglige les fonctions dans le cours ordinaire des événements. Il est donc intéressant de considérer ce qui arriva dans l'un des villages Toda, dont les laiteries sacrées vinrent à se trouver sur le champ de manœuvre d'un cantonnement anglais. Ce groupe malheureux, seul de tous les villages Toda, eut à subir la destruction de ce qui passe pour « le cœur du culte Toda ». Seuls, ils furent empêchés d'accéder aux lieux qui sont « uniques, inaliénables et irremplaçables ». Le cas est d'autant plus significatif que les autres villages ne furent pas troublés par ces faits, et qu'il révèle un contraste qui permet l'hypothèse suivante : « La culture Toda est si fortement intégrée, si étroitement liée au soin et au culte du buffle, que, sauf si le culte du buffle vient à s'effondrer, les autres influences peuvent à peine pénétrer. »

Le village dont le territoire servait à des fins militaires pouvait garder des buffles sur le nouvel emplacement, mais n'était plus en état de continuer les rituels associés au culte du buffle. De ce fait, « seul cet établissement s'est mis à cultiver la pomme de terre, seul il éleva des vaches aussi bien que le buffle ». « Privé du centre de son rituel, lisons-nous, ce groupe a perdu le goût de l'élevage du buffle et a adopté certains traits qui ne concernent pas cet animal. » Au contraire, « les autres villages Toda maintiennent leur rituel, conservent leur ancienne économie et restent imperméables aux coutumes étrangères ».

Un autre exemple de « foyer culturel » figure dans l'étude de Bascom sur l'île de Ponape, dans les Carolines orientales (Micronésie). Ses habitants ont vécu sous le contrôle de quatre puissances étrangères - Espagne, Allemagne, Japon et États-Unis. Us sont avant tout agriculteurs. Outre les ignames, ils cultivent la noix de coco, dont ils tirent le coprah, l'arbre à pain, le taro et les bananes. Ils élèvent des porcs et cueillent des fruits sauvages, tandis que la pêche complète leurs ressources. La noix de coco a le plus d'importance dans leur économie - c'est « le produit agricole essentiel à leur économie commerciale ». Mais l'igname, qui « n'a jamais eu une véritable place dans cette économie commerciale », doit être considérée « en vertu de son importance dans l'économie de prestige et pour la subsistance... comme une culture primordiale ».

L'organisation sociale de Ponape est formée de groupes matrilineaires exogames, fonctionnant dans l'économie et dans le système social. Ils règlent le mariage et intéressent le statut; en tant qu'institutions économiques ils opèrent en tant que groupements d'aide mutuelle. Ponape est divisée en cinq districts, à l'intérieur desquels fonctionnent effectivement ces groupes. En vertu de l'importance de l'orientation politique, ces districts représentent les mécanismes qui organisent la vie indigène. Chaque district est dirigé par deux séries parallèles de chefs, avec des titres et des rangs distinctifs. A la tête de ces deux groupes de chefs se trouvent deux gouvernants principaux. L'un, appelé parfois « le roi », était si entouré de restrictions rituelles qu'il

lui était impossible d'assumer l'administration du district. Celui-ci était donc confié à une espèce de « chef-héraut », qui en théorie gouvernait au nom de son supérieur, mais était en pratique le chef effectif du gouvernement. Aujourd'hui les districts sont divisés en sections, dirigées chacune par un chef de section. Elles sont divisées à leur tour en fermes.

Comme dans toutes les îles de Micronésie et de Polynésie, le rang et le prestige sont choses si importantes qu'il faut les considérer comme des aspects focaux. De même que chez les Todas le cérémonialisme était centré sur les buffles et la laiterie, à Ponape l'igname symbolise la notion de prestige. On y a fait allusion en disant que l'igname, plus que la noix de coco, est la culture essentielle; en dépit de la situation acculturative due au contact avec quatre puissances dominantes à économie monétaire, la principale culture de rapport, la noix de coco, semblerait a priori devoir prédominer. Mais tel n'est pas le cas. Dans la mesure où il s'agit des intérêts des Ponapéens, l'igname est la culture principale, car c'est seulement par ce moyen qu'un homme peut améliorer sa position. L'igname devient ainsi la force motrice de la vie ponapéenne,

On peut prévoir un plus grand degré de variation, un contenu plus riche dans les éléments focaux d'une culture que dans les autres. Ponape en est un bon exemple. On y rencontre quatorze variétés indigènes de noix de coco. Cent cinquante-six variétés d'ignames y sont connues, « avec des descriptions de taille, de forme et de couleur et, pour la plupart des variétés, la période de leur introduction » dans l'île - c'est-à-dire sous quel régime elles ont été importées ou cultivées. « Le nombre total de variétés indigènes plantées à Ponape dépasse probablement deux cents. » La raison de la difficulté d'identification botanique de ces variétés - de la difficulté d'évaluer leur nombre - est le secret qui entoure la culture de l'igname.

Ce secret est le fruit de la rivalité pour le prestige, facteur fondamental de la vie du Ponapéen et de son attitude à l'égard de l'igname. Cette compétition est si vive que des familles préféreront souffrir de la faim plutôt que toucher aux grosses ignames poussant dans leur jardin. Lors des fêtes de la Section, on étale ces grandes ignames. L'homme qui apporte les plus grosses ignames est non seulement respecté et glorifié par ses compagnons, mais il reçoit un titre de la Section éventuellement vacant, ou est promu à un titre supérieur, s'il en a déjà un.

La discrétion entourant la culture de l'igname rappelle l'attitude de l'homme d'affaires envers les détails techniques et financiers de ses opérations. De plus vastes opérations lui apportent du prestige et rehaussent sa position, et il s'offense de voir un étranger « fourrer le nez dans ses affaires », comme on dit. De même à Ponape en ce qui concerne les ignames. « Un Ponapéen peut parler ouvertement du nombre de ses cocotiers ou de sa fortune en monnaie, ou même s'en moquer; mais ses réponses aux questions sur le nombre et la variété d'ignames qu'il a plantées sont évasives et souvent délibérément falsifiées. Il cache ces renseignements de façon à surprendre les autres quand il produira ses ignames à un festin, dans l'espoir de pouvoir les surpasser. » Plus encore, « il est impoli de regarder les ignames d'autrui, et tout indiscret devient objet de médisance et de ridicule ». Le succès obtenu par les Ponapéens dans la culture de l'igname se manifeste dans le critère qu'ils emploient pour exprimer la taille des tubercules - à savoir le nombre d'hommes qu'il faut pour porter une igname.

On appréciera ce critère quand on sait que l'on a produit des ignames pesant 100 kilos.

On a encore d'autres indications sur l'importance de la culture de l'igname chez ce peuple. Un des informateurs de Bascom put sans hésitation nommer quatre-vingt-dix variétés d'igname. De nombreux Ponapéens peuvent citer l'homme qui le premier a planté une variété donnée, et dans quels District et Section il vivait. A cet égard le contraste avec la banane est frappant. Le ver de la banane détruit toutes les anciennes variétés indigènes de bananes, et de nouveaux types furent importés pendant la période de domination japonaise. Bien que cela se passât peu avant les recherches que nous rapportons ici, le nom de l'homme qui les avait introduits avait été complètement oublié. D'autre part, une nouvelle variété d'igname, apportée à un festin, cause une grande excitation, et l'homme qui la produit gagne encore plus de prestige que s'il avait apporté un très gros tubercule. Il lui donne d'ordinaire son propre nom. Il la cultive en secret, de sorte que lorsqu'il la « dévoile », il pourra en présenter des tranches à tous ceux qui en voudront.

Dans la vie américaine moderne, la focalisation de la culture sur la technique et les aspects concomitants de l'activité commerciale nécessaire pour provoquer le changement technologique apparaît clairement à quiconque consacre à la question un moment de réflexion. D'où notre promptitude à accepter les changements techniques, par opposition à la résistance aux changements dans la théorie économique - qui est cependant un domaine étroitement lié à la technologie - ou dans les institutions sociales ou dans la religion. Le garçon qui répare tant bien que mal une automobile jusqu'à ce qu'il ait un véhicule utilisable, ou qui joue avec un assortiment de produits chimiques, est prêt à accueillir une fois adulte tous les « perfectionnements ». Il ne fait en cela que réagir à une tendance profonde d'enculturation. Mais rien de comparable n'existe en dehors de l'aspect focal ; c'est dans ces autres aspects que notre conservatisme culturel se manifeste avec le plus de vigueur.

### 3

Ces exemples démontrent que la plus grande variation se trouve dans l'aspect d'une culture qui focalise les intérêts d'un peuple. Cette variation suggère, par déduction, que l'aspect focal subit de plus grands changements que d'autres aspects. Examinons donc maintenant ce point en considérant plusieurs cultures où l'on observe le processus d'acculturation. Dans ces cas, nous trouvons que lorsque les cultures sont librement en contact, l'aspect focal sera vraisemblablement celui où les nouveaux éléments sont accueillis avec le plus de faveur. D'autre part, lorsqu'un peuple est sous la domination d'un autre et que les coutumes reposant sur l'aspect focal sont soumises à une pression, la rétention aura lieu par des moyens détournés, que nous allons examiner rapidement.

Comme exemple de l'action du foyer sur l'emprunt fait en toute liberté, nous pouvons choisir une description de l'influence mutuelle exercée par la culture arabe de Palestine et celle des groupes juifs qui se sont établis dans ce pays. Patai, qui a ana-

lysé le cours de cette acculturation, montre comment les premiers immigrants juifs s'adaptèrent d'abord à la vie arabe en matière d'habillement, de logement, etc. Mais le flot de nouveaux arrivants après la première Guerre mondiale renversa graduellement l'équilibre, et la Palestine prit un caractère européen. Puis, pour diverses raisons sociales et économiques, les Arabes se mirent à faire des emprunts aux Juifs.

L'agriculture, qui est essentielle pour les Juifs mais pas pour les Arabes, a affecté le degré de conservatisme ou du changement dans cet aspect de la culture dans les deux groupes. Les agriculteurs arabes, les *fellahin*, occupent un rang inférieur dans la société arabe. Ils héritent leur position de leur père, mais s'intéressent beaucoup plus à la vie urbaine qu'à la ferme. Ceux qui restent à la campagne continuent à vivre à peu près comme leurs ancêtres. Pour le *fellah*, « son travail agricole... est un labeur inévitable, nécessaire pour sa subsistance, mais n'est pas l'objet d'un enthousiasme idéologique et n'a pas plus d'intérêt que bien d'autres aspects de sa vie ».

Par conséquent, le *fellah* va en ville quand il peut, pour y jouir d'un niveau économique plus élevé et du prestige accru qui échoit au citadin. Lorsque des *villages fellahin* ont été en contact avec des établissements juifs utilisant des méthodes agricoles perfectionnées, il en est résulté un certain degré de modernisation. « Mais même dans ces cas, c'était seulement l'équipement technique supérieur du village juif qui était adopté, et non ses types de système social ou ses méthodes de travail, comme la division du labeur, qui étaient au moins aussi responsables de la prospérité et du succès que l'équipement technique. » Dans les villages arabes éloignés des établissements juifs, l'occidentalisation a pris la forme de l'adoption de produits importés des villes - vêtements, souliers, outils, ameublement - tandis que les industries villageoises comme le tissage ont décliné. « Ainsi les objets matériels utilisés par le *fellah* et parfois même sa maison s'occidentalisèrent peu à peu et se modernisèrent, et en même temps ses méthodes de labourage et de soins donnés à ses rares animaux ne subirent pratiquement aucun changement. »

Au contraire, l'agriculture constitue l'intérêt majeur des Juifs. « Être un fermier en Palestine fut dès le début l'idéal le plus haut. » Les nouveaux villages juifs sont composés de recrues des villes et d'immigrants qui ont subi un entraînement agricole préliminaire. « Les membres de la deuxième génération délaissent très rarement le village pour la ville, tandis qu'ils font beaucoup plus souvent le voyage inverse et, laissant le domicile paternel en ville, vont s'établir à la campagne. » La fondation d'un village est aussi importante pour les Juifs de Palestine que l'annonce d'une nouvelle variété d'igname pour les Ponapéens. Être un membre d'un village dès sa fondation est une cause de grand prestige, et de nombreux jeunes gens sont fortement stimulés par cet honneur. A l'inverse, on ressent durement le départ d'un membre d'une communauté villageoise. Comme on peut le prévoir, si notre hypothèse est juste, les Juifs révèlent une réceptivité beaucoup plus grande en agriculture que les Arabes. Au début, les Juifs prirent aux Arabes leurs méthodes fermières et cultivèrent les mêmes produits. Ils firent ensuite des expériences qui les firent passer de la culture du blé aux cultures mixtes, tandis que la distance sociale entre le propriétaire et le travailleur, importée d'Europe, commença de disparaître. Le premier village communautaire, forme sociale qui s'est répandue partout, fut fondé en 1908.

Ainsi dans le groupe juif, comme « l'idéal du retour à la terre occupe une position centrale..., les formes d'agriculture et de vie rurale communautaire ont subi des changements constants », venant dans le cas présent plutôt de l'intérieur que de l'extérieur. Toutefois, « aucun changement correspondant ne se manifeste dans la vie juive urbaine », qui n'a rien à voir avec l'aspect focal de la culture juive palestinienne. Et du même coup, « on n'a trouvé aucun changement correspondant dans la vie agricole arabe, qui n'occupe pas une position focale comparable dans la culture arabe palestinienne ».

Patai note un résultat semblable dans le domaine du langage. Les Juifs se sont intéressés à cette question par suite de nombreux problèmes découlant de l'emploi de l'hébreu dans un cadre moderne. Les Arabes, eux, n'ont pas eu à s'occuper du problème du langage. Nous trouvons donc un changement rapide et l'incorporation de mots arabes dans l'hébreu palestinien; peu de changement et peu de mots hébreux dans l'arabe palestinien. Dans ce cas la langue est un intérêt focal, par rapport à la conception arabe du langage établi tel quel.

Les cultures ouest-africaines et celles qui en dérivent en Amérique offrent un exemple de rétention d'un loyer original sous une acculturation forcée. Ces sociétés de l'Ouest africain, à l'opposé des autres groupes sans écriture considérés jusqu'à maintenant, sont parmi les plus vastes du monde non lettré. Leur équipement technique est avancé, leurs économies complexes, leurs systèmes politiques raffinés et leurs structures sociales bien organisées et administrées. Leur art est devenu célèbre, leur folklore est connu pour sa finesse et leur musique est à la base des réorientations du style musical euroaméricain, qui de mélodique est devenu essentiellement rythmique. Cependant, le foyer de ces cultures est la religion sous toutes ses manifestations -systèmes de croyances, conception du monde et rituel. Là réside le stimulant majeur de la pensée et de l'expression créatrice, et là se trouve la plus grande variété de formes.

L'importance des éléments de l'aspect focal dans ces cultures ouest-africaines apparaît à tout ethnologue travaillant en Afrique occidentale. On a vu que Rattray, chez les Ashanti, dut étudier leur religion avant de pouvoir analyser nettement leur structure politique. Là, le culte ancestral, outre les croyances dans les dieux et la magie, jouait un rôle essentiel, comme partout dans la région. Des sanctions similaires donnent un sens à d'autres aspects de la vie ouest-africaine. Les dieux du marché doivent être bien servis si le commerçant veut prospérer. Les esprits de la terre doivent être apaisés si l'on veut que les champs rapportent. Le forgeron doit adorer selon les règles le dieu de la forge s'il ne veut pas être blessé par des étincelles et que les outils qu'il fabrique soient efficaces. L'art sert principalement à la religion, sous ses formes graphiques, plastiques ou musicales. De même, la majorité de la littérature populaire s'occupe des dieux et de leurs aventures dans le monde des hommes.

La psychologie indigène, d'après les conversations avec les intéressés eux-mêmes, prouve l'intérêt des Africains de l'ouest pour l'aspect de leur culture que nous appelons focal. Un entretien sur la terminologie familiale tourne à l'influence des ancêtres sur la vie de leurs descendants. Une description de l'agriculture entraîne inévitablement une discussion sur la manière dont l'agriculteur s'assure qu'aucun endroit

consacré aux êtres surnaturels n'est violé quand il laboure le sol. Cela ne signifie pas que ces gens ne s'intéressent pas aux problèmes du travail quotidien, car ils sont pratiques et durs à la tâche. Mais c'est le « pourquoi » de l'univers qui les intrigue et captive leur imagination.

Au Nouveau Monde, cet intérêt pour la religion s'avéra fort utile aux Africains et à leurs descendants. Peut-être parce que la croyance était le centre d'intérêt et encourageait ainsi l'expérimentation et l'acceptation des innovations, une adaptation se produisit, qui surmonta la tragédie de l'esclavage, bien que presque aucun autre peuple n'ait subi une telle rupture de sa culture. Car, tandis que leur religion donnait un sens à la vie, leur croyance ne s'attacha pas à un dogme rigide. En Afrique occidentale, les dieux de la tribu avaient été empruntés librement, et il n'y avait aucune raison pour que la conception chrétienne de l'univers et les puissances qui le dirigent, que les Noirs rencontrèrent au Nouveau Monde, ne puissent pas s'intégrer également dans leur système de croyance.

Les membres d'une tribu disent souvent que les dieux de l'Ouest africain ont été empruntés à un autre peuple, et l'explication indigène de ce fait nous fait pénétrer si avant dans la psychologie du phénomène qu'il convient de la noter ici. Le pouvoir supérieur des dieux d'un groupe conquérant était si manifeste qu'il était avantageux pour les vaincus de se les concilier. Mais les vainqueurs adoptaient aussi les dieux de leurs ennemis. On pensait que les dieux vaincus sont particulièrement à craindre; qu'il était donc sage de les apaiser et d'atténuer ainsi l'amertume de la défaite. La conquête devint ainsi un phénomène d'échange de dieux, qui non seulement accéléra la diffusion de notions religieuses en Afrique, mais qui amortit le choc du rude contact avec le milieu américain.

Au Nouveau Monde, cette reconnaissance de l'importance des dieux des autres peuples explique l'adaptation psychologique et institutionnelle. Cette adaptation, qui conservait la croyance africaine tout en adoptant des formes européennes ou qui ajoutait les croyances des maîtres à la croyance aborigène, existe aujourd'hui partout dans les sociétés noires du Nouveau Monde. On voit bien que les changements dans la coutume religieuse indigène ne se produisirent pas seulement par déférence envers la puissance supérieure de la divinité européenne, on le voit partout où les Africains sont entrés en contact avec les Indiens, comme au Brésil, en Guyane, à Cuba et à Haïti. Là, on a une considération entière pour les esprits autochtones qui gouvernaient le nouveau pays, en dépit du fait que des formes religieuses africaines typiques se sont conservées dans ces pays. Cela se voit dans le culte Caboclo (indien) des *Africanos* du Brésil, ou dans les « esprits indiens » (*ingi winti*) des Bushmen de la Guyane hollandaise, ou encore dans les « esprits indigènes » (*loa créole*) du culte *vodun* à Haïti.

Les changements qui se manifestèrent dans les formes africaines de religion lors de ce processus de survivance sous le dur régime de l'esclavage, et qui dans une mesure moindre permirent la conservation d'africanismes dans d'autres aspects de la vie que la religion, nous amènent à une seconde hypothèse concernant le changement culturel. Il s'agit du processus de réinterprétation, que nous abordons maintenant.



## 4

La *réinterprétation* affecte tous les aspects du changement culturel. C'est le processus par lequel d'anciennes significations sont attribuées à des éléments nouveaux ou par lequel de nouvelles valeurs changent la signification culturelle de formes anciennes. Il agit à l'intérieur, de génération en génération, pas moins que lorsqu'il s'agit d'intégrer un élément emprunté dans une culture réceptrice. Mais c'est dans ce dernier processus que le phénomène se laisse le mieux étudier.

Le syncrétisme est une forme de réinterprétation. L'exemple le plus frappant en sont les réconciliations opérées par les Noirs du Nouveau Monde dans l'aspect focal de la culture africaine aborigène, la religion. On remarque en particulier l'identification, dans les pays catholiques du Nouveau Monde, des divinités africaines avec les saints de l'Église. On a tellement de preuves de ce phénomène qu'aucun doute ne subsiste quant à sa réalité. Les moyens de cette identification sont variables. A Haïti, par exemple, Legba, le Tricheur des Dahoméens et des Yoroubas, est identifié à saint Antoine. Dans les chromos achetés par le dévot le saint est dépeint comme le patron des pauvres, tandis que Legba est conçu comme un vieillard errant, couvert de haillons. Damballa, le serpent arc-en-ciel dahoméen, est assimilé à saint Patrice, qui est représenté entouré de serpents. Erzulie, déesse de l'eau qui passe pour surveiller les richesses, est identifiée à la *Mater Dolorosa* qui est représentée avec de riches ornements.

On peut citer bien d'autres exemples de syncrétisme religieux. Ainsi chez les Haoussa d'Afrique occidentale, où la croyance aborigène est en contact avec l'islam, les *iskoki* païens sont identifiés aux *djinns* du Koran. Au Nouveau Monde, dans les régions où les Africains entrèrent en contact avec le protestantisme, il fut impossible de garder les dieux individuels, car on ne pouvait les assimiler à des êtres subsidiaires, comme c'était le cas avec le catholicisme. La réinterprétation se manifesta par la grande importance donnée au Saint Esprit; ou souligna la signification du fleuve Jourdain, équivalent des rivières que les esprits, en Afrique, doivent traverser pour atteindre le monde surnaturel. Dans le rituel, la possession pour les esprits continuait, mais c'était par le Saint Esprit, tandis que la place accordée au baptême réinterprétait, par l'aspersion d'eau, la signification des cultes africains de la rivière et de la mer. Dans l'organisation, la fonction du *mourning ground* devint celle des rites initiatiques des groupes africains.

Voyons comment les sectes des *Shouters* (Baptistes) de la Trinidad ont conservé ces derniers traits. « Le chef du groupe de *Shouters*, le « maître » ou le « guide », qui a le plus haut degré de pouvoir spirituel, est l'équivalent du chef du culte africain, du prêtre. Les fonctionnaires importants de l'église correspondent aux principaux assistants de ce chef du culte, qui, en Afrique, sont des initiés de longue date et de capacité éprouvée... L'instruction précédant le baptême, la révélation de l'hymne, du psaume et du chapitre, en bandant les yeux du novice, le baptême dans l'eau « vivante » et la possession qui le suit... sont comparables dans les pratiques du Nouveau

Monde à la coutume africaine de préinitiation du lavage de la tête pour la dédier au dieu... » Dans le *mourning ground*, le fait que « le novice renaît et, comme enfant, voit tous ses besoins satisfaits, que les muscles, fatigués par une position unique tenue pendant longtemps, sont rituellement massés; le fait que l'inattention est punie par l'esprit et que l'on apprend à “ parler le langage ” - tous ces détails se trouvent non seulement dans les rites initiatiques d'Afrique occidentale, mais encore... dans les cultes africains du Brésil et de Haïti et aussi, selon toute vraisemblance, à Cuba. Autres détails : on prend un nouveau nom après le *mourning*, et lors du rituel marquant la fin de l'expérience initiatique d'un groupe, chaque novice démontre son pouvoir spirituel. En Afrique et dans les pays mentionnés du Nouveau Monde... ce rituel prend la forme de l'exécution d'une danse.

Dans les temples des *Shouters* le rite consiste dans le don d'un témoignage ou dans l'hymne spirituel révélé au seul initié, et indique la forme que cette réinterprétation particulière de la coutume aborigène a prise sous l'influence de la conception protestante de l'univers et des formes protestantes d'adoration ».

Si la religion des Noirs du Nouveau Monde a conservé par réinterprétation une telle masse de coutumes africaines aborigènes, cela ne signifie pas que l'on ne trouve pas aussi de nombreux cas de réinterprétation dans d'autres éléments de ces cultures. « Les sociétés funéraires », avec leurs funérailles compliquées, leurs idées de la place et du rôle du mort, leurs formes de nomenclature familiale, la position sociale et économique des femmes, les traditions de politesse, l'organisation des Sociétés secrètes (lodges), voilà seulement quelques aspects des cultures noires du Nouveau Monde qui ont persisté sous une forme réinterprétée en diverses régions des Amériques. Dans le domaine de l'organisation sociale, ces réinterprétations ont été assez fortes pour modifier une culture qui, en Afrique, était nettement masculine en une culture où les femmes jouent le rôle principal.

Le langage offre quantité de preuves du processus de réinterprétation. Chez les Noirs du Nouveau Monde, le vocabulaire des maîtres a été repris par les Africains nouvellement arrivés; les mots étaient prononcés aussi bien que possible par rapport aux habitudes phonétiques préexistantes, mais ils étaient employés selon une structure grammaticale africaine. Quant un noir Gulla de la Caroline du Sud dit, dans un conte populaire : *Rabbit tell Fox, said* pour *Rabbit told Fox*, etc., etc., il rend une tournure africaine avec des mots anglais. On pourrait trouver d'autres exemples de réinterprétations semblables dans l'anglais des Noirs des Antilles et des Guyanes, dans le créole (français-nègre) de Haïti et des possessions françaises du Nouveau Monde, dans le *papiemento* (nègre-espagnol) de Curaçao, pour montrer que dans la plupart des régions du Nouveau Monde, on rencontre des africanismes dans le langage.

On trouve partout des réinterprétations linguistiques analogues. En fait, on peut considérer la recherche philologique, en fonction de la culture, comme étant l'étude de ce phénomène. Voici un ou deux exemples de réinterprétations indo-européennes. On raconte que pendant les guerres napoléoniennes les paysans russes redoutaient les soldats français. Les troupes françaises, qui voulaient se lier avec le peuple, allaient

en répétant « bon ami ». Les Français furent alors appelées *bonamicheski*, « bonamis », mot que les Russes croyaient vouloir dire « canaille ». En Europe, le mot « smoking » désigne généralement un complet masculin de soirée. Au XIX<sup>e</sup> siècle, dans les dîners de cérémonie, les hommes ne fumaient pas en présence des femmes, tandis que dans les réunions purement masculines, où l'on portait plutôt une veste de dîner que des habits de grande soirée - des « smokers », comme on les appelait en anglais - on pouvait fumer. Par suite, en France être invité « en smoking » signifie qu'il faut mettre un habit de dîner.

Les Indiens Maya vivant dans le territoire de Quintana Roo au Yucatan (Mexique) ont synchrétisé les dieux indigènes et divers personnages adorés dans les rituels catholiques d'une manière analogue à celle des Noirs chrétiens du Nouveau Monde et des Haoussa musulmans d'Afrique occidentale. Chez ces Maya, le rôle attribué à la croix représente l'aspect le plus frappant du phénomène. « La croix est le symbole le plus sacré du groupe, dit Villac. Elle agit comme un intermédiaire entre Dieu et l'homme, car partout où se trouve une croix, il y a les yeux de Dieu. La croix ne communique cependant pas directement avec Dieu, mais par Son Fils, Jésus-Christ, aussi appelé Jean de la Croix. » Les croix ont le pouvoir de faire des miracles, sont bénies et aspergées d'eau bénite, décorées et parées. Certaines espèces de bois, qui passent pour posséder un pouvoir particulièrement puissant, ont une grande importance, et il y a une hiérarchie des croix. Les croix domestiques, « de rang et de sainteté inférieurs », protègent la famille directe. Ces humbles protecteurs n'ont pas de sanctuaires, sauf lorsqu'une croix de famille gagne du prestige par les miracles qu'on lui attribue; la croix miraculeuse devient alors publique, pour ainsi dire. Les croix de village ont un grand pouvoir, et peuvent à l'occasion agir de leur propre chef. La Santissima (la Très Sainte) est le nom de la croix la plus sacrée. Elle a son autel, son culte et ses adorateurs, et les masses s'y consacrent. Elle est devenue « la gardienne de l'ordre moral et religieux de la sous-tribu et la protectrice de son peuple contre le danger et le malheur ».

