

Jean ZIEGLER [1934-]
homme politique, altermondialiste et sociologue suisse
(1969)

Sociologie et contestation

Essai sur la société mythique

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

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

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

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

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

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

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

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.



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

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

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

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

Un document produit en version numérique par Roger Gravel, bénévole,
[Page web](#). Courriel: wsl@rogergravel.com

à partir du livre de :

Jean ZIEGLER

Sociologie et contestation.
Essai sur la société mythique.

Paris : Les Éditions Gallimard, 1969, 252 pp. Collection NRF-idées.

L'auteur nous a accordé le 29 janvier 2018 son autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Jean Ziegler : jeziegler@vtxnet.ch

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

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

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

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

Édition numérique réalisée le 28 mars 2018 à Chicoutimi, Québec.

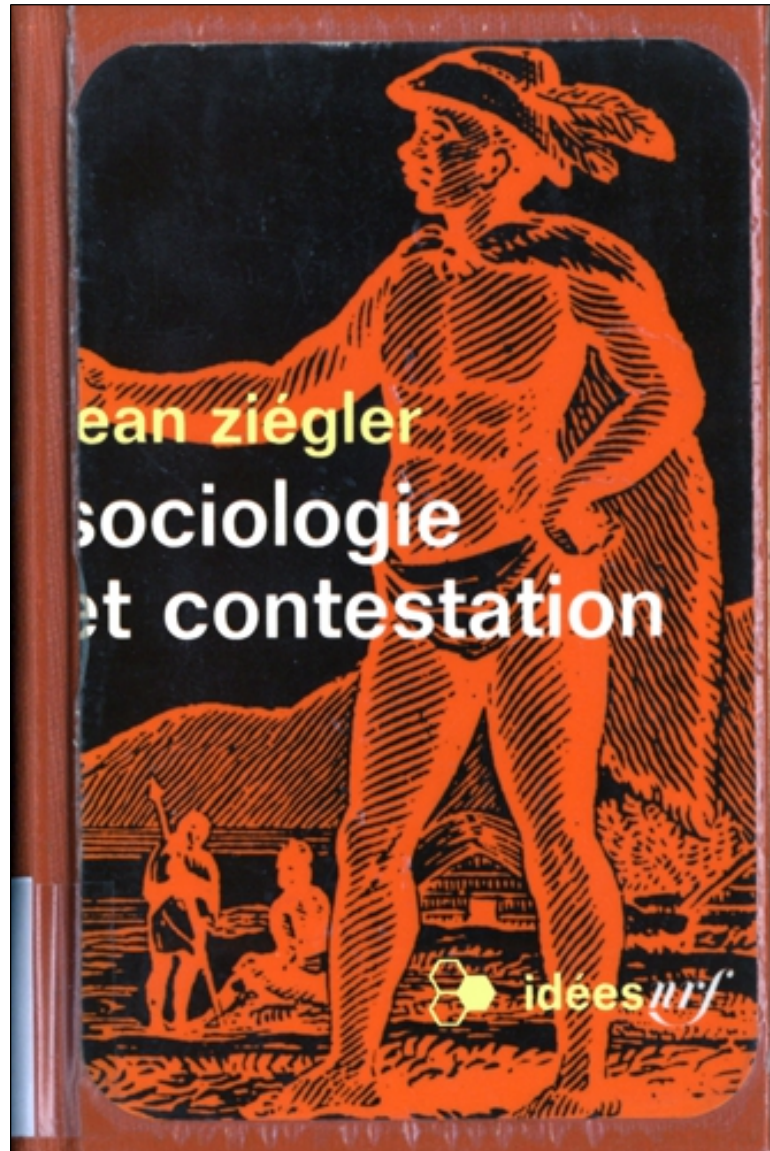


Jean ZIEGLER [1934-]

homme politique, altermondialiste et sociologue suisse

Sociologie et contestation.

Essai sur la société mythique.



Paris : Les Éditions Gallimard, 1969, 252 pp. Collection NRF-idées.

Sociologie et contestation.

Essai sur la société mythique.

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Dans le monde entier les étudiants en sociologie étaient en tête de la contestation.

Qu'est-ce que la sociologie ? En examinant ses acquisitions, en montrant ce qu'elle a apporté à notre connaissance de l'homme et de la société, Jean Ziegler engage la discussion avec les étudiants.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[251]

Sociologie et contestation.
Essai sur la société mythique.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Avant-propos](#) [7]

[Première partie](#)

LE LANGAGE NAISSANT

1. [Remarques de méthode](#). [19]
2. [Le langage animal et le langage humain](#). [25]
3. [Les étapes du langage humain](#). [33]
 - a) [L'hypothèse de L. V. Bounak](#). [33]
 - b) [Les étapes du devenir linguistique](#). [38]
4. [Langage et outillage technique](#). [45]

[Deuxième partie](#)

LES HOMMES ENSEMBLE

1. [La généalogie paléanthropologique](#). [61]
 - a) [Remarques de méthode](#). [61]
 - b) [L'infanticide institutionnalisé et la chefferie embryonnaire](#). [66]
2. [Société animale et société humaine](#). [77]
3. [Le passage de la nature à la culture](#). [88]
4. [La naissance de l'intelligence](#). [109]
 - a) [L'intelligence spécifique par opposition à l'intelligence individuelle](#). [109]
 - b) [L'intelligence sociale](#). [117]

Troisième partie

LA SOCIÉTÉ MYTHIQUE

1. [Remarques de méthode](#). [131]
2. [Société préanimiste. Société animiste. Société totémique](#). [135]
3. [La naissance de la liberté ou la genèse de la société mythique](#). [147]
4. [La structure sociale de la société mythique](#). [169]
5. [La perversion de la société mythique ou la société cognitive masquée en société mythique](#). [193]
 - a) [La possession](#). [193]
 - b) [Problèmes de l'incarnation statuaire](#). [200]
 - c) [Incarnation dans des dessins](#). [207]
 - d) [L'action théâtrale](#). [209]

Quatrième partie

AUTRUI ET SES FRONTIÈRES

1. [« Nous » et « les primitifs »](#). [223]
2. [La logique : morale sociale](#). [233]
3. [L'aventure de la société cognitive](#). [241]

[Conclusion : la liberté impatiente](#). [245]

[7]

Sociologie et contestation.

Essai sur la société mythique.

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

Que les étudiants aient secoué un régime et priée de sommeil un général et des ministres reste finalement de peu d'importance comparé à ce que ces mêmes étudiants ont fait à la sociologie française : ils l'ont ébranlée dans ses fondements. Plus : ouvriers méticuleux, ils sont en train de réduire ses ruines à un amoncellement de cailloux dont aucun architecte — et s'appellerait-il Lefèbvre — ne ferait plus naître l'ancien édifice. La phrase orgueilleuse de James Frazer qui inaugure l'aventure incertaine, mais admirable du Golden Bough vient ici à l'esprit : « Two or three generations of literature do more to change thought than two or three thousand years of traditional life ¹. » En réduisant encore les délais de Frazer nous devons reconnaître que l'ensemble des tribus françaises a été à tout jamais dérangé — au sens psychiatrique du terme — par cette unique génération qui aujourd'hui refuse les rites coutumiers de son initiation. Notre vie traditionnelle, toute notre histoire mécaniste et une bonne partie de cet avenir que les sociologues croyaient jusqu'ici intelligible vient de [8] voler en éclats sous un unique coup de gueule. La violence méditée des étudiants constitue d'abord le refus d'un rituel d'intégration. Nanterre est d'abord un mouvement d'objecteurs de conscience. Les meilleurs d'entre les étudiants refusent de servir la société qui les a fait naître. Ils ne veulent pas se plier à ses lois car la contrepartie en efficacité sociale qu'ils peuvent en attendre leur paraît, à juste titre, ridiculement insuffisante. À leurs yeux la sociologie telle qu'elle exis-

¹ Frazer J., *The Golden Bough*, vol. I, 3^e éd., Mc Millan, New York, 1951, préface.

tait avant Mai remplissait une unique fonction : elle fournissait les catégories mentales à l'opération d'intégration. Ils la rejettent donc. Raymond Aron, le sociologue français qui peut-être a laissé le plus de chair sous les dents de ses élèves, a vu juste au moins sur un point : Dans une Université réellement autogérée et dont l'orientation intellectuelle serait d'une façon décisive donnée par les contestataires, la sociologie marxiste ne remplacerait pas ipso facto la sociologie durkheimienne. Car la sociologie marxiste est elle aussi fournisseuse de cadres mentaux intégrants et de rites d'initiation. Que ces rites d'initiation préparent à l'intégration des pubères dans la contre-société marxiste ne change rien à la question². Ou comme le dit Balandier : « Charléty était un rituel à l'état naissant. Une société politique qui tentait de se concevoir et de se définir. Mais tous les nouveaux rites ont une vertu contestataire au départ et retrouvent ensuite leur fonction d'intégration³. »

[9]

L'irruption de Nanterre au sommet⁴ ou Gauchisme-maladie sénile du communisme⁵ fournit des lectures passionnantes. Pourtant ces manifestes créent eux-mêmes des contradictions insolubles. Refuser toute initiation ritualisée, rejeter l'intégration sociale et les cadres mentaux qui la préfigurent, bref : abolir la sociologie ne résout pas pour autant le problème. En d'autres termes : aucune création politique n'est possible en dehors de l'action collective, donc du mouvement des masses. Même pour le poète, l'acte créateur n'est solitaire qu'en apparence. L'homme séparé des hommes n'est qu'un cri. Il faut avoir vu le Harrar pour comprendre la déchéance de Rimbaud. Les rocs bizarres de l'Est éthiopien semblent avoir été modelés par les ondes de choc de son cri. (Car ce qu'il dit dans les lettres à sa sœur ne restitue — aussi terrible que soit leur message — qu'une infime

² Balandier G., *Anthropologie politique*, éd. P.U.F., 1968, notamment p. 759.

³ Balandier G., dans *L'Express*, n° 911, 1968, p. 29.

⁴ Lefèbvre H., *L'irruption de Nanterre au sommet*, éd. Anthropos, Paris, 1968.

⁵ Daniel et J. Cohn-Bendit, *Gauchisme — maladie sénile du communisme*, éd. du Seuil, 1968.

Aussi Touraine A., *Le mouvement étudiant ou le communisme utopique*, éd. du Seuil, 1968.

fraction de sa souffrance ⁶.) Rimbaud n'est pas une solution. Les plus lucides d'entre les étudiants le savent.

Autrement dit : il n'y a pas d'homme sans société. Il n'y a pas de société sans auto-interprétation. Bref : sans la sociologie, il n'existe ni homme ni société. Le mouvement révolutionnaire des étudiants se mettra [10] donc au travail tôt ou tard. Il tentera de concevoir, puis de formuler une sociologie nouvelle. Personne ne sait ce qu'elle sera. Ou plus précisément : tout ce que nous pouvons en savoir maintenant c'est qu'elle sera radicalement différente de tous les systèmes que d'autres hommes avant elle ont consignés dans des livres. Cette nouvelle sociologie sera aussi originale et aussi surprenante que les formes de sociabilité qui sont en train de naître sous nos yeux et qu'elle sera chargée de rendre intelligibles, donc gouvernables. Ici entre les « Nouveaux » et les « Vieux » (pour reprendre le vocabulaire initiatique) un dialogue devient possible. Le présent livre a un but modeste, mais précis : par la relecture de quelques-uns des grands ancêtres de cette sociologie française tant abhorrée par les étudiants, il tente de faire apparaître certaines constantes de l'entreprise sociologique. Autrement dit : le problème de l'initiation, de la reprise d'hommes biologiquement jeunes par la société qui leur préexiste (et de leur remodelage sur le mode rituel ou plus purement intellectuel conformément aux exigences structurelles de cette société) se pose avec certitude depuis l'âge néolithique. Pour certains auteurs — comme Dart — l'initiation est la préoccupation majeure déjà des hominidés qui sans elle auraient rapidement régressé vers les modes d'être et de pensée de certains types de primates sub-humains ⁷. Le même problème peut aussi être formulé sur un mode postulateur : même si les contestataires refusaient [11] l'évidence historique et niaient que les moments où une société essaie de s'assimiler les jeunes et de briser leur énergie sauvage, soient les moments clés de toute l'aventure sociale, la question ne se trouverait pas pour autant résolue ; car quelle que soit la société qui naîtra de la contestation étudiante une sorte de déterminisme continuera à s'acharner sur elle. Devenus pères — pères révolutionnaires d'accord et qui n'abdiqueront jamais le droit de poser un regard neuf sur chaque chose et qui à

⁶ Rimbaud, *Correspondance 1888-1891*, éd. Gallimard, 1965.

⁷ Dart R., *The Predatory transition from man to ape*, in *International Anthropological and linguistic review* : Cf. notre page 77.

chaque aurore remettront en question ce que leurs mains auront créé la veille — ils verront grandir des enfants, puis des adolescents, enfin des hommes à qui il leur faudra transmettre leurs institutions sociales et leur savoir. En d'autres termes : l'invention de rites d'intégration — ou si l'on formule l'hypothèse de l'avènement prochain d'une société plus rationalisée que la nôtre, un mécanisme d'assimilation — s'impose telle une nécessité future aux contestataires d'aujourd'hui.

Il est donc utile dès maintenant de réfléchir à la problématique fondamentale du processus de socialisation. Nous le ferons dans une perspective particulière qui pour l'instant ne relève que de l'hypothèse, mais dont le bien-fondé sera prouvé — nous l'espérons — dans les dernières pages de ce livre : cette hypothèse méthodologique est celle formulée par Lucien Lévy-Bruhl. Elle postule l'unité de départ entre la conscience humaine et le monde des alentours. Autrement dit : la conscience noyée dans une participation globale n'existe d'abord que sous forme de projet. Elle se constituera graduellement au moyen d'une distanciation dont nous verrons les [12] étapes. Cette hypothèse suppose dès maintenant une inversion de l'interrogation que formule couramment l'homme de la rue ; parlant de la société contemporaine il ne s'agira plus de savoir comment la conscience individuelle constamment menacée d'absorption par la conscience collective — ses modes, ses manies et ses excitations manipulées — pourra conquérir un espace de liberté vitale où déployer les pouvoirs multiples et impressionnants que le monde lui reconnaît. La tâche par contre que les temps présents semblent assigner à la sociologie est celle de l'invention de mécanismes d'intégration nouveaux qui assureront à la fois la survie non seulement des groupes petits (couple, famille unicellulaire) et grands (États pluriethniques du Tiers Monde) les plus menacés aujourd'hui, mais de l'humanité tout entière.

Comme la plupart de mes collègues j'ai fait l'année passée — et je ferai cette année encore, je le crains — une expérience inquiétante : à peine mon cours était-il commencé que déjà il était interrompu. Et ce qui est pire, cette interruption dans la plupart des cas m'apparaissait comme parfaitement justifiée. C'est que les étudiants, du moins les plus brusquement éveillés parmi eux, me harcelèrent de questions qui tel le feu roulant de l'orage, effritaient peu à peu les fondements de mon cours. Les questions, pour le plus grand nombre, s'attaquaient aux cadres référentiels de l'exposé. Par une contestation systématique

de ses bases axiomatiques elles menacèrent [13] de transformer ma sociologie en un ramassis d'affirmations idéologiques et de données empiriques mal reliées entre elles.

J'ai résolu d'écrire ce livre non pas parce que le cours magistral appartenant au passé je veux de nouveau pouvoir parler tout seul. Ce livre par contre constitue une tentative de réponse globale. Je voudrais pouvoir montrer aux révolutionnaires que les principales thèses de la sociologie durkheimienne qui, du fait d'un long usage irréflecti apparaissent aujourd'hui aux meilleurs d'entre eux comme les vérités apologétiques d'une foi mal fondée, relèvent en réalité du constat le plus rigoureusement scientifique. Autrement dit : ces thèses constituent la formulation conceptuelle de certains mouvements constants de la société des hommes. Elles peuvent à chaque instant être dissoutes. Ou en d'autres termes encore : leur substrat événementiel peut être restitué à tout moment. En conclusion : si le terme n'était pas trop prétentieux je voudrais donner à ce livre la tâche de définir certaines formes élémentaires de la sociologie.

Le livre a quatre parties : la première essaie de donner une explication sociologique de la genèse des premiers concepts et du langage chez l'homme. La seconde traite de la naissance du groupe humain. La troisième partie tente de cerner une des formes fondamentales et particulièrement intéressantes de la société contemporaine : la société mythique. Enfin, par une dernière série de réflexions nous voudrions [14] essayer d'expliquer pourquoi — dans la crise actuelle de notre science — la sociologie trop mal connue de Jean Piaget nous paraît inaugurer une voie pleine de promesses, qu'emprunteront peut-être demain — ensemble — les traditionalistes d'hier et les contestataires d'aujourd'hui.

La Faculté de Lettres de l'Université de Neuchâtel m'a accordé quelques mois de congé au cours de l'année 1968. J'en remercie particulièrement le professeur Jean Gabus, Directeur de l'Institut d'Ethnologie. Une partie de ce livre a été rédigée aux États-Unis. J'y ai bénéficié des conseils de mes collègues de l'Institut des Nations Unies

pour la Formation et la Recherche. Qu'ils en soient ici remerciés. Dans l'élaboration des quatrième et cinquième parties de mon livre j'ai été aidé, d'une façon parfois décisive, par mes amis Rodolpho Antici, Maria da Gloria Antici, Claude Mettra et M. Paulo Strauss.

Enfin : Je dois une reconnaissance particulière au professeur Georges Balandier. M. Balandier était l'invité de l'Université suisse, au moment où éclataient à la Sorbonne les premiers mouvements contestataires. Le 10 mai au matin, nous étions sur la route, écoutant à la radio de la voiture les nouvelles de Paris. Bénéficiant d'une intuition extraordinairement précise, M. Balandier me dit la mise en question profonde et l'épreuve intellectuelle très dure que signifierait pour notre science l'extension des mouvements de la première moitié de mai. M. Balandier

[15]

a gardé raison. Je lui dois l'idée directrice de ce livre.

Paris-Genève,

Jean Ziégler

Pâques, 1969.

Ce livre n'aurait pas pu être écrit sans la critique amicale et les conseils précieux de mes collègues de l'Institut Africain de Genève. Je les en remercie sincèrement.

[16]

[17]

Sociologie et contestation.
Essai sur la société mythique.

Première partie

LE LANGAGE NAISSANT

[Retour à la table des matières](#)

[19]

Sociologie et contestation.
Essai sur la société mythique.
Première partie : Le langage naissant

Chapitre 1

Remarques de méthode

[Retour à la table des matières](#)

Une hypothèse domine la première partie de ce livre : il semble bien qu'il existe entre l'évolution d'une société et les mutations physiologiques des hommes qui la composent un rapport intelligible. Ce rapport — accessible à la vérification empirique — trace dans le sable mouvant de l'histoire la figure d'une double interdépendance dialectique entre l'institution sociale et le cerveau humain qui la conçoit. Toujours sous forme d'hypothèses deux énoncés subsidiaires deviennent alors possibles : la paléontologie classique comme la neurophysiologie contemporaine indiquent que l'évolution des structures cérébrales de l'homme poursuit un trajet allant d'une structure relativement simple vers des types d'organisation d'une complexité extrême. Si le rapport d'interdépendance entre structures sociales et organisation physiologique du cerveau humain pouvait être démontré du moins en partie, nous pourrions affirmer que la société des hommes évolue elle aussi selon un mode intelligible et qu'elle épouse le trajet du développement cérébral. Autrement [20] dit : partant d'une structure relativement simple, elle emprunterait la route mal délimitée de la complication progressive ⁸.

⁸ Cf. la critique que Jean Piaget adresse à Durkheim dans *Les opérations logiques et la vie sociale*, contribution de Jean Piaget aux mélanges d'études économiques et sociales offerts à Édouard Folliet et L. Hersch, Université de

Une double mise en garde est nécessaire : nous n'épousons pas telle quelle l'hypothèse — bien trop vaste à notre avis pour être réellement opératoire — de Durkheim sur l'existence d'un nombre réduit de formes-sources d'où serait sorti par prolifération ultérieure l'ensemble des sociétés aujourd'hui connues. Aussi séduisante que paraisse sur le plan théorique cette idée qu'il explique dans les *Formes élémentaires de la religion*, rien ne démontre qu'il existe pour chaque société une unique forme-mère⁹. La sociologie empirique n'a pas réussi non plus — malgré une accumulation prodigieuse d'enquêtes parcellaires sur les types de sociétés les plus variés et les plus éloignés dans l'espace et le temps — à apporter ne serait-ce qu'un début de confirmation à cette autre idée de [21] Durkheim selon laquelle cette forme-source pourrait être rejointe mentalement à chaque instant par la réduction des structures plus compliquées. Autrement dit : l'image sous-jacente au raisonnement durkheimien qui est l'« arbre forme-mère » dont les branches de plus en plus proliférantes seraient les institutions nées de la complication ultérieure, tient de l'intuition invérifiable plus que du raisonnement sociologique.

La deuxième mise en garde : aussi fascinante que puisse paraître aujourd'hui la relecture de l'œuvre de Darwin, nous ne pensons pas qu'on puisse sans réserves importantes affirmer la succession linéaire entre une branche déterminée de primates sub-humains et l'homme¹⁰. Que l'homme soit né en Afrique, Raymond Dart l'a à notre avis prouvé au-delà du doute raisonnable¹¹. Mais malgré les similitudes très grandes entre la morphologie et les comportements sociaux de certains primates sub-humains qui dans l'optique de Darwin précèdent immédiatement l'homme et cet homme lui-même, aucune science n'a

Genève, éd. Georg, 1945.

⁹ Lorsqu'il est question de cerveau humain l'utilisation du terme « simple » peut paraître abusive. Pourtant même les participants du colloque de l'IBRO (International Brain Research Organization) qui en 1968 firent le point des recherches sur l'interdépendance entre la structure physiologique du cerveau et le comportement social des hommes ne purent éviter le terme.

Voir *Documents du colloque de l'IBRO* (Paris, 11-15 mars 1968), publiés par l'UNESCO, notamment l'intervention du professeur Carlos Chagas.

¹⁰ [*De l'origine des espèces*](#) parut pour la première fois en 1859.

¹¹ Dart R., *The osteodontokeratic culture of Australopithecus prometheus*, monographie du Transvaal Museum, Pretoria, 1957.

réussi jusqu'ici à définir d'une façon satisfaisante la mutation qui fit — selon les évolutionnistes orthodoxes — du singe un homme pensant. On nous répondra avec raison qu'une impossibilité *a priori* s'oppose à un tel projet : si les paléontologistes et les anthropologues [22] physiques tiennent à leur disposition des ossements, des fragments crâniens, des dessins muraux, des instruments et des gîtes, ils ne possèdent bien sûr une quelconque masse cérébrale d'un quelconque père fondateur de la race humaine. Des neurophysiologistes et des généticiens suppléent partiellement à cette déficience méthodologique en procédant par exemple à des études comparatives et synchroniques entre les sociétés de chimpanzés et des sociétés humaines dites primitives et entre des individus-chimpanzés au-dessous de douze ans et des enfants humains du même groupe d'âge. Notre hypothèse du départ doit donc une deuxième fois être limitée : il semble bien qu'aucune science n'arrivera jamais (du fait des déficiences sus-mentionnées de son « réel ») à restituer la forme originale du cerveau humain et du système premier des transmissions nerveuses. À plus forte raison aucune sociologie ne pourra jamais définir — ne serait-ce que par extrapolations — la ou les formes-sources des sociétés si infiniment complexes qui coexistent aujourd'hui sur notre planète. Autrement dit : le trajet de l'évolution sociologique, *id est* : de la complication progressive des interdépendances entre les institutions sociales et le développement physiologique de l'homme, ne se laisse décrire avec quelque exactitude que sur une distance relativement courte.

Une dernière remarque générale doit être faite d'entrée en matière. Elle garde sa valeur pour le livre tout entier : les datations historiques que [23] nous utilisons sont parfois controversées. En effet, ni les paléontologues ni les archéologues ne sont encore parvenus à se mettre d'accord sur une datation unifiée.

Ceci tient avant tout aux difficultés techniques de la mensuration des vastes espaces où se déroulent les drames premiers de l'humanisation. Williard Libby a — il y a quelque quinze ans — mis au point la méthode du carbone 14. On peut en effet déterminer l'âge des fossiles animaux et végétaux en mesurant leur taux de carbone 14. Ce corps radioactif a la propriété de se désintégrer dans un laps de temps connu (5 600 ans environ). Mais cette méthode paraît elle-même peu sûre : d'abord elle est difficilement utilisable pour les fossiles qui ont plus de 3 000 ans ; le contenu de carbone 14 est alors trop faible pour per-

mettre une mensuration utile. Ensuite seuls les fossiles animaliques et végétaux contiennent du carbone 14.

Il existe une seconde méthode de datation : celle qui utilise le potassium 40. Cet élément ne se désintègre qu'après une période d'environ 1 300 millions d'années. Mais cet élément ne permet pas de mesurer les périodes dites courtes ou moyennes.

Enfin : le laboratoire de recherches archéologiques de l'Université d'Oxford vient de développer une troisième méthode. Elle tente de mesurer la thermoluminescence d'un objet. Autrement dit, les chercheurs d'Oxford tentent de chiffrer la lumière que les fossiles restituent sous l'action de la chaleur. Cette lumière varie selon la quantité d'énergie accumulée par les objets soumis au [24] rayonnement cosmique (et ceci, semble-t-il, indépendamment de la profondeur où ces objets sont enterrés). Pour un site déterminé le rayonnement cosmique comporte une intensité annuelle moyenne invariable (ceci toujours dans l'hypothèse des chercheurs d'Oxford). Il devient donc possible de connaître le nombre d'années pendant lesquelles l'objet a été exposé au rayonnement.

[25]

Sociologie et contestation.
Essai sur la société mythique.
Première partie : Le langage naissant

Chapitre 2

Le langage animal et le langage humain

[Retour à la table des matières](#)

L'interdépendance entre l'évolution physiologique et le devenir social de l'homme peut être observée avec une précision particulièrement impressionnante à un tournant clé de l'histoire : l'apparition du langage. Une première distinction : l'animal émet — dans des situations déterminées — des sons instinctifs. Il s'agit là de signaux fixes qui sont immédiatement compris par l'ensemble de la troupe. À part ces situations communes et bien connues où l'animal émet des sons pour annoncer aux autres un danger ou leur signaler la présence de l'eau, d'une proie ou d'un gîte, certains primates sub-humains se servent de sons pour une raison autre que la communication. Ainsi les gorilles utilisent-ils leurs cordes vocales comme une arme de combat, aboyant furieusement et émettant des sons terrifiants dès qu'un ennemi — homme, léopard ou buffle — s'approche d'eux ¹².

[26]

¹² Nous avons fait nous-même la surprenante expérience de l'efficacité de cette arme : projetant (en août 1965) une excursion dominicale dans la forêt montagneuse qui s'étend à l'est du lac Kivu, à la hauteur de Lwiro, le brusque hurlement d'une bande de gorilles nous coupa toute envie de poursuivre notre promenade. Il nous fit retourner en courant vers la maison la plus proche.

Les situations où l'animal utilise ses cordes vocales sont multiformes comme sont multiformes les buts spécifiques de l'émission animale de sons. Toutefois, l'ensemble des sons animaliques possède du moins une caractéristique commune : ces sons sont l'aboutissement d'un mouvement instinctuel. L'homme aussi connaît les sons inconscients. (Exemples : cri d'angoisse, pleurs, etc.) Toutefois il les inhibe la plupart du temps. La très grande majorité des sons qu'il émet sont des sons nés sous le contrôle du cortex cérébral. Ce sont ces sons conscients qui servent de base au langage humain. Mais cette voix « consciente » ne produit pas seulement le langage-communication. Elle est en plus responsable de la naissance des concepts chez l'homme. Avant d'aborder cette seconde fonction de la voix consciente spécifions un point important : Darwin et après lui de nombreux chercheurs donnent une interprétation strictement biologique du rôle des perceptions sonores et de l'activité des organes vocaux comme noyaux pour la formation de la liaison des représentations ; autrement dit : le langage-communication et les concepts ne pouvaient naître que dans certaines conditions biologiques très strictes. Ces conditions sont réunies chez l'homme et chez l'homme seulement ¹³. [27] Elles exigent notamment : la différenciation subtile des ligaments et des muscles de l'appareil vocal assurant une diversité quasi infinie des mouvements : une non-participation de l'appareil vocal dans les fonctions principales de l'organisme ; une petite dépense d'énergie de l'appareil vocal pendant une longue période de travail : la possibilité inhérente à l'appareil vocal de combiner ces mouvements avec les perceptions des organes des sens.

Depuis Darwin, de nombreuses expériences ont en outre confirmé le fait que l'appareil vocal particulier de l'homme était non seulement responsable de la naissance d'un langage de sons conscients et audibles, mais encore de la genèse du travail intellectuel sans mot prononcé. Le travail intellectuel — principale forme de notre activité mentale — s'effectue bien sûr sans prononciation de sons. Il se fait néanmoins avec la participation active et directe des organes vocaux. En effet, comme nous le verrons plus tard, le travail intellectuel reste impensable sans l'excitation et la vibration des cordes vocales produisant des sons non prononcés d'un langage qui se constitue sous le

¹³ Pour l'analyse détaillée de ces conditions, voir Portmann A. in *Thésaurus*, éd. Arbeitsgemeinschaft für Kulturanthropologie, Bâle, mars 1969.

contrôle du cortex cérébral. Autrement dit : il s'établit une liaison nécessaire entre des représentations mentales et des sons déterminés de la voix.

Cette constatation mérite quelques réflexions supplémentaires : la voix consciente — *id est* la vibration des cordes vocales se faisant sous contrôle cérébral et n'étant pas le fruit d'une simple réaction instinctuelle — exprime d'abord une [28] réaction de l'individu à une perception reçue à un instant déterminé. Mais en même temps la voix consciente réagit à des phénomènes d'ordre plus général. L'utilisation consciente de l'appareil vocal signifie par conséquent un enrichissement important de la pensée : cet enrichissement se concrétise par l'élargissement du cercle des représentations individualisées incluant des images fournies à l'entendement par des phénomènes n'ayant pas de liaison immédiate et directe avec la perception d'un moment donné. La multiplication des représentations donne naissance aux concepts. Pour l'instant et tout à fait provisoirement, nous définissons le concept comme l'aboutissement du processus d'abstraction ; ou encore : comme la redéfinition au second degré de nombre de représentations (d'êtres, de choses) qui sont réunies par certains indices communs.

La conquête du concept par l'homme (et son absence chez les autres primates) produit des conséquences sociales immédiates et importantes. Maniant des concepts tels que « branche », « pierre », etc., l'homme possède une représentation formée de nombreuses qualités de ces objets.

Le concept confère la prévisibilité. En d'autres termes : l'homme n'aura plus désormais besoin d'expérimenter à chaque fois le maniement de l'objet concret. Grâce au concept (et à la prévisibilité qu'il confère) le résultat du maniement concret d'une pierre concrète rencontrée sur une colline déterminée à une heure donnée de la journée lui devient immédiatement accessible. [29] L'homme économise ainsi journellement des trésors d'énergie et des siècles de temps. Le primate sub-humain, lui, souffre d'une situation tout autre : n'accédant pas au concept il découvre à chaque fois l'objet dans sa radicale nouveauté. Une série d'expériences toujours nouvelles lui sont nécessaires pour accéder au maniement juste [*id est* : le maniement permettant d'atteindre le but visé) de l'objet.

Ayant établi une nette frontière entre le langage animal et le langage des hommes, quelques réserves doivent être faites. Faute d'un langage adéquat et un développement suffisant du cortex cérébral, l'emploi normal de concepts abstraits constitue un projet impossible pour l'ensemble des primates sub-humains. Néanmoins chez certains de ces primates les frontières du « savoir-faire » instrumental ont été au cours des siècles repoussées progressivement. La borne extrême de la pensée non conceptuelle, mais déjà para-symbolique des primates sub-humains semble avoir été atteinte par certains types de chimpanzés. Pour bien faire comprendre la mince, mais semble-t-il définitive ligne de séparation entre le langage-concept des hommes et le langage non conceptuel des singes supérieurs nous donnons ici un exemple, tiré de la riche collection des cas expérimentaux du laboratoire des primates de Yale : un appareil distributeur se déclenche lorsqu'on met un jeton dans une fente. Il laisse alors tomber un grain de raisin dans une coupe. Les chercheurs se servent de six chimpanzés dont [30] l'âge varie de deux ans et deux mois à six ans. Les expérimentateurs font fonctionner l'appareil et les chimpanzés regardent. Les chimpanzés prennent ainsi l'habitude de guetter la chute du fruit. Mais l'exemple optique ne suffit pas. Les expérimentateurs aident les chimpanzés à placer le jeton dans la fente en guidant leurs mains. Peu à peu et après un nombre variable de gestes guidés chacun des chimpanzés arrive à glisser le jeton sans aide extérieure. Un second appareil entre alors en jeu : ce deuxième appareil fait tomber un grain de raisin lorsque la main tourne une poignée. À un troisième stade de l'expérience ce deuxième appareil ne délivre plus de raisin, mais lorsque la poignée est tournée elle fait tomber un jeton. Ces jetons peuvent maintenant être utilisés dans le premier appareil. En d'autres termes : les jetons tombés de l'appareil n° 2 peuvent être échangés moyennant la mise en action de l'appareil n° 1 contre des grains de raisin.