Dès que l'idée s'éclaire, d'innombrables cas de toutes les parties du monde, où des éléments culturels ont été réinterprétés sous l'effet du contact, viennent à l'esprit. Les raisons des variations régionales d'un même trait ou complexe de traits dans une région donnée, problème qui préoccupait les savants de la diffusion, s'éclairent en principe, sinon en détail, à la lumière de l'hypothèse de la réinterprétation. Les différences trouvées par Spier entre les diverses formes tribales de la « Danse du Soleil » des Indiens des Plaines, par exemple, représentent le résultat final d'un processus au cours duquel chaque tribu a réinterprété à sa manière, sous l'effet du contact, les éléments qu'elle a empruntés à ses voisins. C'est-à-dire que chaque tribu a placé le nouvel élément dans un cadre préexistant, tantôt en conservant, tantôt en changeant sa signification.

Dans une autre région, un exemple adéquat montrera que l'on ne peut prédire la réinterprétation d'un élément culturel spécifique. Quand les Européens arrivèrent en Afrique orientale, ils apportèrent leurs fusils avec eux. Mais les BaTswa (BaThonga) de l'Afrique orientale portugaise prirent la crosse et le pontet de ce que nous pouvons nommer le complexe du fusil, et les réinterprétèrent comme le manche d'une cuillère à sauce. Pour compléter l'histoire, il faut aussi donner la réinterprétation

linguistique concomitante. Ce peuple désigne en effet cette sorte de cuillère par le mot shipúne, modification trisyllabique du mot anglais spoon.

Le concept de réinterprétation a cependant une application plus vaste que de changer simplement la culture en contact, car le développement interne d'une culture consiste aussi, dans une large mesure, en un processus de réinterprétation d'éléments préexistants en fonction de réorientations culturelles nouvelles. A l'origine, par exemple, le mot chauffeur désignait l'homme qui chauffe une chaudière; mais son sens de conducteur d'automobile s'est répandu non seulement en français, mais dans le vocabulaire et d'autres langues. Dans l'ancien anglais une factory était un endroit où un factor, un agent de commerce, travaillait. Une manufactory était un établissement où l'on fabriquait les marchandises. On a encore le mot manufacture, mais une factory est réinterprétée aujourd'hui comme l'endroit où une firme fabrique les articles qu'elle vend.

Le principe de réinterprétation clarifie certaines propositions concernant les aspects dynamiques de la culture qui sont bien établies dans la pensée anthropologique. Linton a suggéré que « tout élément de culture a quatre qualités distinctes, quoique mutuellement reliées : à savoir la forme, la signification, l'emploi et la fonction. Barnett, se fondant sur cette formulation, montre que ces qualités peuvent varier indépendamment à mesure que les éléments culturels changent. On peut lire une nouvelle signification dans une ancienne forme, ou un nouveau principe peut être appliqué malgré la survivance d'une fonction ancienne. Il prend comme exemple l'application du principe de la vis au cric pour automobiles, pour lequel on employa longtemps le mécanisme du levier avec cliquet. « Cela fut suggéré, selon toute évidence, par une forme différente utilisée pour des fonctions entièrement différentes. » Ainsi, comme à le note, « d'une part c'était une déviation de principe et une substitution fonctionnelle, et d'autre part c'était un principe réappliqué et une déviation fonctionnelle ». Autrement dit, « du point de vue de la mécanique automobile c'était une nouvelle façon de faire la même chose, du point de vue du relieur ou du menuisier c'était une façon ancienne de faire quelque chose de différent ».

Dans la terminologie utilisée dans ce livre, ces changements peuvent s'appeler réinterprétations culturelles, lecture de l'ancienne signification dans de nouvelles formes ou conservation d'anciennes formes avec des significations nouvelles. A cet égard, on voit bien que le concept de réinterprétation a aussi une importance pour l'hypothèse de la « diffusion stimulante » qui a été avancée par Kroeber. Dans de nombreux cas de changement culturel tombant dans cette catégorie, le principe de réinterprétation est fondamental.

Fenton signale encore un autre exemple de réinterprétation, en montrant, dans son étude du suicide chez les Indiens Iroquois, le mécanisme de conservation d'une coutume dans des conditions changeantes. Au début du contact avec les Européens, l'attitude de cette peuplade à l'égard du suicide était faite d'indifférence, mais sous l'influence du christianisme le suicide fut peu à peu condamné. Ce durcissement fut accru par « une idée précise du don de la vie et de l'exclusion du pays des morts », la première idée étant une croyance introduite par les étrangers, la seconde un développement des croyances indigènes. Toutefois, bien que l'attitude envers le suicide ait

changé, les « modèles fondamentaux du suicide » sont restés stables. « Les mêmes motifs, les mêmes méthodes et des croyances semblables à propos du destin des âmes règnent. Le danger d'être pris et capturé a cessé avec les guerres, et la vengeance par le sang est remplacée par la mise en exécution de la loi de l'homme blanc sur la réserve : la contrainte est levée, mais le motif dominant demeure. » Fenton conclut alors : « Le modèle sert donc à perpétuer la coutume; pour l'individu la situation a déjà été définie par des antécédents, et une fois qu'un type fondamental est établi il tend à persister malgré une substitution à l'intérieur de son cadre. » C'est-à-dire qu'avec le temps l'ancien modèle est réinterprété de façon à s'accorder avec le changement dans le cadre total de la civilisation.

## 5

La signification des concepts de foyer culturel et de réinterprétation devient plus claire quand on considère la réponse faite habituellement à la question : « Pourquoi un peuple donné adopte-t-il une idée ou une chose nouvelles qui lui sont présentées, et en rejette-t-il une autre ? » On dit en général que les éléments en accord avec les types précédents de la culture seront acceptés, et que ceux qui ne le sont pas seront rejetés. Parfois la réponse revêt une autre forme. Elle s'exprimera en fonction de la base culturelle, en notant que lorsqu'une culture est ouverte à l'innovation, l'innovation apparaîtra. Telle est, rappelons-le, la réponse des déterministes culturels au problème des inventions; on la prouve d'ordinaire en avançant le fait des inventions indépendantes multiples dans notre propre culture.

Mais ces formules ne répondent pas à la question. Certes, un développement historique donné qui a favorisé l'accueil d'une série d'innovations semble clair, ou peut au moins être expliqué rationnellement. Voilà pourquoi toute culture doit avoir une logique interne qui détermine le cours de son propre développement. Mais pour mieux comprendre le processus, il nous faut nous expliquer en termes psychologiques et utiliser l'expérience de l'enculturation. Pour expliquer le changement culturel, sur le plan des réactions des membres d'un groupe aux nouveautés. Nous pouvons appeler cela éducation, au sens large, ou reconditionnement, ou réhabilitation. En tout cas, comme, pour tous les processus culturels, c'est un fait fondamental, car c'est l'individu qui décide s'il veut ou non une nouveauté donnée. Dans ces conditions, une innovation culturelle est donc celle qui est acceptée par un nombre suffisamment grand d'individus dans une société pour qu'elle devienne un élément reconnu dans la série des traditions et des modes de comportement du groupe.

Le problème comprend tous les aspects du changement culturel - qu'il naisse du groupe sous forme de découvertes ou d'inventions, ou qu'il soit communiqué de l'extérieur. Le problème méthodologique de l'étude, dans les cultures non historiques, des Processus d'adoption ou de rejet des innovations est extrêmement difficile. En vertu du manque de matériaux comparatifs - dont nous connaissons l'importance essentielle, si l'on veut généraliser - il faut tenir compte du fait que presque toutes nos données concernant les découvertes et les inventions viennent des civilisations à écriture, pour évaluer les hypothèses sur tous les mécanismes de changement culturel.

Nous utilisons évidemment ces données, de même que nous devons employer la technique pour l'étude des résultats finaux du changement, externe ou interne, qui apparaissent dans les études comparatives de variation de forme du même élément dans les sociétés « primitives ». En vérité, la majeure partie de ce que nous savons sur les processus de changement vient de l'analyse des produits finaux du changement plutôt que par l'étude du changement en cours d'action.

Toutefois, la réponse à la question posée au début de ce paragraphe doit en dernière analyse provenir d'une telle étude du changement en cours d'action. Les données découlant des études de distribution peuvent servir à vérifier nos hypothèses. Mais on ne saurait trop souligner que les hypothèses mêmes, en tant qu'instruments de recherche scientifique, doivent naître de l'observation directe des changements, internes ou provoqués par le contact, qui ont réellement lieu.

Nous n'avons pas répondu dans ce chapitre à la question concernant la sélectivité différentielle d'un peuple face à une innovation culturelle. La réponse ne viendra probablement pas, sauf en termes généraux, avant de nombreuses années. C'est le plus récent objet d'enquête de la plupart des sociologues et de nombreux savants dont les objectifs sont de nature entièrement pratique. Le problème se présente chaque fois qu'un article nouveau est mis sur le marché, car les études du marché ne sont que des tentatives d'étudier le problème de l'adoption ou du rejet d'un changement. Dans tout effort pour introduire dans une société étrangère une idée nouvelle, une technique nouvelle, une nouvelle marchandise, la question doit être envisagée.

Us copies faites à Manchester de tissus Ashanti, par exemple, dorment sur les étagères des magasins du Ghana par manque d'acheteurs, bien que ces répliques exactes soient beaucoup moins chères que les tissus indigènes. La cause de ce rejet intrigua ceux qui tablaient sur la théorie économique de la valeur et du prix. Mais le prestige et la position sociale ont plus d'importance pour les Ashanti qu'un prix avantageux. Ces étoffes sont des marques de rang, et l'homme qui portait celle à laquelle il n'avait pas droit était l'objet de risées sans fin. D'autre part, les aristocrates qui étaient en droit de les porter n'avaient pas besoin de tenir compte de la différence de prix, même si les considérations de rang ne les obligeaient pas à porter des étoffes tissées dans le pays.

Néanmoins, si notre question ne comporte pas de réponse, nous pouvons la clarifier. C'est à quoi tendait ce chapitre. Les hypothèses de foyer culturel et de *réinterprétation*, qui ont été tirées de l'étude de cultures où l'on a observé le processus de changement, ont une portée qui dépasse les situations dont elles ont été tirées. Ces concepts révisent les vues sur le problème fondamental du changement culturel. Les réponses à la question. « Pourquoi un peuple donné adopte-t-il une idée ou une chose nouvelles qui lui sont présentées, et en rejette-t-il une autre ? » ne sont généralement formulées qu'en fonction de la culture elle-même. Sa formulation en fonction du foyer et de la réinterprétation introduit une perspective psychologique nécessaire. Cette conception est essentielle si l'on veut saisir les motifs qui poussent un peuple à accepter ou à rejeter une innovation possible, et comprendre vraiment le processus du changement culturel.

# QUATRIÈME PARTIE

# LA VARIATION CULTURELLE

[Retour à la table des matières](#)

# 16

---

## SIGNIFICATION DE LA VARIATION CULTURELLE

[Retour à la table des matières](#)

### 1

Les différences individuelles de comportement, on l'a vu, ne peuvent être discernées que lorsqu'on commence à bien connaître le mode de vie d'un peuple.

Au premier abord, ces différences sont tellement submergées dans le flot des impressions nouvelles qu'elles se retranchent dans ces plus petits communs dénominateurs du comportement que nous avons appelés formes de culture. Il faut du temps et de l'expérience pour comprendre quelles sont les limites établies pour les déviations approuvées plutôt que les modes similaires par lesquels les membres d'une société réagissent à une situation donnée.

Des difficultés de percevoir les différences individuelles dans les cultures étrangères est née l'idée que l'« homme primitif » vivait dans une camisole de force culturelle. Rappelons-nous les citations de Spencer et autres sur ce sujet. Cette conception domina la pensée anthropologique longtemps après le XIXe siècle. Non seulement les savants qui employaient la méthode comparative se basaient sur les récits de voyageurs, de missionnaires et autres qui décrivaient les coutumes en termes généraux, mais les premiers ethnographes avaient tendance à ne pas voir l'existence



des individus comme tels dans les sociétés qu'ils étudiaient. Une grande partie des travaux sur le terrain visait à retrouver les cultures en cours de désintégration, souvent sous l'effet du contact avec les Euroaméricains, comme dans le cas des Indiens d'Amérique. Là, et c'est compréhensible, les différences individuelles se perdaient dans les réminiscences des survivants qui servaient d'informateurs. Mais en raison de la tradition de recherche ainsi établie, même dans les cultures encore intactes on se fiait trop souvent aux exposés des informateurs plutôt qu'à l'observation directe. L'informateur était souvent appelé à la résidence de l'ethnologue fréquemment éloignée des habitations indigènes, pour y répondre à des questions générales sur les coutumes de son peuple.

Il y avait encore une autre raison à cette omission des différences individuelles dans les anciens ouvrages d'anthropologie : le sentiment que l'anthropologie, en tant que science de la coutume, devait s'opposer à la psychologie, qui était considérée comme une discipline étudiant l'individu. Il y a du vrai dans cette assertion; mais on l'a poussée à un extrême difficilement justifiable. Sapir est sur ce point explicite lorsqu'il décrit comment l'anthropologie, dans ces conditions, passait pour insister sur « les aspects du comportement qui appartenaient à la société comme telle, plus particulièrement aux sociétés exotiques ou au passé obscur, dont le mode de vie semblait si différent du nôtre que l'on pouvait espérer pouvoir brosser un tableau d'ensemble de la vie de la société, spécialement dans ses stades les plus archaïques de développement ».

Il continuait ainsi : « L'anthropologie culturelle était en un certain sens impersonnelle. Dans ce premier stade de son développement il semblait presque indélicat, pour ne pas dire indécent, d'imposer des observations ayant une saveur personnelle ou anecdotique. On supposait que, sans aucune définition claire de la méthode d'observation, il était possible à l'anthropologue d'arriver à des conclusions convenant à une société donnée comme telle. On était rarement à même de dire si tel renseignement était une citation tacite d'un « primitif » ou une généralisation soigneusement abstraite de centaines d'observations personnelles ou de centaines de rapports tirés de conversations avec de nombreux « primitifs ».

On donnait, certes, les noms des informateurs, mais on n'essayait guère d'indiquer les différences entre leurs récits. « Je me souviens d'avoir été plutôt choqué que satisfait, dit Sapir, quand au cours de mes études je tombais, dans la " Sociologie des Omaha " de J. O. Dorsey, sur des choses comme " Two Crows nis cela ". Cela sonnait un peu comme si l'auteur n'avait pas tenté honnêtement d'étayer ses sources et de nous donner les données sur lesquelles nous, anthropologues respectables, pouvions nous fonder. C'était comme s'il passait la responsabilité au lecteur, en espérant que par un miracle d'intuition culturelle il distinguerait la vérité de l'erreur. » Mais Dorsey, comme le montre Sapir, était en avance sur son temps. Il connaissait bien ses Indiens et admettait que, comme individus, ils différaient dans leur comportement et dans les interprétations qu'ils donnaient de ce comportement, comme tous les membres de tout groupe humain. « Apparemment, Two Crows, dit Sapir, Indien parfaitement sage et autorisé, pouvait se permettre d'éliminer l'existence même d'une coutume, attitude ou croyance attestée par un autre Indien, également sage et autorisé. »

On trouve une démonstration de la valeur de cette question dans l'étude de Roberts sur les variantes dans les chants des Noirs de la Jamaïque. Précisant que l'analyse des formes musicales mène à la recherche des phénomènes culturels, Roberts montre comment dans la mélodie et dans les paroles, les chants individuels diffèrent non seulement de district à district de la même région de File, mais encore de chanteur à chanteur.

Parmi les diverses séries de variantes présentées, prenons le chant de « Jim Crow » (ou « Cyam Crow ») du nord-ouest de la Jamaïque. John Crow est le vautour, la buse. Ce nom est selon toute apparence une version anglicisée du nom africain Yankoro donné au même oiseau; son autre nom dérive probablement de « carrion-crow » (corbeau), prononcé à la façon des Noirs jamaïcains. Le thème du chant, qui est de type noir africain et américain, ridiculise l'avidité de l'oiseau maladroit, qui en se précipitant pour se nourrir de la « vache de Missa Wright » tombe plus qu'il ne vole et « brise son diaphragme (“diagrain” dans le chant), ou respiration, comme on l'a expliqué ». L'auteur poursuit : « De cet incident minime a jailli toute la série d'événements que l'on trouve dans les différentes versions, et sans doute beaucoup plus. »

Les trois premiers chants furent enregistrés dans des villages voisins. « Harmony Hall, Whitehall et Retirement, dit l'auteur, sont proches, peut-être dans un rayon de trois milles. Les trois districts sont dans la même paroisse et les gens se voient souvent. » Pourtant, malgré les similitudes de la mélodie, du rythme et des motifs des versets, on peut observer des variantes. Les autres chants, qui révèlent de plus grandes dissemblances, parviennent de communautés plus éloignées. On voit ainsi qu'un seul élément culturel peut continuer à étendre ses limites de variation à mesure que la région où on l'étudie s'élargit. Nous ne tenons pas compte ici des variations dans l'exécution du chant par un individu. L'interprétation de ce chant par chaque chanteur, nous dit-on, fut tout à fait constante. Toutefois, Roberts donne des exemples montrant des différences dans la répétition d'un chant donné par le même chanteur.

Où réside donc la « vérité » ethnologique ? Il est à peine besoin de répéter ici ce que nous avons souvent dit dans les pages précédentes sur le problème de la vérité quand on décrit des phénomènes culturels. Les aspects méthodologiques de ce problème ont été considérés en liaison avec notre discussion des méthodes ethnologiques, tandis que ses implications théoriques ont été indiquées à propos du problème de la relativité culturelle. Il nous suffit de souligner une fois de plus que la vérité ethnologique n'est pas immuable, ni aisée changeante. L'ethnologue doit donc s'assurer des limites *dans lesquelles une culture reconnaît et sanctionne les variations* dans une croyance donnée ou un mode donné de comportement.

Ce principe établi, il importe d'en examiner certaines conséquences. Comme pour tant de principes apparemment évidents qui guident la recherche et l'analyse dans le domaine de la culture, des complications imprévues apparaissent à propos d'une question simple. Il est essentiel que la différence entre comportement *idéal* et *réel* soit claire dans l'esprit de l'ethnologue, et qu'il conserve cette distinction lorsqu'il lit des monographies ethnologiques. Malheureusement, les membres d'une société donnée ne sont pas nécessairement d'accord sur ce qui constitue le comportement

idéal. Différents membres de la même communauté donneront des versions différentes de ce qui est sanctionné par leur groupe, alors que l'observation réelle révélera de grandes différences dans le comportement, qui reflètent la variété des sanctions acceptées.

Un exemple des complications de la recherche de la vérité ethnologique par suite des déviations trouvées dans la pratique réelle éclairera le problème et indiquera en même temps comment l'envisager. Prenons cet exemple dans les syncrétismes entre la croyance africaine et le catholicisme dans la culture des Noirs du Brésil. Comme dans les autres pays catholiques du Nouveau Monde, des croyances africaines ancestrales se sont réconciliées avec le catholicisme, par suite des conversions forcées du temps de l'esclavage. Aujourd'hui, les descendants de ces Africains, qui adorent les dieux africains, sont aussi bien des catholiques pratiquants que des membres des confréries religieuses africaines. On a décrit comment, par un processus de réinterprétation syncrétique, ils identifient leurs dieux africains avec les saints de l'Église. Le processus va cependant beaucoup plus loin. Un tambour qui n'a pas été « baptisé » n'appellera pas les divinités à la danse, car il n'a pas la maîtrise spirituelle que confère le baptême. A Salvador (Bahia), une novice, après une longue période d'initiation aux pratiques du culte, fera dès la fin de son entraînement un pèlerinage au sanctuaire du principal saint de la cité, et un autre à l'autel du saint qui est identifié avec le dieu africain auquel il est consacré. Cependant, Bastide a montré que même dans une seule ville on ne peut dire simplement qu'une divinité africaine donnée s'identifie toujours avec un saint catholique. A Recife, par exemple, bien que la déesse africaine de l'eau appelée Yemanjá soit identifiée par les membres de quatre confréries à Notre-Dame de l'Immaculée Conception, Shango, le dieu africain du tonnerre, est considéré par un groupe comme étant saint Jérôme, par un autre saint Antoine et par un troisième saint Jean-Baptiste.

Comme dans tous les pays catholiques, le Carême est une période de grande importance, de même que Mardi-Gras, point culminant du Carnaval annuel. Or, presque tout le monde dans cette ville brésilienne de Salvador, noir ou blanc, pratiquant ou non, dira à l'ethnologue en visite, en toute bonne foi, que le Carême n'est pas une période propice à l'étude des cérémonies du culte, car les temples sont fermés et le cycle des rites publics suspendu. Ces renseignements sont également consignés dans la littérature décrivant les cultes afro-bahiens, et le savant devrait s'apprêter à faire d'autres recherches pendant cette période. Poursuivant son enquête, il apprendra, avec une unanimité comparable, que le Samedi Saint (*Sábado da Aleluia*) est le jour où ces sanctuaires rouvrent leurs portes, avec des rites compliqués, après la suspension de Carême. Certaines personnes sont même plus précises. Elles disent que ces rites sont calculés de façon à commencer à 11 heures lorsque, la veille de Pâques, les cloches de toutes les églises de Bahia carillonnent pour annoncer la Résurrection.

Pourtant, dans la mesure où on peut l'affirmer, dans la pratique réelle de nombreux centres de culte continuent d'adorer leurs dieux africains pendant le Carême. En 1942, aucun centre ne suspendit ses activités pendant cette période. Toutes les maisons de culte furent fermées pendant la Semaine Sainte. Même les gens qui vivent dans ces centres s'éloignèrent alors, car ils considèrent que c'est un danger spirituel, les dieux étant partis. Mais tous ces centres ne rouvrirent pas le Samedi Saint. En fait,

les rites de réouverture ont lieu pendant un mois ou plus après le Samedi de Pâques. Cela dépend surtout du prêtre qui dirige le sanctuaire, ou des désirs des dieux eux-mêmes, révélés par la divination, ou encore d'autres circonstances.

Les dieux, que l'on croit absents pendant la fermeture de la maison de culte, passent pour être « partis à la guerre » pendant cette période. Le rite de fermeture de la maison, appelé *lorogun*, a pour but essentiel d'expédier ces divinités à destination. Cette cérémonie est certainement importante et reçoit autant d'attention que le permettent les ressources du centre. Les divinités sont « appelées », possèdent leurs fidèles et dans certains centres exécutent une danse qui, avec la chorégraphie compliquée d'un combat simulé, détermine quels esprits « dirigeront » le centre l'année suivante. Us dieux endossent alors leurs sacs à provisions, visitent l'un après l'autre les autels du centre et terminent leur danse dans la maison, en offrant leurs aliments favoris aux spectateurs avant de partir.

Tel est, en résumé, l'essentiel de ce rite du *lorogun*, tiré des descriptions de trois informateurs différents, et de l'observation directe de six cérémonies. Chaque informateur raconta avec force détails la suite des événements et les raisons de l'accomplissement de chaque élément du rite. Mais selon toute vraisemblance, chacun pensait à un cas particulier de la cérémonie telle qu'elle est exécutée dans le centre auquel il était affilié. Dans certains groupes, par exemple, le « combat était censé se dérouler entre divinités mâles et femelles, pour voir qui « dirigerait » pendant l'année suivante. D'autres disaient qu'il se déroulait entre dieux de panthéons différents. Dans un centre, lors de la cérémonie, ce fut le dieu qui « vint » d'abord vers un fidèle à l'appel des tambours - c'est-à-dire au nom duquel avait lieu la première possession - et qui devait régner durant l'année. A l'occasion, un informateur disait : « Dans notre centre nous le disons de cette manière, mais dans d'autres ils ne font pas comme ça », ou, quand on le confrontait avec un autre informateur, il haussait les épaules et disait : « Ils le font probablement ainsi dans leur centre. »

Quelle est la « vérité » sur les pratiques du culte afro-bahien en ce qui concerne l'identification des saints catholiques et des dieux africains, ou par rapport au Carême ? Là, c'est clair, il n'y a pas de vérité unique. Il y a plusieurs vérités. Mais il y a des limites au-delà desquelles les récits ne sont pas véridiques, tandis qu'il existe un fond de comportement commun où l'on trouve un minimum de déviation. Le fait qu'en pratique toutes les maisons de culte sont fermées pendant la Semaine Sainte est un de ces éléments de fond; les traits communs donnés dans notre description du rite du *lorogun* en sont d'autres; mais autour de ce noyau existent de nombreuses variantes, dont chacune a une valeur indiscutable. Il arrive la même chose, dans d'autres cultures et dans un domaine totalement différent, quand une personne de bonne foi raconte que dans son groupe les hommes montrent leur respect pour leur belle-mère en l'évitant - exactement en ne lui parlant pas face à face. Plus d'un ethnologue a été ensuite embarrassé en voyant ce même informateur parlant à sa propre belle-mère, et s'entendre répondre qu'il s'agissait là d'un cas particulier - un enfant était malade, ou la femme de l'homme en question avait besoin d'un conseil qu'elle ne parvenait pas à obtenir.

« Les circonstances changent la règle » est une maxime aussi bonne pour l'ethnologue que dans la vie quotidienne. Car ce sont les circonstances qui amènent les différences dans le comportement individuel, qui se reflètent dans la variabilité trouvée dans les sanctions qui permettent les déviations de la conduite approuvée, ou dans les formes reconnues d'institutions. Le problème de vérifier la portée de la variation admise dans les institutions est donc essentiel pour la recherche de la vérité ethnologique. Considérons donc maintenant l'importance de ce fait en approfondissant notre connaissance des formes, fonctions et processus de la culture.

## 2

Le concept de variabilité a un caractère statistique, et il est évidemment difficile d'appliquer des méthodes statistiques à l'étude de nombreux aspects de la culture, en particulier chez les peuples sur lesquels on a peu de données quantitatives. Nous pouvons mesurer certains phénomènes dans le domaine économique, comme les heures de travail ou le rendement agricole. Mais même dans le domaine économique, les mesures de valeur dans une société basant son commerce sur le troc et n'ayant pas de monnaie, sont encore à déterminer. Il est à peine nécessaire de noter l'accroissement de cette difficulté quand nous passons aux aspects non matériels de la culture et tentons de mesurer la variation dans la religion, la structure familiale ou les idéaux qui animent les hommes et les femmes dans leurs activités quotidiennes.

On a essayé d'utiliser certaines méthodes statistiques, mais c'étaient plutôt des tentatives d'utiliser l'idée de corrélation dans la reconstruction des processus historiques et des contacts entre peuples. Aux premiers temps de l'anthropologie, Tylor avait tenté de montrer que certains phénomènes en association avec d'autres sont causés par eux, comme par exemple la descendance matrilineaire et la résidence matrilocale. Beaucoup plus tard, Kroeber et Driver utilisèrent la méthode des éléments culturels étudiée dans un chapitre précédent, comme base pour relier les traits et reconstruire ainsi les contacts historiques entre peuples.

Peut-être est-ce parce que les anthropologues culturels n'ont pas appris à penser statistiquement, mais à opérer en fonction d'une tradition humaniste, qu'ils n'ont pas formulé leurs problèmes concernant la variation culturelle au moyen de techniques à base quantitative. On peut pourtant pousser les recherches dans ce sens, une fois que le fondement a été établi sous la forme d'une monographie donnant un tableau d'ensemble des types du comportement d'un peuple donné. Du point de vue de la théorie statistique, ces consensus équivalent aux normes ou modalités, bases des recherches sur l'ampleur des déviations du comportement.