Cela les chimpanzés apprennent à le faire. Une seconde série d'expériences a pu leur apprendre le maniement différencié de plusieurs types de jetons : un jeton de cuivre jaune ne sert à rien. Un jeton blanc délivre une grappe de raisin. Un troisième jeton d'une couleur encore une fois différente permet d'obtenir deux grappes de raisin à la fois. Un jeton bleu enfin permet au sujet de mettre fin à l'expérience. Placé dans une boîte particulière il peut se faire ouvrir par l'expérimentateur la porte de la cage d'expérimentation. Il est intéressant de réfléchir un

instant sur la dimension [31] sociale de ces expériences. Lorsque les chercheurs de Yale enferment deux chimpanzés à la fois dans une même cage d'expérimentation deux comportements sont observés. Dans certains cas, les sujets se battent pour l'obtention des jetons permettant d'obtenir le raisin ; dans d'autres ils coopèrent. Il n'est pas possible de dire avec précision quelles sont les raisons du choix de l'un ou l'autre de ces comportements contradictoires. Les chercheurs de Yale ont aussi utilisé deux cages séparées. Ils y ont placé dans chacun un sujet. L'une des cages donne accès à l'appareil qui permet d'obtenir les jetons (appareil n° 1), l'autre à celui qui rend possible l'échange des jetons contre le raisin (appareil n° 2). Les chercheurs ont alors vu occasionnellement un chimpanzé mendier des jetons à l'autre. Parfois le mendiant a eu gain de cause ¹⁴.

[32]

¹⁴ Rapporté par Guillaume P., dans *La psychologie animale*, Paris, 1950, p. 197 sq.
 Pour la connaissance du matériel relativement important existant aujourd'hui sur l'expérimentation avec des primates sub-humains, cf. notamment :
 — Kellog W. N. et Kellog L. A., *The Ape and the Child*, New York, 1933.
 — Koehler W., *L'intelligence des singes supérieurs*, Paris, 1927.
 — Kortlandt A., *Chimpanzees in the Wildness*, in « Scientific American », 1962, 206, N° 5.
 — Guillaume P. et Meyerson I., *Recherche sur l'usage de l'instrument chez les singes*, in *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1930, N° 27 ; 1931, N° 28 ; 1934, N° 31.
 Sur l'expérimentation avec des dauphins, cf. les travaux de Lilly, en particulier :
 — Lilly J. C., *Man and Dolphin*, Londres, 1962.

[33]

Sociologie et contestation.
Essai sur la société mythique.
Première partie : Le langage naissant

Chapitre 3

Les étapes du langage humain

A. L'HYPOTHÈSE DE L. V. BOUNAK ¹⁵

[Retour à la table des matières](#)

La théorie de Bounak qui nous paraît être d'une grande importance pour la sociologie contemporaine et dont il faut déplorer le peu d'écho qu'elle éveille encore en Europe occidentale part de l'affirmation — largement confirmée par un matériel expérimental abondant — qu'il existe une liaison étroite entre l'apparition du concept chez l'homme et la fixation des sons correspondants de la voix. Les deux moments semblent relever d'une synchronie étonnante. Ceci paraît être vrai à deux niveaux d'existence distincts : le concept et le son vocal correspondant naissent au même moment chez l'enfant comme ils naissent à un instant déterminé et unique chez les hommes dits primitifs.

Bounak lui-même cite immédiatement les deux types d'arguments qui peuvent être invoqués [34] contre lui. D'une part un homme-adulte et un homme-enfant ont, extérieurement, parfois la même conduite face aux objets. L'un comme l'autre se brûlent au feu et évitent par conséquent la flamme du fourneau. L'homme-adulte agit

¹⁵ Bounak L. V., *L'origine du langage*, in Actes du Colloque international du Centre national de la recherche scientifique sur les processus de l'homini-
sation, Paris 19-23 mai 1958 ; Actes publiés par le C.N.R.S., p. 99 sq.

selon des concepts. Faut-il en conclure que l'homme-enfant se conduisant dans des situations analogues d'une façon identique à celle de l'homme-adulte possède lui aussi ces concepts — avec la seule différence qu'il les possède et ne sait pas les formuler ? Si tel était le cas la liaison fonctionnelle ou du moins l'apparition nécessairement simultanée des sons conscients et des concepts chez l'homme serait mise en question. Or, de nombreuses expériences ont prouvé que cette similitude extérieure des conduites chez l'homme-adulte et l'homme-enfant repose en fait sur une coïncidence fortuite entre deux schèmes de comportements qualitativement distincts ¹⁶ : Deuxième objection possible : certains groupes dits primitifs de l'intérieur de l'Australie notamment possèdent dans leur langue un nombre élevé de termes polysémantiques. Ici l'objection concerne un rapport en quelque sorte inverse de celui de l'exemple précédent : puisqu'il y a polysémantisme il devrait y avoir appareil conceptuel raffiné et nuancé. Tel n'est, très évidemment, pas le cas. Les aborigènes envisagés vivent avec un nombre minimum de [35] concepts extrêmement grossiers et souvent mal délimités. *Quid ?* Bounak répond — à notre avis avec raison — en réaffirmant l'évidence selon laquelle un langage évolue avec les problèmes concrets qu'il a à résoudre dans une société donnée. Autrement dit : la naissance des mots obéit à des nécessités sociales, économiques, politiques contraignantes. C'est parce qu'on a besoin de classer, d'utiliser des objets, de communiquer leurs qualités et de les rendre socialement ambivalents que l'on doit s'efforcer de leur trouver un nom. Or, en employant dans un milieu pauvre et restreint des mots polysémantiques, ces aborigènes disent — dans le vrai sens du terme — « n'importe quoi ». Ou encore : leur langue polysémantique ne sert pas à la communication, mais reste un phénomène sonore *sui generis* ne répondant à aucune nécessité sociale. Une activité gratuite — comme le dit très justement Bounak — qui n'est pas très éloignée du cri animal.

Ici il faut ouvrir une parenthèse : Henri Piéron qui en 1958 encore semblait maintenir une attitude réservée face à Bounak ¹⁷ nous paraît

¹⁶ C'est en abordant la sociologie de Jean Piaget (à la page 230) que nous verrons en quoi consiste cette différence qualitative entre les deux comportements en apparence identiques.

¹⁷ Cf. *Actes du colloque C.N.R.S., op. cit.*, l'intervention de H. Piéron après l'exposé de Bounak, p. 110.

avoir changé ses vues ultérieurement. En effet, dans le bel ouvrage que les disciples et collaborateurs de Piéron ont publié en 1967 (trois ans après la mort de leur maître), il se trouve des pages splendides, ébauche d'une véritable théorie de l'interdépendance fonctionnelle entre la problématique du [36] réel social et le langage. Ces thèses nous paraissent importantes : nous les restituons dans leurs éléments essentiels : « ... Le développement du langage a été à coup sûr imposé par les besoins de communication liés à la vie sociale. Un élément capital pour la naissance ... et pour le développement de la vie sociale est sans aucun doute la prolongation nécessaire, après la naissance, de la dépendance étroite des soins de la mère ... Les observations, dans la nature, des chimpanzés ont permis de constater que les jeunes restaient sous la surveillance maternelle jusqu'à huit ou neuf ans dans des bandes organisées, dirigées par les anciens. » Et plus loin : « ... Dans l'évolution humaine c'est avec la sédentarité, impliquée par l'agriculture, la constitution de communautés avec division du travail, besoin de prévisions, construction d'habitations, tâches collectives... que la vie sociale a pris progressivement une extension dominatrice et qu'a pu naître la civilisation » (*id est* : le langage conceptuel — note de l'auteur ¹⁸).

Résumons : ni les généticiens ni les anthropologues n'ont à leur disposition l'appareil vocal de l'homme d'Olduway ¹⁹. Autrement dit :

¹⁸ Piéron H., *L'Homme rien que l'Homme*, Presses Universitaires de France, 1967, p. 26-27.

¹⁹ Identifier le moment clé de la mutation qui fit d'une branche inconnue de primates sub-humains sortir un primate hominisé avec l'instant où apparaît au bord de la plaine du Serengeti — dans la gorge d'Olduway justement — l'« homo habilis » de Louis Leakey peut paraître arbitraire.

L'abbé Breuil dit avec quelque raison (et une ironie infiniment bienfaisante !) que le berceau de l'humanité est « un berceau à roulettes ». Il se déplace sans cesse au gré des théories (et accidentellement : des trouvailles nouvelles) des paléontologues.

Nous dirons plus tard pourquoi la théorie de Leakey nous paraît particulièrement convaincante.

Parmi les nombreux ouvrages et comptes rendus de fouilles de Louis Seymour Bazett Leakey voir notamment : *The stone age cultures of Kenya colony*, éd. Cambridge, 1931 ; ensuite les deux exposés plus théoriques : *Stone age Africa, an outline of prehistory in Africa*, Oxford University Press, 1936 et le célèbre *Adams Ancestor's, an up-to date outline of what is known about the origins of man*, 4^e éd., Methuen & C^o Londres, 1953. Lea-

lorsque les [37] hommes et les femmes de science raisonnent sur l'évolution probable du langage ils travaillent la plupart du temps par voie d'extrapolation. Néanmoins l'évidence accumulée jusqu'à ce jour permet d'accorder un haut degré de probabilité aux affirmations formulées par les chercheurs du Laboratoire d'anthropologie de l'Académie des sciences de Moscou. Leurs recherches suggèrent une interdépendance fonctionnelle entre l'appareil vocal d'un individu, d'un côté, et les mots/communication et les mots/concepts qu'il est capable de formuler de l'autre. En d'autres termes : dans les conditions physiologiques spécifiques décrites sommairement à la p. 26 sq. l'appareil vocal produit des sons conscients — *id est* : des sons émis sous contrôle du [38] cortex cérébral. Ces sons exercent un double ministère : d'une part ils servent de base au langage-communication et établissent la communication entre l'individu et son groupe. D'autre part et en même temps, ces sons conscients jouent un rôle déterminant pour la formation des concepts. Peu importe d'ailleurs s'il y a prononciation audible ou non. La communication ne constitue que le dernier stade d'un processus qui réalise des résultats importants bien avant d'aborder le stade final de la prononciation. Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait prononciation pour que le langage conscient ait accompli une fonction essentielle : celle de la constitution des concepts. Très schématiquement et sous l'angle de l'activité de l'appareil vocal uniquement, nous pourrions dire : les sons conscients constituent les concepts. Ou en des termes plus nuancés : l'appareil vocal est indispensable pour la constitution des concepts. Ou encore : l'homme ne cesse de se parler.

B. LES ÉTAPES DU DEVENIR LINGUISTIQUE

ky a exposé sa thèse avec une vigueur particulière lors du Congrès panafricain de préhistoire, Nairobi, 1947. Les *Proceedings* du Congrès ont été publiés par Leaky lui-même en 1952, Nairobi. Parmi les comptes rendus de fouille il faut signaler avant tout celui que Leaky publia sous le titre : *Excavations at the Njoro River cave, stone age cremated burials in Kenya colony*, Oxford, Clarendon Press, 1950.

[Retour à la table des matières](#)

Les chercheurs du Laboratoire d'Anthropologie de Moscou essaient de formuler les étapes principales du devenir linguistique. La première démarche est celle qui consiste à fixer la démarcation entre l'appareil vocal humain et l'appareil vocal d'autres primates moins développés.

Les primates autres que les hommes ne semblent [39] émettre que des sons inconscients, des signaux fixes. Même lorsque ces signaux possèdent une signification très générale, comme celle par exemple de l'annonce d'un danger indéterminé, le signal émis et compris du groupe est encore d'origine instinctuelle. Il est provoqué par les réflexes qui génèrent des complexes d'excitation agissant directement sur l'individu.

Deuxième étape : entre l'étape des signaux instinctuels et le langage articulé proprement dit il se loge un stade très particulier qu'on peut appeler le langage conscient sans articulation précise. Lucien Lévy-Bruhl a consacré une partie de son œuvre à l'exploration de cette étape du devenir humain. Cependant il faut être plus précis : la relecture attentive de Lévy-Bruhl ne permet pas de stipuler avec certitude que l'étape prélogique de la pensée humaine et du langage humain soit considérée par lui comme une entité chronologique, un jalon nécessaire d'une évolution plus ample. Certaines pages, notamment, de son premier grand ouvrage : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, semblent suggérer que la mentalité de la participation représente une option déterminée et *sui generis* de certains groupes donnés²⁰. Dans les ouvrages [40] postérieurs, par contre, Lévy-Bruhl²¹ revient avec plus de netteté à une vue intégrée du développement humain assignant à la mentalité prélogique le rôle de défricheuse pour la mentalité logique à venir.

²⁰ Lévy-Bruhl L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Le livre a été publié pour la première fois en 1910. Nos références bibliographiques se rapportent à la 9^e édition, Presses Universitaires de France, 1951. Pour l'insertion de la mentalité primitive dans la trame de l'évolution globale telle que Lévy-Bruhl la pratiquait au début de ses recherches, cf. *op. cit.* p., 446-447.

²¹ Leenhardt donne une interprétation originale aux hésitations et doutes que manifestait Lévy-Bruhl vers la fin de sa vie face à sa propre entreprise.

Cf. *Préface* de Leenhardt in *Cahiers de Lucien Lévy-Bruhl*, Presses Universitaires de France, 1949.

Lévy-Bruhl, qui travaillait la plupart du temps avec des sources secondaires et n'avait guère l'expérience directe des groupes archaïques qu'il analysait, établit néanmoins avec précision les caractéristiques essentielles de ce langage conscient mais insuffisamment articulé. Tout en renvoyant à l'œuvre impressionnante et nuancée de Lévy-Bruhl, ces caractéristiques peuvent être — très schématiquement — résumées ainsi : chez le primitif les réceptions les plus diverses se fixent en un complexe déterminé pour autant qu'elles soient liées entre elles par une certaine émotion. Le primitif apprend ainsi le monde par la participation. Ou encore : il connaît un grand nombre d'objets sans pour autant pouvoir les nommer, donc les individualiser. Inversement il utilise un mot, un geste, un dessin, etc., pour désigner toute une série d'objets différents, mais qui entre eux sont liés par une chaîne de ressemblances fortuites ²².

Troisième étape : le langage articulé proprement [41] dit. Dans certains groupes poursuivant une certaine expérience de différenciation sociale et d'établissement d'appareil de production plus compliqué une exigence s'impose graduellement : celle qui consiste à distinguer la notion d'action de la notion d'objet. La « mentalité inarticulée » ne distingue en effet que très rarement l'action de son objet. Aux multiples exemples fournis par la littérature nous pourrions ajouter plusieurs cas que nous avons recueillis nous-même, au cours des trois dernières années sur le terrain dans l'Est congolais et au Burundi. Nous n'en citerons qu'un :

Un de nos meilleurs informateurs, un homme sensible, intelligent, d'une riche culture, qui vit avec sa famille dans une maison isolée près du pont de Bugarama dans la plaine de Ruzzizzi, avait rêvé la nuit : il s'était vu se disputer avec un ami, un paysan mifulero comme lui. La dispute avait mal tourné ; notre informateur avait tué son adversaire. Quelques jours après ce rêve, notre informateur avait appris que son ami venait réellement de succomber à un mal dont personne n'avait pu déceler la trace. Nous rencontrions notre informateur quelque vingt et un jours après le rêve et dix sept jours après qu'il avait appris la mort de l'ami. Il était persuadé qu'il l'avait tué, il se désespérait et s'accusait à haute voix.

²² Un problème particulier se pose pour l'utilisation des nombres par les primitifs, cf. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 256 sq.

Le groupe répond à l'exigence de différenciation par la création de propositions grammaticales ou « syntagmes ». Si notre interlocuteur avait eu à sa disposition un langage syntagmique, il nous aurait d'abord décrit son rêve et les images qui le composaient. [42] Il nous aurait ensuite raconté les actes et événements consécutifs à ce rêve : la conversation avec des tiers où il apprend que l'ami est effectivement mort, sa douleur, etc. Bref : eût-il été régi par la pensée syntagmique, cet homme aurait su distinguer entre ce qui arrivait à son objet (l'ami) et son action propre (le rêve).

Les différenciations syntagmiques et parmi elles en premier lieu la distinction dès maintenant généralisée entre l'action et son objet nécessitent l'apparition d'un grand nombre de mots nouveaux. La création de ces mots nouveaux emprunte essentiellement quatre voies différentes et parfois complémentaires : l'homme acquiert des sons vocaux nouveaux et leur assigne un sens déterminé. Il peut également modifier certains sons déjà employés. Il peut en troisième lieu modifier la tonalité. Il peut enfin procéder à la combinaison de mots s'accompagnant d'une modification de leur signification. La révolution syntagmique exige en plus l'établissement de relations nouvelles entre les mots nouveaux et les mots préexistants. Pour résoudre ce nouveau problème, l'homme emploie des moyens différents : en premier lieu l'homme peut introduire un ordre fixe parmi les mots, assignant une première position au mot désignant l'action et la seconde position au mot véhiculant l'objet. Le concept du sujet ne semble apparaître qu'à un stade ultérieur. L'homme peut également transformer en particules auxiliaires ou affixes certains mots ; il peut ensuite combiner les affixes avec certaines racines pour exprimer des catégories de [43] lieu, de temps, etc. Enfin il devient possible de combiner des particules auxiliaires variables pour obtenir des flexions de cas, de temps, etc.

Enfin, dernière remarque : la construction du langage articulé proprement dit est pour chaque groupe une aventure imprévisible, d'une difficulté et d'une complexité très grandes. Les problèmes posés par la nécessité d'établir une relation différente entre des notions particulières dans chaque cas — problèmes qui dans leur ensemble résument l'aventure syntagmique — ont été résolus de façons diverses par les groupes humains. La façon plus ou moins rigoureuse, plus ou moins imaginative et énergique avec laquelle les groupes se sont attaqués à la tâche est responsable non seulement de la multiplicité des langues

coexistant actuellement sur notre planète, mais encore de la plus ou moins grande force opératoire de chacune d'elles ²³.

[44]

²³ Pour le seul continent africain Pierre Alexandre indique un nombre de langues qui varie entre 200 et 1 200. Cet écart considérable s'explique par le fait que les linguistes n'ont pas encore établi des critères suffisamment clairs pour distinguer une langue véritable d'un dialecte ; cf. Alexandre P., *Langues et langage en Afrique noire*, Bibliothèque scientifique, Payot, Paris, 1967.

[45]

Sociologie et contestation.

Essai sur la société mythique.

Première partie : Le langage naissant

Chapitre 4

Langage et outillage technique

[Retour à la table des matières](#)

Il existe au moins une période au sens chronologique du terme pour laquelle il est possible d'identifier la ou une des forces principales qui déclenche la mutation du langage : c'est la période qui va des signaux semi-conscients aux manifestations de la mentalité primitive. Les expressions phono-motrices et auditives de la mentalité primitive peuvent déjà être appelées mots. Nous appelons concepts sauvages les complexes de sons ayant reçu un certain sens. La question posée est donc la suivante : quelle est ou quelles sont la ou les forces motrices qui au-delà de l'émission de signaux instinctuels se saisissent des sons et les amènent graduellement au niveau des concepts sauvages et des mots primaires ? Une intuition d'Auguste Comte nous sert de point de départ : dans la vie mentale de l'homme tout ce qui n'équivaut pas à une simple réaction de l'organisme aux excitations qu'il reçoit est nécessairement de nature sociale. L'hypothèse qui nous conduit ici suggère que c'est la nécessité d'élargir, de raffiner, de multiplier les moyens d'action sur la nature en vue d'assurer sa [46] propre existence infiniment fragile dans un milieu de plus en plus hostile qui força l'homme à inventer le langage primaire, *id est* : à générer les concepts sauvages donnant naissance à l'activité instrumentale. Cette hypothèse peut être vérifiée — au-delà de la linguistique — par

deux démarches distinctes et complémentaires : la démarche archéologique et la démarche paléoanthropologique.

La démarche paléoanthropologique d'abord : pendant la période linguistique considérée ici, des mutations importantes ont eu lieu par rapport au squelette et au crâne de l'homme. Ces mutations sont attestées et peuvent être datées partiellement. Elles suivent un trajet étonnamment parallèle à celui du développement de l'industrie de la pierre, dont nous parlerons tout à l'heure ²⁴. Une étude comparative de crânes appartenant à l'époque linguistique considérée, révèle l'abaissement progressif du niveau du point lambdaudique qui caractérise l'augmentation du lobe pariétal du cerveau. Nous constatons également l'arrondissement de l'os frontal ainsi que la diminution de la mandibule. Enfin l'étude comparée révèle l'abaissement de la ligne mylo-hyoïdienne indiquant l'abaissement [47] progressif du larynx. Cette dernière mutation est nécessaire au développement de la phonation orale.

Au-delà de l'étude crânienne la paléoanthropologie apporte d'autres renseignements intéressants pour notre propos : durant la période linguistique considérée, l'hominidé apprend à redresser son corps. Ceci pour la position assise comme pour la position de déplacement. Au fur et à mesure que l'homme apprenait à marcher debout et qu'il s'habitua à redresser la tête, des mutations anatomo-physiologiques importantes se produisaient ²⁵. Les principales mutations sont les suivantes : la réduction des cavités laryngiennes auxiliaires ; la descente du larynx ; l'allongement de la racine de la langue accompagné d'un raccourcissement correspondant de son corps ; l'arrondissement des bords de la cavité buccale et enfin l'épaississement des cordes vocales. La mutation de l'appareil vocal entraîna la disparition progressive des sons rudes, non mélodiques. De nouvelles articulations, de nouveaux sons deviennent possibles grâce à l'augmentation

²⁴ La théorie de Bounak appelle ici certaines réserves : contre le parallélisme rigoureux des évolutions industrielle et anthropologique, on peut citer les cas de la technique acheuléenne qui se retrouve chez des hominidés aussi différents que ceux de Ternifine et de Swanscome ; la technique lévalloisomoustérienne se retrouve également chez un nombre élevé et vastement différent de types anthropologiques appartenant à des stades d'évolution distincts. Cf. Actes du colloque C.N.R.S., *op. cit.*, p. 106.

²⁵ Delmas A., *L'acquisition de la station érigée*, in Actes du Colloque C.N.R.S., *op. cit.*, p. 9 sq.

de la qualité résonatrice buccale, grâce aussi à la faculté nouvellement acquise par la langue de diviser la cavité buccale en des compartiments séparés, donc utilisables. Les organes vocaux agissent désormais sous le contrôle du cortex cérébral. Les prémices pour la liaison entre les mouvements vocaux et les préconcepts naissants [48] sont ainsi données. Enfin, la diminution des dimensions de la mâchoire inférieure apporte un nouveau progrès vers le langage articulé. La massivité de la mâchoire du protanthropos rendait en effet difficile le changement rapide des mouvements musculaires indispensables à une prononciation nette. En conclusion provisoire à l'argument paléo-anthropologique nous pouvons formuler quelques hypothèses raisonnablement précises quant à l'évolution des sons eux-mêmes :

Le protanthropos n'avait pas encore réalisé totalement la marche debout. Les mutations de son appareil vocal n'étaient qu'à leurs débuts. Sa mâchoire inférieure reste massive et difficilement maniable. Ses sons restent donc avant tout des sons gutturaux. Mais après lui le rôle d'une langue « libérée » et d'une cavité buccale modifiée augmente. Les sons gutturaux font place progressivement à des sons médiolinguaux et à des voyelles nasalisées. Le cri-appel de l'archanthrope résonne déjà tel un bruit presque mélodique.

Revenons à l'orthograde : elle permet à l'homme d'utiliser librement ses membres supérieurs. Autrement dit : anthropologiquement du moins il est maintenant en état de se servir d'une façon régulière d'instruments prolongeant son action et la rendant plus efficace. À l'utilisation régulière et organisée des instruments correspond enfin l'apprentissage d'un grand nombre de mouvements complexes et différenciés. Si un jour la paléoanthropologie arrivait à localiser la mutation ou le complexe de mutations qualitatives [49] qui indiquent le moment où l'hominidé se sépare d'autres primates pour poursuivre sa route sanglante et merveilleuse vers un destin humain, ce serait probablement ici à l'instant précis où se déclenche la dialectique organisme humain/instrument objectif qu'il faudrait le situer ²⁶.

Dans l'état actuel des recherches nous pouvons sur ce moment essentiel de l'histoire de l'homme dire au moins trois choses : le premier

²⁶ Pour une interprétation qui diffère de celle présentée par Delmas (nous nous sommes ici provisoirement ralliés à Delmas), voir Leakey L. S. B., *Pleistocene climatic changes and stone age culture sequence in North Eastern Angola*, texte retraduit du portugais, Lisbonne, 1919.

trait qui désormais distinguera l'industrie humaine de l'industrie des primates sub-humains est la conception, la fabrication et l'utilisation d'outils de plus en plus complexes chez l'homme par opposition à la simple spécialisation progressive d'organes corporels chez les autres primates. Le deuxième trait semble révéler une qualité héréditaire globale des techniques animales par opposition à la transmission des techniques humaines qui se fait essentiellement par voie d'acquisition sociale donc par apprentissage. Des deux constats précédents il s'en suit un troisième : la relative constance du niveau des techniques animales, troublée tout au plus par une faible variabilité dans les degrés de l'adaptation, opposée au caractère essentiellement dynamique et en voie de progression permanente des techniques de l'homme ²⁷.

[50]

Deuxième démarche : la démarche archéologique. Nous reprenons la même hypothèse mais modifiée en fonction des données fournies par l'archéologie ²⁸. L'évolution de la technique du travail de la pierre livre un indice pour le devenir de la pensée sauvage. Deux objections sont immédiatement possibles : la naissance des concepts sauvages donc des différenciations phono-motrices et auditives, n'est pas seule en jeu. La différenciation des perceptions tactiles, visuelles et autres a certainement contribué également au développement multiforme de l'industrie de la pierre. Cette première objection doit être acceptée. La deuxième : chez l'homme d'aujourd'hui la formation des concepts et la coordination des mouvements précis peuvent ne pas correspondre. Un ouvrier travaillant à la chaîne peut réagir instinctuellement et instinctuellement-régulier à un phénomène qui se reproduit des milliers de fois par jour. Exemple : un objet qui lui est amené par la bande avec une vitesse élevée est écarté par un geste de la main. Il y a là travail, participation à un processus technique complexe et élevé, mais le geste concret qui constitue l'apport individuel de l'ouvrier à ce processus est un geste instinctuel. Si l'objection est acceptable en ce qu'elle concerne l'homme d'aujourd'hui, elle ne l'est pas pour

²⁷ Tétry A., *Les outils chez les êtres vivants*, éd. Gallimard, Paris, 1948 ; aussi Gabus Jean, *La main et son outil*, Neuchâtel, 1959.

²⁸ Rappel de l'hypothèse : c'est la nécessité d'élargir, de raffiner, de multiplier les moyens d'action sur la nature en vue d'assurer sa propre survie dans un milieu de plus en plus hostile qui force l'homme à inventer le langage primaire.

l'homme régi par la pensée sauvage. Chez l'homme sauvage la rupture entre la formation [51] conceptuelle et la coordination des mouvements précis ne pouvait exister : en dehors de l'expérience gagnée sur le maniement d'objets extérieurs l'homme sauvage n'avait pas d'autre possibilité pour élargir le cercle de ses représentations que — justement — la coordination de mouvements précis aux concepts nouvellement formés, plus précisément : ce sont probablement les différenciations des analyseurs corticaux, des perceptions visuelles et des perceptions tactiles qui ont fourni le matériel pour l'élargissement des cercles de représentation et la formation consécutive des concepts sauvages.

Les deux objections traitées, revenons à la démarche archéologique proprement dite : elle montre — grâce au travail notamment de M. S. Semenov²⁹ — l'étroite interdépendance entre le développement de l'activité conceptuelle de l'homme primitif et de son industrie. Semenov ne s'est pas contenté de classer les outils découverts dans les couches archéologiques diverses. Il a essayé de [52] calculer — au moyen d'une expérimentation soigneuse et convaincante — le travail quantitatif nécessaire à la fabrication d'un nombre impressionnant d'outils connus des paléontologues. Il a trouvé ceci : les pierres découvertes dans la grotte de Makapan sont attribuées aux Australopitèques. Elles portent quelques faibles traces d'un maniement intentionnel. Semenov calcule que leur fabrication n'exigeait que trois à cinq coups d'une pierre contre l'autre³⁰. Deuxième étape : pour fabri-

²⁹ Semenov apporte des dates nouvelles et importantes relatives à cette question. Mais il n'a pas été le premier à formuler cette méthode de la « reconstruction expérimentale » d'outils anciens, méthode qui éclaire aujourd'hui d'une manière nouvelle et plus précise les modalités de l'interdépendance entre l'évolution des concepts chez l'homme et les actes constitutifs de la fabrication de certains de ses outils. Leroi-Gourhan a ébauché la méthode avant lui ; cf. notamment Leroi-Gourhan A., *L'homme et la matière*, Paris, 1943 ; du même auteur : *Homo faber-Homo sapiens*, in *Revue Synthèse*, 1952, 71 ; du même auteur : *Milieu et technique*, Paris, 1945.

³⁰ En fait son caractère « fabriqué » n'est pas immédiatement visible : la pierre préchelléenne intentionnellement travaillée ressemble souvent à des éclats ou fendis tels qu'ils naissent du choc fortuit entre deux pierres. Elle ne possède non plus une forme fixe. Ici nous touchons à une problématique plus générale : la question des critères qui distinguent l'objet fabriqué de l'objet accidenté préoccupe de nombreux chercheurs. Cf. notamment les travaux de l'abbé Breuil et de W. C. Pei en particulier. Breuil et Lantier : *Les*

quer un quelconque outil du type chelléen 20 à 35 coups sont nécessaires. Ces coups constituent déjà une opération. Troisième étape : les outils acheuléens. Leur fabrication demande déjà deux opérations et environ 60 à 70 coups habilement portés. Quatrième étape : les pointes moustériennes. Quatre opérations et près de 100 actes différents qui ne sont plus maintenant de simples coups, sont nécessaires à leur fabrication.

Enfin : les instruments Cro-Magnon, notamment [53] les couteaux avec manche, demandent 11 opérations et environ 200 à 250 actes divers.

Pour boucler le cercle de la démonstration il nous faut revenir maintenant aux raisonnements linguistiques : il est vrai que l'outil pré-chelléen demande, comme nous l'avons vu, un nombre très limité de coups pour sa fabrication ³¹. Mais ces pierres furent utilisées ensemble avec des branches, etc., comme les instruments d'hommes redressés. Leur existence suppose donc une velléité de concept, un pré-langage qui se concrétisait probablement en des cris-appels. Autrement dit : nous sommes dès maintenant en présence d'expressions sono-motrices et auditives distinctes des signaux instinctuels. Les pierres taillées de la période chelléenne par contre et de toutes les périodes qui la suivent possèdent une forme déterminée et fixe. L'homme chelléen devait donc pour la fabrication de tels outils posséder des représentations élargies de l'objet (autrement dit : des pré-concepts sauvages, le pré-concept essentiel étant probablement la forme de la pierre chelléenne) et des utilisations qu'il était possible d'en faire. Bounak pense que l'homme chelléen possédait par conséquent un nombre de mots distincts des cris-appels. Il s'agirait de mots-propositions peu différenciés et unisématiques. L'étape post-chelléenne du développement de l'industrie de la pierre révèle deux dimensions : d'une part les hommes s'efforcent de réduire la dimension de leurs outils et d'autre part [54] l'élément formel introduit intentionnellement dans la pierre prend nettement le dessus sur les éléments formels/naturels imposés par la morphologie du matériau. En d'autres termes, à

hommes de la pierre ancienne, Paris, 1952 ; Pei W. C, *Le rôle des phénomènes naturels dans l'éclatement et le façonnage des roches domestiques par l'homme préhistorique*, in *Revue de Géographie physique et géologie dynamique*, 1936.

³¹ Cf. note p. 52.

partir du chelléen, l'outil ressemble de plus en plus à un fabricat et de moins en moins à une pierre. Néanmoins, il semble bien que malgré le nombre d'opérations et d'actes plus élevés nécessaires à la fabrication d'un couteau moustérien par exemple, l'homme ait dans ce troisième stade travaillé essentiellement au raffinement du prototype chelléen et n'ait pas apporté à son industrie un enrichissement autre que quantitatif. L'homme moustérien ne semble donc pas sortir du cercle des représentations et des mots-propositions. Tout au plus, a-t-il différencié ses représentations pour acquérir ce que Bounak appelle les mots-propositions polysémantiques.