Il y a plus à mesurer qu'il ne semble au premier abord ; et une fois les mesures recueillies, le calcul des constantes statistiques, dont fait partie la variabilité, est très simple. Les heures de travail, ou le rendement des ouvriers et des agriculteurs, ou les expressions de valeur en cas d'existence d'une monnaie, ont été étudiés et, en gros, ont été présentés comme des variables. Mais en musique, par exemple, les enregistrements du même chant chanté par différentes personnes, ou par la même personne à

des moments différents, peuvent, après analyse en laboratoire, fournir des mesures exprimant les différences de longueur d'onde de la même note - tons différents - ou de volume ou de rythme. Des enregistrements de la parole fourniraient des indices semblables de variation, beaucoup plus précis même que l'étude attentive des différences de dialecte par les linguistes. Les motifs de tissage ou de vannerie fournissent également des données susceptibles d'être mesurées et étudiées statistiquement. Cette liste pourrait être étendue à l'infini.

Mais, dira-t-on, ce ne sont que des détails de la culture. Même si ces études étaient possibles, ne laisseraient-elles pas le problème général intact ? Cette objection tient à peine. Si la méthode scientifique nous a appris quelque chose, c'est bien que les grands problèmes se résolvent seulement après que l'étude minutieuse des détails a révélé les processus fondamentaux. Estimer la variabilité d'une note, d'une unité de valeur, d'un phénomène, c'est ramener à l'exactitude l'étude d'un élément de culture. Une fois obtenue une série de mesures et le concept théorique de variation appliqué à l'analyse de plusieurs de ces éléments, nous arrivons à comprendre la variabilité de la culture.

Voilà pourquoi nous pensons, par exemple, que les trois degrés qui ont marqué l'étude des relations entre la culture et l'individu représentent un gain très net dans la manière d'aborder ce problème complexe. On manie plus facilement le concept des normes de la personnalité que celui du type de personnalité. Au contraire, l'effort pour réduire ces normes à des termes mesurables en les rapportant aux résultats des travaux sur l'emploi des tests projectifs, nous aide à poursuivre le but visé. Les instruments utilisés dans ce procédé peuvent être sujets à différentes interprétations, mais les interprétations mêmes peuvent s'exprimer quantitativement. Il est raisonnable de supposer que le même savant interprétera son instrument de la même manière; que différents savants pouvant travailler ensemble n'interpréteront pas différemment leurs découvertes. On peut donc comparer les constantes statistiques découlant des mesures, mais non les évaluations dressées sur une grande échelle en fonction des institutions ou des tendances.

Il y a là quelque analogie avec la situation de l'anthropologie physique, lorsque les comparaisons de couleur de la peau devinrent plus précises grâce à l'emploi d'une échelle chromatique. L'instrument est imparfait, mais il fournit des expressions quantitatives des différences de couleur de la peau, et l'on peut donc étudier avec plus de précision les variations de ce caractère selon les populations. Un des plus importants truismes de la science est qu'une fois établie une méthode valable de mesure, son perfectionnement n'est qu'une question de temps.

### 3

Le concept de modèle de culture proposé dans les premiers chapitres de ce livre définissait ce phénomène comme l'accord convergent (consensus) de différents types de comportement individuel. Mais on a montré que dans toutes les discussions, sauf celles concernant la description et l'analyse d'un modèle particulier, le terme doit être employé au sens plural. En effet, même dans le groupe le plus homogène, on rencon-

tre toujours des variantes institutionnalisées dans les réactions à la même situation. Ces diverses séries de modèles semblent découler du fait que toute société est un agrégat de sous-groupes, dont il faut distinguer les modes particuliers de vie à l'intérieur des sanctions générales du groupe total. Le fait que ces lignes s'entrecroisent, en ce sens qu'un individu donné appartient à plusieurs sous-groupes, complique donc le problème. En outre, le fait de reconnaître cette complexité clarifie certains problèmes qui présenteraient autrement de sérieuses difficultés.

Rappelons quelques-uns des groupes qui dans une société donnée peuvent révéler des modèles de comportement différents. Deux d'entre eux, toujours présents, sont basés sur le sexe et l'âge. Dans les petits agrégats une troisième catégorie, basée sur l'occupation, se relie étroitement aux deux précédentes. Même dans les sociétés les plus homogènes, les hommes et les femmes accomplissent en effet des tâches différentes. Dans les sociétés plus vastes, cependant, les modèles d'occupation ont plus d'importance, car dans chaque sexe il y a des métiers spécialisés qui distinguent le comportement de ceux qui le pratiquent de celui des autres. Dans les grandes sociétés, les différences de classes produiront aussi des modèles différents, tandis que partout les groupements locaux des grandes populations auront des modèles spéciaux, soit dans le langage, soit dans l'industrie, la croyance ou tout autre aspect de la culture.

Mais à la base de toutes ces différences on trouve celles qui distinguent les individus entre eux, et, indirectement, les familles entre elles. Voilà pourquoi on a insisté pour considérer le modèle, quelle que soit son importance, comme un consensus du comportement. Plus grand est le nombre des personnes réagissant à une situation donnée d'une façon semblable - non identique - plus il agit sur la société où il se trouve. Par conséquent, nier l'élément du consensus parce que les membres d'une société particulière ne participent pas tous à tous ses types, c'est surtout nier l'unité et la cohérence de la culture.

L'accord convergent des comportements n'est qu'une autre expression de la variation culturelle. Car, comme chaque culture est différente et que deux individus de la même société ne réagissent pas exactement de la même manière à la même situation, la variation des types mêmes doit être prise soigneusement en considération dans l'étude de la culture. Une culture, en ce sens, devient un agrégat de types individuels différents qui, dans leur totalité, reflètent le fait que le comportement de tout membre d'une société particulière ressemblera plus à celui d'un compagnon qu'à celui d'un étranger.

Linton a suggéré une série de concepts pour distinguer certains degrés de ressemblance et de différence de comportement dans une culture. La première catégorie est celle des « universaux », qui sont les croyances et formes de comportement que l'on peut attendre de tout membre normal d'une société. Le langage, les types d'habillement et de logement, la façon dont un groupe ordonne ses relations sociales, entrent dans cette catégorie. La seconde comprend les « spécialités », qui sont composées des aspects particuliers de comportement caractérisant les membres de groupes spécialisés dans un grand ensemble social. Là se placent les différences distinguant les activités d'un sexe de celles de l'autre, ou les divers genres d'artisans. Les spécialités

se trouvent donc surtout dans le domaine économique et technique, comme par exemple l'art du forgeron, du docteur ou du prêtre.

Puis viennent les « alternatives ». Ces formes de comportement sont reconnues par une société comme valables, mais dépassant les catégories de classe, d'occupation ou de sexe. Elles représentent les différentes manières de faire les mêmes choses qui sont sanctionnées par le groupe. Elles sont présentes dans tous les aspects de la culture. Un homme peut choisir une couleur ou une autre en décorant un panier, ou peut s'exprimer en certains termes ou en d'autres; un jeu peut se jouer de diverses façons, le mariage peut être sanctionné en observant différentes formes. Le nombre d'alternatives ainsi conçues est une mesure de l'homogénéité d'une société et de ses modes de vie. Les petits groupes sans écriture ont moins d'alternatives - et aussi moins de spécialités - que les grands, tandis que les cultures à écriture en ont le plus grand nombre.

La quatrième catégorie est celle des « particularités individuelles ». Ce sont les formes expérimentales du comportement, pour ainsi dire. Elles représentent la contribution de l'individualiste. Linton les signale comme la source de l'innovation en culture. Toute contribution à un mode de vie, dit-il, doit avoir été commencée par quelqu'un. A l'origine, c'est une particularité individuelle qui, considérée avec bienveillance par les membres de la société au moment de son introduction, passe à un emploi plus général.

Toutefois, ces catégories se recouvrent en un certain sens. Redfield a montré par exemple que le concept des « alternatives » représente deux phénomènes culturels différents. Le premier comprend les éléments partagés par certaines personnes, mais pas par tous les membres d'une société ou même de ses sous-groupes. La seconde inclut les éléments qui sont des alternatives au sens strict, où l'individu peut choisir entre divers modes reconnus de comportement dans une situation donnée. Selon Redfield, on devrait le terme « alternative » strictement à ceux-ci. Lorsque, des éléments sont partagés par certains mais pas par d'autres dans une Société, sans s'occuper du groupe ou du sous-groupe, Redfield accepte le terme « variante », qui avait été proposé par Tax. Les « alternatives » dans ce sens - l'exemple donné par Redfield est des avoir si, dans notre culture, il faut utiliser l'autocar ou le train - sont ainsi une espèce d'« universel », car elles sont partagées, en tant que possibilités alternatives, par tous les membres d'un groupe ou sous-groupe et entrent ainsi dans le cadre de la définition des universaux de Linton.

Si nous appliquons le concept de variabilité aux séries de Linton, nous trouvons qu'il y a des niveaux de différence non reliés à ces catégories. Ainsi les variations qui distinguent la croyance et le comportement de tout membre d'un groupe de celui de tout autre sont, en un sens, les « particularités individuelles » du schéma de Linton. Cependant, en tant que concept statistique, ce niveau très général de variation définit les limites du comportement acceptable permis par un groupe plutôt que les déviations extrêmes soulignées par Linton en décrivant sa catégorie. Du point de vue de la variabilité culturelle, une déviation extrême, si elle est acceptée, élargit simplement la portée de la variation dans une culture. Si elle ne « prend » pas ou est supprimée, il faut la considérer comme une innovation qui s'écartait trop de la norme.



La variation individuelle peut cependant exister sans être une innovation. Plus le comportement individuel est proche des formes normatives, moins il se distinguera de celui des autres membres du groupe. Mais il n'y a pas deux personnes, même celles qui ne doutent pas du tout de leur culture, qui accompliront la même opération ou concevront la même idée en termes identiques. Il est aussi important, pour comprendre la forme et le processus culturels, de saisir ce fait que de reconnaître le rôle de l'idiosyncrasie individuelle, qui constitue une déviation extrême hors de la norme. C'est l'ampleur permise dans les déviations qui distingue la complexité d'une culture dans un aspect donné d'une autre - ce que Linton appelle alternatives, au sens où Redfield emploie ce mot. Dans son ensemble, cette latitude de déviation permise est un indice d'homogénéité ou d'hétérogénéité culturelles. Reconnaître que dans aucune culture les membres d'un groupe ne réagissent de la même manière à une situation donnée, c'est seulement dire que la variation est un universel dans la culture, non moins que tout autre de ses aspects. La variabilité doit donc être prise en considération, si imparfait que soit l'instrument d'analyse, dans toutes les études de la culture. La reconnaissance du fait de la variation dans les cultures - peu importe son expression - constitue une des étapes les plus importantes du développement de la science anthropologique.

Si nous passons du groupe total aux sous-groupes, l'étendue des variations diminue. Plus petite l'unité, plus grand le degré d'homogénéité probable. Un groupe familial comprendra des gens dont l'enculturation individuelle est si semblable que les déviations qui distinguent chacun de ses membres seront au minimum. Le groupe local sera généralement composé d'individus dont les réactions se ressemblent plus que celles existant entre les membres d'une tribu ou d'un groupe social plus vaste. Toutefois, les spécialistes différencieront les uns des autres conformément aux modèles de variation sanctionnés pour leur spécialité. Cela suggère l'hypothèse que les spécialistes, en vertu du talent technique qu'ils acquièrent par la spécialisation, seront disposés à l'expérimentation et étendront ainsi l'échelle de variation de leur groupe, sans autant tenir compte de sa grandeur qu'on le fait dans la population en général.

#### 4

Les différents points concernant la variation en culture peuvent se résumer dans les propositions suivantes :

1. La culture est l'expression du comportement d'un peuple et des sanctions de ce comportement.
2. Aucun individu n'a un comportement et une croyance identiques à ceux d'un autre ; il faut donc les concevoir et les étudier comme des variables plutôt que comme des structures rigides.

3. L'étendue totale des variations dans la croyance et le comportement individuel chez les membres d'une société donnée, à un moment donné, définit ainsi la culture de cette société, et cela est aussi vrai pour les cultures d'unités plus petites dans l'ensemble social.

*Cependant,*

4. Croyance et comportement dans toute société ne sont jamais le fait du hasard, mais varient autour de normes établies.

5. Ces normes doivent être tirées par induction des convergences des croyances et modes de comportement observés d'un groupe donné, et comprennent les modèles d'une culture.

Enfin,

6. Toutes choses égales par ailleurs, plus le groupe est petit, plus ses modèles de croyance et de comportement seront homogènes.

7. Cependant, des groupes de spécialistes peuvent manifester une plus grande étendue de variation dans le domaine de leur spécialité que des groupes de grandeur équivalente dans l'ensemble de la population.

Le problème de la nature de la culture et de son organisation suggérée par ces propositions, quoiqu'il soit conçu en termes statistiques, ne peut, en vertu des problèmes de méthode qu'il implique, être abordé sous une forme mathématique. Quand on examine la littérature ethnographique et les discussions théoriques de l'anthropologie, il importe de reconnaître la signification du problème de *l'homogénéité culturelle* et de *l'hétérogénéité culturelle*. En outre, le savant doit se préparer à utiliser les données concernant ce problème, bien que dans la plupart des cas leur signification ne soit pas reconnue ou soit exprimée autrement. Les concepts de modèle, de différences d'aires, du rôle de l'individu dans la culture, portent sur différentes conceptions du degré de variation à prendre en considération. Il suffira de rappeler notre examen des méthodes ethnologiques pour comprendre l'importance de la reconnaissance de la variabilité individuelle en abordant la recherche sur le terrain. Nous verrons dans quelle mesure les tentatives de classement total des cultures en séries graduées d'espèces diverses se fondent sur l'attribution de différents degrés d'homogénéité à des cultures entrant dans des catégories différentes.

Pour le moment, il y aurait peut-être lieu de n'utiliser les méthodes d'analyse quantitative que pour l'étude des aspects de la culture, tels certains éléments du style musical, des arts graphiques ou de la vie économique d'un peuple, susceptibles d'être étudiés mathématiquement. Le savant doit toujours se garder du faux sens de la précision qui naît de l'usage irréfléchi de la méthode statistique. La culture a de nombreux aspects où la description qualitative, au lieu d'une analyse quantitative, indiquera réellement de façon vivante et significative l'étendue des différences trouvées dans un groupe ou sous-groupe par rapport à un autre. Il est par exemple à peine nécessaire de recourir au calcul pour savoir que les cultures des tribus du bassin du

Mackenzie sont plus homogènes que celles de Java. Mais il importe de saisir que leurs différences d'homogénéité comprennent différents degrés de variation dans les expressions de croyance et de comportement qui caractérisent la vie des membres de ces groupes.

La notion de culture conçue comme une somme de variables dans les croyances et le comportement a son importance quand on aborde tout problème de dynamique culturelle. Comme en tant de domaines de la science, la différence entre les unités individuelles de toute catégorie de phénomènes doit, dans l'étude de la culture, être reconnue comme un mécanisme primordial du changement. On a mentionné le rôle de la déviation extrême pour élargir le champ de variation dans une culture. Cela peut à son tour provoquer une réaction dynamique qui entraîne d'autres déviations, qui repoussent encore plus loin les frontières de la convention admise. Telle est la base du processus de tendance culturelle, que nous examinerons bientôt.

On peut envisager, en effet, les propensions au changement dans une culture comme une fonction des attitudes variables à l'égard des innovations dans une société donnée ou dans différentes sociétés. Cette idée est inhérente au concept d'une culture différente des autres du fait de différences dans les foyers culturels, domaine où les individus ont une plus grande disposition à accepter de nouvelles formes que dans d'autres aspects de leur culture. Ainsi, quand nous disons que la religion est le centre focal de la culture ouest-africaine, nous n'exprimons pas seulement le fait que les individus portent plus d'intérêt à cet aspect de leur civilisation. Nous impliquons aussi une réceptivité au changement dans l'aspect focal, qui n'est pas présente lorsqu'il s'agit de l'organisation sociale, par exemple, ou de la technologie. Les structures familiales ou communales reconnues, les espèces de houes utilisées en agriculture sont admises sans autre. Il n'y a par conséquent aucun encouragement au changement dans ces éléments culturels. Donc, quand nous parlons d'un aspect de la culture, ou même d'une culture entière comme étant plus « fluide » qu'une autre, nous entendons qu'il y existe un plus grand degré d'acceptation de la variation que dans celui que nous appelons « conservateur ».

# 17

---

## TENDANCE CULTURELLE ET ACCIDENT HISTORIQUE

[Retour à la table des matières](#)

### 1

Une étude des données historiques et documentaires révèle deux modalités de changement culturel. La première comprend les changements qui représentent l'accumulation de petites variations dont l'effet global, pendant une période de temps, est d'entraîner des modifications à peine perceptibles au jour le jour. L'autre est plus précipitée, plus dramatique. Ici, des effets à court terme, mais de grande portée, s'imposent également aux membres du groupe et aux observateurs extérieurs. Dans cette catégorie entrent les innovations inspirées par des événements que ne prévoient pas les membres de la société qui les subit. Il en résulte des innovations qui modifient, bon gré, mal gré, si considérablement le caractère d'une culture ou certains de ses aspects qu'elle diffère bientôt sensiblement de ce qu'elle était avant l'introduction de ces nouveaux éléments.

La distinction entre ces deux modalités de changement culturel a des implications importantes pour la théorie de la culture. Le concept de culture et les théories du processus culturel prennent une forme toute différente si l'on met l'accent sur une modalité de changement au détriment de l'autre. Ainsi, la théorie de l'évolution culturelle était fondée essentiellement sur la première de ces conceptions, en insistant sur l'introduction régulière de nouveaux éléments. D'où il résultait que la culture devenait une sorte de fleuve coulant à travers les âges, avec une force irrésistible, et qui, suivant les contours de l'histoire, atteindrait éventuellement son but prédestiné. Le fleuve avait des rapides, comme si soudainement des nouveaux éléments avaient troublé sa quiétude; il était divisé en bras différents par les îlots que représentent les circonstances particulières qui différencient l'histoire d'un peuple de celle d'un autre. Mais malgré tout, il semblait que son parcours pouvait être tracé sur une carte et que sa destinée était certaine.

Les déterministes insistent également sur l'inévitabilité du changement culturel. dû à l'accumulation de petites variations. Ainsi, une invention ou une découverte ne peut être faite qu'à son heure. Réciproquement, selon cette hypothèse, lorsque celle-ci est arrivée, la découverte sera faite assurément. Nous rappelons à ce sujet les découvertes indépendantes par Darwin et par Wallace, de l'hypothèse évolutionniste; ou bien encore le cas de Gregor Mendel. On se souviendra que les déterministes soutiennent que si le principe de l'évolution biologique n'avait pas été découvert par Darwin ou Wallace, quelque autre savant l'aurait formulé. Par ailleurs, toujours selon les déterministes, une découverte réalisée avant son heure risque d'être négligée et ne jouera aucun rôle dans la vie des gens. Preuve en est la découverte de Mendel du mécanisme de l'hérédité. Il avait publié sa découverte dans une revue scientifique; elle n'en fut pas moins ignorée jusqu'à ce que, quelques dizaines d'années plus tard, la science biologique fût prête à la recevoir.

En insistant sur les développements plus brutaux d'une culture, nous arrivons à des conclusions tout à fait différentes en ce qui concerne les facteurs du changement culturel et les manières dont celui-ci se manifeste. Le rôle du grand homme dans l'histoire est une illustration de ce point de vue. C'est ainsi que les génies de l'histoire, les Alexandre, les César, les Rousseau, les Voltaire, les Faraday, les Edison, ne sont pas considérés comme des représentants de leurs cultures et des périodes dans lesquelles ils vécurent, mais plutôt comme des hommes incarnant les forces qui ont entraîné les conquêtes, les révolutions, les changements techniques associés à leurs noms. Dans les ouvrages anthropologiques où l'individu ne figure pas, on exprime ce point de vue d'une manière quelque peu différente. Nous pouvons prendre, comme exemple l'école diffusionniste anglaise. Ici, la découverte de la « civilisation », telle qu'elle est exprimée dans *les* divers éléments du complexe héliolithique, était supposé avoir *eu* lieu en un laps de temps relativement court, par rapport à l'histoire, humaine, et dans la région relativement restreinte qu'est l'Égypte, avec des modifications ultérieures aux Indes. Cependant, l'effet présumé du contact avec cette « civilisation » était tel qu'on pensait que les façons de vivre préexistantes et plus « simples » avaient cédé en sa faveur.

Aucune étude adéquate de la culture ne peut se permettre de négliger l'une ou l'autre de ces modalités du changement, il faut tâcher de comprendre la nature des

modifications culturelles, tant progressives que brutales, leur raison d'être et les formes qu'elles assument. La complexité de la culture est telle que les deux espèces peuvent opérer simultanément dans différents aspects de la culture; dans ce cas nous pourrions avoir trouvé une explication pour les déplacements brutaux du foyer culturel qui représentent un phénomène si mystérieux.

Au premier processus - c'est-à-dire lorsque des modifications mineures changent le caractère et la forme d'un mode de vie, mais que la continuité de l'événement est apparente - nous appliquerons le terme de *tendance culturelle*. Quant aux innovations plus brusques surgies du sein même d'une culture ou provenant de l'extérieur, nous les appellerons *accidents historiques*. Ils se combinent pour donner à une culture, à un moment donné de son histoire, les formes qu'elle présente, et la pourvoir des sanctions qui confèrent un sens à ces formes et leur permettent de fonctionner dans la vie des gens. Nous allons considérer ces processus l'un après l'autre; après quoi nous verrons s'il est possible d'en faire la synthèse.

## 2

Le concept de *tendance culturelle* découle logiquement de l'idée de culture en tant qu'accord convergent des éléments variables dans les croyances et les modes de comportement d'un peuple. Ainsi que nous l'avons vu, les déviations par rapport aux normes de la conduite, la plupart si petites qu'elles passent inaperçues, sont importantes en ce qu'elles donnent à une culture une dynamique intérieure qui, à la longue, conduit à des modifications parfois très profondes. Ces variantes, cependant, n'ont pas toutes la même signification dynamique. Elles tendent à être des variations arbitraires, en ce sens qu'elles représentent toutes les manières de s'écarter de toutes sortes de normes. Elles ne revêtent de signification dynamique que lorsqu'elles commencent à s'accumuler et à donner, ainsi, une direction au changement culturel.

Prenons comme exemple l'habitude des hommes, dans la civilisation euroaméricaine, de porter autour de leurs cous des bandes d'étoffe, autrement dit des cravates. C'est l'usage. Les unes sont plus longues, les autres nouées en papillon. Les cravates diffèrent selon l'occasion. Une personne en deuil d'un proche parent portera ordinairement une cravate sombre nouée en long. D'autre part, un individu en tenue de soirée ne portera que des nœuds papillon, et le degré de solennité de l'occasion sera indiqué par la couleur de ce nœud. Le noir, cette fois-ci sans rapport avec un deuil, aura un caractère moins officiel que le blanc.

Si nous retournons aux coutumes les plus communes, nous percevons, dans un laps de plusieurs années, un revirement de la mode, des cravates aux nœuds papillon. A un moment donné, un type ou l'autre prédominera. Les changements portaient sur le genre de la cravate, la forme, la couleur; la question de savoir s'il fallait ou non porter une cravate n'était jamais soulevée. Pourtant, dans l'arrière-plan, se préparait un nouveau changement : la suppression de la cravate. Le fait que la cravate était associée au statut social eut ici une certaine signification. Les personnes de qualité se

montrèrent peu disposées à éliminer ce symbole de leur position. Toutefois, on remarqua que l'individu de la classe ouvrière avait gagné un certain confort en renonçant à ce bout de tissu superflu qui lui serrait le cou.

Quelques hommes d'un certain rang social se mirent à adopter cette déviation particulière. Puis, comme ils trouvèrent des imitateurs, surtout pendant les chaleurs de l'été, les fabricants de confection prirent note de cette tendance et dessinèrent des chemises à col ouvert ou fermé, avec ou sans cravate. Quel que soit l'aboutissement de cette tendance à supprimer la cravate - qui fait partie d'un complexe vestimentaire plus étendu, comprenant des couleurs plus vives et un plus grand laisser-aller dans l'habillement en général - elle illustre bien comment, à un moment, une déviation particulière prend une signification plus grande qu'une autre déviation. C'est-à-dire que, dans ce détail mineur et peut-être frivole de la culture euroaméricaine, nous voyons une manifestation de *ce processus de variation cumulative auquel nous pensons lorsque nous parlons de tendance culturelle.*

Le terme de tendance représente une adaptation du concept de Sapir de « tendance linguistique », concept qui, en dépit de son utilité pour l'étude de la culture, a été curieusement négligé par la plupart des anthropologues. Ce concept est un autre exemple de la manière dont l'étude du langage du point de vue anthropologique peut révéler des processus et des données de la plus grande importance. Sapir a abordé la discussion et la tendance linguistique en partant de la variabilité dans l'expression linguistique. Il fait observer que chaque personne manifeste des idiosyncrasies dans son langage particulier. Cependant, dans une classe sociale, dans une région déterminée, les individus parlant une langue commune forment « un groupe compact, relativement unifié » par rapport à d'autres groupes de ce genre. « Les variations individuelles sont englouties ou absorbées par certaines conventions majeures - disons de prononciation et de vocabulaire - qui apparaissent très fortement lorsque le langage du groupe est opposé dans son ensemble à celui de l'autre groupe. »

Si nous traduisons ceci dans les termes de notre discussion sur la variabilité de la culture dans son ensemble, nous dirons que les différences individuelles de croyance et de comportement entre des personnes, appartenant à un sous-groupe ou une communauté locale d'une société donnée, sont submergées par les consensus qui caractérisent les sous-cultures des deux groupes et qui permettent ainsi de les distinguer l'un de l'autre *en* fonction de leurs modes typiques de pensée et de comportement. Toutefois, dans le langage comme dans le reste de la culture, toutes les idiosyncrasies et les déviations arbitraires hors de la norme n'ont pas la même importance. « Si les variations individuelles en surface étaient la seule espèce de modification dans le langage, dit Sapir, je crois que nous serions en peine d'expliquer comment il se fait qu'un prototype linguistique se divise graduellement en un certain nombre de langages mutuellement incompréhensibles. Mais le langage n'est pas seulement une chose étalée dans l'espace; c'est plutôt une série de reflets, dans chaque cerveau, d'une seule et même image éternelle. Le langage se meut à travers les temps dans un courant qu'il s'est tracé. Il a une tendance. »

Le changement linguistique est alors amené par un processus selon lequel certaines déviations des normes établies sont adoptées par plusieurs personnes qui de

ce fait instituent et perpétuent une tendance. De même pour la culture, ce processus peut s'appliquer à des sociétés entières. Lorsqu'elles sont petites et isolées, les changements accumulés marquent la vie du groupe dans son ensemble. Lorsque la masse de la population est grande et que le territoire qu'elle occupe est très étendu, le changement peut s'opérer dans une certaine direction pour l'un des sous-groupes et dans une autre pour un sous-groupe différent.

Dans le langage, ce processus a pour résultat des différences de dialectes. Dans la culture, en général, il aboutit à des traditions locales ou de classe qui, opérant dans les limites de la société entière, déterminent les modes de vie caractéristiques d'un groupe par rapport à un autre. Rappelons comment, dans la discussion du modèle des cultures, nous avons considéré la signification des différences de cet ordre - comment il faut discerner différents accords convergents de comportement entre les groupements de sexe, de classe, de génération et de lieu. Ces accords ne sont que le résultat final du processus de sélection des variantes, parmi les modèles prédominants qui représentent des accords pour la société auxquels ils appartiennent tous. Les différences entre les accords des cultures prises dans leur ensemble qui, à leur tour, sont les résultats de la sélectivité des variations sur une échelle plus étendue, rendent possible la distinction entre les modes de vie d'un peuple et d'un autre.

On a parfois critiqué le concept de tendance linguistique de Sapir en lui prêtant une qualité mystique qui le placerait en dehors du registre de l'investigation scientifique. Il est évident que si cet argument est valable pour l'hypothèse lorsqu'on l'applique au langage, il est également valable lorsqu'on l'oppose au postulat de la tendance dans la civilisation en général. Sapir, toutefois, a anticipé cette critique en ces termes : « Si les changements historiques qui ont lieu *dans un langage*, demande-t-il, si *la vaste* accumulation des infimes modifications qui, avec le temps, aboutit au complet remaniement du langage, ne sont pas, en essence, identiques aux variations individuelles que nous observons autour de nous, si ces variations ne sont nées que pour mourir sans laisser de traces, tandis que les changements aussi infimes ou même plus infimes qui constituent la tendance sont gravés à jamais dans l'histoire du langage, en disant cela est-ce que nous n'imputons pas à cette histoire une certaine qualité mystique ? Ne prêtons-nous pas au langage le pouvoir de se transformer à son gré, par-dessus et au-delà de la disposition involontaire des individus à faire varier la norme ? » En répondant à sa propre question, il se réfère encore aux variations individuelles d'où doit provenir tout changement. Car, déclare-t-il, « il ne s'ensuit nullement que les lentes transformations d'un langage peuvent être comprises par l'étude descriptive, approfondie de ces seules variations ». Car elles sont « des phénomènes arbitraires, comme les vagues de la mer, se mouvant sans raison en avant et en arrière ».

Par ailleurs, une tendance ne se produit pas au hasard. « Ce sont seulement ces variations individuelles qui se meuvent dans certaines directions, qui l'incarnent ou la portent. » Voilà pourquoi il conclut « que la tendance d'un langage se fait par la sélection inconsciente, chez ceux qui le parlent, de ces variations individuelles qui sont cumulatives dans une direction spéciale ». Dans la culture en général, le phénomène est le même, bien que plus complexe. De même que nous ne pouvons pas étudier des civilisations dans leur totalité, nous ne pouvons pas non plus étudier le changement en culture sans considérer les différentes vitesses et formes de change-



ment qui caractérisent ses différentes institutions. Dans le cas de la cravate, on va vers une diminution de l'étiquette, et il s'agit d'une tendance qui marque beaucoup d'aspects de notre vie. Mais il y a d'autres aspects de notre culture, comme la religion, ou les conceptions de la moralité qu'elle n'affecte pas du tout.

Le concept de tendance, l'accumulation de variations mineures qui sont en harmonie avec les dispositions préexistantes, doit être associé à la notion de foyer culturel. Nous avons avancé l'hypothèse qu'en raison de l'intérêt très vif pour l'aspect focal d'une culture, il est plus probable qu'il se transforme que les autres aspects d'une civilisation. En admettant que le changement ne s'opère pas au hasard, mais dans un sens donné, l'accroissement des variations dans l'aspect focal d'une culture tendrait non seulement à produire continuellement des variantes conformes à la direction prise par les institutions, mais il est aussi responsable de changements plus marqués que dans d'autres aspects de cette même culture. En outre, si l'aspect focal donne à une culture sa « saveur », alors les changements, qui ont marqué le développement des cultures en fonction de la succession des intérêts focaux au cours de longues périodes, pourraient s'expliquer par le fait que la tendance n'est pas un simple phénomène unilinéaire. De plus, ceci refléterait le fait que le large fleuve que constitue toute culture a des courants variés, dont tantôt les uns, tantôt les autres, seront les plus rapides.

Le concept de tendance est difficile à saisir parce que toute culture, sans le recul nécessaire, semble être douée d'une grande stabilité. Là encore, le langage fournit un excellent cas à la démonstration. « Lorsque nous regardons autour de nous et que nous observons l'usage courant, dit Sapir, il ne nous apparaît vraisemblablement pas que notre langage a une « pente », que les changements des quelques prochains siècles sont préfigurés, en un sens, dans certaines dispositions obscures du présent, et que ces changements, une fois achevés, ne seront que les continuations des changements déjà effectués. Nous pensons plutôt que notre langage est pratiquement un système fixe, et que les légers changements destinés à s'y produire sont aussi capables de se mouvoir dans une direction que dans l'autre. Cette pensée est fallacieuse. C'est notre incertitude même quant aux détails des changements imminents qui rend d'autant plus impressionnante l'uniformité éventuelle de leur direction. »

Lorsque sera discuté le problème de la prédiction du changement culturel, la signification potentielle de ce concept de Sapir deviendra évidente.

### 3

En 1934-35, Etgan étudia sur le terrain le changement culturel parmi les Tinguins des Philippines du nord. Sa documentation est abondante puisqu'on dispose entre autres d'une description détaillée de la culture tinguinne par les Cole, datant du début du XXe siècle. De plus, on a amassé entre-temps du matériel comparatif sur les peuples voisins. Il faut ajouter qu'avant la période du régime espagnol, qui précéda la conquête américaine, les Tinguins étaient soumis à des influences hindoues venues

de Sumatra et de Java, et qu'ils avaient des contacts avec les Chinois et même les Japonais.

L'étude du changement culturel parmi les Tinguïens doit manifestement porter sur de nombreux éléments imbriqués dans une relation extrêmement complexe. C'est pourquoi on a choisi d'étudier les changements dans la culture de ce peuple par rapport aux changements qui s'étaient produits dans les cultures des peuples voisins. Comme l'exprime Eggan, « on ne pouvait pas étudier d'une façon satisfaisante le changement culturel parmi les Tinguïens, sans le projeter contre le cadre plus large du changement culturel dans la région, en général ». Ces tribus, « avec des civilisations de base similaires », sont les Ilocano, les Apayao, les Bontoc, les Ifugao et les Igorot. Elles habitent toutes des villages et leurs économies sont fondées sur la culture du riz; mais à partir de ce schéma, on constate des « variations considérables » d'un groupe à l'autre.

Toutefois, inscrites sur une carte, elles révèlent des régularités intéressantes. « Lorsque l'on descend de l'intérieur du pays vers la côte, des Ifugao à travers les Bontoc, les Tinguïens et les Ilocano, une série régulière de changements se produit dans les institutions sociales, politiques, économiques et religieuses; ceux-ci ont une direction définie. » A cette série de changements Eggan applique le terme de tendance culturelle. Il souligne que ce concept « est essentiel pour vraiment comprendre les changements dans la culture tinguïenne ». Car, au fur et à mesure de ses recherches, « les changements qui semblaient, superficiellement, être le résultat des contacts espagnols ou américains, s'avéraient, après un examen plus précis, être des changements culturels indigènes. D'une part, la résistance au changement, ou de l'autre son acceptation rapide, devinrent explicables dans de nombreux cas en fonction de cette «tendance ».

On peut esquisser ici la régularité du changement dans les institutions sociales, politiques et religieuses, lorsqu'on se déplace des tribus intérieures à celles de la côte, ou inversement. Dans l'intérieur, l'organisation du village est plus simple que chez les tribus plus proches de la côte. Les villages Ifugao sont petits et dispersés dans les vallées, sans structures politiques institutionnelles. Les villages Bontoc sont grands, mais ils ne sont pas par eux-mêmes des unités; ils se divisent en quartiers, chacun « ayant son propre conseil et une indépendance d'action considérable ». Puis viennent les Tinguïens avec des villages encore plus grands, composés chacun d'un noyau central autour duquel se groupent plusieurs barrios, sous le gouvernement d'un chef de village. Les grands villages des Ilocano de la côte sont groupés par deux ou plus sous une seule autorité politique - ou étaient groupés de la sorte avant le régime espagnol, car les contrôles extérieurs le long de la côte ont rendu difficile le maintien des institutions politiques aborigènes.

Les structures de parenté montrent une variation directionnelle semblable du système de clan chez les Ifugao aux formes plus européennes de la famille chez les Ilocano. Il y a une réduction correspondante dans l'étendue des obligations auxquelles on est tenu vis-à-vis de ses consanguins, et une augmentation conséquente de l'importance des unités sociales fondées sur les liens territoriaux du quartier, du *barrio* et du village lui-même. Les contrôles se déplacent des chefs de famille des Ifugao aux

chefs ou aux conseils de quartier, de *barrio* et de village, tandis que « la loi coutumière perd en complexité jusqu'à pratiquement disparaître ». La distinction des classes, fondée sur les ressources économiques, devient plus précise à mesure que l'on va vers la côte et que la fortune per capita s'accroît. Les coutumes concernant le mariage montrent une régularité semblable dans les différences que l'on observe en allant de tribu à tribu. Ces coutumes varient du choix relativement libre, exercé par les Ifugao et les Bontoc, aux mariages arrangés des Tinguïens et des Ilocano. De même, la facilité et la fréquence avec lesquelles s'exécute une séparation ou un divorce montrent une série semblable de différences.

Il est évident que le processus d'acculturation a eu sa part dans l'établissement de ces séries et que d'autres facteurs tels que la densité de population, elle-même fondée sur différents facteurs de milieu et différents degrés de possibilités techniques, y ont joué un rôle. Ici, comme dans bien d'autres cas où l'on insiste sur le principe méthodologique, nous devons comprendre qu'une explication unique - sans parler de simple - d'un phénomène aussi complexe que celui de culture serait vraisemblablement fallacieuse ou tout au moins partielle. Eggan le reconnaît pleinement lorsqu'il dit : « Les facteurs responsables de certaines de ces variations sont à la fois externes et internes. Des contacts prolongés avec des Asiatiques et des Européens ont entraîné des changements directs et indirects; ceux-ci ont affecté plus profondément les habitants de la côte que ceux de l'intérieur. Mais certains de ces changements semblent fondés sur des facteurs internes socio-économiques qui varient d'une région à l'autre en opérant avec une indépendance relative. Ainsi, le déplacement dans l'organisation du village semble être plus intimement lié à la topographie et à la distribution de l'eau qu'au phénomène de l'acculturation. De même, les variations que nous avons notées dans l'organisation sociale semblent représenter une série de phénomènes en corrélation qui a une logique interne et qui est liée à des facteurs tels que la densité de population, la fortune relative per capita, plutôt qu'à des contacts externes. »

Qu'en est-il alors de la tendance culturelle ? Le cas des Espagnols réprimant chez les Tinguïens la chasse aux têtes vient à point. On suppose qu'il a rendu possible le commerce et d'autres genres de relations dans une région plus étendue qu'auparavant. Cependant, à en croire Eggan, « un examen plus précis de la situation chez les Tinguïens et leurs voisins... suggère que les Tinguïens avaient eux-mêmes développé un mécanisme efficace pour arrêter la chasse aux têtes ». Avant le régime espagnol, ce peuple avait non seulement passé des accords avec les villages avoisinants pour maintenir la paix, mais il avait aussi conclu des traités, validés et renforcés par des mariages avec les habitants des villages situés au-delà des montagnes à l'est. « Ces traités étaient observés rigoureusement par les chefs et rendaient le commerce et les voyages possibles sur un vaste territoire. La facilité relative avec laquelle on arrêta la chasse aux têtes dans la région tinguïenne, comparée aux difficultés rencontrées dans les territoires Ifugao et Bontoc, semble être due autant au déplacement dans le type d'intégration locale, qu'aux efforts des autorités espagnoles. »

Cela semblerait impliquer que là où l'objectif du pouvoir politique dominant s'accordait avec une disposition préexistante, il n'était pas difficile de mener à bien l'entreprise.

La chose fut beaucoup plus difficile là où aucune tendance n'avait été établie. « Les Espagnols travaillèrent en vain à christianiser les Tinguéens, tandis que les Américains ont lutté pour briser le système des classes par l'introduction de l'éducation publique libre et du suffrage universel. » Les Espagnols ont le mieux réussi sur la côte, les Américains dans l'intérieur des terres.

Dans les deux régions, les premiers comme les seconds bâtissaient, sans le savoir, à partir de coutumes préexistantes. Leurs réussites ou leurs échecs furent dus au fait qu'ils purent utiliser la force des formes prédominantes résultant de la tendance établie, ou bien au fait qu'ils étaient obligés d'agir à l'encontre de la force imperceptible mais puissante de ces tendances cumulatives. Sur la côte, là où les classes étaient démarquées depuis longtemps, les Espagnols n'eurent qu'à surimposer une nouvelle classe, la leur, à celles qu'ils trouvèrent. Par ailleurs, la démocratie des peuplades de l'intérieur fit obstacle à cette innovation, mais elle se plia aux efforts des Américains qui, à leur tour, ne furent pas acceptés par les habitants des côtes.

Nous rencontrons ici une interaction entre la tendance établie et les contraintes extérieures, ce qui oblige à tenir compte d'un facteur supplémentaire. C'est ce facteur que nous avons appelé accident historique. Nous allons donc à présent examiner ce concept. Avec notre analyse à l'appui, nous pourrions ensuite établir la manière dont les événements accidentels agissent pour renforcer ou contrecarrer les tendances déjà présentes dans les cultures où ils se manifestent.

#### 4

*Accident historique*, nous l'avons dit, est l'expression qui désigne les innovations brusques apparaissant dans une culture ou résultant du contact des peuples. Remarquons dès l'abord que le mot « accident » n'implique pas du tout une absence de cause. Mais il s'agit d'événements arrivant en dehors de toute suite prévue. Ainsi compris, le concept ne pose pas la question des causes, comme certains l'ont écrit. Il reconnaît plutôt la multiplicité de facteurs pouvant servir de causes, et affirme qu'aucune suite causale ne suffit en elle-même.

Le mot « accident », dans son emploi habituel, a précisément ce sens. Quand on dit qu'une personne est tombée « accidentellement » dans l'escalier et s'est cassé la jambe, cela ne veut pas dire qu'on n'a pas prévu la possibilité de tomber dans les escaliers ni les conséquences de cet incident. Cela signifie simplement que cet incident n'entraîne pas dans le cours des événements ordinairement prévus quand on descend un escalier. Dans ce cas, par exemple, la personne victime de l'« accident » avait un enfant, qui avait laissé un ballon, un patin à roulettes ou un bâton dans les escaliers. Il faisait sombre, et l'homme qui avait souvent parcouru ces escaliers-là, n'avait aucune raison de prévoir la présence d'un objet pouvant empêcher ou accélérer sa descente. Une fois l'« accident » arrivé, on peut établir la chaîne des causes et raconter ainsi comment il est survenu. On peut reconnaître l'enfant responsable et le traiter en conséquence. Le point est que la chaîne causale se trouve hors de la succession attendue et habituellement prévisible d'événements.

Nous appelons « accident » un tel événement, quand bien même, dans un sens statistique, il est parfaitement prévisible. Les statisticiens qui s'occupent de la sécurité publique et privée peuvent non seulement prédire avec une certitude raisonnable que dans les prochains douze mois il y aura tant d'accidents aux États-Unis, mais encore prédire avec assez de précision combien de gens se casseront la jambe dans des escaliers. En d'autres termes, l'accident a suffisamment de causes pour que l'on puisse le prédire dans une large mesure.

Piètre réconfort pour l'homme qui gît à l'hôpital avec une jambe cassée ou pour l'enfant puni pour avoir laissé ses jouets dans un endroit où son père pouvait glisser dessus. C'est cependant une chose importante pour le sociologue, car elle démontre la régularité avec laquelle peuvent survenir des événements inhabituels. A ce point de vue, on voit l'importance à accorder aux événements que l'on tend à omettre en tant qu'« exceptions », spécialement lorsqu'ils se présentent dans le cadre d'explications générales d'une culture ou d'un aspect culturel. Mais on ne peut les ignorer, car si nous n'en tenions pas compte nous méconnaîtrions les formes dynamiques de la culture.

Il est malheureux, en un sens, que l'usage habituel du mot « accident » implique des conséquences fâcheuses. Appliqué à la notion de culture, le terme ne comporte aucune nuance qualitative. Mains événements non prévus, que nous appellerions accidents historiques, ont souvent aidé un peuple à obtenir une existence meilleure, un équilibre plus parfait et un niveau de vie plus élevé. Les nombreuses plantes alimentaires introduites en Europe après la découverte du Nouveau Monde correspondent à une série d'accidents historiques, du point de vue des Européens et même du point de vue des causes qui provoquèrent la découverte des Amériques. Sans aucun doute leurs effets furent bienfaisants. Et si nous appliquons le terme d'accident historique aux résultats imprévus de développements dans une civilisation, nous constatons alors la multiplication de ces événements heureux.

Sauf pour Goldenweiser, le concept d'accident historique a été généralement adopté sans discussion lorsqu'il a été utilisé, car on n'a guère cherché à l'analyser et à déterminer ses implications. Goldenweiser a employé la notion d'« accident » comme une des trois paires de catégories servant à classer les « faits ou les événements sociaux ». La première paire envisage les phénomènes du point de vue appelé par Goldenweiser leur « niveau » - qu'ils soient externes ou qu'ils surviennent dans notre esprit, et cette dichotomie fournit les classes « objective » et « psychologique ». La seconde paire concerne le facteur temps : données « historiques » (c'est-à-dire « en successions chronologiques ») et « contemporaines ». Le troisième couple classe les phénomènes selon qu'ils apparaissent « déterminés » ou « accidentels ».

Il importe de saisir le sens que Goldenweiser attribue à ces deux derniers mots. « Déterminé », selon lui, qualifie les phénomènes culturels « plus ou moins précisément déterminés dans un système relativement clos de relations historiques (ou culturelles) ». Il ajoute cependant que « le terme n'a aucun rapport avec quelque conception philosophique du monde ». « Accidentel », au contraire, signifie des impulsions « venant dans un système a du dehors, d'un autre système b; par suite, du point

de vue du système a relativement indéterminé et imprévisible ». Il garantit à nouveau que le terme n'a pas d' « implications philosophiques » ; et il ajoute : « il ne signifie pas non plus non causé ».

Le problème du déterminisme culturel ne nous concerne pas ici, car il a été étudié en détail dans les chapitres précédents. Remarquons simplement que Goldenweiser, par l'emploi qu'il en fait, insiste sur la chaîne de causalité existant entre les différents aspects de la culture et les influences mutuelles, et peut-être limitantes, qu'ils exercent l'un sur l'autre. Nous nous intéressons à son concept d'accident. « Un événement accidentel, dit-il, est celui qui appartient normalement à un système différent de celui dans lequel il apparaît dans le cas particulier : du point de vue de ce dernier système l'événement ou chose est accidentel. » Telle est la conception de l'accident que nous présentons ici.

L'argument suivant de Goldenweiser demande cependant à être analysé. Là, dit-il, « tous les phénomènes appartenant au contact intertribal, international ou entre régions de culture, tomberont dans cette catégorie. Du point de vue des indigènes nord-africains, l'arrivée de l'Islam fut un accident ; de même l'introduction du cheval par les Espagnols chez les Indiens des Plaines ; l'apparition du fer chez les Esquimaux américains fut un accident, de même que l'eau-de-vie chez toutes les tribus primitives soudainement ouvertes aux bienfaits de la civilisation... Dans tous ces cas et d'innombrables autres, les événements ou choses « accidentels » ne naquirent pas des rapports préférentiels entre les événements dans les systèmes récepteurs... mais vinrent du dehors, d'autres systèmes; non seulement l'époque et le lieu d'émergence de ces événements ou choses étaient fortuits, mais leurs contenus particuliers s'ajoutèrent par hasard aux systèmes qui les reçurent. »

Lorsque le concept d'accident historique a été employé par les anthropologues, il a eu ce sens-là et a signifié les changements brusques, imprévisibles, introduits de l'extérieur. Cela se comprend parfaitement, car les événements de ce genre offrent des exemples beaucoup plus clairs de la nature et des conséquences de l'accident historique que les changements internes. Les influences brutales du dehors peuvent être étayées par de nombreux documents sur le contact culturel, lorsque l'acceptation de nouveaux éléments par un peuple modifient les caractères du développement et les poussent sur de nouvelles voies. Cependant les accidents internes de l'histoire trouvent des exemples dans les conséquences imprévisibles d'une découverte ou invention donnée, et sont beaucoup plus difficiles à étudier; et cela, que l'on distingue ou non, plus tard, une chaîne de développements antérieurs conduisant à la découverte ou à l'invention en question.

Un exemple souvent cité, montrant comment le choc imprévisible d'une culture étrangère a provoqué des changements que nous qualifions d'accidentels, est celui du Japon. La visite du Commodore Matthew C. Perry en 1852, qui, dans la terminologie euroaméricaine, a « ouvert la porte » du Japon au reste du monde, provoqua l'entrée d'un flot d'idées et de techniques dans ce pays jusqu'alors isolé. Il suffit de citer les changements subséquents pour reconnaître leur importance.

Il importe évidemment de comprendre que ces impulsions n'affectèrent pas également tous les aspects de la culture japonaise. Il en modifia certains d'une façon si fondamentale que les anciennes formes furent éliminées. Surtout dans le domaine de la technique, de l'urbanisme et de l'industrialisation. D'autres - certaines sanctions essentielles de la structure familiale, certains aspects de l'économie et de la technique rurales, de la vie religieuse - changèrent très peu sinon pas du tout. Une fois donné l'événement initial et les mouvements subséquents venant d'autres cultures, le cours du développement de la culture japonaise fut dévié selon des voies tout à fait imprévisibles pour les Japonais.

Quant aux non-Japonais, il est tout à fait concevable qu'ils aient pu prédire la possibilité de certains événements de l'histoire de ce pays. Un savant de 1850, connaissant à fond l'histoire du monde, aurait fort bien pu voir que l'expansion euroaméricaine, motivée par la recherche de marchés destinés à satisfaire les demandes d'une économie basée sur la productivité sans cesse croissante d'une technologie machiniste, toucherait enfin le Japon. Il aurait pu également prédire que le Japon, n'ayant pas l'équipement militaire nécessaire pour résister aux armements supérieurs des Puissances européennes, suivrait l'exemple de l'Inde et d'autres colonies. Et, en vérité, si le Commodore Perry avait été Européen plutôt qu'Américain, c'est ce qui serait probablement arrivé. Mais les circonstances firent qu'il représentait une Puissance s'intéressant principalement au développement de son propre territoire et fort peu à un empire; qui préférait donc la pénétration économique à la domination politique. Cette circonstance était aussi un événement imprévisible. Car, les Espagnols aux Philippines, les Hollandais en Indonésie, les Français en Indochine, les Anglais en Malaisie - tous avaient établi ou voulaient l'hégémonie qui aurait pu être prévue dans le cas du Japon. Mais ces Puissances ne s'en chargèrent pas. Ce furent les États-Unis qui furent l'instrument historique, source de changements dans la vie japonaise.

Le fait passé, il semble étrange que notre savant de 1850 n'ait pas pu prévoir les événements. Mais nous ne pouvons imaginer que même connaissant tous les faits à sa disposition, le meilleur historien japonais de 1850 ait jamais pu même esquisser le développement subséquent de sa société et les changements subséquents dans sa culture. Et il en va ainsi pour le monde entier, partout où une force externe a rencontré un peuple qui ne s'y attendait pas. Ces circonstances et leurs conséquences sont imprévisibles; ces accidents historiques doivent être pris en considération pour comprendre la nature et le fonctionnement de la culture du peuple intéressé.

Les accidents historiques survenant à l'intérieur d'une culture sont beaucoup plus difficiles à prouver que ces résultats imprévisibles du contact que l'on voit partout au premier coup d'œil. Cependant, les historiens reconnaissent le fait de ces événements « accidentels » dans leurs ouvrages; surtout lorsqu'une puissante personnalité prend des décisions dont les conséquences, affectant souvent des multitudes de vies, n'auraient pu être prévues. Les conséquences imprévues d'une découverte ou d'une invention sont d'un type quelque peu différent.

Prenons le cas de l'automobile. Il faut concevoir son invention comme l'accumulation d'une longue série de développements minimes qui se manifestèrent dans le « cabriolet sans cheval », stade initial de l'automobile. On peut placer cette séquence

dans la catégorie « déterminée » de Goldenweiser. Cela signifierait le changement de forme allant de la voiture sans cheval à un véhicule destiné à des vitesses supérieures en fonction de principes aérodynamiques. La survivance linguistique impliquée dans l'expression « je *conduis une* auto », dérivée de l'expression « conduire un cheval », se retrouve dans la répugnance des automobilistes à adopter des véhicules où le moteur est à l'arrière, disposition fonctionnellement beaucoup plus raisonnable que le moteur à l'avant. Mais ces faits ne sont pas notre propos. Ils comprennent, avec d'autres aspects du développement technique de l'automobile, une série d'événements représentant une suite régulière dans l'histoire de notre culture, une élaboration logique des tendances qui débutèrent avec l'invention de cette machine particulière. Et, en ce qui concerne l'automobile, la prédiction n'est pas difficile, si l'on tient compte du facteur de probabilité. Ainsi, il ne serait pas surprenant que les autos avec le moteur à l'arrière deviennent courantes.

L'imprévisible dans le développement de l'automobile, ce furent certaines conséquences étrangères à la technique. La tendance à la concentration de la population au centre des villes diminua et même cessa. Il s'ensuivit un développement des agglomérations suburbaines et satellites. Le changement affecta d'autres aspects de la vie d'une manière inattendue. Le processus de sécularisation qui amena hommes et femmes à abandonner les églises pour les terrains de golf fut accéléré. La concurrence entre les moyens de transport fut aussi une conséquence imprévue; la possibilité de couvrir de longues distances dans un temps raisonnable par les routes de son choix et à un prix relativement bas rendit ce genre de voyage séduisant. Par suite, les chemins de fer eurent du mal à survivre et furent obligés de considérer de nouveaux moyens de faire face à cette concurrence.

Voilà quelques-unes seulement des répercussions les plus visibles de l'invention de l'automobile. On pourrait en citer bien d'autres, dont certaines affectent des détails du code moral, de la vie familiale, de l'organisation interne des villes, par exemple. Du point de vue des individus vivant en 1900, elles étaient aussi imprévisibles que l'étaient les changements apportés dans les vies des Africains depuis 1900 comme suite du contact avec la culture européenne. Cependant, en fonction des critères proposés, toutes ces conséquences doivent être conçues comme des accidents historiques. Que l'un naisse à l'intérieur d'une société, un autre en dehors, peu importe tant qu'il s'agit des résultats de ces événements. Ils ont pour effet de modifier des caractères normaux du développement d'une culture, et qu'une poussée établie - une « tendance » - est déviée dans une nouvelle direction.

Le fait que dans les sociétés « primitives » les accidents historiques dérivant d'événements internes sont plus difficiles à observer ne concerne pas notre propos. La découverte du feu et la domestication des animaux ont dû être des événements de l'ordre de l'accident historique; de même la découverte du travail du fer, de la roue ou du métier à tisser. Le poulet, domestiqué dans le sud-est de l'Asie à des fins divinatoires, devint surtout un facteur de l'économie alimentaire de nombreux peuples. L'invention de la poudre, utilisée en Chine pour les feux d'artifice, se transforma en Europe occidentale en un instrument de destruction. A l'intérieur d'une société ou par diffusion, une découverte, une invention ou un emprunt peut avoir des effets qui semblent totalement en dehors du domaine des probabilités. Il engendre une série d'évé-



nements que nous appelons accidentels. Dans ces conditions, les accidents de l'histoire deviennent donc des facteurs primordiaux qui doivent être pris en considération.

## 5

Les concepts de tendance culturelle et d'accident historique nous font faire un pas de plus dans la compréhension du développement des cultures, surtout en ce qui concerne la nature sélective du changement. Si nous reconnaissons l'importance de la variation différentielle comme base du changement et de la sélection, il faut alors considérer la tendance comme l'expression du processus par quoi certaines variantes acquièrent une plus grande importance que d'autres chez un peuple particulier et à un moment donné. Si tout s'arrêtait là, l'étude de la culture serait beaucoup plus simple qu'elle ne l'est en réalité. Une fois la tendance analysée, il serait possible de déduire le développement futur dans des limites beaucoup plus restreintes de probabilité que cela n'arrive en fait.

Les accidents historiques, internes ou externes, interviennent dans le processus. Ne concevons pourtant pas la tendance établie comme un élément passif de changement. Même lorsque des accidents historiques aux conséquences lointaines surviennent, les dispositions sélectives existantes exercent leur influence. Des changements irrésistibles imposés par la conquête sont contrecarrés par la réinterprétation des anciennes valeurs, ou les formes anciennes peuvent subsister en secret si les exigences du conquérant comportent de trop grands changements de la tradition.