Résumons notre argumentation dans son ensemble : une première période linguistique identifiable recouvre les millénaires qui vont du cri animal / signal instinctuel des primates sub-humains aux cris-appels de l'Archanthrope. De là le trajet évolutionnaire progresse vers les mots-propositions et les pré-concepts du chelléen pour enfin aboutir avec les représentations plus différenciées, des pré-concepts plus nombreux et des mots-propositions polysémantiques de l'homme moustérien à la conquête du langage primaire. Une dernière remarque : la délimitation des différentes étapes du devenir linguistique³² de l'homme reste forcément [55] du domaine de l'extrapolation. Car — encore une fois — la recherche n'a à sa disposition l'appareil vocal ni d'un archanthrope, ni d'un chelléen, ni d'un moustérien. Toutefois, l'extrapolation est une méthode scientifique reconnue et opératoire. À condition que l'on sache et que l'on dise à partir de quel état de fait on extrapole. Ici les démonstrations archéologiques et paléanthropologiques paraissent concluantes : leur parallélisme rigoureux (avec les exceptions indiquées) permettent de conclure à une interdépendance entre l'évolution anatomophysiologique de l'homme et la genèse de ses premiers concepts.

Pour la sociologie contemporaine et sa problématique spécifique le tableau des correspondances (que nous serions tenté d'appeler fonctionnelles) entre les étapes du devenir de l'outillage du groupe d'une part et de l'évolution du langage de ce groupe de l'autre, nous paraît être d'importance. Malgré les objections qui ont été formulées et qui sont formulées aujourd'hui à son endroit par des chercheurs, nous reproduisons le tableau de Bounak⁽¹⁾, considérant — encore une fois —

³² Nous le répétons : nous ne considérons ici que la naissance du langage primaire.

qu'il s'agit là d'un schème méthodologique qui pour la sociologie contemporaine revêt un intérêt incontestable :

1. Cf. Bounak L. V., *op. cit.*

[56] [57]

STADES DU DÉVELOPPEMENT DE LA TECHNIQUE DE LA PENSÉE ET DU LANGAGE ET LEUR CORRESPONDANCE ³³

(Tableau schématique)

Emploi d'objets		Époque Archéologique ³⁴	Formes fossiles	Groupes fossiles	Pensée	Expression sonore	Particularités phonétiques	Stades du langage	
occasionnel		—	—	Anthropoïdes supérieurs	Représentation dans les limites d'un cercle étroit de perceptions.	Sons-signaux instinctifs	—	—	
systématique	rudimentaire	—	?	anciens	Cercle élargi des représentations	Signaux demi-conscients	—	1 ^{er} stade précédant la parole	
Bâtons et pierres non travaillés	développé	Éolithique	Australopithèque (?)	Protanthropos	plus récents	Représentations non reliées à des perceptions à un moment donné	Prédominance des articulations gutturales et post-linguales et des bruits aspirés	2 ^e stade précédant la parole	
Sans formes fixes		Pré-chelléenne	?		Archanthropes anciens	Concepts primaires	Cris-appels	Début de l'emploi des articulations médio-linguales et des voyelles nasalisées	Pré-stade du langage
Pierres taillées	Avec formes fixes	Nucléus et grandes plaques grossièrement travaillés	Chelléenne	Sinanthropes Heidelberg etc.	Archanthropes plus récents	Concepts diffus sur les principales formes d'activité	Mots-propositions polysémantiques sans limites entre eux.	Augmentation du rôle des articulations dans la section moyenne de la cavité buccale.	1 ^{er} stade du langage articulé
		Moins grands bifaces	Acheuléenne	Ternifine Swanscombe etc.	Paléoanthropes	Concepts plus nombreux et plus différenciés, parmi eux sur les phénomènes naturels	Mots-propositions plus nombreux et plus différenciés	Précision des articulations suivant le lieu de formation et le moyen de prononciation	2 ^e stade précédant la parole
		Petits fragments et éclats, pointes et racloirs	Levallois moustérienne	La Chapelle Ehringsdorf Mont Carmel, etc.	Néoanthropes	Concepts reliés entre eux (syntagme)	Mots simples reliés entre eux		1 ^{er} stade du langage primaire
		Nombreux outils soigneusement travaillés. Outils composés, instruments, sculptures.	Paléolithique supérieur	Grimaldi Cro-Magnon Solutré, etc.					

³³ Les correspondances indiquent l'interdépendance du développement de la technique, de la pensée et du langage, mais ne signifient pas une complète coïncidence des groupes archéologiques, paléanthropologiques et du langage.

³⁴ Pour la désignation des périodes archéologiques, on a employé la terminologie adoptée dans les travaux soviétiques.

[59]

Sociologie et contestation.
Essai sur la société mythique.

Deuxième partie

LES HOMMES ENSEMBLE

[Retour à la table des matières](#)

[60]

[61]

Sociologie et contestation.

Essai sur la société mythique.

Deuxième partie : Les hommes ensemble

Chapitre 1

LA GÉNÉALOGIE PALÉOANTHROPOLOGIQUE

A. REMARQUES DE MÉTHODE

[Retour à la table des matières](#)

La paléanthropologie des groupes est aujourd'hui dominée par l'œuvre d'un homme : Sir Solly Zuckermann, directeur du département d'anatomie de l'Université de Birmingham. Pour établir la généalogie des groupes humains, il se sert d'une méthode essentiellement spéculative. Cette spéculation est néanmoins tempérée par des références constantes à deux domaines où la recherche empirique est en train d'accumuler des matériaux précieux : au domaine des fossiles contenant des indices culturels (caverne noircie par le feu, instruments lithiques, etc.) et au domaine des études comparées de peuples archaïques vivant aujourd'hui dans un état social près de celui qu'ont connu les groupes du néolithique ³⁵.

Zuckermann assigne à l'homme un âge minimum [62] d'un million d'années ³⁶. L'apparition de villages humains par contre ne date que du

³⁵ Cf. notamment Zuckermann S., *Functional Affinities of Man, Monkeys and Apes*, Londres, 1933 ; du même auteur : *L'hominisation de la famille et des groupes sociaux*, in Actes du colloque C.N.R.S., *op. cit.*, p. 149 sq.

³⁶ Les biologistes admettent généralement que la vie est apparue sur la terre il y a environ un milliard d'années. Comparé au long passé de la vie, l'homme constitue donc une apparition très récente.

néolithique et se situe donc — selon les lieux de la planète — entre l'an 20 000 et l'an 10 000 avant notre ère. L'homme paléolithique déjà a construit des huttes. Il reste ainsi — si nous acceptons la chronologie de Zuckermann — au moins quelque 900 millénaires pendant lesquels l'homme d'Olduway³⁷ et ses descendants successifs ont vécu essentiellement dans des abris naturels, la plupart du temps dans des cavernes rocheuses. L'homme-constructeur-de-huttes, est le premier à trahir quelques secrets sur l'organisation de sa vie sociale. Pour l'homme des cavernes nous possédons des fossiles-indices-culturels notamment dans les dépôts du pléistocène, mais ces fossiles ne sont pas suffisants pour pouvoir en déduire des renseignements raisonnablement utiles sur les structures du groupe. Pendant plus de 900 000 ans l'homme a donc élaboré des groupes, tissé des réseaux de relations, projeté des hiérarchies et vécu des conflits dont — à moins d'une découverte d'un dépôt de fossiles [63] tout à fait inattendue — nous ne saurons probablement jamais rien de précis.

L'homme de la hutte est un homme vivant principalement de la cueillette. Or, des civilisations de la cueillette il en existe encore aujourd'hui sous nos yeux. Les civilisations de cueillette que Zuckermann utilise pour l'analyse comparée avec l'hypothétique civilisation du paléolithique sont les civilisations des Boshimans et des Bergdamas sur l'actuel territoire de la République d'Afrique du Sud, du Bechuanaland et du Sud-Ouest africain. Ces deux peuples sont relativement bien connus, grâce notamment aux travaux de Schapera³⁸. Les Boshimans, peuple dont l'outillage ressemble remarquablement aux

³⁷ Son âge d'ailleurs continue à être discuté. La dernière datation, probablement négligée par Zuckermann, est — à notre connaissance — celle effectuée par une équipe de géologues américains. Par une méthode qui procède de l'analyse du potassium radioactif du mica du sol où les ossements ont été découverts, ils assignent à *l'homo habilis* un âge d'environ 1 750 000 années.

³⁸ Schapera L., *Government and Politics in tribal societies*, Londres, 1956. Toutefois des interprétations souvent contradictoires du comportement quotidien des Boshimans et de leur organisation sociale sont données par des auteurs sérieux. Pour une série d'interprétations qui semblent contredire sur des points importants (notamment l'exogamie) les observations de Zuckermann, voir Fourie L., *The Boshiman*, in *The Native Tribes of South-West Africa*, ouvrage collectif, Cape Town, 1928, p. 79-104 ; aussi Frobenius L., *The Childhood of Man*, éd. Meridian Books, New York, 1960, p. 118 sq. ; aussi Servier J., *L'homme et l'invisible*, éd. Laffont, p. 77, 220, 227.

indices culturels recueillis dans les dépôts de l'homme du paléolithique, ne comptent plus actuellement que quelques milliers de personnes³⁹. Ils vivent de la [64] cueillette et de la chasse. Ils ressemblent dans leurs activités et certains traits de leur aspect extérieur aux pygmées de la forêt d'Ituri, étudiés par Turnbull et d'autres. Pour ne pas multiplier inutilement les exemples concordants nous n'évoquerons plus au cours de ce raisonnement les pygmées d'Ituri, renvoyant le lecteur au beau livre que Turnbull leur a consacré⁴⁰. Les Boshimans [65] comme les pygmées d'Ituri ne possèdent pas d'animaux domestiques, sauf quelques chiens. Ils ne pratiquent pas d'agriculture. Ils se meuvent sur un territoire délimité en de petits groupes comportant chacun entre 50 et 100 personnes environ. Ces groupes sont politiquement souverains. Il n'existe pas entre eux un ordre hiérarchique intelligible. Les Bergdamas ressemblent par certains traits aux Boshimans. Ils habitent l'Afrique du Sud-Ouest et vivent eux aussi essentiellement de la cueillette et de la chasse. Toutefois ils cultivent parfois le tabac

³⁹ Au cours d'une mission en 1962, j'ai eu l'occasion de fréquenter deux groupes distincts, mais également misérables de Boshimans. L'un campait en bordure du désert Kalahari, l'autre vivait au Botswana, dans le district de Ghanzi où certains de ses membres étaient journaliers sur une grande ferme tenue par un Sud-Africain d'origine boer. Le premier comptait 26 individus, le second 14. Le groupe de Ghanzi souffrait de tuberculose, de syphilis et de variole. Le groupe du Kalahari était visiblement sous-alimenté. La cueillette étant très insuffisante dans cette région aride, les Boshimans s'adonnaient à la chasse à piège, plus rarement à la chasse à l'arc et à la flèche. Or des chasseurs blancs, munis d'armes à feu, commençaient à circuler dans la région. Le comportement des animaux changeait. Leurs circuits migratoires se désintégraient. La proie devenait rare. Si j'avais pu rester plus longtemps dans ce groupe ou si j'avais pu le fréquenter à intervalles réguliers, j'aurais probablement constaté — comme c'est souvent le cas dans des situations de ce genre — une lente dégradation du chasseur et la perte progressive de sa position sociale privilégiée au profit, probablement, de la femme. Mais tout laisse à craindre que le groupe rencontré au Kalahari en 1962 n'est pas aujourd'hui engagé dans une difficile entreprise de restructuration sociale. Il paraît en effet bien plus probable qu'il se soit disloqué et qu'il soit mort.

⁴⁰ Turnbull C, *The forest people*, paru en France chez Stock, 1961, sous le titre : *Le peuple de la forêt*. En 1968, Turnbull, directeur du Museum of Natural history de New York, a reconstitué dans une exposition remarquable, la vie économique et sociale des pygmées d'Ituri. Il faisait alors usage d'un matériel riche et souvent inédit. L'exposition s'appelait : *Man in Africa*. Toutefois, lorsque je l'ai visitée (octobre 1968) aucun catalogue analytique des objets rassemblés n'était encore disponible.

et élèvent quelques chèvres. Leurs groupes sont encore plus petits que ceux des Boshimans (et des pygmées d'Ituri). Ils ne comportent guère que 10 à 30 personnes. Ils sont politiquement souverains. Il faut signaler un fait capital : la fonction sociale du territoire dans la vie des peuples ici considérés. Chaque groupe parcourt un territoire donné. Son circuit est dicté d'abord par les exigences économiques de la cueillette et les hasards de la chasse, ensuite par la localisation invariable des points d'eau. En saison sèche, lorsque le contenu des points d'eau diminue, les groupes se subdivisent. Ce sont alors les sous-groupes consanguins qui poursuivent seuls et chacun pour son compte la marche à travers le territoire. Le territoire du groupe est délimité par des frontières mystérieuses. Ces frontières sont scrupuleusement respectées. Elles sont défendues avec courage et acharnement lorsqu'elles sont violées accidentellement ou volontairement par un groupe concurrent. [66] Même pendant la subdivision du groupe en sous-groupes consanguins à la saison sèche, aucune subdivision du territoire n'a lieu. Le sol appartient à tous en commun ainsi que tout ce qui y pousse. Les hommes coopèrent selon des rites rigides aux activités de la chasse et partagent le gibier. Il n'existe ni riche ni pauvre. Entre les unités fractionnelles d'un même peuple, les échanges sont fréquents. Par-delà les frontières des territoires des visites amicales, des opérations commerciales et des mariages ont lieu. Entre les membres des diverses unités fractionnelles l'exogamie est même la règle. Elle se fait d'une façon inattendue : c'est l'homme qui rejoint le groupe et donc le territoire de la femme. Il en revient en général aussitôt (la plupart du temps seul, plus rarement accompagné de sa nouvelle famille) après la naissance du premier enfant. Il réintègre alors normalement son propre groupe.

B. L'infanticide institutionnalisé et la chefferie embryonnaire

[Retour à la table des matières](#)

L'homme du paléolithique vivait comme le Boshiman de cueillette et peut-être de chasse à piège. Les fossiles trouvés suggèrent en outre qu'il se mouvait sur un territoire défini et relativement restreint. De l'économie de cueillette et de l'organisation sociale qu'elle impose, nous pouvons dès maintenant faire les déductions suivantes : les groupes paléolithiques étaient presque certainement [67] des groupes très limités. Il est probable que comme les Boshimans ils pratiquaient l'infanticide. Comme eux probablement ils tuaient à la guerre tous les prisonniers sauf les femmes jeunes et les enfants vigoureux. Il fallait en effet trouver des moyens pour maintenir constant le rapport entre la nourriture disponible et les hommes. Et comme aucune technique ne permit, aux paléolithiques, de modifier le volume disponible d'aliments, une action de réduction devait nécessairement s'exercer sur les hommes. D'où cette sélection suicidaire que le groupe humain dès sa genèse s'impose à lui-même. Un des tous premiers actes sociaux répétés, donc institutionnalisés, était ainsi un acte de destruction et qui plus est : d'autodestruction. Il faut insister sur le fait que nous sommes en présence d'un infanticide prospectif. En d'autres termes : les mâles adultes boshimans dressent périodiquement l'inventaire des aliments disponibles. Ils évaluent ensuite les besoins du groupe. Enfin, ils comparent les deux évidences et ils procèdent à l'élimination physique du nombre d'enfants nécessaire au rétablissement de l'équilibre entre le volume des aliments disponibles et les bouches à nourrir. Malgré l'horreur de l'acte, il faut admirer ici le froid courage et la rationnelle détermination des hommes du paléolithique qui en éliminant systématiquement un certain nombre de leurs enfants évitent des famines récurrentes et généralisées, menaçant constamment la survie du groupe tout entier.

Une deuxième institution dont le fonctionnement [68] peut être vérifié empiriquement chez les Boshimans (et dont nous assumons par extrapolation l'existence chez les paléolithiques puisque nous ne

sommes pas en état ni de concevoir un pouvoir directeur du groupe plus simple ni d'en envisager l'absence ⁴¹) est la chefferie. Il s'agit là d'une sorte de pouvoir organique. Puisque les unités fractionnelles, contenant essentiels et révélateurs privilégiés du drame social, sont avant tout composées de parents consanguins, le chef de l'unité n'est autre que le chef d'une famille élargie. Il est ici tentant de voir le chef paléolithique comme le père fondateur et la manifestation primaire du pouvoir politique comme tel. Ce pouvoir rythme les millénaires et les siècles. Il progresse de la chefferie consanguine vers la chefferie clanique. Ici le père est déjà mythique et le clan réunit des personnes appartenant aux familles sanguines les plus diverses. La chefferie clanique se muerait ensuite en un pouvoir royal d'essence sacrée où l'imagination des hommes prend un détour et déduit d'une commune filiation transcendantale leur totale soumission à un homme dont la naissance [69] est plus directement liée à la divinité. Enfin : par une ultime désincarnation et de nombreux détours selon les peuples et les âges considérés, la royauté sacrée rejoindrait les formes totalement abstraites — et sans support biologique ni religieux — du pouvoir constitutionnel et contractuel des sociétés industrialisées contemporaines. Encore une fois : cette vue rapide et résumée de la genèse possible du pouvoir politique ne relève que d'une tentation spéculative à laquelle nous cédon's passagèrement.

Revenons au raisonnement empirique : le chef paléolithique comme le chef boshiman ne possède pas de pouvoirs de coercition autres que ceux que tous les mâles adultes de l'unité fractionnelle veulent bien lui confier d'instant en instant. Il est l'agent de cette volonté générale fortuite. Parmi les charges qu'il assume le plus fréquemment sont : l'organisation de la cueillette, la préparation et la conduite de la chasse et l'orientation des migrations. Un feu de camp chez les Boshimans réunit nuitamment les mâles adultes de l'unité fractionnelle avec le chef. Les femmes en sont exclues. Le chef ne semble pas exercer un pouvoir religieux quelconque sur les hommes. Noyés dans la participation, les Boshimans (comme les paléoli-

⁴¹ Théoriquement une troisième hypothèse est concevable : on pourrait en effet prétendre que la bande paléolithique ait spontanément réalisé ce que des sociétés infiniment mieux équipées (pour la communication) n'ont pas réussi jusqu'à ce jour, à savoir : la génération spontanée d'une volonté générale qui pour être traduite en actes sociaux ne nécessiterait plus aucune institution sociale propre. Cette hypothèse nous paraît déraisonnable.

thiques) ne témoignent pas d'un comportement qui laisserait supposer qu'ils aient réalisé une distinction entre deux zones de vie : le profane et le sacré. La vie sociale de nos sujets ne révèle pas non plus une quelconque dialectique entre l'intérêt collectif et une multitude anarchique d'intérêts [70] individuels souvent contradictoires. Mais l'existence d'une relation intelligible entre le groupe et le territoire d'une part et la manifestation d'un pouvoir fonctionnel de l'autre nous permettent néanmoins de considérer l'unité fractionnelle pygmée, boshiman, paléolithique, etc. comme l'embryon de constructions étatiques plus vastes et plus complexes à venir.

Une dernière restriction : le chef ne se manifeste pour ainsi dire jamais à l'« intérieur » de l'unité fractionnelle. Cela veut dire : il n'arbitre pas les conflits, fréquents et violents, entre les individus de la bande. Les droits de chacun sur la ou les épouses ainsi que ses droits sur certains biens individualisés (le morceau de gibier après le partage notamment) sont reconnus d'un commun accord. Mais ces droits sont aussi fréquemment violés. Chez les Boshimans aucun embryon d'une justice collective ne se manifeste : le lésé résiste et tue l'attaquant. S'il est plus faible c'est lui qui est tué. Pourtant à cette règle de la violence individualisée et de la justice personnelle une réserve importante doit être faite : les Boshimans interdisent l'inceste. On ne sait pas pourquoi. Mais leur conduite en ce domaine témoigne d'une telle rigidité qu'il faut bien conclure à l'existence d'une règle sociale vigoureuse. Celui qui viole ce précepte sexuel est immédiatement expulsé du territoire par l'action conjuguée de tous les individus mâles de la bande. Vu l'intime lien existant entre une unité fractionnelle déterminée et un territoire individualisé, l'expulsion de la terre des migrations [71] équivaut presque certainement à une condamnation à mort ⁴².

En résumé, nous pouvons dire que le groupe paléolithique vivant principalement de cueillette connaît les structures sociales suivantes :

⁴² L'interdiction de l'inceste dans cette société à peine ébauchée est en fait assez surprenante. Nous consacrerons une section particulière à l'exploration d'une théorie sociologique qui suggère que l'interdit de l'inceste est la ou une des structures constitutives du groupe. Cette théorie toutefois est vigoureusement combattue par certains auteurs. Cf. p. 96 sq.

a) Interdiction de l'inceste avec sanction de bannissement, donc de mort. Cette sanction est la seule manifestation intelligible et régulière d'une action collective répressive à l'encontre d'un membre du groupe.

b) Division spontanée de l'unité ethnique en groupes et fractionnement de ces groupes en sous-groupes en temps de saison sèche. Le pourquoi de ce double fractionnement n'est pas immédiatement intelligible (du moins pas pour la division de l'unité ethnique en groupes). Deux explications sont possibles : l'établissement d'une relation constante aux variations prévisibles entre la nourriture disponible et le nombre d'humains à nourrir est — pour les hommes de la cueillette — une question de vie ou de mort. Or, pour réaliser cette prévision, il faut fractionner le territoire. Un territoire trop étendu demanderait des calculs trop savants et augmenterait considérablement la probabilité d'erreurs meurtrières. La division du [72] territoire entraîne nécessairement la division de l'unité ethnique du groupe. Deuxième explication possible : une réunion spontanée du petit groupe consanguin (élargi dans certains cas). Ses membres choisissent de vivre ensemble. Ils se détachent du groupe plus grand. Le fait que l'homme après son mariage exogame — au cours duquel il rejoint pour un temps, jusqu'à la naissance du premier enfant, le groupe de sa femme — retourne dans son propre groupe, nous paraît être un indice possible pour le bien-fondé de cette seconde explication.

c) Tous les groupes pratiquent l'infanticide comme le principal moyen pour maintenir la relation entre la nourriture disponible et ses consommateurs actuels. De cette institution de l'infanticide on doit tirer une conclusion assez terrible qui détruit une image d'interprétation trop idyllique de l'économie paléolithique. Il est coutume de prétendre que les hommes paléolithiques vivaient ou vivent de la cueillette ou de la chasse occasionnelle pour la simple raison que peu nombreux, ils trouvaient ou trouvent dans la nature tout ce qu'il leur fallait ou faut pour survivre.

Cette interprétation méconnaît un fait essentiel : personne, ni homme paléolithique ancien, ni Boshiman actuel ne tue gaiement ses enfants. Enfin : attribuer aux meurtriers d'enfants une insensibilité toute animalique ne paraît non plus judicieux. Car ce sont ces mêmes

hommes qui ont orné de dessins merveilleux les parois des cavernes du Hoggar et qui dans l'os et la pierre [73] ont taillé des instruments souvent splendides ⁴³.

Sur cette interprétation erronée d'une situation psychologique, se greffe une vue également inexacte de l'histoire. Nombre d'auteurs défendent une théorie quasi mécaniste de la naissance de l'agriculture. L'agriculture serait née presque spontanément comme le fruit d'une simple réorientation de la volonté économique des hommes. Cette réorientation aurait eu lieu au moment précis où un équilibre démographique se serait détérioré et où — en d'autres termes — l'excédent des naissances aurait fait apparaître au groupe la nécessité de trouver une méthode pour augmenter artificiellement le volume des aliments. L'infanticide ici marquerait la période de passage de l'adaptation douloureuse et souvent contradictoire aux méthodes de production économique nouvelles.

Lévi-Strauss, dans sa *Pensée sauvage* ⁴⁴ projette, par un éclairage différent, des lumières nouvelles sur ce drame : la conquête de l'agriculture a réellement été une révolution imprévisible. Elle est le fruit miraculeux de centaines et de millions de milliers d'expérimentations aveugles, de gestes anarchiques et désespérés effectués par des hommes [74] probablement dès leur sortie du Pléistocène. Entre l'apparition des hommes et leur première victoire significative sur la mort : l'invention de l'agriculture, il s'est écoulé plus d'un million d'années. Enfin une dernière remarque complétant la théorie de Zuckermann dans le sens de ses propres recherches : que les hommes paléolithiques aient été peu nombreux et que leur groupe ait été mince semble prouvé ou du moins indiqué par la rareté de fossiles découverts et appartenant à cette époque. Zuckermann admet — contrairement à d'autres chercheurs (Dart par exemple) — que l'homme ait surgi simultanément dans les régions les plus diverses de la planète.

⁴³ On nous répondra que nous, hommes du cerveau électronique et du vol sur la lune, nous tuons aussi nos enfants : nous les brûlons sous le napalm au Vietnam et nous les affamons au Biafra. Néanmoins : notre infanticide est acte obscur et libre tandis que l'infanticide pratiqué par nos ancêtres paléolithiques fut l'expression d'une nécessité logique qui harcelait constamment un peuple incapable de planter et pourtant désireux de vivre l'aventure incertaine d'une vie.

⁴⁴ Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1957.

Même si l'on admet d'une part que le territoire de migration des hommes-ramasseurs ait été — pour les raisons strictement économiques mentionnées aux p 66 sq. peu étendu, que d'autre part les hommes y circulant aient été en petit nombre et qu'enfin ces groupes d'hommes aient été dispersés à travers les continents, on doit croire que nos ancêtres paléolithiques se mouvaient dans un isolement presque complet. Les contacts fortuits et les rencontres entre marginaux de groupes divers devaient être extrêmement rares. Nous pouvons donc admettre ce que d'ailleurs nombre de dessins rupestres suggèrent déjà : à savoir que les hommes aient acquis avant le paléolithique supérieur — ou du moins au cours de cette période — les caractéristiques génétiques essentielles qui les séparent jusqu'à ce jour. Autrement dit : les races humaines sont nées au paléolithique. Ou en d'autres termes [75] encore : lorsque la révolution néolithique, avec sa conquête imprévue de la domestication des animaux et de l'invention de la culture des céréales, assura enfin au ramasseur une vie plus stable et lui permit de croître en nombre et de peupler des villages (sans tuer ses enfants), puis de fonder des villes, les voies séparées du développement des différents groupes étaient déjà irrémédiablement tracées ⁴⁵.

[76]

⁴⁵ Cf. *infra* p. 74.

[77]

Sociologie et contestation.
Essai sur la société mythique.
Deuxième partie : Les hommes ensemble

Chapitre 2

Société animale et société humaine

[Retour à la table des matières](#)

Une seconde école anglo-saxonne dominée par Raymond Dart ⁴⁶ combat les thèses de Zuckermann. Elle formule elle-même une théorie originale de la naissance du groupe humain. Sa méthode procède essentiellement de l'étude comparée de certaines sociétés de primates sub-humains et des sociétés humaines du paléolithique. L'activité sociale des hommes est fonction d'un héritage biologique. Cet héritage, l'homme le partage avec un grand nombre d'autres primates. Le premier problème que l'école de Dart examine est celui du territoire : d'abord Dart jette une lumière nouvelle sur les liens que l'homme établit avec sa terre. Ces liens territoriaux priment nettement les liens que l'homme entretient avec ses semblables, ses géniteurs, ses frères, sœurs et enfants. [78] Avant d'aimer les hommes, l'homme aime la terre où il se meut. L'homme paléolithique délimite son territoire, il imagine le monde en fonction de lui, il lui assigne des frontières rigides, les défend avec sa vie et rejoint son bout de terre en quittant sa femme et son enfant dès qu'il a accompli sur un territoire voisin l'acte

⁴⁶ R., Dart est sud-africain, mais de par sa formation il appartient à l'ère culturelle anglo-saxonne. De Dart, voir notamment sa présentation de l'*Australopithecus africanus* in *American Journal of physical Anthropology*, 1949 ; aussi l'étude controversée consacrée à « *The Predatory Transition from Ape to Man*, in *International Anthropological and Linguistic Review* ».

procréateur et qu'il a vérifié son efficacité (*id est* : la naissance de l'enfant). L'école de Dart accumule un matériel intéressant sur ce point : elle prouve non seulement que le lien territorial est une (ou la) structure fondamentale des sociabilités animales, notamment de celles des primates supérieurs, mais que l'étendue du territoire et son utilisation varient constamment avec les qualités intrinsèques du chef du groupe animal. Pour illustrer ce propos il faut avoir recours aux travaux de Carpenter⁴⁷ : les expériences de Carpenter portent sur 409 singes rhésus. Il les mit en liberté sur une île voisine de Porto-Rico dans les Caraïbes, l'île de Santiago. Le groupe comportait environ 40 mâles adultes et environ 150 femelles adultes. Le rapport entre mâles et femelles adultes était donc voisin de 1 à 4. Carpenter divisait le groupe : les sous-groupes ou sociétés de singes comportaient ainsi un nombre d'individus qui variait entre 14 et 147. La société de singes qui nous préoccupe plus particulièrement ici comportait 85 animaux. Parmi eux il existait 7 mâles adultes de complexion [79] physique et caractérielle assez différente. Leur chef était un magnifique singe dominateur et agressif. Il était — selon Carpenter — l'animal le plus puissant et le plus dominateur de toute l'île. Les sociétés de singes avaient dès leur constitution (par subdivision du groupe originaire importé) et leur mise en liberté, délimité entre elles des territoires. Cette délimitation était le fruit d'une prise de possession effective, *id est* : d'une migration organisée et régulière. Ils défendaient leurs territoires respectifs contre les incursions d'autres bandes. Ils en connaissaient spontanément les frontières. Or, une seule bande ne respectait ni les limites de son propre territoire ni aucune frontière sur l'île : c'était la bande conduite par le chef mentionné. Elle envahissait constamment et en général avec succès les territoires environnants du sien, livrait des batailles et les gagnait la plupart du temps. Un jour les expérimentateurs capturèrent le chef et le mirent en cage. Loin de se désagréger ou de se désorienter la bande se donna par génération spontanée immédiate un chef nouveau : ce fut le second mâle par ordre de vigueur physique et de qualité dominatrice. Sous lui la guerre continuait : la bande attaquait toujours des territoires d'autres bandes, les conquit la plupart du temps et annexait à son propre territoire d'origine les zones conquises. Sous son règne deux phénomènes se produisirent : l'éten-

⁴⁷ Carpenter C. R., in *Trans. New York Ac. of Sc*, vol. 4 de la série XI, p. 248 sq., New York, 1942.

due des terres conquises et intégrées au territoire d'origine se rétrécissait. D'autre part à l'intérieur de la société les querelles et les combats intestins augmentaient [80] en nombre. On mit alors le second chef en cage. Un troisième mâle par ordre d'importance dominante et de puissance physique prit immédiatement le pouvoir. À chaque nouvel emprisonnement de chef un nouveau mâle accédait au gouvernement. La transition d'ailleurs se faisait en général sans combat, comme une sorte de succession ordonnée et légitimée par le silence de la bande. Avec une seule exception : le cinquième mâle par ordre d'importance réussit à s'imposer au quatrième et à lui ravir le pouvoir qui, selon les critères de la société, lui revenait de droit après la disparition du troisième. À chaque changement de chef le territoire diminuait, les migrations devenaient plus désordonnées, les frontières plus floues et à l'intérieur de la société une guerre endémique s'installa. Finalement — sous le règne du quatrième chef, dont le prestige semblait déjà atteint, avant même qu'il prît le pouvoir (par sa défaite, reçu des mains du cinquième) — la société commença à se désagréger. Des sous-bandes naissaient et l'organisation sociale menaçait de disparaître complètement. Les expérimentateurs humains relâchèrent alors les trois premiers chefs emprisonnés. Parmi eux se trouvait — bien entendu — le grand chef initial. Lorsqu'il revint dans son territoire, une douzaine de femelles l'entourèrent immédiatement. Il reprit sans tarder le pouvoir, réconcilia par sa simple présence ou par l'application de sa force les conflits internes de la bande et reconstitua par la conquête l'ancien territoire social.

[81]

Trois conclusions provisoires peuvent être tirées de cette expérience :

a) Il semble bien que l'organisation sociale de la bande soit fonction du territoire. Lorsqu'un territoire est conquis, défendu et connu par la migration régulière, la bande acquiert un cadre de références mentales fixes et s'organise en une société relativement stable.

Autrement dit : dans un monde mouvant et hostile qui reste presque totalement inintelligible, le territoire fournit aux yeux des primates la prémisse indispensable pour une construction sociale intentionnelle.

b) Le pouvoir est fonction non pas d'une filiation sanguine, mais du territoire. C'est l'individu qui réussit à garantir la stabilité des frontières — ou mieux : à les élargir sans cesse et par conséquent à faire reculer d'autant la menace permanente de la famine — qui gouverne le groupe.

c) Enfin, la troisième conclusion découle des deux premières : la situation conflictuelle à l'intérieur de la bande est fonction de la stabilité des frontières territoriales. Si le territoire est mis en question, les individus se détournent de l'entreprise collective de structuration du groupe (sans doute parce qu'ils croient déceler la vanité de l'effort social) et retournent au comportement plus primaire de la défense violente de leurs intérêts immédiats et plus exclusivement individuels.