La tendance, qui s'exprime principalement dans l'aspect focal d'une culture, influence donc les innovations, que leur source soit interne ou externe. Les notions de tendance et de foyer expliquent également la réinterprétation d'éléments diffusés en accord avec les formes établies. Enfin, ces deux concepts nous aident à comprendre comment les événements imprévisibles de l'histoire, même si le choc initial a démoralisé le peuple qui les subit, peuvent être assimilés et faire finalement l'objet d'une adaptation.

La signification de ces concepts transcende cependant ces questions dans l'étude de la culture. Ils touchent aux fondements de la science anthropologique. Ils conduisent aux problèmes de l'organisation des faits et à ceux de la loi et de la prédiction en histoire, que nous abordons maintenant.

# 18

---

## LA CLASSIFICATION ET LE PROCESSUS DANS L'ÉTUDE DE LA CULTURE

[Retour à la table des matières](#)

### 1

Des faits non classés ne sont que de simples catalogues. A moins d'être organisés d'après un schéma, Us ne sont pas susceptibles d'études systématiques. Les schémas de classification peuvent varier, et varient selon le problème analysé.

La classification des faits et l'établissement des définitions à la base de la classification, ont une telle importance que la science a mis longtemps à se débarrasser de la tradition selon laquelle la classification serait une fin en soi, plutôt que de servir à une fin. La conception d'Aristote domina en effet l'étude de l'univers depuis l'antiquité grecque jusqu'à la Renaissance. Nous sommes donc les héritiers d'une longue tradition qui insistait sur la compréhension de la forme en négligeant le processus. La recherche scientifique visait à reconnaître et à décrire des classes de phénomènes, et les classes établies par les savants étaient regardées comme fixes et rigides. Le facteur de variation, qui seul pouvait permettre de comprendre l'importance du processus, était tellement négligé que c'est seulement à la fin du XVIIIe siècle, avec Gauss et Le Play, que furent élaborées les formules mathématiques exprimant la variabilité.

Mais une fois découvert, le concept de variabilité prit une importance croissante dans la pensée scientifique, jusqu'à dominer la recherche scientifique. Ce déplacement d'intérêt a été extrêmement significatif et changea l'ancienne conception statique des phénomènes en une conception dynamique. En conséquence, la classification a pris son juste rôle : c'est une étape essentielle vers l'analyse des processus.

En science, cependant, comme en tout autre aspect de la culture, la tradition est tenace. Une convention qui affirmait que la vérité est un absolu, qui durait depuis des siècles, nécessita beaucoup de temps pour être remplacée par un concept aussi révolutionnaire que celui selon lequel la vérité évolue, est relative et change continuellement. Le poids de cette convention a rendu difficile de considérer les faits non comme des entités fixes, mais plutôt comme des points sur une échelle de variabilité.

Comme toutes les autres sciences, l'anthropologie s'est acheminée peu à peu vers cette position intellectuelle. On en est venu à considérer la classification comme le premier pas vers l'analyse, et les classifications ont perdu de leur valeur intrinsèque pour se transformer en une méthode auxiliaire de l'étude des processus. On l'a vu dans les chapitres précédents, où l'on a dû discuter diverses classifications de données ethnographiques et clarifier les définitions avant même de pouvoir aborder d'autres problèmes.

En général, la culture a été classée en ce qui concerne la répartition, en fonction des aires de culture; selon son contenu, en fonction de ses aspects; selon les intérêts dominants, en fonction du foyer. Des cultures entières ont été classifiées selon la présence ou l'absence d'écriture, selon qu'elles sont « lettrées » ou « non lettrées »; de économies selon l'utilisation de monnaie ou d'autres moyens d'échange; l'art selon que l'on insiste sur le réalisme ou sur la stylisation. En outre, dans presque chaque chapitre on a dû considérer des classifications alternatives et indiquer pourquoi celles qui sont utilisées sont plus acceptables - c'est-à-dire plus utiles pour comprendre le dynamisme de la signification et de la fonction - que d'autres qui ont été proposées ou ont eu cours à une époque donnée.

Nous avons insisté sur la différence entre une description scientifique d'une culture faite selon un système bien défini, visant à clarifier un problème, et les descriptions tirées des récits de voyageurs. La présentation ethnologique par l'anthropologue spécialisé est scientifique en ce sens qu'elle est basée sur des catégories établies qui sont soit implicites dans l'organisation des faits, soit explicites en fonction du problème abordé. Dans les notes de voyage, les observations ne sont liées que par le fil du temps, seul principe d'organisation. Les faits concernant la culture d'un peuple - quels que soient l'intérêt du voyageur pour elle et la compréhension qu'il a du peuple en question - sont présentés dans l'ordre où ils sont rencontrés. Un jour, notre voyageur ira pêcher avec ses amis indigènes; sur le chemin du retour, il observe un cortège de mariage; ce soir à y a une danse pour les dieux; et il y acquiert un masque qu'il décrit alors. Tous ces faits peuvent servir à la compréhension d'une culture; on peut même expliquer leur signification. Mais ce n'est pas de la science. L'anthropologie qui se sert de ces matériaux - ce qui se fait de plus en plus, surtout lorsque l'on consulte les

ouvrages des anciens voyageurs pour se documenter sur le passé des peuple non lettrés - doit organiser lui-même les faits selon le système qu'il a adopté.

Cependant, la classification devient un obstacle à l'analyse scientifique quand elle est conçue comme une fin en soi. Ce danger est toujours présent, quand une classification, surtout une classification établie, est critiquée ou quand elle a été employée depuis si longtemps qu'elle est admise sans discussion. L'histoire de l'étude des races en offre un cas frappant, surtout lorsqu'il s'agit de la distinction classique des peuples par l'indice céphalique. Celui-ci devint presque le caractère essentiel de l'anthropologie physique pour le savant travaillant à établir la catégorie « raciale » de chaque peuple. Ces catégories furent si bien admises qu'elles prirent dans l'équation raciale la fonction de cause. Ainsi le nordique dolichocéphale, par exemple, fut considéré comme guerrier parce que nordique - c'est-à-dire parce que dolichocéphale. On perdit de vue que la catégorie « nordique » n'existait que comme une partie de l'appareil conceptuel du savant; aussi devint-elle un argument en science, pour ne rien dire du rôle malheureux joué par ce système de classification dans la philosophie raciste.

Le changement de perspective en matière de classification s'est peut-être le mieux manifesté dans la biologie animale. Le taxonomie, comme on a appelé la classification des formes vivantes, est devenue une technique pour résoudre les problèmes de forme, de fonction et de processus, plutôt qu'une fin en soi, ce qu'elle était autrefois. Mayr a opposé, en effet, l'« ancienne systématique » aux méthodes modernes de classement des faits. « La systématique ancienne, dit-fi, est caractérisée par la position centrale de l'espèce. Aucun ouvrage, ou très peu, ne paraît sur les catégories infraspécifiques (sous-espèce). On emploie une définition purement morphologique de l'espèce. Plusieurs espèces ne sont connues que par un seul ou quelques très rares spécimens; l'individu est donc l'unité taxonomique fondamentale. On s'intéresse beaucoup aux questions purement techniques de nomenclature et de " types ". Les problèmes principaux sont ceux d'un faiseur de catalogues et d'un bibliothécaire, plutôt que d'un biologiste ».

A l'opposé, voici les nouvelles méthodes de classification, la « nouvelle systématique », comme on l'appelle. « L'importance de l'espèce comme telle est réduite », dans cette conception, « car le travail se fait surtout sur les subdivisions de l'espèce, comme les sous-espèces et les populations. La population ou plutôt un exemplaire adéquat de celle-ci, la " série " du travailleur de muséum, est devenue l'unité taxonomique fondamentale. La définition purement morphologique de l'espèce a été remplacée par une définition biologique, qui tient compte des facteurs écologiques, géographiques, génétiques et autres. Le choix du nom correct pour l'unité taxonomique analysée n'occupe plus la position centrale de tout travail systématique et provoque moins de discussions entre les collègues de travail. Le matériel pour les révisions génériques se monte souvent à plusieurs centaines ou même milliers de spécimens, nombre suffisant pour permettre une étude détaillée de l'ampleur de la variation individuelle. »

Ces citations, quoique se rapportant à une autre discipline, décrivent fort bien les changements qui ont lieu dans l'étude de la culture, depuis qu'elle a passé du stade classificatoire au stade dynamique. L'importance de la variation culturelle équivaut au

rôle attribué par la « nouvelle systématique » de la biologie à l'étude d'exemplaires adéquats des populations à analyser. Dans l'étude de la culture également, le mode de vie d'un peuple, dans toutes ses variétés, détermine la recherche, plutôt que la classe préconçue à laquelle on assigne a priori sa culture; de même que la population, plutôt que le « spécimen type », est devenue l'unité pour le taxonomiste biologiste. On est surtout frappé par l'analogie avec les méthodes anthropologiques qui apparaît dans l'exposé de Mayr : « le choix du nom correct n'occupe plus la position centrale de tout le travail systématique... » Ici aussi, termes et définitions doivent être subordonnés aux problèmes. Cette question, dont l'importance a été peu à peu reconnue à mesure que la science a développé ses méthodes et perfectionné ses objectifs, mérite d'être étudiée dans ses rapports avec la culture.

## 2

Une fois un phénomène décrit et étiqueté, un pas important a été réalisé dans le processus scientifique, puisque les phénomènes doivent être reconnaissables et discernables pour être étudiés systématiquement. Cependant, l'expérience a montré que dès qu'une description ou une définition devient l'exposé d'une position, elle peut constituer la préoccupation majeure des savants et altérer ainsi le but pour lequel elle a été créée. Quand des catégories représentant un système terminologique et un groupe de définitions prennent la rigidité de dogmes, elles obstruent plutôt qu'elles aident l'analyse scientifique.

L'aspect dangereux de ce processus est facile à voir. Il se présente quand des cas n'entrant pas dans la définition sont mis de côté comme « exceptions ». Cependant, la méthode scientifique, qui est de vérifier des hypothèses en établissant dans quelle mesure les faits vérifient les postulats, n'admet pas d'« exceptions ». Car, en science, les « exceptions » sont les cas critiques, qui défient l'attention du chercheur.

Si elles sont assez nombreuses, elles invalident l'hypothèse. Si elles ne le sont pas suffisamment, il faut les étudier avec un soin spécial pour réviser l'hypothèse selon les faits. En laboratoire, on peut faire des expériences jusqu'à ce que les faits récalcitrants puissent être expliqués. Le problème de la lutte contre les « exceptions » est donc le problème technique de l'utilisation des instruments à disposition, ou de la recherche de nouveaux instruments, pour modifier les conditions de l'expérience. Mais ces expériences sont impossibles dans les disciplines où les phénomènes ne peuvent être traités expérimentalement, comme c'est le cas pour l'étude de la culture.

S'il n'est pas possible d'effectuer des recherches de laboratoire, la vérification historique s'impose. C'est-à-dire qu'il faut trouver des situations diverses dans lesquelles des circonstances différentes permettent de vérifier des hypothèses en vertu des résultats qui se rapportent à différentes séries d'événements historiques susceptibles d'être constatés. Quand on applique la méthode scientifique à la culture, il est essentiel de rechercher soigneusement les manifestations « négatives » d'un phénomène. Pour comprendre le totémisme, par exemple, il faut non seulement décrire,

classer et analyser tous les exemples possibles, mais aussi ne pas négliger le cas des sociétés non totémiques.

On a vu combien cette question avait été discutée entre 1910 et 1920, et noté l'importance de l'analyse de Goldenweiser, établissant les critères généraux pour comprendre les différents phénomènes du totémisme. La controverse naquit du problème de la classification. On avait présenté les coutumes observées par les Australiens comme constituant les critères essentiels du totémisme. Mais de nombreuses « exceptions » aux formes totémiques de ce type se manifestèrent un peu partout dans le monde. Qu'étaient donc ces « exceptions » ? Ou bien elles étaient des phénomènes d'un ordre différent, ou bien la définition du totémisme était-elle fautive ? La définition fut élargie - mais cela ne résolut pas la question de savoir pourquoi toutes les sociétés n'ont pas des croyances totémiques; ou pourquoi ces croyances peuvent jouer un rôle si différent dans les nombreuses sociétés où on les trouve. Seule une analyse minutieuse des faits provenant de sociétés différentes, avec des fonds historiques de divers degrés de similitude, y compris les groupes où le totémisme est absent, peut fournir des réponses au problème fondamental du développement et du fonctionnement du totémisme dans la société humaine.

On peut rappeler d'autres cas analogues. Considérons, par exemple, la quadruple classification des économies, très répandue jadis. Ces économies sont, dans l'ordre présumé de développement, la cueillette, la chasse, l'élevage et l'agriculture. Tout à fait en dehors de la valeur de cette série de développement, qui n'est pas notre propos ici, ces catégories perdent leur utilité pour l'analyse de l'économie quand on considère un nombre adéquat de faits. Or peu de cultures, sinon aucune, ont une économie qui ne comporte pas des éléments entrant dans plusieurs catégories. Il est difficile d'envisager une période de l'histoire de l'humanité où l'homme ne chassait pas en même temps qu'il s'alimentait de racines, de fruits sauvages ou de graines, qui sont le fond d'une économie dite de « cueillette ». Ces activités ont évidemment précédé la domestication des animaux et des plantes. Mais cela ne veut pas dire que les peuples pastoraux ne cultivent pas de jardins ou que les peuples agricoles n'aient pas d'animaux domestiques. Cela ne signifie pas non plus que la cueillette des fruits et la chasse soient entièrement remplacées par ces formes plus récentes de production alimentaire.

Les termes de cueillette, chasse, élevage et agriculture décrivent des activités, non des économies. Après cette mise au point, les définitions de ces catégories peuvent servir d'instruments de recherches nouvelles. Les cultures deviennent des systèmes de traditions dans lesquels s'exercent, à des degrés variés, ces diverses activités. On peut ainsi étudier dans quelle mesure une de ces activités se trouve associée à une autre, tend à la compléter ou à l'exclure. On peut aussi vérifier la manière dont ces types d'économies alimentaires influencent d'autres aspects de la culture - une question comme, par exemple, le genre de système politique probable chez les peuples sédentaires agricoles, par rapport aux peuplades de pasteurs nomades.

Pendant longtemps les problèmes de classification ont dominé la linguistique. On conserve encore les termes d' « isolant », « agglutinant » et « inflexionnel ». Cette classification n'est pas plus satisfaisante que toutes les autres basées sur les formes

grammaticales, la complexité de la construction ou tout autre critère isolé. Ce sont les formes dynamiques, plus que les structures internes mêmes, qui permettent une classification satisfaisante du langage.

Dans le domaine de la religion, pour prendre un autre exemple, on distingue des systèmes entiers de croyances par des désignations telles qu' « animiste », « monothéiste » ou « fétichiste ». Cependant, ces simplifications constituent plus des barrières que des aides à la compréhension. Ces désignations créent des notions fausses et masquent les variations dans la conception et le rituel de la vie religieuse de tous les peuples. Certes, les croyances animistes sont fort répandues, mais que voulons-nous dire quand nous qualifions un peuple d' « animiste » ? Cela signifie-t-il qu'il n'a aucune idée des divinités ? Qu'il ne pratique pas la magie ? Qu'il n'a pas de conceptions d'une puissance impersonnelle agissant sur l'univers ?

Les catégories qui distinguent les religions sont trop simples. Leur valeur provient seulement du fait qu'elles désignent certains types de croyance et de comportement que nous nommons religieux. Mais les problèmes que nous cherchons à résoudre dans cet aspect de la culture concernent la nature de l'expérience religieuse, les relations entre ses nombreuses manifestations, sa fonction dans l'ensemble de la vie d'un peuple. Ce sont des problèmes dynamiques, qui dépassent la simple classification. En termes dynamiques la religion peut se définir comme un processus d' « identification à une force ou puissance supérieure ». Les formes dans lesquelles se manifeste ce processus doivent fournir les bases de l'analyse, comme dans tout autre aspect de la culture. Le premier pas à faire est de réduire la variété à un ordre. Mais la classification des formes religieuses n'est qu'un premier pas. Au-delà de la forme se trouve le processus, et là, comme dans tous les aspects de l'étude de la culture il faut chercher la clé dans le dynamisme, non dans les descriptions.

Cette tendance à employer un critère unique, même pour la classification de cultures entières, se trouve dans des systèmes décrivant les modes de vie de différents peuples en fonction des types psychologiques dominants qu'on leur attribue. La classification des cultures en cultures extraverties est une de celles que nous avons considérées, de même le couple dionysien-apollinien. Nous avons analysé les contributions positives de ces classifications pour la compréhension des rapports existant entre la culture et la personnalité, ainsi que leurs défauts; nous n'y reviendrons donc pas. Mais ces catégories ont été abandonnées parce qu'elles n'ont pas permis d'établir des méthodes plus précises pour l'étude des mécanismes dynamiques de la formation de la personnalité sous l'influence culturelle.

D'autres classifications des phénomènes culturels se sont avérées insatisfaisantes parce qu'issues d'un ethnocentrisme caractérisé. Ainsi dans le domaine du langage on a parlé de systèmes « supérieurs » ou « inférieurs ». Ces classifications vont à l'encontre du postulat de la méthode scientifique, qui exclut les jugements de valeur comme bases de classification; elles sont donc inacceptables. « Mieux » et « pire » sont des termes qui, dans la recherche scientifique, ne peuvent servir qu'à des fins spécifiques. Un produit chimique peut être pire qu'un autre parce qu'il tue, et l'autre pas; en tant que produit chimique, cependant, il doit être analysé comme tout autre, et non pas jugé. Dans le domaine de la culture, aussi longtemps qu'une institution

culturelle, un système linguistique ou autre fonctionne d'une manière satisfaisante pour ceux qui l'utilisent, sa position en tant que donnée valable dans l'étude de la culture n'en est pas affectée. Il ne peut être « meilleur » ou « pire » que dans l'esprit du savant dont la pensée reflète inévitablement le système de valeurs dans lequel il s'est formé.

La classification ethnocentrique peut être tout à fait impartiale en ce qui concerne l'évaluation. Il en est ainsi, par exemple, des catégories du folklore. On a établi une distinction entre le mythe, la fable et le *Märchen*, ou conte de fées. Cette classification est valable tant qu'il s'agit des peuples euroaméricains ou de leurs ancêtres, mais elle ne produit que confusion quand on l'applique à la littérature populaire appartenant à d'autres courants culturels. Ainsi, une histoire qui dans une culture traite d'êtres surnaturels, qui est donc un mythe selon cette classification, servira dans une autre culture à amuser les enfants ou à les éduquer, et entre donc dans la catégorie des *Märchen*. Les histoires d'animaux racontées en Europe sont identiques aux récits sacrés d'Afrique et d'Asie. De n'importe quel point de vue fonctionnel, le système de classification du mythe, de la fable et du *Märchen* s'effondre. Mais en réalité il a été abandonné parce qu'il masque plus qu'il ne favorise la compréhension des processus créateurs qui déterminent la naissance et le développement des contes, et leur modification de région en région. Bref, 0 est non seulement ethnocentrique, mais statique. Il ne reconnaît pas les aspects dynamiques du folklore qui sont essentiels pour l'analyse scientifique, et donc pour une compréhension définitive.

### 3

Parvenus à ce point de notre discussion, **résumons-nous** :

1. La classification est un premier pas important dans l'étude des faits, mais ne doit pas être considérée comme une fin en soi.
2. Il faut tenir compte du facteur de variation quand on classe les faits, de sorte que les classifications résultantes auront une souplesse que ne peuvent avoir celles qui sont basées sur le concept de « types ».
3. Inventer pour un phénomène complexe une série de catégories, basées sur un critère unique, c'est simplifier à l'excès les faits et altérer ainsi la valeur des classes ainsi établies.
4. Baser des classifications sur des jugements de valeur, c'est employer des critères qui ne résisteront pas à une analyse scientifique tenant compte de tous les faits.



Ces propositions fixent les limites entre lesquelles on peut obtenir des classifications acceptables de phénomènes. En outre, elles nous amènent au point crucial que les classifications des matériaux de la culture basées sur la *forme* ne sont qu'une étape pour arriver à la compréhension des *processus*; c'est-à-dire, des caractères dynamiques. Ceci est de la plus haute importance pour la détermination des lois de la culture et la prédiction du changement culturel, qui font l'objet du prochain chapitre.

Pour le moment, cependant, nous considérerons ce point en fonction d'une autre caractéristique des nombreux systèmes de classification proposés dans l'étude de la culture, leur polarité. Dans la plupart des classifications, les concepts opposés figurent comme les points extrêmes d'une série de manifestations différentes d'un phénomène. Cela était essentiel dans les systèmes classificatoires issus des tentatives pour placer des faits dans une suite progressive. La séquence économique de la cueillette, de la chasse, de l'élevage et de l'agriculture était censée représenter un passage des méthodes simples aux plus complexes pour pourvoir à la subsistance. Pour Tylor, l'animisme et son opposé le monothéisme figuraient les extrêmes d'une série entre lesquels était placé ce qu'il concevait comme étant les formes les plus anciennes d'une part et les plus récentes de l'autre. Quand le concept de la puissance impersonnelle appelée mana fut découvert chez les Mélanésien, il figura en tête de cette série sous le nom d'« animatisme », car il devait représenter un « stade » encore plus ancien de l'évolution religieuse. Dans la même catégorie se trouve le *continuum* qui a pour pôles l'extraversion et l'introverson culturelle, ou les « types » culturels extrêmes appelés « apollinien », « dionysien », bien que l'on reconnaisse qu'aucune culture ne représente les exemples les plus prononcés des types extrêmes et qu'elles sont simplement plus voisines que d'autres de l'un des deux pôles.

Ceci nous conduit à la question du type idéal. Est-il essentiel dans la classification des matériaux de se borner aux manifestations réelles des phénomènes en établissant des séries de classification ordonnées du plus simple au plus complexe, par exemple, ou de l'orientation interne à l'orientation externe, ou de la plus grande à la plus petite, ou sur la base de tout autre jeu d'oppositions ? Les classements de faits en séries de ce genre ont certes éclairci des questions dans le passé, révélé des relations, et contribué ainsi à la recherche. Comme telles, elles font partie de la panoplie méthodologique de la science et sont tout aussi utiles dans l'étude de la culture que dans tout autre domaine. Ce n'est que lorsque ces classifications deviennent une fin plus qu'un moyen, lorsqu'on insiste sur leur valeur en soi plus que sur l'utilité de la classification pour révéler les processus dynamiques, que l'on peut élever contre elles des objections sérieuses.

L'analyse montre que les classifications ordonnées selon une série entre deux pôles extrêmes découlent essentiellement de la conceptualisation des phénomènes. Une culture officiellement monothéiste peut révéler des croyances animatistes, la croyance en la magie et des croyances animistes. Il y a tout avantage à séparer ces faits en fonction de ces catégories comme un premier pas vers la compréhension de leur nature et de leur fonctionnement. Mais placer une culture sur la série évolutive qui va de l'animatisme au monothéisme revient à exprimer le choix du savant plutôt qu'à décrire les orientations et relations internes des faits eux-mêmes tels qu'ils se présentent dans la culture étudiée.

Nous sommes ici sur un terrain familier. L'argument avancé est le même que lorsque nous avons étudié la position prise par les diffusionnistes à outrance. Ces écoles développaient des « cycles » qui étaient des constructions artificielles et dont les éléments n'avaient entre eux aucune relation dans les cultures où ils apparaissent réellement. La culture dite « héliolithique » était bien une culture égyptienne. Mais lorsqu'on en projetait des morceaux égyptiens (ou indiens) dans les cultures des mers du Sud ou des Indiens d'Amérique, ils perdaient toute réalité culturelle. Tandis que les cycles de culture de Graebner comprennent des éléments qui se trouvent dans une série de cultures, ces assemblages ne sont des cycles que pour les seuls graebnériens, car leurs éléments n'ont aucune relation fonctionnelle dans les cultures où on les trouve. Autre exemple, considérons la coutume des musées d'exposer l'évolution culturelle présumée d'éléments de culture matérielle.

Là on arrange des flèches, des vêtements ou des types de logement en fonction d'un schéma supposé de développement, allant des manifestations les plus simples aux plus complexes d'un article donné. Cependant, dans ce cas aussi nous devons reconnaître que ces séries dérivent non de la documentation historique sur une succession réelle de cultures, mais de la supposition faite par le savant, que cet arrangement révèle une progression logique qui doit refléter une séquence historique de développement.

La force des séries ordonnées selon des concepts de polarité tient à leur caractère logique. Mais c'est là aussi leur faiblesse. Comme on l'a montré amplement dans les pages précédentes, le développement historique de toute culture a sa logique propre. Cependant la logique de l'histoire n'admet pas l'arrangement des faits entre les extrêmes opposés que les classifications de ce genre présupposent. La logique historique diffère de culture à culture, de courant historique à courant historique. C'est une logique interne qui, pour celui qui observe seulement la forme qu'elle prend, peut sembler désordonnée, même illogique. C'est en somme une logique de processus, qui, en vertu du facteur de variabilité, se manifeste en de nombreuses formes. Nous rencontrons encore ici un point crucial pour la compréhension de la nature des lois culturelles. Nous le laisserons donc pour le moment, pour revenir au problème de la classification des phénomènes culturels échelonnés entre deux concepts polaires.

#### 4

Considérons, de ce point de vue, un des exemples les mieux étudiés et les mieux documentés, dans lequel les quatre critères pour un système valable de classification indiqués au paragraphe précédent sont observés; le système qui oppose le concept de la « société rurale » à celui de la « société urbanisée moderne ». Ce mode de classement a été documenté par des recherches dans le Yucatan. Cette recherche a été conduite sur le terrain avec une méthode minutieuse et a fourni des données ethnographiques importantes. Le système est conçu comme un cadre permettant d'aborder les problèmes dynamiques; il tient pleinement compte de la variation culturelle; il ne repose pas sur un critère unique; il ne comprend aucun jugement de valeur. Il est

cependant fondé sur le critère de forme, et ordonne les faits entre les concepts polaires de différents types de sociétés. Il offre ainsi une excellente occasion d'analyser l'aspect du problème de la classification en fonction de la polarité.

Voici le problème, tel qu'il est exposé dans l'ouvrage où il fut exprimé le premier : « L'objectif principal de cette recherche est... de définir les différences de nature d'une société homogène isolée d'une part, et d'une société hétérogène mobile d'autre part, dans la mesure où ces types de société sont représentés au Yucatan. » La documentation repose sur l'étude de quatre communautés de la région, qui varient en grandeur et en complexité à mesure que l'on passe de la ville aux districts où la culture euroaméricaine a très peu pénétré. Le problème est exposé en ces termes : « Nous espérons que des questions d'intérêt plus général naîtront de l'étude de ces faits. Les différences entre ces quatre communautés sont-elles des exemples de ce qui arrive souvent quand une société homogène isolée entre en contact avec d'autres sociétés ? »

C'est évidemment un problème de dynamique, même si son expression en fonction de degrés d'isolement et d'homogénéité indique déjà une allusion à des extrêmes opposables. Ceci paraît explicite dans la phrase suivante : « Exposée comme si la comparaison représentait un processus illustré à quatre stades de son cours, la principale de ces différences générales... est la désorganisation de la société et l'individualisation de la société. Ainsi exposée, la comparaison peut être convertie en une description hypothétique de toute paire contrastante de sociétés isolée, homogène et mobile-hétérogène... La formulation permet de poser un certain nombre de questions générales auxquelles on pourrait répondre par l'analyse de faits nouveaux et l'analyse plus poussée des faits du Yucatan. La question importante est de savoir, étant donné que des changements réguliers de ce genre résultent du contact de la société isolée-homogène avec une autre société, si les changements résulteraient du contact avec toute autre société ou seulement du contact avec une société plus hétérogène, moins isolée, ou peut-être seulement du contact avec une société occidentale récente. »

Les concepts de « société populaire traditionnelle » (*folk society*) et de communauté urbaine moderne sont évidemment susceptibles d'être utilisés pour faciliter la recherche des problèmes dynamiques dans l'étude de la culture. Cependant, la question reste de connaître leur valeur, en *tant que concepts* polaires, quelle que soit leur utilité pour orienter la recherche des cultures en général. Car une fois qu'une séquence idéale, ordonnée entre deux pôles, a été établie, certaines questions naissent inévitablement auxquelles il faut répondre. Dans quelle mesure la séquence proposée correspond-elle aux faits ? Dans quelle mesure pouvons-nous négliger ou expliquer des données qui ne s'accordent pas avec le schéma ? Pourquoi une dichotomie qui coupe les données sur un plan différent ne conviendrait-elle pas aussi bien ? Et surtout, comment faut-il ordonner les cultures humaines en général sur l'échelle que l'on suppose aller d'un type extrême à l'autre ?

Les caractéristiques passant pour distinguer une société populaire sont les suivantes : Une société rurale est petite et isolée. En contraste avec son isolement, il y a intimité de communication entre ses membres. Les gens qui la composent se ressemblent dans leur type physique ainsi que dans leur conduite; ils ont un « sentiment

profond d'appartenance ». Il n'y a pas de grande division du travail, mais c'est un groupe qui se suffit économiquement à lui-même. C'est « un petit monde en soi ». Elle a encore d'autres traits. Les sanctions fondamentales de la vie sont comprises par tous, et il y a un minimum de critique contre les modes de conduite; on ne trouve aucune pensée abstraite. Les structures sociales sont étroitement liées et les relations familiales sont nettement distinguées. Il y a peu de législation; la coutume est reine. Le sacré domine et s'étend à des articles culturels comme les aliments ou les ustensiles, qui sont considérés comme séculiers dans la culture urbaine. La magie est une autre conséquence de cette mentalité. « L'homme de la société rurale tend à faire des associations mentales qui sont personnelles et émotionnelles, plutôt qu'en vertu de catégories abstraites ou définies par la cause et l'effet. » Enfin : « Il n'y a pas place pour la notion de profit commercial. Il n'y a pas de monnaie et rien n'est mesuré par un système reconnu de valeurs. »

Ces traits sont manifestement parallèles à plusieurs égards à ceux attribués dans la littérature aux peuples dits « primitifs ». ES constituent ce que ce livre désigne par le terme « sans écriture », spécialement lorsque à l'absence d'écriture s'ajoute le facteur de non-industrialisation et l'absence de mécanisation. Quel est donc le point en question ? Il réside dans le fait que, tandis que des termes comme « primitif » ou sans écriture sont utilisés pour indiquer, dans une sorte de résumé anthropologique, une condition qui distingue certains peuples des autres, rien d'autre n'est impliqué dans cette constatation. Il est important de chercher à comprendre pourquoi certains peuples possèdent l'écriture et d'autres pas; mais nous n'établissons pas une catégorie idéale de la société sans écriture afin de l'opposer à une société à écriture. L'écriture joue un rôle dans l'élaboration de la culture; mais la densité de la population et sa relation avec la spécialisation sont aussi un facteur important de différenciation des cultures dans chaque aspect.

Il y a de grandes et petites sociétés à écriture et sans écriture où le degré de spécialisation varie beaucoup. Même au Guatemala, pays relativement proche du Yucatan, « une société stable peut être petite, simple, homogène dans ses croyances et ses pratiques », et avoir pourtant « des relations impersonnelles avec des institutions formelles dictant les actes des individus, avec une faible organisation familiale, avec la vie sécularisée et avec des individus agissant plus pour un avantage économique ou autre que par une conviction ou pensée profonde du bien social » (Tax). En outre, dans les discussions sur les sociétés rurales on ne considère nulle part les faits africains. Pourtant, en Afrique occidentale on trouve de nombreuses communautés urbaines qui vont de cent mille (la grandeur approximative de Merida, la « cité » du Yucatan de Redfield) à trois cent cinquante mille âmes. Ces populations ont des économies spécialisées complexes avec l'usage de monnaie et la présence du motif du profit. Pourtant, dans ces villes les relations sont aussi personnelles que dans toute « société rurale », et la religion est l'aspect focal de la culture. En somme, nous avons là l'anomalie - c'est-à-dire anomalie par rapport au concept de société rurale - des communautés urbaines sacrées.

Le type idéal de tout phénomène, de l'avis de la plupart de ceux qui travaillent sur ces concepts, ne peut par définition convenir à aucun cas particulier. Plus le nombre de critères est grand, plus il est difficile de les appliquer à un cas particulier. Encore

une fois, cela provient de ce que ces systèmes sont orientés en fonction de catégories basées sur la *forme*, plutôt qu'en fonction des *processus*. Ici réside la vraie différence entre le concept de « société rurale » et de peuples « primitifs ». Le premier est une catégorie qui domine les faits; le second est simplement une catégorie utile pour décrire les matériaux destinés à être examinés à la lumière de situations différentes issues du processus historique. Cette forme idéale particulière de « société rurale » est seulement un exemple de cette conception des faits de culture; elle a été utilisée ici parce qu'elle est une des plus perfectionnées et soigneusement documentées de toutes celles de ce genre. Si elle conduit aux difficultés indiquées à la lumière des faits, cela ne fait que renforcer l'affirmation selon laquelle la classification ne doit pas occuper une place trop éminente dans l'étude scientifique.

# 19

---

## LES LOIS CULTURELLES ET LE PROBLÈME DE LA PRÉVISION

[Retour à la table des matières](#)

### 1

L'histoire de l'anthropologie culturelle peut se concevoir comme un effort vers une méthode permettant d'aborder des lois universelles en donnant une rigueur toujours accrue à l'observation de phénomènes à caractère historique. La méthode comparative se proposait de signaler les similitudes du comportement humain dans l'univers entier, de façon à reconstruire l'évolution de l'homme de la sauvagerie à la civilisation. Lorsqu'on se rendit compte du rôle joué par les emprunts de culture à culture, on perfectionna la méthode comparative et on évita de rapprocher des éléments n'ayant entre eux qu'une ressemblance superficielle. Enfin, aux vastes reconstructions historiques à échelle mondiale, on préféra les études de détail qui facilitèrent la compréhension des processus culturels.

La conception fonctionnaliste, qui met l'accent sur les relations internes entre les aspects d'une culture, nous fait mieux saisir la nature de celle-ci et le jeu de ses éléments constitutifs. De même les travaux sur l'interaction de la culture et de la personnalité représentent un progrès dans le même sens. Les études d'« acculturation » vinrent couronner cet édifice. Celles-ci reposent sur l'observation directe et non plus

sur des reconstructions hypothétiques et ajoutent le facteur « temps » à l'analyse des cultures. Elle implique aussi des recherches psychologiques plus rigoureuses puisqu'elle étudie les motifs qui provoquent soit la persistance d'éléments culturels, soit leur réinterprétation en raison des phénomènes que nous avons appelés « foyers de culture » ou « tendance culturelle ».

Ce progrès méthodologique a été rendu possible par une meilleure utilisation de faits historiquement valables. Les études de diffusion à l'échelle mondiale provoquent l'analyse du problème dans des régions où le contact pouvait être supposé. Celles-ci menèrent à leur tour à des recherches sur les cultures où les relations historiques constituaient un facteur connu de l'équation. Dans tous les cas, la tendance a été de passer de l'hypothétique au vérifiable. L'archéologie peut étayer des découvertes nées de l'étude des répartitions. Les documents historiques sont si largement employés qu'une soudure s'est produite entre les phénomènes historiques et ethnologiques, sous le nom de méthode ethnohistorique.

Autrefois, une monographie ethnologique se bornait strictement aux données recueillies par l'anthropologue. L'élément « historique » qui y figurait consistait dans les souvenirs des vieillards et les récits d'événements passés. On négligeait les documents écrits, vieux de deux ou trois cents ans ou plus, qui auraient pu donner une profondeur temporelle à la présentation. Le fait que ce procédé ethnohistorique soit si répandu montre combien se fait sentir le besoin de contrôles historiques valables.

## 2

La culture ne peut être étudiée de la même façon que les phénomènes organiques et inorganiques, à cause de la difficulté de procéder à des expériences. Or, c'est précisément par l'emploi de tels contrôles que la méthode scientifique a remporté ses plus grands succès. Dans la mesure seulement où ils ont perfectionné leurs techniques de laboratoire, les savants ont précisé leurs connaissances de la nature et de ses lois. En laboratoire, le savant peut diriger ses expériences de façon à garder une variable parmi toutes celles qui entrent dans la chaîne causale constante. Ce procédé lui permet de formuler des lois - c'est-à-dire d'affirmer que dans certaines conditions certains résultats se produiront. Expérimentation, vérification, sont les accessoires nécessaires pour l'exécution du contrôle. Car lorsque les conditions d'une expérience sont répétées, les résultats sont confrontés à ceux des expériences précédentes. S'ils ne correspondent pas, les conditions doivent alors avoir varié - ou, en d'autres termes, les contrôles ont été changés.

Dans les disciplines traitant de phénomènes historiques, on ne saurait exercer un contrôle de cette sorte. Ceci n'est pas seulement vrai de l'étude de la culture. L'astronome ou le géologue historique traite aussi des phénomènes qui ne peuvent être contrôlés. On ne peut pas plus prendre une étoile ou une montagne dans un laboratoire qu'une société humaine. Il faut alors recourir à des contrôles qui se manifestent dans des séries d'événements mutuellement reliés. Dans le cas de l'astronomie et de la géologie, les séries sont plus régulières que dans le cas de la culture. Mais il n'y a qu'une

différence de degré, non d'espèce; de même qu'il n'y a qu'une différence de degré, non d'espèce - une plus grande différence cependant - entre les contrôles historiques et ceux du physicien ou du zoologiste.

La différence entre l'anthropologue et l'homme de laboratoire n'est pas que celui-ci est une variété d'historien et celui-ci un homme de science. Disons plutôt que le laboratoire du spécialiste de la culture est un laboratoire historique. Ce sont des circonstances historiques qui provoquent les situations dont se sert l'anthropologue pour vérifier ses hypothèses, d'une manière analogue au chimiste installant ses éprouvettes ou au physicien ses balances ou encore au géologue cherchant des affleurements rocheux. L'anthropologue connaît beaucoup plus de variables, et des variables beaucoup moins sujettes au contrôle. Mais si imparfaits soient-ils, les contrôles - les situations historiques dans lesquelles au moins un certain nombre de variables restent à peu près constantes - sont là. Dans la mesure où ces contrôles historiques réduisent le nombre des variables, ils permettent à l'anthropologue d'utiliser la conjoncture historique pour analyser, comme tout autre homme de science, les phénomènes qui l'intéressent.

La distinction entre science et histoire a été longtemps débattue dans le domaine de l'anthropologie théorique; il s'agissait surtout de savoir si l'anthropologie est une discipline historique ou scientifique. On s'interrogeait pour savoir si l'étude anthropologique devait viser à reconstituer l'histoire du développement de la culture humaine et des cultures particulières, ou à découvrir les grands principes ou les formes, les structures et les relations qui permettront d'énoncer des « lois » valables.

Le degré d'incompatibilité entre ces deux conceptions a varié d'époque en époque, de savant à savant, et même d'une période à une autre pour un même auteur. Le cas de Boas est instructif. « Si nous pensons que l'ethnologie comme science historique est intimement liée à l'histoire de la culture, écrivait-il en 1888, cette connexion apparaît encore plus étroite quand nous considérons la seconde tâche importante de notre science. Une comparaison de la vie sociale de différents peuples prouve que les fondements de leur développement culturel est remarquablement uniforme. Il s'ensuit qu'il existe des lois déterminant ce développement. Leur découverte est le second, et peut-être le plus important but de notre science. Il n'y a pas de contraste fondamental entre ces objectifs, car la loi générale s'exprime dans le phénomène individuel, de même que le phénomène individuel est interprété comme un exemple de la loi générale. »

Huit ans plus tard, en 1896, il formulait ainsi le problème : « Les résultats immédiats de la méthode historique sont... des histoires de la culture des diverses tribus étudiées. Je conviens pleinement avec les anthropologues qui proclament que cela n'est pas le but ultime de notre science, parce que les lois générales, quoique implicites dans une telle description, ne peuvent être clairement formulées ni leur valeur relative appréciée sans une comparaison minutieuse de leurs manifestations dans différentes cultures. Mais, j'insiste, l'application de cette méthode est la condition indispensable d'un progrès valable... Quand nous avons étudié l'histoire d'une seule culture et que nous comprenons les effets du milieu et les conditions psychologiques qui en découlent, nous avons fait un pas en avant, car nous pouvons alors rechercher



dans quelle mesure les mêmes causes ont agi sur le développement d'autres cultures. »

Voilà peut-être l'expression la plus claire qui ait jamais été faite de la méthode inductive dans un sens conventionnel, s'appliquant à la recherche des lois culturelles. Il faut tracer le développement historique de chaque culture. Les facteurs et formes communs à toutes doivent être distingués, et l'analyse de ces plus petits communs dénominateurs conduira alors à la formulation de « loi » de la culture. Dans la pratique, cependant, la poursuite de cet idéal s'est avérée décourageante. La reconstruction de la culture ne fournissait que des résultats hypothétiques, eux-mêmes sujets à discussion; une connaissance intime de la portée des formes culturelles révélait uniquement l'ampleur des différences dans la façon dont les hommes poursuivent des buts semblables. On comprend donc qu'un quart de siècle plus tard, en 1930, Boas écrivait : « Les tentatives pour ramener tous les phénomènes sociaux à un système fermé de lois applicables à toute société et expliquant sa structure et son histoire ne semblent pas devoir promettre de succès », tandis qu'il dit ailleurs : « La complexité du développement culturel est si grande et les conditions qui déterminent le cours des événements historiques sont si indépendantes, sur le plan logique, que la tentative de donner une explication valable de l'histoire de toute société individuelle par rapport au type biologique, au langage et à la culture paraît sans espoir. »

Radcliffe-Brown a abordé l'opposition histoire-science d'une manière différente. « En utilisant le mot science pour signifier l'accumulation d'un savoir exact, dit-il, nous pouvons distinguer deux sortes de recherches scientifiques, ou deux sortes de méthodes. L'une est historique, l'autre, j'aimerais l'appeler inductive, mais le mot risque d'être mal compris. Je l'appellerai donc la méthode de généralisation. Cette distinction entre les sciences historiques et généralisantes fut notée il y a longtemps par Cournot. Elle a une grande importance dans toute question de méthodologie scientifique. » En conséquence, il suggère que l'anthropologie devrait être conçue comme comprenant deux disciplines qu'il nomme l'une « ethnologie » et l'autre « sociologie comparée ».

La première, dit-il, « étudie les relations des peuples »; c'est « une science historique et non généralisante ». « Il est vrai, ajoute-t-il, qu'en opérant leurs reconstructions historiques les ethnologues se permettent souvent certaines généralisations, mais en général on essaie peu ou pas de les fonder sur une vaste étude inductive. Les généralisations sont les postulats avec lesquels le sujet commence, non les conclusions auxquelles il vise comme résultat des recherches entreprises ». D'autre part, la sociologie comparée est « une science qui applique la méthode généralisatrice des sciences naturelles aux phénomènes sociaux et à tout ce que nous comprenons sous le terme culture ou civilisation ».

Ce domaine de la sociologie comparée, dit Radcliffe-Brown, diffère de l'ancienne discipline de l'anthropologie sociale en ce qu'elle rejette « toute tentative d'imaginer l'origine d'une institution si nous ne possédons aucune information basée sur des documents historiques sérieux concernant cette origine ». L'« anthropologie sociale moderne » ou sociologie comparée cherche plutôt « à donner des descriptions précises des phénomènes sociaux et culturels en termes sociologiques, et dans ce but

cherche à établir une terminologie exacte convenable, puis vise en même temps à établir une classification systématique de ces phénomènes... Elle applique à la vie humaine en société la méthode généralisante des sciences naturelles, visant à formuler les lois générales qui la déterminent et à expliquer tout phénomène donné dans toute culture comme un exemple particulier d'un principe général ou universel. L'anthropologie moderne est donc fonctionnelle, généralisante et sociologique ».

Il appert de cette discussion que la question de savoir si l'anthropologie est histoire ou science ne présente pas deux réponses s'excluant mutuellement. Il nous faut donc évaluer les deux possibilités en fonction des méthodes et des résultats obtenus, plutôt que d'aller à l'une ou l'autre des extrémités de l'échelle qui va de la description à la généralisation.

### 3

Voyons comment il faut utiliser les contrôles historiques dans notre recherche des généralisations, en examinant un des nombreux problèmes qui pourraient servir d'exemple, dans lesquels on utilise les ressources du laboratoire de l'histoire. Il s'agit de l'étude des modes de vie des sociétés noires en diverses régions d'Afrique et du Nouveau Monde où l'on peut fixer des relations historiques. Le « laboratoire » a une grande étendue géographique et une profondeur temporelle de trois à quatre siècles. Il comprend la partie occidentale de l'Afrique, au sud du Sahara, et la partie occidentale du bassin du Congo; la bande côtière orientale de l'Amérique du Nord, la majeure partie du sud-est des États-Unis, les Antilles, l'Amérique centrale et presque toute l'Amérique du Sud.

Des régions d'Afrique mentionnées, de grandes quantités de Noirs furent transportés dans ces territoires du Nouveau Monde, où ils durent refaire leur vie dans la servitude. Ils ne furent pas des agents passifs dans le processus, car les limites imposées à leur adaptation étaient d'une espèce particulière. Elles leur imposaient des restrictions plus sévères que celles qui se manifestent lorsque des peuples entrent en contact. Nous possédons donc dans ce fait un premier « contrôle » qui nous permet une certaine précision dans l'analyse des changements culturels subséquents.

Les cultures africaines dont dérivent les Noirs, comme les cultures de toute région, diffèrent les unes des autres à divers degrés. Mais sous cette variation de détail se trouve une certaine uniformité. Dans quelques pays du Nouveau Monde, pour des raisons qui peuvent être discernées et analysées, certaines de ces cultures africaines spécifiques vinrent à prédominer et l'on reconnaît la survivance des coutumes qui les caractérisent. Ailleurs, spécialement là où les mœurs tribales ne purent être maintenues, les formes culturelles sous-jacentes apparurent. Dans ces conditions, on trouve des « africanismes » généralisés, si subtilement mélangés avec les formes culturelles des groupes dominants, que seule l'analyse la plus minutieuse peut les déceler. Mais malgré tout, on peut discerner une base culturelle africaine dont il est possible de distinguer l'importance, la direction et les modifications subies.

On constate que les survivances africaines dans les sociétés noires du Nouveau Monde varient selon les formes sociales, politiques, économiques et religieuses dominantes du groupe européen avec lequel les Noirs sont entrés en contact dans le Nouveau Monde. Au Brésil ce fut la culture portugaise; dans le reste de l'Amérique du Sud, dans l'Amérique centrale et à Cuba, une culture espagnole; à Haïti et dans les autres îles des Antilles et en Louisiane, une culture française - toutes de religion catholique. Dans la majeure partie des États-Unis et aux Antilles, les Anglais prédominaient. Dans les îles Vierges régnaient des traditions danoises, dans une partie des Antilles et en Guyane hollandaise, la culture néerlandaise. Tous ces pays sont de religion surtout protestante. Chaque groupe, catholique ou protestant, avait adopté une attitude déterminée envers les Noirs. La situation économique, bien qu'essentiellement basée sur un système de plantation, n'était pas une constante. Non seulement les artisans noirs habiles constituèrent partout une élite, mais dans certaines régions d'Amérique du Sud les Noirs ne travaillaient pas du tout sur les plantations, mais furent importés comme mineurs.

Il n'est pas nécessaire de spécifier ici les nombreux autres types de contrôle historique fournis par ce « laboratoire ». Ces exemples suffisent à démontrer que l'existence de ces contrôles permet d'analyser la manière dont varient les éléments culturels quand tel ou tel aspect du complexe reste constant. Quelles différences trouve-t-on, par exemple, dans l'adaptation des Noirs à l'anglais, au français, à l'espagnol, au portugais, au hollandais ? Quelles sont les ressemblances et différences entre les modes de vie des Noirs dans ces différents cadres qui appartiennent à la même classe socio-économique ? Comment la vie menée sous l'influence catholique a-t-elle influencé le développement des formes religieuses actuelles de ces groupes noirs par rapport à la tradition protestante ? Dans quels aspects de la culture, dans tout le Nouveau Monde, les modes africains ont-ils témoigné de la plus grande ténacité ? En quoi ont-ils le plus changé ? Quelles ont été les adaptations à ces différentes cultures du Nouveau Monde ? Quels sont les mécanismes de ces adaptations ?

Pour aborder ces problèmes il est nécessaire d'utiliser la méthode historique et ethnologique. Ainsi nous avons essayé, tout d'abord, de définir la base africaine de ces cultures. Nos recherches en Amérique fixèrent notre attention sur des régions d'Afrique où se retrouvaient des coutumes, des habitudes, des traditions ainsi que des noms propres identiques à ceux du Nouveau Monde. Nos enquêtes en Afrique nous révélèrent des africanismes qui avaient passé inaperçus en Amérique. En même temps, les rapports entre Afrique et Amérique furent confirmés par les documents sur la traite des Noirs et les récits d'anciens voyageurs. Toute cette littérature nous donne le moyen de reconstituer la vie européenne aux colonies et de comprendre comment se fit l'adaptation des Noirs aux conditions qu'ils rencontrèrent dans le Nouveau Monde.

Une fois cette connaissance de base obtenue, il devenait nécessaire de classer les faits recueillis selon un schéma plus vaste. Celui-ci fut tracé en fonction de la structure historique du problème. C'est-à-dire que l'on établit une série correspondant à l'intensité des africanismes qui comportait les survivances africaines notées dans chaque pays, selon qu'elles se rapprochaient ou s'éloignaient d'un prototype africain

ou européen. On fit leur place aux éléments indigènes américains, tout en constatant qu'ils ne jouaient qu'un rôle infime.

Cependant, comme dans toute recherche scientifique, la méthode se perfectionna continuellement avec la découverte de nouvelles données et la subséquente révision des hypothèses. A l'origine, le degré d'intensité des africanismes fut établi d'après la présence ou l'absence de survivances dans des régions entières du Nouveau Monde. La recherche fit bientôt apparaître que cette classification, portant sur des cultures entières, n'était pas satisfaisante. Elle masquait des différences entre les degrés de rétention dans différents aspects de la culture - comme par exemple dans la religion, où il y a beaucoup de survivances, et dans la vie économique, où il y en a peu. En outre, elle masquait des différences de degré et de type des survivances distinguant diverses classes socio-économiques dans chaque communauté noire du Nouveau Monde. Que ce soit aux États-Unis, à Haïti, en Guyane ou au Brésil, les classes sociales les plus favorisées présentaient moins d'africanismes - ceux-ci se manifestant le plus souvent dans des réinterprétations extrêmement subtiles - que la majorité des classes inférieures.

Pour comprendre ce processus qui a permis d'une part l'adoption d'un genre de vie de type européen par les membres des classes supérieures et de l'autre la survivance dans les classes moins favorisées de valeurs psychologiques traditionnelles, répudiées par la civilisation occidentale, il a fallu tenir compte des facilités d'accès à une connaissance des modes de vie du groupe dominant, d'origine européenne ou jouissant d'une position de prestige.

Ces perfectionnements conduisirent à la classification reproduite ci-après. Ce tableau reflète les hypothèses et les méthodes dont elle dérive. Le fait que le degré de survivance est donné par aspect de culture plutôt qu'en fonction des cultures entières tient à la variabilité des éléments culturels non seulement dans leur forme, mais encore dans leur capacité de changement dans une situation historique donnée. C'est l'hypothèse que nous avons examinée à propos du problème de foyer culturel et de la tendance culturelle. Elle découle à son tour de l'hypothèse, considérée dans un chapitre précédent, que la culture peut être étudiée comme une série de variables interreliées mais indépendantes que nous appelons « aspects ». ce tableau met en évidence le fait que dans le Nouveau Monde il faut tenir compte des différences locales; que les grandes régions doivent être considérées par sous-régions. Cela résulte d'une conception écologique de la culture. Celle-ci a été élaborée grâce aux nombreuses études de distribution ayant établi l'importance des variantes locales avec lesquelles on construit conceptuellement les grandes unités.

### ÉCHELLE D'INTENSITÉ DES AFRICANISMES DU NOUVEAU MONDE

(seul le plus grand degré de rétention est indiqué pour chaque groupe).

|                         | Technologie | Vie économique | Organisation sociale | Institutions | Religion | Magie | Art | Folklore | Musique | Langue |
|-------------------------|-------------|----------------|----------------------|--------------|----------|-------|-----|----------|---------|--------|
| Guyane (brousse)        | b           | b              | a                    | a            | a        | a     | b   | a        | a       | b      |
| Guyane (Paramaribo)     | c           | c              | b                    | c            | a        | a     | e   | a        | a       | c      |
| Hatti (campagne)        | c           | b              | b                    | c            | a        | b     | d   | à        | à       | c      |
| Hatti (villes)          | e           | d              | c                    | c            | b        | b     | e   | a        | a       | c      |
| Brésil (Bahia)          | d           | d              | b                    | d            | a        | a     | b   | a        | a       | a      |
| Brésil (Porto Alegre)   | e           | e              | c                    | d            | a        | a     | e   | ?        | a       | c      |
| Brésil (nord-villes)    | e           | d              | c                    | e            | a        | b     | e   | d        | a       | b      |
| Brésil (nord-campagnes) | c           | c              | b                    | e            | c        | b     | e   | b        | b       | d      |
| Jamaïque (Marrons)      | c           | c              | b                    | b            | b        | a     | e   | a        | a       | c      |
| Jamaïque (en général)   | e           | d              | d                    | d            | c        | b     | e   | a        | b       | c      |
| Trinité (Toco)          | e           | d              | c                    | c            | c        | b     | e   | b        | b       | d      |
| Trinité (Port-of-Spain) | e           | d              | c                    | b            | a        | a     | e   | b        | a       | c      |
| Cuba                    | e           | d              | c                    | b            | a        | a     | b   | b        | a       | a      |
| Îles Vierges            | e           | d              | c                    | d            | e        | c     | ?   | b        | ?       | d      |
| Îles Guila              | c           | c              | c                    | d            | c        | b     | e   | a        | b       | b      |
| États-Unis (sud-rural)  | d           | e              | c                    | d            | c        | c     | e   | c        | b       | e      |
| États-Unis (nord)       | e           | e              | c                    | d            | c        | c     | e   | d        | b       | e      |

- a : purement africain
- b : très africain
- c : assez africain
- d : un peu africain
- e : traces de coutumes africaines, ou néant
- ? : pas d'indication

Enfin, il est important de noter que cette table ne constitue une échelle d'intensité des africanismes que dans la mesure où il s'agit du plus *grand degré de rétention*. C'est une conséquence de notre hypothèse de la: variabilité individuelle dans une culture. A cet égard, on peut reproduire le texte qui accompagnait originellement ce tableau : « On ne saurait trop répéter que dans toute région du Nouveau Monde, sauf dans la brousse guyanaise, la variation dans les formes africaines de comportement va du point de plus grande intensité indiqué dans notre tableau à l'identité presque complète avec les modes de vie européens. Le problème est donc d'expliquer les différents degrés de variabilité chez les différentes populations étudiées. Mais comme la variation s'étend presque toujours jusqu'à la limite établie par les conventions européennes, on peut comprendre l'importance de l'analyse des africanismes, pour découvrir jusqu'où va la répartition des formes qui composèrent le fonds culturel des ancêtres des populations noires actuelles du Nouveau Monde. »

Cette façon large d'aborder le problème particulier de l'acculturation noire dans les Amériques a été décrite brièvement parce qu'elle représente une méthode qui nous permet de vérifier nos postulats. Grâce à elle de nouvelles hypothèses peuvent être formulées et d'autres investigations entreprises. Ainsi, celles qui ont pour objet le dynamisme des changements culturels tels qu'ils se réalisent dans le comportement des individus qui ont hérité de ces traditions et qui sont les instruments au travers desquels survivance et réinterprétations ont leur raison d'être.