Cette première argumentation de Dart nous paraît être concluante au moins sur un point : les liens que les hommes du paléolithique entretiennent [82] avec leur territoire (et qui ont été analysés p. 65-66) ne diffèrent pas essentiellement des relations : bande intégrée/territoire social que révèle le comportement de certains primates sub-humains.

Une deuxième série d'arguments est plus controversée : il s'agit des analogies — affirmées par les uns, mises en doute par d'autres — qui peuvent exister entre le comportement sexuel de primates supérieurs autres que l'homme et l'homme. Ou plus exactement : il s'agit de savoir s'il existe des schèmes de comportement sexuel intelligibles chez les primates sub-humains ou si dans ce domaine leurs activités restent radicalement chaotiques. Les adversaires de la thèse selon laquelle des enseignements significatifs sur la vie sexuelle des hommes peuvent être obtenus par l'observation des activités correspondantes des singes, formulent les objections suivantes : les singes d'une même espèce peuvent être apparemment monogames. Mais se retrouvant en nombre plus grand ils s'accouplent dans la promiscuité. Ces mêmes singes d'une même espèce sont parfois polygames, parfois polyandres. Autant dire : qu'ils vivent dans l'anarchie sexuelle la plus joyeuse. Ou plus précisément : chez les primates sub-humains la vie sexuelle obéit partout et toujours aux circonstances et au hasard des rencontres. Elle ne paraît jamais être domestiquée par l'application d'une règle sociale préétablie. Les défenseurs de la thèse par contre

(Rappel : thèse qui prétend qu'un même complexe génétique régit les comportements [83] sexuels des primates sub-humains et ceux des premiers hommes) posent la question différemment : ce qui les frappe avant tout c'est une certaine permanence des sociétés bisexuelles chez les hommes et chez les primates sub-humains⁴⁸. En deuxième lieu : ils ne pensent pas que l'anarchie sexuelle des seconds soit d'une importance fondamentale puisqu'une même anarchie a probablement prévalu chez les hommes paléolithiques. Le premier point nous semble capital : en règle générale les mâles et les femelles singes vivent ensemble. Une évidence physiologique semble en être la cause : chez les primates sub-humains les organes de reproduction des individus adultes demeurent physiologiquement actifs en permanence. Tel n'est plus le cas en toute évidence chez les hommes d'aujourd'hui. Nous ne savons pas si cette évidence physiologique a dominé la vie sexuelle des paléolithiques. Mais même si elle ne l'a pas fait ou si elle ne s'est manifestée au cours du long processus d'hominisation que par intensité décroissante, une habitude de la cohabitation bisexuelle s'est certainement formée. Habitude qui est à l'origine du couple et de la micro-unité familiale que connaissent les [84] sociétés européennes d'aujourd'hui. En effet, arguant *ex contrario*, on pourrait très bien concevoir — et chez les primates sub-humains et chez les hommes — des sociétés autres que bisexuelles. Il n'existe aucune raison a priori pour que les individus mâles et les individus femelles ne forment pas des sociétés radicalement séparées dont l'isolement mutuel ne serait rompu qu'accidentellement au cours de brèves rencontres entre individus. Ni l'éducation des enfants, ni même leur mise au monde ne nécessitent la présence de deux individus de sexe différent et partant l'existence d'une société bisexuelle. L'évidence empirique par contre nous montre sans exception notoire des sociétés de singes bisexuelles permanentes ou des sociétés régies par un rythme qui fait alterner l'isolement et la cohabitation.

Chez les hommes l'existence de la société bisexuelle est attestée dès avant l'âge néolithique, âge où les hommes et femmes com-

⁴⁸ Une exception possible peut éventuellement être trouvée chez les Indiens Apinayé. Voir à ce sujet les recherches de Claude Lévi-Strauss sur l'échange exogamique entre la congrégation masculine de parents et la congrégation féminine de parents in *Les structures élémentaires de la parenté*, 2^e éd., éd. Mouton, 1967, p. 57 sq.

mencent à vivre ensemble dans des villages. Les cavernes du paléolithique contiennent en effet, réunis en un même gîte souvent, des fossiles crâniens ou squelettiques d'hommes aussi bien que de femmes. Il nous paraît possible sinon probable qu'il existe une filiation généalogique entre les sociétés bisexuelles des primates sub-humains et celles des hommes. Chez les primates sub-humains — nous l'avons vu — la permanence de la cohabitation entre mâles et femelles (potentiellement donc la naissance d'une cellule familiale consanguine et peut-être même déjà d'une certaine intensité affective liant les [85] partenaires de cette micro-unité sociale) est due au fait que les organes reproducteurs des adultes restent en activité permanente et demandent donc la présence permanente des individus adultes du sexe opposé. La branche des primates supérieurs qui vécut la mutation mystérieuse l'entraînant sur la voie de l'hominisation progressive, faisait au cours de quelques centaines de milliers d'années l'expérience de l'intensité décroissante de l'état d'alerte permanent des organes reproducteurs des individus adultes. Mais l'habitude de la cohabitation était prise : elle était désormais ancrée si profondément dans la conscience du groupe qu'elle n'était plus jamais remise en question bien que — nous le répétons — elle manquât désormais d'une contrainte physiologique absolue. Enfin : la théorie de Dart qui affirme l'existence d'une filiation directe entre les comportements sexuels des primates sub-humains et ceux des hommes paléolithiques rencontre l'objection suivante : certains auteurs affirment que les primates sub-humains ne choisissent pas (plus précisément, n'individualisent pas) leurs partenaires sexuels et obéissent dans leur activité reproductrice à l'impulsion chaotique du hasard. À notre avis cette objection peut être écartée. Le lien hypothétique qui lie l'homme à la femme avec laquelle il accomplit l'acte sexuel est — du moins chez les paléolithiques — de très faible nature. Rappelons simplement qu'au paléolithique encore et chez les Boshimans africains et certains aborigènes australiens de nos jours, l'homme retourne souvent [86] à son groupe après la naissance du premier enfant ⁴⁹.

Troisième série d'observations : Dart et d'autres auteurs de la même école sont frappés à juste titre par une situation conflictuelle quasi permanente qui afflige l'ensemble des groupes humains connus. Mise à part sa projection utopique l'homme n'a pas — malgré une

49

Cf. p. 66.

histoire de plus d'un million d'années — réussi à se réconcilier avec lui-même et avec son semblable. Autrement dit : nulle part sur la planète et à aucun moment de l'histoire un groupe humain n'a encore réussi à édifier une société de paix. Le conflit paraît être la vérité permanente — et probablement la plus profonde — du groupe humain. L'hypothèse de Dart est la suivante : une agressivité puissante, réfractaire à la domination par la volonté individuelle et non soumise à la rationalisation progressive par une sociabilisation croissante, habite l'homme. Elle lui fait commettre en permanence les gestes et les rêves les plus violents. Ici, la psychanalyse contemporaine semble confirmer admirablement la thèse de Dart ⁵⁰. L'originalité de Dart réside dans l'explication qu'il donne de la genèse de cette agressivité humaine : elle est — comme les principales motivations de l'homme — d'origine animalique. En d'autres termes : sa [87] généalogie peut être retracée jusqu'au complexe biophysique premier qui unit les primates sub-humains aux primates supérieurs engagés dans le processus d'homínisation. Un disciple de Dart apporte des précisions supplémentaires à la théorie de l'agressivité instinctuelle ⁵¹ : les primates homínisés et les primates sub-humains subissent des transformations physiologiques remarquablement similaires. Autrement dit : lorsque la colère s'empare des hommes leur organisme biophysique subit une série de mutations qui sont souvent identiques, parfois simplement similaires aux mutations vécues dans des circonstances analogues par les primates sub-humains. Chez l'homme comme chez le primate sub-humain le pouls s'accélère. La circulation périphérique devient plus rapide. Le taux de glucose du sang et la tension artérielle s'élèvent. Le rythme respiratoire devient plus rapide, les muscles des membres et du tronc se contractent plus intensément et sont moins sensibles à la fatigue. Le sang se détourne des organes internes. La digestion et les contractions intestinales s'arrêtent. La sécrétion d'acide et de suc gastrique augmente. La colère provoque également une diminution de la sensibilité. Les combattants peuvent recevoir des blessures graves sans s'en apercevoir. Une fois déclenchée, la colère met un certain temps à s'apaiser, surtout si l'individu n'a pas été en [88]

⁵⁰ Voir notamment Lacan J., *L'agressivité en psychanalyse, rapport présenté au XI^e Congrès des psychanalystes de langue française, Bruxelles, mai 1948*, paru in Lacan J., *Écrits*, éditions du Seuil, 1966, p. 101 sq.

⁵¹ Storr A., *L'agressivité nécessaire*, éd. Laffont, 1969 ; aussi Lorenz K., *L'agression*, éd. Laffont, 1969.

mesure de donner libre cours à l'effort physique pour lequel son corps s'était préparé. La décharge d'adrénaline, de noradrénaline, de cortisone et d'autres hormones venant des glandes surrénales joue un rôle important. Tout sentiment agressif est accompagné d'un accroissement de sécrétion de noradrénaline, alors que l'anxiété passive est associée à un accroissement de la production d'adrénaline.

[89]

Sociologie et contestation.

Essai sur la société mythique.

Deuxième partie : Les hommes ensemble

Chapitre 3

LE PASSAGE DE LA NATURE À LA CULTURE ⁵²

[Retour à la table des matières](#)

Ayant montré du moins schématiquement dans trois domaines essentiels de la vie sociale (vie sexuelle, vie territoriale, vie conflictuelle) les étonnantes correspondances entre les sociabilités des primates sub-humains et celles des hommes paléolithiques, il nous reste un problème à résoudre : la culture — c'est-à-dire les activités sociales sciemment organisées par opposition aux activités nées du réflexe instinctuel du complexe biophysique — est née chez l'homme et non chez les pavians ou les singes rhésus. Si sur le plan anatomique et physiologique la mutation essentielle déclenchant le processus d'hominisation est difficile, sinon impossible à dater avec quelque précision, il paraît en revanche possible de fixer les jalons essentiels du devenir culturel de l'homme ; autrement dit : pour autant que [90] cette mutation génétique se reflète dans des institutions sociales déterminées elle peut être vue et reconnue tels les contours incertains d'ombres vacillant sur un écran. Quand et pour quelles raisons s'est fait le passage de la nature à la culture ? Ou plus précisément : quelles sont les institutions premières de cette culture propre à

⁵² Pour une formulation originale de ce passage anachronique voir Dahrendorf R., *Essays in Theory of Society*, 1968 ; aussi Behrendt R., *L'homme à la lumière de la sociologie*, éd. Payot, Paris, 1964 ; Jäeggli U., *Strukturalismus*, éd. Suhrkamp, Francfort, 1968.

l'homme et étrangère aux sociabilités des primates sub-humains ? Dans le sens large du terme nous reconnaissons d'abord comme institutions culturelles primaires l'émergence du groupe élargi. Aucune sociabilité de singes n'a jamais atteint les dimensions des sociabilités humaines — nations, églises, etc. Ensuite la division du travail (selon les sexes d'abord, selon d'autres critères plus tard ⁵³), l'interdit de l'inceste, la recherche coopérative de la nourriture et plus tard l'organisation toujours plus poussée de la production de cette nourriture. Vu l'étroite imbrication — ou encore : les genèses souvent simultanées ou en tout cas rapprochées dans le temps — des différentes institutions culturelles primaires citées, il n'est pas possible dans les lignes qui suivent de retracer un trajet séparé pour chacune d'elles.

Ici nous retrouvons une thèse — à notre avis fondée — de Zuckermann : l'homme est le seul primate supérieur omnivore. L'homme a donc vécu à un moment donné de son histoire une révolution alimentaire. Un bouleversement climatique que les préhistoriens situent avec quelque raison [91] au Pliocène en serait la cause : la mutation climatique vécue alors par l'Afrique principalement, fit diminuer les forêts et augmenta l'aridité du sol. Un ou plusieurs groupes de primates possédant des habitudes alimentaires plus souples que d'autres groupes de la même espèce réussirent alors à s'adapter aux nouvelles conditions et à substituer aux aliments végétaux de plus en plus défailants le gibier et peut-être la chair humaine. Bref : ils devinrent carnivores. Cette mutation alimentaire eut des conséquences pour les activités cynégétiques des êtres considérés. Elle amorça également la transformation graduelle de leur vie économique et sociale.

Une économie de chasse naissante entraîne un raffinement de l'outillage. Ou en d'autres termes : les nécessités nouvelles que rencontre le groupe, et les problèmes de la solution desquels dépend sa survie physique, exercent sur ses membres une pression formidable. Cette pression déclenche une intensification de l'activité mentale. Cette activité mentale stimulée, fouettée, produit des concepts nouveaux qui ensuite coordonnent en des combinaisons inédites les mouvements musculaires et aboutissent à la création, puis au maniement toujours plus expert d'instruments nouveaux ⁵⁴.

⁵³ Cf. p. 91.

⁵⁴ Cf. à ce sujet Zuckermann S., *L'hominisation de la famille et des groupes sociaux*, op. cit., p. 158 sq.

La chasse est par rapport à la cueillette une activité déjà bien plus spécialisée. Elle demande [92] un entraînement, un déplacement rapide dans l'espace et une dépense considérable de forces physiques. Une sélection naturelle des acteurs s'opère : les femmes enceintes par exemple ne peuvent que difficilement participer à la chasse. Les enfants et les vieillards non plus. Une première division du travail s'établit alors : les individus adultes mâles font la chasse, les femmes s'occupent de travaux moins onéreux dans le voisinage immédiat de la caverne et plus tard de la hutte. Un début de stratification sociale apparaît : les classes sociales embryonnaires naissent en fonction de l'activité économique de chacun. Il s'agit là d'une première conquête culturelle importante. Elle préoccupe aujourd'hui encore profondément certains grands peuples d'Afrique. À ce propos, il est instructif de relire le beau mythe de Mogaï, véhiculé par la tradition orale des Kikuyu. Dans un ouvrage qui reçut la double caution de Malinowski et de Balandier, Jomo Kenyatta décrit la genèse de l'industrie du fer chez les Kikuyu ⁵⁵ ; « Les Kikuyu savent extraire le fer du sable depuis des siècles ; aussi l'usage des outils métalliques remonte-t-il chez eux à des temps immémoriaux. Les légendes de la tribu nous racontent qu'à l'origine les animaux étaient divisés en deux groupes, pour les besoins domestiques. Mogaï, [93] qui avait présidé au partage, en avait attribué un aux hommes et un aux femmes. À cette époque, les Kikuyu ne possédaient pas encore d'outils en fer ; ils utilisaient des couteaux et des lances de bois et les femmes éprouvaient beaucoup de difficultés pour tuer et dépouiller les animaux.

« Les légendes précisent encore qu'une nuit les bêtes appartenant aux femmes se rassemblèrent pendant leur sommeil et décidèrent de fuir un sort si cruel. Elles se dispersèrent dans les plaines et dans les forêts, se choisirent des chefs pour organiser leur défense contre les attaques des humains. Le lion et le léopard furent désignés comme défenseurs des jungles, l'éléphant, le buffle et le rhinocéros comme défenseurs des forêts, l'hippopotame comme défenseur des rivières et des lacs. C'est à partir de ce moment que les animaux qui avaient appartenu aux femmes devinrent sauvages, alors que ceux appartenant

⁵⁵ Kenyatta J., *Au pied du mont Kenya*, Paris, 1966, p. 79 sq. ; nous retrouvons ici pour le compte des groupes émergents la théorie des catégories sociales que Lukacs formule pour les sociétés industrielles : Lukács G., *Histoire et conscience de classe*, Paris, 1960, p. 165.

aux hommes restèrent domestiqués. Les femmes déployèrent sans succès leurs efforts pour rétablir leur emprise sur les animaux des forêts et des jungles ; elles prièrent alors Mogaï de les aider dans cette entreprise mais le dieu ne donna pas suite à leur demande, leur reprochant d'avoir traité trop cruellement les bêtes. Devant le désarroi des femmes, les hommes, après avoir tenu conseil, envoyèrent une délégation à Mogaï pour l'informer que les animaux se multipliaient d'une façon inquiétante. Les ambassadeurs lui déclarèrent qu'ils désiraient lui sacrifier un agneau mais qu'ils ne voulaient pas utiliser de couteau en bois, de peur de perdre leurs troupeaux [94] à l'instar des femmes. Mogaï leur répondit : "Vous êtes des hommes sages car vous êtes venus me demander conseil. Je vois que vous vous êtes rendu compte que je pouvais vous retirer ces animaux comme je vous les avais donnés. En récompense de votre confiance je vous indiquerai comment vous pouvez obtenir de meilleurs outils ; ils vous serviront non seulement pour les sacrifices mais pour tous vos besoins. Grâce à eux vous serez les maîtres du règne animal mais n'oubliez pas de les partager avec vos infortunées compagnes."