#### 4

L'analyse des mécanismes du changement culturel et des formes culturelles nouvelles qui a été faite dans l'étude des relations entre les cultures noires d'Afrique et du Nouveau Monde peut s'appliquer à d'autres situations dites de « laboratoire ».

Ainsi l'expédition Jesup du Pacifique Nord n'étudia pas seulement les relations historiques entre les cultures du bord du Pacifique Nord, mais chercha aussi à comprendre comment les éléments communs à la région s'étaient modifiés de peuple à peuple. Les enquêtes sur la « Danse du Soleil » des Indiens des Plaines, souvent citées, portaient sur des tribus vivant dans une région délimitée, entre lesquelles 'on pouvait supposer des emprunts, permettant d'analyser comment variaient finalement les éléments culturels. L'hypothèse fondamentale était que les phénomènes examinés dériveraient d'un courant historique unique.

Les études d'acculturation récentes purent se baser sur des fondements historiques sûrs et non sur des reconstructions hypothétiques; cela donnait aux résultats l'autorité d'un travail portant sur des faits historiques. On peut considérer que l'étude de Redfield sur les variations culturelles dans quatre communautés connexes, bien que conçue en fonction de classifications idéales de la culture, entre dans cette catégorie. Les travaux déjà mentionnés d'Eggan dans les Philippines portaient sur une série de groupes entretenant des relations historiques. L'ouvrage de Hunter sur les Pondo en

Afrique du sud-est est de même type; ce sont des études comparatives de la vie de ce peuple sur les réserves, dans les fermes et dans les villes. Dans le domaine des relations entre la personnalité et la culture, l'analyse de Hallowell combine l'emploi de l'ethnohistoire et celui de techniques psychologiques projectives, permettant d'établir des similitudes cachées entre les Algonkins et les peuples voisins.

Barnett a aussi fait des recherches sur les Yurok, les Hupa et les Karok du nord-est de la Californie, portant sur la réaction de ces peuples aux « différents modes et degrés de l'influence causacienne sur ce fonds culturel commun ». Le problème était de « découvrir une base empirique pour définir les changements que subit un élément ou complexe nouvellement introduit, et le caractère des réadaptations découlant de son acceptation ». L'idée, dit-il, est « de fixer les uniformités et continuités de forme qui déterminent l'acceptation et l'intégration d'éléments nouveaux dans une culture ». Cette étude trace d'abord l'histoire du contact de ces trois tribus avec les blancs et leurs réactions selon les différentes circonstances du contact. L'auteur donne ensuite des exemples de réinterprétation des formes nouvelles en fonction des anciennes, et des exemples de résistance à cette substitution. Il arrive alors à une hypothèse d'« équivalence fonctionnelle », d'après laquelle les anciennes fonctions peuvent être conservées quand elles sont le fait de formes nouvelles. En corollaire, lorsqu'il n'y a pas d'équivalence fonctionnelle, il s'ensuit la démoralisation du groupe soumis, qui ne peut résister à l'imposition de ces modes nouveaux par la société dominante.

Fait important, dans la plupart des études faites sur des cultures où les facteurs historiques sont connus, les généralisations qui en résultent concernent la dynamique de la société. Elles se différencient ainsi des généralisations issues de l'usage de l'ancienne méthode comparative, dans laquelle les similitudes entre les éléments ou les relations culturelles étaient étudiées sans que l'on se demandât si elles provenaient ou non de forces historiques semblables. Ces généralisations portaient surtout sur les formes culturelles.

Ce sont précisément de telles généralisations qui ont donné aux anthropologues la tâche désagréable de mettre en doute quelques-unes des conclusions auxquelles les sociologues étaient parvenus. Ce sont surtout les comparaisons entre cultures qui ont sonné le glas de la théorie de la « nature humaine ». Il s'agissait d'une force changeante qui soi-disant poussait l'homme à chercher en toutes choses son profit, à n'avoir qu'une épouse ou au contraire à en avoir plusieurs, à améliorer son niveau de vie, bref à faire tout ce que l'on observe dans le cadre de la civilisation occidentale. L'anthropologue, commençant par « Mais, au Kamtchatka... » -ou au Sénégal, en Équateur ou à Pukapuka - continuait par donner des exemples où hommes et femmes, poussés sans doute par cette même « nature humaine », renonçaient au profit, étaient polygames ou monogames, ou paraissaient contents de leur sort. En fait, la philosophie du relativisme culturel, qui a fini par dominer presque toute la pensée anthropologique et même la science sociale, en général, est sortie des réfutations de l'idée de « nature humaine » qui caractérisent l'anthropologie culturelle.

Le cas des évolutionnistes classiques offre un bon exemple de l'emploi de formes culturelles comme base de généralisation. Les « stades » par lesquels l'humanité était censée avoir passé étaient décrits comme une série de formes successives dans l'his-

toire du développement de la culture tout entière. Mais comment savoir que cette série présumée, fondée sur l'ordonnement de données concernant les peuples contemporains du monde entier, constituait une succession qui était réellement une chaîne causale ? Même lorsque les données archéologiques sont utilisées aussi habilement que par un Childe (qui limite cette discussion aux faits matériels de la culture et lorsqu'on peut établir une succession), comment pouvons-nous savoir si cette série est assez générale pour être qualifiée de « loi », ou si elle n'est pas plutôt le résultat d'une série particulière de circonstances historiques ?

L'argument post hoc, *ergo propter hoc*, joue un grand rôle dans l'étude de l'homme. Précisément parce que nous ne pouvons varier les conditions à volonté. Notre laboratoire, l'histoire, ne peut servir que lorsque les cas probants sont établis et prêts à l'examen. Nous disons que la roue a dû être inventée avant le chariot, et on en conclut qu'il existe une évolution successive qui mène à l'automobile. Ce que nous disons réellement, c'est que la roue *est* venue avant le chariot, et que celui-ci à son tour a précédé l'automobile. Il est possible de posséder le concept de la roue et de ne jamais établir de rapport entre elle et le transport. C'est ce qui arriva, par exemple, dans les « hautes cultures » d'Amérique du Centre et du Sud, où la forme de la roue servait d'ornement. Dans l'île de Madère le transport se fait par travois, quoique les roues y seraient plus utiles pour tirer des charges sur des côtes escarpées que les moyens dont on se sert.

## 5

Si le cours réel des événements de l'histoire humaine ne représente qu'une série de développements possibles, pouvons-nous réunir les alternatives dans une formule permettant à l'étude de la culture d'atteindre le but de la recherche scientifique, la prévision ? Certains affirment que les régularités déjà discernables dans la culture justifient le développement de ces généralisations qui sont un premier pas vers la prédiction. D'autres prétendent que toute culture a un caractère uniquement historique et il est tout à fait inutile d'essayer de discerner une régularité dans la diversité des coutumes.

Cette dichotomie, qui réexprime l'opposition de la science et de l'histoire dans l'étude de la culture, est-elle vraiment un exposé exact du dilemme ? Nous avons remarqué qu'il n'y a pas d'opposition entre science et histoire, et que le savant peut utiliser les séquences historiques pour établir ses généralisations, et cela indique la possibilité d'autres solutions. La classification est un pas essentiel dans l'analyse des phénomènes; et tant que ces classements correspondent aux faits et ne les dépassent pas, ils nous aident à clarifier les matériaux et préparent la voie à des analyses plus poussées. Nous avons aussi vu que l'histoire constitue un laboratoire dans lequel travaille le spécialiste de la culture et que l'utilisation de ces ressources a permis d'obtenir des idées fondamentales sur la nature et les processus de la culture.

La contradiction apparente qui naît quand on affirme le caractère unique de chaque culture peut dès lors se résoudre dans la formule suivante : *Les formes culturelles*



*sont l'expression de séquences uniques d'événements historiques, mais elles sont le résultat de processus sous-jacents qui représentent des constantes dans l'expérience humaine. C'est-à-dire que les « lois » de la culture doivent être des énoncés de processus. Leurs résultats s'expriment dans des formes très diverses, qui ne se ressemblent que dans la mesure où elles représentent les résultats finaux du jeu de processus similaires. Ainsi on peut affirmer que des emprunts résulteront du contact entre deux peuples. Mais l'objet de l'emprunt dans un cas donné - que ce soient des objets matériels ou des idées, des techniques ou des croyances religieuses - et son importance diffèrent d'un cas à un autre. Nous pouvons évidemment aller plus loin. Faisant appel à des concepts comme ceux de foyer et de réinterprétation, nous pouvons généraliser : dans un cas particulier, l'emprunt sera sélectif et les éléments pris par un peuple à un autre prendront des formes nouvelles qui sont déterminées par la matrice culturelle préexistante. Le Point essentiel dans des formules de ce genre est qu'elles tiennent pleinement compte de la variation culturelle. Les généralisations découlent du principe scientifique selon lequel un changement dans la totalité de la situation produira des résultats différents dans les phénomènes observés. « Toutes autres choses étant égales » est une expression qui possède une signification profonde dans la recherche scientifique. L'histoire du développement des contrôles scientifiques peut être conçue comme une succession d'efforts pour rendre les « autres choses » - les conditions dans lesquelles l'expérience est faite - toujours plus équivalentes.*

Dans la mesure où les conditions antécédentes sont ainsi rendues équivalentes, les résultats seront comparables. Mais le fait que les conditions de l'expérience, quand elles sont modifiées, produisent

des résultats différents, donne à la recherche des « lois » culturelles une qualité dynamique qui prédomine au moment où nous comprenons que la farine culturelle n'est qu'une expression du processus culturel, et que toute généralisation au sujet de la forme doit, en dernière analyse, dériver d'hypothèses portant sur le processus.

Les facteurs de la dynamique d'une culture n'apparaissent pas exclusivement dans les situations de contact. Ils peuvent être étudiés dans une culture unique, analysés à une période donnée de son histoire, aussi bien qu'en examinant les résultats des contacts entre cultures et des facteurs qui ont agi sur les rétentions et les réinterprétations culturelles dans un courant historique donné. C'est là qu'on trouve les plus importantes contributions de la conception fonctionnaliste et de l'emploi de la méthode comparative. Les relations entre institutions et la manière dont par leurs fonctions elles affectent la totalité d'une culture ne sont pas des phénomènes inertes, fixes et statistiques. Les relations internes sont aussi dynamiques que les externes. Il n'y a pas de conception plus importante pour la compréhension de la nature et des processus de la culture que l'analyse de l'action d'un élément sur les autres éléments auxquels il est associé.

Le nombre des « lois » qui gouvernent la recherche des anthropologues est considérable. Plusieurs d'entre elles sont si fondamentales qu'elles sont admises sans discussion. L'une d'elles repose sur le Principe que toute culture est apprise et non innée. Le fait que la culture est apprise mène au principe de l'emprunt culturel qui, pris avec ses corollaires, est si important dans l'étude de la culture. Sur ce principe est fondée

aussi l'hypothèse que l' « enculturation » est un mécanisme qui explique la stabilité et le changement culturels. Une autre observation généralisée est que la culture répond à son cadre naturel selon l'état de sa technique; dans le domaine de l'économie, que la spécialisation augmente avec le surplus constitué par l'excès de production par rapport aux besoins nécessaires à la subsistance d'un peuple. Quand nous disons que la structure de parenté influence le comportement à l'égard des parents consanguins ou par alliance, ou que la religion est le reflet d'une conception du monde - que l'homme fait les dieux à son image - ou que le folklore a une fonction éducative, nous formulons encore des généralisations qui guident notre étude de la culture et des réactions des êtres humains à la culture.

Dès que l'on tient compte du fait de la variation, on peut réconcilier l'idée de variété dans les formes culturelles avec celle de régularité dans le processus. Cette réconciliation exige pour toutes les manifestations des phénomènes culturels, une recherche minutieuse, conforme aux méthodes scientifiques. Même un concept comme celui d'accident historique devient un instrument pour l'anthropologue. Car l'événement accidentel qui modifie le cours du développement d'un système donné de traditions n'est pas, de ce point de vue, un accident. Il exprime le fait qu'aucun peuple n'a une expérience semblable à celle d'un autre - c'est-à-dire que le cours de l'histoire varie selon le mode de vie de chaque peuple. On peut suggérer que c'est dans des termes semblables, plutôt que dans la description des formes culturelles, que l'étude du développement et du déclin des « civilisations » peut le mieux être abordée. Le problème de la relation de la masse de population à la complexité des institutions est extrêmement réel. Mais tel qu'il est posé par des auteurs comme Flinders-Petrie, Spengler, Toynbee et Kroeber, il ne conduit qu'à un débat sur le nombre et la complexité de formes culturelles pouvant être considérées comme un mode de vie de qualité supérieure ou inférieure.

De même que nous étudions la culture en fonction de généralisations admises qui sont en réalité plus nombreuses qu'explicitées, de même la prédiction se fait dans une plus grande mesure qu'on ne le croit communément. Le postulat du processus d' « enculturation » mène au concept de régularité du comportement dans une société. Dans la mesure où il y a régularité, la prévision est possible. Par conséquent, la généralisation qui affirme que par le processus de l'éducation l'organisme humain en développement devient un être dont le comportement est totalement conforme aux formes sanctionnées de sa culture, entraîne l'acceptation du postulat que nous pouvons prédire le comportement de l'individu conditionné pour vivre conformément à ces formes. Cela ne veut pas dire que chaque détail du comportement peut être prédit; il faut toujours tenir compte du fait de la probabilité et de la variation qui en résulte. Nous pouvons, cependant, non seulement dire qu'un aborigène australien, dans une situation familiale donnée, réagira différemment d'un Indien Crow ou d'un Mushongo du bassin du Congo, ou encore d'un banquier d'une ville du monde occidental, mais nous pouvons encore prédire, dans des limites assez étroites, ce que sera ce comportement.

La portée de la prévision raisonnable diminue sensiblement quand nous examinons les situations comportant des facteurs de contact. Mais même là, on peut formuler des propositions valables. Étant donné deux cultures en contact, par exemple, il

est clair que l'emprunt ne dépassera pas les limites de forme décrites par les différences entre les éléments et les institutions des cultures en question. De plus, il devrait être possible de prévoir, avec quelque certitude, le domaine où les deux cultures céderont du terrain et résisteront le mieux au changement. De telles prédictions dépendent beaucoup du degré de précision dans notre connaissance de la situation étudiée, non seulement en ce qui concerne les formes externes des cultures, mais aussi les sanctions internes qui activent la force dynamique de chaque culture en contact. Ainsi, on peut raisonnablement prévoir qu'en Afrique occidentale l'acceptation des formes techniques et économiques européennes progressera très rapidement; que la réaction dans le domaine de la civilisation spirituelle manifesterà une souplesse notable dans sa forme externe et une résistance au changement interne, en particulier dans des aspects tels que le système de parenté et la religion, qui résisteront à des pressions sérieuses.

Toutefois, pour un certain temps, la prévision du changement culturel sera plus facile au sein des cultures elles-mêmes que pour les situations de contact. La prévision deviendra plus grande à mesure que nous serons plus sûrs qu'un processus donné, opérant dans le cadre d'une conjoncture particulière, aboutira à certaines formes plutôt qu'à d'autres. Mais en dernière analyse les formes elles-mêmes, telles qu'elles sont observées, seront toujours variables. Il appartient donc au savant d'apprécier le processus sous la forme. Dans ce but, il doit utiliser les situations de laboratoire fournies par les nombreuses successions d'événements uniquement historiques, pour en tirer les généralisations qui, comme processus, révèlent les régularités qui font de la culture un objet d'analyse scientifique.

## 20

---

# LE RÔLE DE L'ANTHROPOLOGIE DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES

[Retour à la table des matières](#)

### 1

En un siècle d'existence en tant que discipline reconnue, l'anthropologie a passé de l'étude du bizarre et du singulier, par rapport à la culture occidentale, à l'analyse scientifique des différents genres de vie. Cette science s'est efforcée également de dégager les grands courants sous-jacents aux formes culturelles par lesquelles s'exprime le comportement des groupes humains. Que les systèmes de traditions soient simples ou complexes, que les peuples vivent relativement à l'abri des influences extérieures ou que leurs cultures respectives soient en état de flux, ils fournissent néanmoins à l'anthropologie des matériaux de comparaison et d'étude. Le prosaïque ou l'exceptionnel, le familier ou l'exotique ne revêtent de signification spéciale que dans la mesure où ils éclairent la nature et les dynamismes des coutumes. Ils se ressemblent en ce qu'ils sont traités comme un élément de la culture intégrale dans laquelle ils sont insérés et comme une partie du cadre dans lequel ils fonctionnent.

Dans ce livre nous avons pu voir la portée prise par l'étude de l'homme et l'accroissement du champ des recherches au cours de ces années. Les problèmes qui nous confrontent directement ont été abordés par des spécialistes qui pouvaient accepter comme naturel le cadre historique, social et physique des sujets qu'ils étudiaient. Quant à ceux qui comme les ethnologues durent étudier la culture de peuples placés hors des courants historiques propres à la civilisation occidentale, ils furent contraints d'élaborer des méthodes qui permettaient non seulement une observation systématique de ces nombreux centres culturels, mais encore des techniques susceptibles de faciliter leur interprétation. C'est ainsi que peu à peu on reconnut la grande variété des cultures humaines. Les ethnologues, impressionnés par le degré de maturité et la dignité des peuples qu'ils décrivaient, cherchèrent sans cesse à faire admettre l'unité fondamentale du comportement humain et à élargir les conceptions de ceux qui se bornaient à l'étude d'une seule culture - la leur.

La disproportion entre le nombre de peuples susceptibles d'être étudiés et le petit nombre de spécialistes fut cause que les premiers ethnologues se limitèrent à la description des sociétés dites « primitives », qui en vinrent à être considérées comme constituant l'objet spécifique de l'anthropologie. Un tel choix était logique pour l'époque, mais les raisons avancées pour le justifier n'ont pas résisté à l'épreuve du temps. Ainsi il n'est plus possible de soutenir que l'on puisse reconstituer l'histoire de notre civilisation à la lumière des recherches ethnologiques chez les « sauvages ». Les peuples sans écriture ne sont pas des « ancêtres » qui seraient aussi nos contemporains. Tout comme les peuples qui possèdent l'écriture et la machine, ils sont parvenus à un certain niveau historique par des voies différentes.

Plus défendable est le point de vue de ceux qui disent se consacrer à l'étude des sociétés primitives parce que celles-ci, étant plus simples, se prêtent mieux à des descriptions exhaustives, ce qui n'est guère le cas pour les cultures plus complexes. Cette justification appelle, néanmoins, quelques réserves. Les cultures les plus simples en apparence peuvent être en fait très complexes. Us systèmes d'organisation sociale, les cosmogonies, les rythmes musicaux et les lois des « primitifs » ont été dûment étudiés et c'est presque un truisme que d'affirmer qu'une culture puisse être analysée dans tous ses aspects par un seul et même chercheur. A mesure que l'on approfondit les modes de vie d'une société donnée, on découvre constamment de nouvelles formes et de nouvelles valeurs. Ceci est aussi vrai pour l'ethnologue qui se consacre à l'étude d'une seule culture que pour les chercheurs qui successivement se sont occupés du même groupe.

Néanmoins, cette préoccupation des anthropologues pour les peuples sans écriture a été hautement justifiée par les contributions apportées par leurs recherches. En connaissant mieux leurs modes de vie, on a appris à mieux comprendre la vie sociale de l'homme. On a obtenu des vues nouvelles sur le caractère et la signification du processus de création. Il est difficile d'imaginer quel aurait été le développement du concept même de culture sans une compréhension du fonctionnement de nombreux systèmes différents de coutumes, tous orientés vers les mêmes buts. De même, les recherches comparatives sur les cultures ont permis de comprendre la plasticité de l'homme en tant qu'animal social, en montrant dans quelle mesure le comportement

humain représente une série de réactions apprises par rapport au milieu particulier dans lequel se développe tout organisme humain.

Sans la connaissance des variantes possibles de ce milieu - c'est-à-dire de l'ordre des cultures - on aurait continué à croire qu'une grande partie du comportement appris représentait des réactions instinctives, innées - conception qui dominait la pensée psychologique au début du siècle. De même, les enseignements tirés de l'étude des peuples « primitifs », en insistant sur la valeur apprise de la culture, ont fait beaucoup pour ramener le concept de race à ses justes dimensions. On eut ainsi une démonstration définitive, s'il en était besoin, du fait que tous les êtres humains, membres de l'espèce unique que nous appelons *homo sapiens*, ont en commun la même faculté d'adopter de nouveaux modes de vie.

Avec le temps, cependant, on s'aperçut que si l'homme est un et si les cultures, toutes complexes qu'elles soient, sont composées d'aspects et d'éléments qui poursuivent le même but, restreindre alors l'étude de l'homme aux peuples sans écriture, c'était restreindre ses découvertes et limiter son utilité. On a vu comment l'anthropologie passa de l'étude des sociétés « non contaminées » à l'analyse de tous les groupes « primitifs », quelles que soient leurs conditions de vie. Par suite, l'idée de « civilisé » par rapport à « primitif » ne prit qu'une importance secondaire. Une tribu indienne d'Amérique, vivant dans une réserve dans des maisons de type européen, utilisant des instruments commandés par la poste, portant les vêtements de ses voisins non indiens, comptant parmi ses membres quelques diplômés universitaires, apparut comme un sujet d'étude aussi satisfaisant que les peuples ayant des formes de vie purement aborigènes. Mais on ne pouvait pas comprendre la vie de ces Indiens des réserves seulement en fonction de leurs coutumes passées. Les modes de vie de leurs voisins d'ascendance européenne, les relations sociales et politiques entre ces peuples et les Indiens, les attitudes déterminant les contacts entre les Indiens et les blancs, il fallait tenir compte de tout cela pour comprendre la vie indienne telle qu'elle s'offrait à l'observation du chercheur.

De même, par nécessité de considérer les résultats des contacts entre les peuples indigènes et les Européens et autres civilisés, on insista sur l'unité de l'étude de la culture et tout autant sur l'unité de la culture elle-même. Les anthropologues se trouvèrent analyser les modes de vie des Maoris de Nouvelle-Zélande qui avaient adopté depuis longtemps les aspects externes des modes de leurs voisins anglais. Ils examinèrent les coutumes des indigènes sud-africains à Johannesburg, les habitudes des Mexicains d'ascendance indienne vivant à Chicago, les croyances religieuses des descendants d'Africains à Rio de Janeiro, où il fallait tenir compte du cadre de la vie de ces populations, indigènes ou intruses. On s'aperçut que ce que la culture dominante offre à ces groupes et ce qu'elle leur prend affecte également leurs modes d'existence et ne peut être ignoré.

Ainsi la roue a fait un tour complet. La culture euroaméricaine, le seul sujet de recherches pour plusieurs disciplines, que les anthropologues avaient abandonnée pour chercher des matériaux comparatifs, est revenue dans le domaine de l'anthropologie. Mais, cette fois, elle ne prend sa place que comme l'un seulement des nombreux modes de vie qui doivent être étudiés par les mêmes méthodes si l'on veut

donner un tableau complet de l'adaptation de l'homme à son cadre naturel et à ses semblables, en fonction de son fonds psychologique et biologique. Le résultat fut double. Pour les savants qui s'attachent à l'étude de la culture, la voie était libre pour une vue complète de la culture, par l'étude de toutes les formes de coutume, proches ou lointaines, sans le handicap de barrières artificielles. Pour les savants spécialisés en un aspect de leur culture, ou en un seul courant historique, de nouveaux points de vue apparaissaient et des alternatives s'offraient à des explications qui autrement eussent été admises comme des universaux. L'idée de l'unité de la culture humaine, dont il faut considérer la portée de variation en généralisant tout aspect de l'existence humaine, a encore influencé l'économie, l'histoire culturelle, l'étude comparée des arts, les nouvelles conceptions des phénomènes linguistiques. Cette idée a fourni une base philosophique à la coopération entre les cultures dans un monde qui s'est rétréci et où les communications couvrent de plus grandes distances que jamais.

La science de l'homme n'a pas atteint ce but à elle seule. Elle n'a été qu'une partie d'un vaste mouvement auquel elle a correspondu même en exerçant son influence sur les tendances présentes dans la culture totale à laquelle elle appartient. La croissance de la science, la découverte de nouvelles frontières du savoir, le développement de valeurs nouvelles, l'établissement de nouveaux objectifs, tout cela a contribué à ce mouvement où l'anthropologie n'a joué qu'un rôle partiel. Ce qu'a été ce rôle et ce qu'il sera à l'avenir, tel est maintenant notre propos.

## 2

Les problèmes étudiés par les anthropologues furent presque toujours éloignés des intérêts de la vie quotidienne. Les considérations théoriques sur l'évolution de la culture ou la diffusion, ou la description, des curiosités culturelles pouvaient difficilement s'allier aux problèmes de conflit et d'adaptation qui attiraient l'attention à la fois dans les cultures en expansion et dans les régions de contact entre cultures.

Le désir des anthropologues d'étudier seulement les modes de vie « non contaminés » et l'oubli résultant des changements culturels donnèrent à leurs découvertes une qualité ésotérique assez semblable à celle qui caractérisait le travail de laboratoire dans les sciences exactes et naturelles.

C'était de la science sous sa forme la plus pure. Les hommes qui étudiaient l'homme « primitif » et les hommes qui entretenaient des rapports quotidiens avec lui, non seulement n'avaient aucun contact, mais encore s'évitaient mutuellement. La politique concernant les peuples indigènes était déterminée, souvent avec la meilleure intention, sans consulter les anthropologues qui pouvaient indiquer les effets de telle ou telle mesure. D'autre part, les anthropologues, qui sont les seuls à même de parler en faveur des indigènes ou de demander publiquement le respect des coutumes indigènes, restaient silencieux. Leur recherche des principes fondamentaux de la civilisation humaine les tenait éloignés du vacarme des discussions publiques, même si en tant qu'individus Us réprouvaient les effets des mesures prises au détriment des indigènes qu'ils connaissaient.

Ainsi, par exemple, deux bureaux du gouvernement des États-Unis chargés des questions indiennes, tous deux à Washington, n'eurent pendant de longues années aucun contact entre eux. Le Bureau des Affaires Indiennes, chargé d'administrer les « pupilles » du gouvernement, ne pouvait pas comprendre et utilisait encore moins les excellentes monographies publiées par le Bureau d'Ethnologie Américaine, qui avait pour mandat d'étudier scientifiquement la vie des Indiens. Les savants du Bureau, réciproquement, qui avaient avec les Indiens des contacts de caractère plus humain qu'officiel, condamnaient certaines mesures du Bureau des Affaires Indiennes, par exemple celles consistant à enlever les enfants indiens à leurs familles pour les placer dans des pensionnats où ils devaient oublier leur langage tribal et ne parler que l'anglais, afin d'accélérer le processus de « civilisation ».

Partout s'est révélé un défaut semblable de coordination entre administrateurs et spécialistes des questions indigènes - entre le Colonial Office anglais et l'Institut Royal d'Anthropologie, entre le Ministère français des Colonies et l'Institut d'Ethnologie, et ainsi de suite. Les anthropologues se sentaient inutiles face à la démoralisation des indigènes causée par des mesures administratives non seulement mal avisées, mais encore sans objet pratique. Les administrateurs, d'autre part, également gênés par l'échec de procédés inapplicables à des cultures différentes, réagissaient contre ce qu'ils considéraient comme des intrusions de gens n'ayant aucune expérience des questions pratiques, qui se mêlaient de situations toujours difficiles et parfois dangereuses.

Seule exception à ce tableau, les officiers coloniaux hollandais destinés à servir en Indonésie recevaient une instruction anthropologique. La France, aussi, fit entrer en son temps l'anthropologie dans le programme de l'École Coloniale. Mais ce n'est pas avant la période 1925-1935 que l'« anthropologie pratique », comme on l'appela en Angleterre, ou l'« anthropologie appliquée », ainsi nommée aux États-Unis, commença à prendre une forme définitive dans les pays de langue anglaise. Dans les colonies anglaises, spécialement en Afrique, cette tendance fut encouragée par la formulation de la doctrine de « gouvernement indirect » de Lord Lugard. Aux États-Unis, les critiques accumulées pendant une dizaine d'années contre l'aveuglement du Bureau des Affaires Indiennes à l'égard des problèmes humains provoquèrent, en 1933, une révision de la politique en cours; des mesures nouvelles furent prises pour conserver, et non détruire, les modes de vie indiens, en cherchant à adapter ces peuples aux exigences de la société plus vaste dont ils font partie.

On comprit peu à peu que pour appliquer ces politiques il faut connaître les coutumes des indigènes et les sanctions de la vie indigène, connaissance que seuls peuvent posséder des experts des recherches culturelles. Le gouvernement indirect, qui plaçait la direction immédiate des affaires tribales entre les mains des chefs de tribu, sous la surveillance des fonctionnaires coloniaux, exigeait la connaissance de la loi indigène, des règles indigènes de possession de la terre, des institutions politiques indigènes, des structures sociales indigènes que les administrateurs sans bagage anthropologique ne pouvaient connaître. D'abord, ces administrateurs furent placés « hors cadre » comme anthropologues du gouvernement après une période d'instruction spéciale, afin de pouvoir se consacrer à la recherche des renseignements nécessaires.



Ainsi, des administrateurs comme R. S. Rattray, C. K. Meek et P. A. Talbot purent étudier les peuples de la Côte d'Or, du Nigéria, ou F. E. Williams les peuples de la Nouvelle-Guinée. Plus tard, C. E. Mitchell, en Afrique orientale, tenta l'expérience de créer une équipe formée d'un anthropologue de formation universitaire et d'un fonctionnaire politique pour utiliser au mieux l'anthropologie pratique, après une série d'articles dans le journal *Africa* où il débattit le problème avec Malinowski.

Aux États-Unis aussi, les monographies anthropologiques conventionnelles ne furent qu'un commencement dans la recherche des informations nécessaires à la nouvelle politique du Bureau des Affaires Indiennes. Comme il s'agissait d'établir un programme de respect des formes tribales indiennes, tout en intégrant ces sociétés dans la matrice socio-économique de la vie américaine en général, les informations fournies par les études antérieures ne pouvaient suffire. Là encore il fallut entreprendre de nouvelles recherches. On fit appel aux méthodes éprouvées qui avaient permis aux anthropologues de dégager sous la forme culturelle la sanction culturelle, afin de jeter les bases de la politique qui devait donner aux Indiens la direction de leurs affaires. De plus en plus ces études furent entreprises par des anthropologues professionnels, qui entraient au Service Indien ou y étaient comme conseillers et experts attachés pour des périodes variables. Ils étudièrent un vaste ensemble de sujets, dépassant de beaucoup l'analyse des questions sociales, économiques et politiques qui intéressent au premier chef l'administrateur. Ils abordèrent le domaine de la religion et de l'art, de l'effet du changement de milieu sur la personnalité, tout en étudiant les formes indigènes d'éducation et autres sujets sociaux.

Cette conception s'étendit à toute l'Amérique. Au Mexique, en Amérique centrale et en Amérique du Sud, les fonctionnaires chargés de départements touchant à la vie des vastes populations indiennes instituèrent une politique d'instruction et d'utilisation d'experts des études culturelles. Au Mexique, on créa un centre d'étude des peuples indigènes d'Amérique et de perfectionnement des techniques d'intégration de ces peuples dans la vie de leur pays. Ce mouvement visait non seulement à unir la science et l'administration, mais à y incorporer les indigènes eux-mêmes. Ainsi, aux États-Unis, des Indiens ont été nommés inspecteurs des réserves, et en Amérique latine les affaires indiennes sont gérées par un nombre croissant d'Indiens.

Aux États-Unis, l'application des découvertes de l'anthropologie à la vie pratique ne s'arrêta pas au problème indien. On pensa que les méthodes anthropologiques pourraient aussi s'appliquer aux problèmes des groupes majoritaires « civilisés ». Les problèmes des relations personnelles dans l'industrie, par exemple, furent étudiés à la suite de l'introduction de l'anthropologie à l'école des Hautes Études commerciales de l'Université Harvard. En 1941 fut fondée une Société d'Anthropologie appliquée, ayant pour but « de promouvoir la recherche scientifique des principes régissant les relations mutuelles des êtres humains, et d'encourager l'application de ces principes aux problèmes pratiques ». La revue publiée par la Société, *Applied Anthropology*, contient des « articles portant sur la solution des problèmes pratiques des relations humaines, l'organisation et la culture dans le domaine de la politique et des affaires, la psychiatrie, l'assistance sociale, l'agriculture, la restauration communale et régionale et l'administration des régions coloniales ».

Ce programme a surtout porté sur les relations sociales entre les individus qui s'identifient aux diverses classes de la société américaine contemporaine. Il tente de déterminer l'action des tendances profondes de chaque groupe sur ses réactions caractéristiques à une situation, comme celle des relations nées du travail. Certaines techniques sorties de l'analyse comparative des civilisations sont utilisées dans ces études, en particulier lorsqu'elles portent sur les structures sociales et l'interaction entre les individus. Dans certaines de ces études d'anthropologie appliquée, on observe des contacts entre les cultures, comme lorsqu'il s'agit de problèmes soulevés par la présence de groupes immigrants, ou de situations nées de l'évacuation des Japonais dans des camps au début de la deuxième guerre mondiale.

Dans l'ensemble, cependant, les problèmes étudiés par ces anthropologues ne peuvent généralement se distinguer de ceux qui préoccupent traditionnellement les spécialistes de la psychologie sociale, de la sociologie, etc. Cela importe peu, sauf dans la mesure où cela souligne que cette conception touche aux problèmes sociaux à l'exclusion des autres phénomènes culturels compris dans la totalité du comportement humain appris. Chose compréhensible, car les travaux entrepris dans une seule culture permettent au savant d'admettre sans discussion beaucoup d'éléments qui doivent être rendus explicites dans d'autres cultures. Le danger de telles études est que les enseignements méthodologiques et les concepts dérivant de l'étude comparative des cultures soient perdus de vue au milieu des problèmes complexes de notre propre société. Nous ne pouvons pas ignorer que l'anthropologie s'intéressant aux relations du personnel dans l'industrie ne tienne pas compte des crises économiques dont l'importance primordiale est admise par les économistes.

Le développement de l'anthropologie appliquée dans les domaines indiqués plus haut fut précipité par les circonstances nées de la guerre mondiale. Les puissances de l'Axe, pendant les années tendues qui précédèrent le conflit, comprirent fort bien les possibilités d'utilisation des techniques anthropologiques dans les colonies et étaient prêtes à les employer au cas où les événements auraient placé des peuples indigènes sous leur domination. Elles créèrent donc des centres d'instruction pour les futurs gouverneurs coloniaux, dans lesquels l'ethnologie et la linguistique comparées jouaient un rôle essentiel. Les dogmes racistes de la foi nazie entraînaient aussi pour la première fois les anthropologues dans l'arène politique.

C'est un fait historique que l'anthropologie fut utilisée à des fins politiques, mais c'est un fait aussi que la plupart des anthropologues s'y opposèrent partout, souvent au prix de leur liberté et même de leur vie. L'usage que font des découvertes de la science ceux qui détiennent le pouvoir politique n'est malheureusement pas sous le contrôle des savants. Les découvertes scientifiques, une fois publiées, sont du domaine public. Comment obvier au mauvais usage de ces découvertes, comme dans le cas présent de l'anthropologie ou dans le domaine de la physique, voilà un problème majeur de notre société. En tout cas, il ne concerne pas moins l'anthropologie que toutes les autres sciences.

Chez les adversaires de l'Axe, c'est seulement au début de la guerre, quand apparurent des problèmes ressortissant au domaine des anthropologues, que ceux-ci furent

appelés à une participation active. En particulier aux États-Unis, où l'expérience des contacts avec des peuples très différents était relativement faible, il était essentiel que des experts travaillent à atténuer les frictions, inévitables sans l'avis des spécialistes. La victoire entraîna la nécessité de gouverner des peuples de cultures différentes, dont on ne pouvait bafouer les coutumes. Les officiers d'occupation durent apprendre à respecter des coutumes plus différentes que jamais. On appela des linguistes pour apprendre à des hommes, qui n'avaient jamais parlé d'autre langue que la leur, à manier un idiome étranger. On dut persuader les peuples indigènes de pays tropicaux non touchés par la guerre, comme ceux de l'Amérique centrale et du Sud, à fournir des matières premières, une fois les ressources normales coupées. A l'intérieur, il fallut envisager le problème de l'adaptation de la population au rationnement; celui-ci fut envisagé comme un problème de réenculturation, pour suivre la terminologie de ce livre.

Le sentiment de la nécessité d'instituer le plus rapidement possible une forme de contrôle supranational pour prévenir les guerres futures renforça encore la participation des anthropologues aux affaires pratiques. Mais cette participation peut comporter plusieurs formes. On ne les a pas encore envisagées; les questions soulevées n'ont pas toutes trouvé des réponses. En y jetant un coup d'œil, nous verrons quelles contributions l'anthropologie peut apporter à une société mondiale.

### 3

Dans la plupart des sciences exactes et naturelles, le sentiment de la responsabilité sociale du savant, qui doit veiller à ce qu'on ne fasse pas un mauvais usage de ses découvertes, a fait ajouter un troisième étage à la structure existante - la base étant la recherche et l'enseignement, et le second étage l'application, au sens de l'ingénieur, des résultats de la recherche scientifique à la solution de problèmes pratiques. Comme les autres hommes de science, les anthropologues se sont éveillés récemment à ce sens de la responsabilité sociale. Mais dans leur cas le second étage, qui n'existait pas pour eux auparavant, s'est également ajouté à la construction à un seul étage de la recherche fondamentale. Les questions soulevées dans ce chapitre prennent par conséquent une forme spéciale, et pour envisager les solutions possibles il faut clarifier certains points qui sont évidents dans d'autres disciplines.

Tant qu'il s'agit de la contribution fondamentale de l'anthropologie à notre connaissance de l'homme et de ses travaux, seules se posent des questions de méthode et de théorie. Tous ceux qui acceptent les postulats fondamentaux de la science et admettent la nécessité d'analyser scientifiquement tous les aspects du monde naturel et de l'expérience humaine en conviennent d'emblée. Si les anthropologues n'ont pas étudié plus de peuples ou n'ont pas embrassé dans leurs recherches une plus grande quantité de cultures, cela provient d'un manque de personnel et non d'un manque d'intérêt pour ces problèmes. L'efficacité des efforts des anthropologues se révèle dans le développement régulier des ressources de leur discipline. On s'en aperçoit dans tous les aspects de la science anthropologique - dans l'augmentation des faits utilisables, dans les perfectionnements de méthode, dans le nombre sans cesse crois-

sant d'anthropologues formés pour entreprendre les recherches nécessaires. Sans bruit, sans discussions, dans les centres de travail, dans les muséums du monde entier, ce développement continue. De nouvelles cultures sont étudiées, de nouveaux problèmes sont examinés, et les savants formés selon les concepts fondamentaux de l'anthropologie font connaître ces problèmes toujours plus loin, tandis que la méthode et la théorie acquièrent toujours plus de rigueur, au profit de ceux qui veulent faire de l'anthropologie leur carrière.

Voilà, répétons-le, le fondement. Mais on a beaucoup discuté sur les solutions que l'anthropologie doit apporter aux problèmes pratiques et sur le contrôle de ses découvertes. Le problème de l'application de l'anthropologie a été fortement compliqué parce qu'il pose pour la première fois aux anthropologues la question de la science pure par rapport à la science appliquée. Actuellement, c'est un lieu commun dans les disciplines exactes et naturelles. Le biologiste ne cherche pas à faire le travail du médecin qui se sert de ses découvertes de laboratoire. Le constructeur de ponts utilise le travail des physiciens, mais ne tente pas d'entreprendre leurs recherches. Mais les anthropologues ont essayé de faire en même temps de la recherche de base et de l'anthropologie appliquée; il en est résulté une confusion non seulement en ce qui concerne la division du travail, mais aussi dans le domaine des valeurs fondamentales, des buts suprêmes et de l'éthique de la science anthropologique.

Evans-Pritchard a bien commenté la question :

je ne vois pas d'objection à ce qu'un anthropologue conseille une politique ou aide à établir une mesure administrative à la lumière des connaissances anthropologiques actuelles. Dans les cas où il faut une grande connaissance anthropologique pour porter un jugement juste sur la fin ou les moyens, il est probable qu'il sera la personne la plus qualifiée pour cette opération. On a objecté que les jugements sur ce qu'il faudrait faire impliquent des valeurs morales. C'est un fait évident ; mais on ne demande sûrement pas un anthropologue qu'il n'ait aucune valeur morale ou renonce à les employer dans les situations qui commandent une appréciation éthique. Ce qu'on peut objecter, c'est qu'un anthropologue permette à sa philosophie personnelle de déterminer ses observations, d'influencer ses déductions et de dicter ses problèmes dans le domaine de sa propre science. Dans le domaine anthropologique l'anthropologue, comme tout autre savant dans son domaine particulier, est obligé d'exclure les valeurs morales parce qu'elles sont hors de propos pour sa méthode. Dans les affaires pratiques, il est également obligé de les inclure. Personnellement, je trouve qu'il n'est pas nécessaire de faire des acrobaties pour parler tantôt comme un anthropologue dans le domaine anthropologique, tantôt comme un anthropologue dans d'autres domaines, comme la politique et l'administration, et le plus souvent pas du tout comme un anthropologue. On peut éviter bien des erreurs et des malentendus en indiquant non seulement au nom de quoi l'on parle, mais aussi dans quel domaine.

Les contributions de l'anthropologie à la solution des problèmes pratiques peuvent prendre diverses formes. Les anthropologues peuvent donner des conseils, en tant que membres d'une organisation gouvernementale, concernant la solution de problèmes immédiats. Ils peuvent analyser les questions de lois indigènes de propriété terrienne, de prérogatives de rang ou de coutumes religieuses, afin de permettre à un adminis-

trateur de mieux comprendre les complexités d'une situation pour laquelle il doit prendre une décision. Les anthropologues peuvent fournir des renseignements de plus vaste portée, portant sur de grandes questions politiques, comme l'intégration de cultures différentes dans un système économique et politique mondial, pour éviter les frictions issues des contacts entre cultures d'orientation très différente. Sur le plan le plus général, le plus proche des recherches sur les mélanges de culture, qui fournissent les données fondamentales de l'anthropologie, il y a l'étude des principes généraux de la forme et du dynamisme culturels, sans lesquels on ne peut arriver à contrôler l'adaptation de peuples différents à l'échelle mondiale.

Toutes ces activités exigent de l'anthropologue un jugement - comme l'explique Evans-Pritchard - non d'anthropologue, mais de citoyen. Peu d'anthropologues travaillent avec des organismes gouvernementaux, qui ne soient pas convaincus qu'ils peuvent ainsi atténuer les frictions et la démoralisation qui ont trop souvent caractérisé l'histoire des peuples indigènes sous la domination euroaméricaine. Les anthropologues, pour qui l'anthropologie n'a pas place dans un tel système, peuvent trouver les palliatifs qui seuls restaureront le sens de la dignité aux indigènes qui n'ont plus leur indépendance. Pour ces esprits-là, l'expropriation de la terre, la non-participation au gain du travail, la réduction de peuples libres à des conditions dégradantes ont été le résultat de l'action de facteurs historiques, surtout d'ordre économique, que les conseils d'aucun spécialiste n'auraient pu modifier. Ils indiquent, par exemple, que l'expansion de l'Amérique avec l'élimination impitoyable de vastes populations indiennes précluda à la misère à laquelle les tribus survivantes ont été réduites.

D'autre part, lorsque la politique à l'égard des peuples indigènes et des minorités a des buts auxquels l'anthropologue peut donner son assentiment, il sent qu'il peut non seulement mettre ses connaissances au service de l'administration, mais qu'il y est obligé. Ainsi aux États-Unis, les anthropologues ont aidé le Bureau des Affaires Indiennes au moment où l'ancienne politique de démoralisation calculée fit place à une politique d'utilisation des formes indiennes préexistantes afin d'intégrer ces populations dans la vie américaine, en leur redonnant l'indépendance économique et l'autonomie culturelle. De même, la politique du gouvernement mexicain, axée sur des buts similaires, a été conseillée par des anthropologues.

L'anthropologue est le mieux placé pour voir les efforts des groupes non privilégiés, ou d'indigènes qui ne se gouvernent plus. Il voit ces efforts du côté le moins agréable, de l'intérieur. Il voit les problèmes de l'indigène comme aucun administrateur, quelles que soient ses qualités, ne les verra jamais. Quand donc il est en mesure d'aider à redonner aux indigènes qu'il connaît les droits humains dont ils ont été privés, il saute en général sur l'occasion. Ayant avec les peuples indigènes des relations spéciales du fait de la nature de son travail, il est leur ami et, si possible, leur porte-parole dans les sphères où ils ne pourraient faire entendre leur voix.

Une autre objection s'élève contre la participation des anthropologues, comme tels, à la solution de problèmes pratiques. Il s'agit de la signification, pour l'anthropologie même, du développement de l'anthropologie pratique ou appliquée. Les incursions des anthropologues dans le domaine de l'anthropologie appliquée les éloignent-elles de l'étude des problèmes de la nature et du fonctionnement de la civilisation, qui

doivent être le but premier de l'effort anthropologique ? Evans-Pritchard, qui plaide pour l'emploi d'anthropologues dans l'administration coloniale, est catégorique en ce qui concerne la place relative de l'anthropologie pure et de la science appliquée : « Comment un anthropologue doit-il utiliser son savoir et, ce qui revient à peu près au même, son temps ? demande-t-il. Je pense qu'il peut utiliser son savoir au mieux dans le but pour lequel il l'a accumulé, à savoir la solution de problèmes scientifiques... Un anthropologue utilisera ses connaissances dans son domaine scientifique, en recherchant la solution de problèmes anthropologiques, et ceux-ci n'auront peut-être jamais de portée pratique. On peut estimer louable qu'un anthropologue s'occupe de problèmes pratiques. C'est possible, mais s'il agit ainsi, il doit savoir qu'il n'opère plus dans le domaine de l'anthropologie. »

Il aborde alors le cœur du problème : « Je suis bien certain d'une chose : nul ne peut se consacrer totalement à ces deux domaines; et je doute que l'on puisse explorer à la fois des problèmes fondamentaux et pratiques. En outre, il y a grand danger que la pression des intérêts politiques et administratifs, et les attrait qui les accompagnent, éloignent tant de membres de notre petit groupe de la recherche des problèmes purement scientifiques, que le progrès de la science risque d'être sérieusement retardé. » En effet, à condition que nous séparions l'étude des problèmes scientifiques de la solution des questions pratiques, sans porter préjudice à l'un ou à l'autre, c'est la perspective lointaine, la recherche apparemment détachée des problèmes quotidiens, qui aura en définitive le plus de prix pour la société.

« L'administration et la science reconnaissent ensemble que plus il y a de connaissances utilisables, meilleure sera l'application », disait Tax en 1945 à propos du même problème. « La science consiste en une série progressive d'abstractions du plus particulier au plus général, supposant que plus une proposition est générale, plus elle embrasse de phénomènes et plus elle a de valeur... Par exemple, si l'on désire appliquer les connaissances anthropologiques à une tribu indienne, la science dira que les connaissances sur cette tribu ont moins d'importance que les connaissances sur tous les Indiens ou que des généralisations sur la nature humaine et la société... C'est une erreur de mire que l'anthropologue s'intéresse avant tout à la communauté qu'il étudie. En principe, idéalement, ce n'est pas le cas. Il étudie cette communauté pour apprendre à comprendre toutes les communautés et la culture et la société en général. » Bref, en tant que savant l'anthropologue doit parvenir à ce détachement envers les faits qui caractérise l'homme de science à la recherche de la vérité. Il doit savoir, comme nous l'avons dit ailleurs, que « la recherche de la vérité doit passer avant toute chose. La dette que nous avons envers la société qui nous supporte doit être payée à longue échéance par nos contributions fondamentales à la compréhension de la nature et des processus de la culture et, par là, à la solution de certains de nos problèmes essentiels. »

#### 4

C'est ainsi que l'anthropologie pourra donner ses meilleurs résultats. Si une société mondiale doit sortir du conflit des ethnocentrismes que nous appelons nationalismes, ce ne peut être que sur la base du vivre-et-laisser-vivre, sur le désir de

reconnaître les valeurs existant dans les modes de vie les plus divers <sup>1</sup>. L'anthropologie a progressé sûrement, quoique souvent avec lenteur, vers cette position. Le fait de la variabilité culturelle, l'existence de valeurs communes s'exprimant dans différents modes de comportement, la dévotion de chaque peuple à son mode de vie - tous ces aspects de l'expérience humaine se sont peu à peu mis en place pour permettre que s'instaurent la tolérance et la compréhension. De même que les anthropologues physiques ont combattu sans cesse l'idée de supériorité raciale, de même l'anthropologie culturelle a montré, à la fois explicitement et implicitement dans la présentation de ses données, la dignité essentielle de toutes les cultures humaines.

Des problèmes de portée mondiale, comme la nécessité d'intégrer les peuples non industriels dans une économie mondiale, doivent être envisagés en fonction de l'analyse comparative des civilisations. Refuser l'autonomie à un groupe tribal non industriel parce que ses coutumes diffèrent de celles des peuples qui dominent la scène mondiale, c'est engendrer des ressentiments qui ne se résoudront dans l'avenir que par le sang. Les anthropologues sont en mesure de démontrer comment un peuple réagit à la domination étrangère, même s'il est inerte et impuissant. Ils peuvent voir aussi clairement combien les coutumes peuvent être dissimulées rapidement ou, sinon, comment la démoralisation envahira les victimes des échecs qui accompagnent l'impuissance face à l'assaut mené contre des valeurs et des buts de vie profondément ancrés.

C'est presque une étude de laboratoire de ces constatations qui a été fournie par l'assaut lancé par les puissances fascistes contre la démocratie dès l'année 1930. La démocratie, disait-on, était décadente, usée. La doctrine de la primauté de l'individu, de l'État serviteur du citoyen, fut déclarée fautive et dénaturée. On affirma au contraire que l'individu existe pour l'État, qui n'a pas besoin de respecter la personnalité des réfractaires à ses ordres. Ainsi la base même de la société démocratique fut attaquée - à grand renfort de cris et d'injures, qui allèrent jusqu'à l'épreuve suprême de la force. Puissamment armés, les États totalitaires étendirent sans cesse leur domination, raillant l'indécision des démocraties.

Or il est de l'essence de la démocratie d'être pacifique; de ne pas glorifier la guerre, mais au contraire de l'abhorrer et de l'éviter à tout prix, sauf en dernière extrémité, en cas de défense. Mais comment une philosophie démocratique pouvait-elle se maintenir dans un monde où la guerre, non la paix, était le but déclaré des nations les mieux armées, avec un système de gouvernement visant à la destruction de l'idéal démocratique ? C'était une question insoluble par rapport aux valeurs admises, comme le montra l'égaré quant aux règles d'action. Les débats sur le pacifisme et la non-intervention groupèrent du même côté des gens d'opinions très différentes contre ceux avec lesquels ils s'accordaient habituellement. Seul le début de la guerre, la résolution d'accepter l'épreuve de force, clarifia l'atmosphère et répondit au doute de millions d'individus.

Cette expérience a fait goûter aux Occidentaux le genre de démoralisation qui était devenue le lot de millions d'indigènes pris dans une économie et une politique

---

<sup>1</sup> Cf. la « Déclaration des Droits de l'Homme » soumise aux Nations Unies par l'American Anthropological Association en 1947.

mondiales en expansion. Même la tactique de l'expansion allemande en Europe ressembla au mécanisme qui commanda le développement de la domination occidentale dans les parties lointaines du globe. Les Allemands des Sudètes ou de Pologne furent l'équivalent du missionnaire ou du Commerçant maltraité par les indigènes, ce qui provoquait l'arrivée de l'armée ou de la flotte de la Puissance qui allait dès lors imposer sa loi aux tribus coupables. L'exercice de la force pour montrer la capacité de gouverner impressionne n'importe quel peuple; de même la force impressionna les démocraties quand elles se trouvèrent face aux nations fascistes. Les victimes de la force résistent difficilement à l'argument que la puissance représente la supériorité, de même que les démocraties trouvèrent difficile de ne pas tirer une conclusion semblable à l'égard de ceux qui ne perdaient pas une occasion d'affirmer la supériorité de leur mode de vie parce qu'ils étaient plus forts.

Dans le cas particulier, la réaction fut assez puissante pour repousser la menace. Les peuples indigènes, n'ayant que des arcs et des flèches à opposer aux canons, n'ont pas eu d'autre choix que de se soumettre. Cependant l'anthropologue, qui étudie la signification d'un mode de vie pour ceux qui y vivent, n'a pas besoin de se départir de son dévouement à la science pure quand il signale les dangers pour la paix du monde qui sont inhérents à la répression des ressentiments, à la force croissante des nationalismes indigènes qui sont une réaction contre la dépréciation et la suppression de la culture d'un peuple. C'est sa contribution, en tant qu'observateur scientifique des cultures autres que la sienne, de souligner la nécessité, dans une société mondiale, de donner à chaque peuple une autonomie culturelle. C'est à lui de montrer que les coutumes étrangères à une société peuvent être conservées précieusement par une autre, ou de noter l'importance du fait que les différences culturelles ne sont pas le signe d'une infériorité. Reconnaisant que les processus de l'histoire ne sont pas réversibles, il peut néanmoins, par ses données, démontrer les mécanismes psychoculturels de l'attachement inévitable d'un peuple à sa culture et expliquer à l'homme d'État qu'il est possible de concilier l'autonomie culturelle avec la participation à un ordre économique et politique mondial.

L'anthropologie peut apporter une contribution d'une portée encore plus grande. Les considérations de Sir John Myres sont aussi vraies pour le présent que pour l'avenir : « Chaque progrès nouveau de la recherche éternelle de *l'Homme tel qu'il devrait être* a été la réponse de la théorie aux faits nouveaux concernant *l'Homme tel qu'il est*... En attendant, les rêves et les spéculations de chaque penseur - même les rêves et les spéculations qui ont troublé les nations et précipité les révolutions - ont cessé de gouverner la raison des hommes, quand ils ont cessé de s'accorder avec leur savoir. » Irrésistiblement les connaissances amassées par les anthropologues sur l'homme et ses œuvres nous ont sans cesse obligés à réviser nos idées sur la valeur des coutumes humaines et à réorienter la politique et les instruments de la politique.

Le relativisme culturel, qui sous une forme implicite ou explicite domine tous les mouvements visant à construire une société mondiale, illustre notre citation. C'est une philosophie engendrant un respect mutuel basé sur des faits qui mettent en relief le noyau des *ressemblances* entre les cultures, ces ressemblances qui ont été résolument négligées alors qu'on soulignait l'importance des différences. Ces faits montrent que toute société a des valeurs et impose des contraintes qui sont dignes d'appréciation,



même si elles diffèrent des nôtres. Le relativisme culturel, qui s'appuie sur ce qu'il y a d'universel dans l'expérience humaine, à l'encontre des concepts ethnocentriques des valeurs absolues, ne renonce pas aux contraintes exercées par tout système ethnique. Reconnaître que le droit, la justice et la beauté peuvent revêtir autant de formes qu'il y a de cultures, c'est faire preuve de tolérance, non de nihilisme. Résultat suprême de l'anthropologie, ce principe fait progresser l'homme dans la recherche de ce qu'il devrait être, à la lumière des faits tels que nous les connaissons, qui montrent sa nature propre tant dans son unité que dans sa diversité.