« Conduisant alors les hommes près du lit d'une rivière, Mogaï ajouta : "Prenez le sable qui est ici, faites-le sécher au soleil puis allumez un feu et jetez-y le sable ; vous obtiendrez ainsi du fer et vous n'aurez plus jamais besoin d'utiliser vos armes de bois car je vous enseignerai l'art d'en fabriquer de plus efficaces." Les Kikuyu mirent en œuvre les conseils de Mogaï, ouvrant ainsi l'âge du fer. »

Une nouvelle relation entre les sexes s'établit grâce à cette division du travail. Ni la femme pour l'homme ni l'homme pour la femme ne sont plus désormais de simples objets d'une activité physiologique contraignante. L'individu commence à être reconnu comme une personne se réalisant dans sa pleine potentialité par une activité personnelle déterminée et différente des activités et des fonctions des autres membres du groupe. Un visage naît, un caractère apparaît. Grâce aux tâches individualisées par la division progressive du [95] travail, le destin de l'homme se singularise. Ses aptitudes croissent et se développent d'une façon unique et irréductible. Progressivement son intelligence recueille les mystères réservés à elle et à elle seule. L'homme rêve ses propres rêves. Dans un monde de plus en plus connu et sur ses contemporains de plus en plus étrangers il projette un désir de plus en plus solitaire. La solitude apparaît et sa suppression accidentelle

par l'amour. Bref : à un certain moment de la socialisation un primate hominisé se transforme en une personne magnifique dans son irréductibilité et indestructible dans sa singularité merveilleuse.

Probablement faut-il placer la naissance de l'interdit de l'inceste et de son corrélat social : l'exogamie, dans cette même chaîne événementielle. Nous ne savons pas ni pourquoi ni à quel moment précis l'interdit apparaît. Dire que l'interdit de l'inceste procède d'une répulsion spontanée que l'individu — transformé en personne — aurait ressentie devant le projet de s'unir sexuellement à un parent proche nous paraît être une explication peu satisfaisante. De même : la théorie qui veut relier l'interdit de l'inceste à la brusque découverte de certains dangers biologiques qui menaceraient l'enfant né d'une union consanguine nous semble également peu fondée. Aux tentatives d'explication du premier type nous répondrons ceci : pour fournir une explication valable, cette répulsion devrait être commune à tous les hommes. Or, justement, elle ne l'est pas. L'inceste d'abord est pratiqué comme un acte rituel important — donc [96] ni clandestin, ni réprimé — par les tenants du pouvoir dans différents royaumes sacrés d'Afrique⁵⁶. Il était même institution d'État dans plusieurs dynasties de l'Égypte pharaonique⁵⁷. D'autre part, considérant les recherches de Malinowski et de Róheim, nous constatons que, si l'interdit de l'inceste semble être assez généralisé dans les sociétés humaines, il ne s'agit pas toujours du même inceste⁵⁸. Chez les Trobriands de Malinowski, les jeux sexuels entre ascendants et descendants sont admis, tandis que le contact entre frère et sœur est vigoureusement réprimé. Dans la plupart des peuples cités par Róheim, par contre, la répression sociale s'exerce avant tout contre l'inceste entre descendants et ascendants. À la seconde théorie nous objecterons que ces dangers sont pour le moins hypothétiques. En plus, il paraît peu probable que les paléolithiques déjà aient disposé d'un appareil conceptuel capable de déceler ces dangers et de constater fonctionnellement leurs ravages à condition bien entendu qu'ils se soient réellement produits.

⁵⁶ À ce sujet, cf. les importants travaux de Luc de Heusch sur *L'inceste royal dans les royaumes interlacustres d'Afrique centrale* ; notamment : De Heusch L., *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, éd. Institut Solvay, Bruxelles, 1958.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Pour les théories respectives de G. Róheim et de B. Malinowski : cf. p. 98 sq.

Ici il faut ouvrir une parenthèse : en effet, l'interdit de l'inceste constitue l'une des énigmes les plus impénétrables de la sociologie contemporaine. [97] Nous avons vu la naissance précoce de l'interdit : l'interdit semble contemporain de la naissance de l'homme lui-même. Faut-il donc conclure que l'interdit de l'inceste est la ou une des premières structures constitutives de l'homme comme tel ?

G. Róheim répond par l'affirmative. Sa théorie est controversée mais elle mérite d'être rappelée⁵⁹. L'homme est passionnant : né à Budapest en 1891, il grandit dans la culture allemande, étudie l'ethnologie (qui à l'époque encore porte le beau nom imprécis de « Völkerkunde ») et se tourne ensuite vers la philosophie. En cours de route, à Berlin plus précisément, il reçoit le choc des idées psychanalystes. De retour à Budapest, il se lie avec Ferenczi ; durant les années 1915-1916 il se fait même psychanalyser par lui. Budapest alors est une extraordinaire fourmilière d'intellectuels : en septembre 1918, le V^e Congrès psychanalytique siège dans ses murs. Róheim y rencontre Freud. Mélanie Klein, le Freud de *Totem et Tabou* et Róheim forment alors la troupe de choc qui — par des recherches largement complémentaires — attaque, puis enfonce quelques-uns des bastions les mieux tenus des sciences sociologiques et ethnologiques de ce temps. 1919 : un extraordinaire accès de fièvre — la révolution bolchevique de Béla Kun — secoue la Hongrie. Róheim, fils de riches commerçants juifs, né dans le célèbre palais Róheim au cœur même le plus solidement bourgeois [98] de la ville, se lance à corps perdu dans l'aventure inattendue : « Rencontre éphémère et quasi miraculeuse entre la révolution politique et la révolution culturelle », dit l'excellent préfacier de Róheim, Roger Dadoun.

À l'université, le pouvoir communiste crée une chaire de psychanalyse (confiée à Ferenczi) et une chaire d'anthropologie, discipline qui n'existait pas auparavant dans les universités de tradition allemande, et qui revient à Róheim. Puis c'est la débâcle : Róheim, curieusement, sauve une partie de sa fortune et se lance dans une série de travaux, notamment *Le Totémisme australien*⁶⁰ et *Das Selbst*⁶¹ dont

⁵⁹ Róheim G., *Psychanalyse et anthropologie*, coll. Connaissance de l'Inconscient, éd. Gallimard, 1967.

⁶⁰ Róheim G., *Australian Totemism, a psychological study in anthropology*, éd. Allen & Unwin, Londres, 1925.

⁶¹ Du même, éd. Imago, vol. VII, 1921.

l'originalité indiscutable et la provocation féconde lui valent le prix Freud de psychanalyse appliquée.

À cette époque, Róheim vivait en fait une double révolution, celle de la psychanalyse bien sûr, dont il était l'un des combattants énergiques, mais aussi celle de l'anthropologie culturelle. De cette dernière, l'inspirateur le plus puissant n'était pas — comme le laisse entendre Dadoun — Sigmund Freud (nous y reviendrons), mais bien Bronislaw Malinowski. Malinowski irrita profondément Róheim: il conçut dont le projet — je simplifie à peine — de battre Malinowski sur son propre terrain. Avec Freud, Ferenczi, Wilma Kovacs et Marie Bonaparte, il prépara une expédition en Mélanésie et en Australie. Róheim, après un long [99] séjour en Australie, s'arrêta à l'île Normanby, île située tout près du lieu de vie des Trobriands de Malinowski. Là il crut retrouver ce que Malinowski refusa de voir en société matrilineaire: le complexe d'Œdipe. *Psychanalyse et Anthropologie*⁶² achevée en 1950, œuvre de synthèse d'une puissance d'imagination et d'une érudition rarement atteintes, même parmi ces hommes — pionniers de stature exceptionnelle de la première génération de psychanalystes, est vouée essentiellement à la défense de ces thèses: unité fondamentale du psychisme humain, position centrale et universelle du complexe d'Œdipe. Des livres nombreux, dont la bibliographie thématique, établie avec soin par Dadoun, remplit près de dix pages, jalonnent jusqu'au bout une vie féconde et de passions brûlantes, qui finira, peu après l'accomplissement du *Gate of the Dream*⁶³ en terre d'exil à New York.

La lecture de *L'Interprétation psychanalytique de la culture*⁶⁴ et les *Primitive High Gods*⁶⁵, par exemple, ont aidé à déterminer les goûts intellectuels de mes premières années à l'université. Mais je pense, avec quelque recul et après une relecture attentive du présent ouvrage, que le problème fondamental n'est pas là où les éditeurs de ce [100] livre voudraient le placer: il ne s'agit pas de savoir si Géza Róheim est ou n'est pas « le seul ethnologue qui ait, sans réserve, accepté la

⁶² Coll. Connaissance de l'Inconscient, éd. Gallimard, 1967.

⁶³ *The Gates of the Dream*, International Universities Press, New York, 1952.

⁶⁴ *Psychanalyse primitiver Kulturen*, éd. Imago, Vienne, 1932.

⁶⁵ *Primitive High Gods*, in Psychoanalytic quarterly library, New York, 1934.

psychanalyse ». Autrement dit : dans le conflit Malinowski-Róheim, le problème n'est pas de savoir lequel d'entre les deux a le mieux assimilé les méthodes d'investigation anthropologique — elles étaient, pour l'époque, révolutionnaires, j'en conviens — que Freud développe dans *Totem et Tabou*.⁶⁶

L'unique critère qui peut — au-delà de toute argumentation apodictique — trancher le débat relève de l'enquête empirique. Autrement dit : ou bien le complexe d'Édipe est — comme le prétend Róheim — une structure fondamentale et universelle du psychisme humain, ou il ne l'est pas. Pour qu'il le soit, il faut que les sociétés matrilineaires qui servent de substrat anthropologique au raisonnement de Malinowski projettent ce complexe au même titre que les sociétés patrilineaires à conflit œdipien généralisé. Si elles ne le font pas, la thèse de Róheim est battue en brèche.

La recherche empirique, relativement abondante à l'heure où nous écrivons (c'est-à-dire dix-huit ans après l'achèvement de *Psychanalyse et Anthropologie*), me semble prouver, au-delà de toute discussion, la justesse fondamentale de l'analyse de Malinowski. Beaucoup de gens en France vont encore, et à très juste titre, se familiariser avec les thèses de Róheim. Il n'est donc que [101] justice de reproduire ici, très schématiquement et pour les besoins exclusifs du raisonnement qui va suivre, quelques données rudimentaires de la recherche de Malinowski.

Aux îles Trobriand, l'école anglo-saxonne ne trouve nulle trace de conflit entre père et fils. Les enfants considèrent le père comme un complet étranger. Toutes les institutions sociales trahissent une filiation matrilineaire. Le père est pour sa progéniture un ami bienveillant, sans plus. Étrange précepte : les enfants ne savent rien de leur naissance et ne doivent soupçonner le rôle du père dans leur procréation.

L'autorité, en revanche, est représentée par l'oncle maternel. Et cela, d'une façon assez terrorisante parfois. Il commande, nourrit, élève et dirige les enfants de sa sœur. Ainsi, les conflits familiaux — aussi violents et fréquents, semble-t-il, que dans les sociétés patrilineaires — éclatent-ils entre l'oncle et ses neveux, mais jamais entre le père et ses fils. Enfin, dernière observation : un interdit strict sépare le

⁶⁶ Freud S., *Totem und Tabu, einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 5^e éd. revue par S. F., Vienne, 1934.

frère de la sœur. Dès leur plus jeune âge, ils sont éloignés l'un de l'autre. L'interdit de la sœur est même considéré par Malinowski comme le fondement de la morale sexuelle aux îles Trobriand.

Arrêtons-nous : en matière de recherche scientifique, l'erreur est bénéfique. De la confrontation entre freudiens orthodoxes (exemple Róheim) et anthropologues culturels (exemple Malinowski), des idées nouvelles et fécondes ont — comme le feu qui naît du choc entre deux pierres — jailli [102] brusquement. Lévi-Strauss et, plus récemment encore, Luc de Heusch ont — en quelques sorte — supprimé le conflit susmentionné.

Ils donnent, sur le plan de l'empirisme, raison à Malinowski contre les freudiens orthodoxes. Mais, ce choix fait, ils le dépassent aussitôt. Car de quoi s'agit-il finalement dans cette question du conflit d'Œdipe ? Le conflit psychologique individuel qui, par l'enfant, est vécu essentiellement comme une opposition, une hostilité par rapport à son père, se traduit, au niveau du groupe, par l'interdiction du commerce sexuel avec la mère. Autrement dit : ce premier sentiment conflictuel qui marque l'enfance est d'abord le produit de l'autorépression d'un complexe affectif au cours de l'évolution psychologique individuelle.

Mais une interdiction spécifique — l'interdiction de l'inceste avec la mère — est en même temps enseignée à l'enfant par les éducateurs et perçue plus ou moins consciemment par lui. Or, dans les sociétés matrilineaires, un même phénomène se produit : autorépression de l'attirance physique spontanée vers la sœur et apprentissage social de l'interdit à travers l'enseignement et les lois du groupe. Luc de Heusch, dans ses *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*⁶⁷ démontre magistralement le lien quasi fonctionnel qui existe entre ces interdits sexuels et l'une des structures fondamentales de la société humaine : l'exogamie. « Toute interdiction est en même temps, et sous un [103] autre rapport, une prescription », note Lévi-Strauss. La prescription qui naît — par un mécanisme que Luc de Heusch appelle, par opposition aux motivations psychologiques, une « motivation logique » — de l'interdit de l'inceste (soit avec la mère, soit avec la sœur) est justement l'exogamie. Le don des femmes entre groupes sanguins différents crée le premier cycle de communication sociale et

⁶⁷ *Op. cit.*, Bruxelles, 1958.

— dit très justement de Heusch — « fonde la société comme telle ». Et les sociétés patrilineaires où l'on peut admettre l'existence généralisée du complexe d'Œdipe et les sociétés matrilineaires où, personnellement, je ne vois que l'interdit de la sœur, produisent un tabou quasi absolu d'inceste. Qu'il ne s'agisse pas du même type d'inceste n'est finalement que de peu d'importance : car les deux interdictions donnent naissance à la même prescription. Autrement dit : une obligation à l'exogamie — figure fondamentale du don des femmes entre groupes sanguins différents — naît des deux interdits.

Une dernière remarque : Róheim présente un système d'une merveilleuse logique et qui rejoint — au bout de près de six cents pages de raisonnements serrés — les prémices du départ. Des disciples dogmatiques de Róheim m'accuseront certainement d'avoir contourné au cours de la discussion un problème important : celui de la logique formelle du système. C'est vrai : je l'évite. Pour une raison bien simple : les sciences humaines de notre temps — et plus particulièrement la sociologie et l'anthropologie — ressemblent à un paysage [104] de volcans et nullement à un jardin français du XVIII^e siècle. Rien n'est délimité, rien n'est acquis, aucun système satisfaisant n'enferme aujourd'hui l'ensemble des manifestations conscientes ou inconscientes de l'esprit humain. Pourquoi alors débattre la réalité ou l'irréalité de ce père mythique qui, à la tête de la première bande d'hommes connus, aurait été assassiné par ses fils, événement qui, pour Freud, fonde la réalité historique du complexe d'Œdipe ? Nous avons mieux à faire ; l'exploration empirique du réel social n'est qu'à ses tout débuts. C'est pourquoi le « système Róheim » qui relève essentiellement des théories évolutionnaires visant à la reconstitution conjecturale de l'histoire ne nous intéresse que médiocrement. En revanche, les myriades d'informations, de dates de recherche et de relevés ethnographiques que véhicule son livre rencontrent notre intense intérêt.

Par contre : le fait que l'interdit de l'inceste soit né très tôt dans le processus d'hominisation est attesté non seulement par l'extrapolation que les anthropologues font des coutumes boshimans, bergdamas et pygmées. À notre avis, l'observation suivante fournit un argument encore plus convaincant : un groupe qui admet l'inceste se subdivise sans cesse. Il s'atomise. Autrement dit : aucun échange ne s'impose, aucune exogamie n'est nécessaire et aucune alliance ne rapproche les cellules consanguines entre elles. Or, nous avons vu que le paléoli-

thique supérieur et notamment le néolithique connaît non seulement une structuration [105] progressive des groupes et donc une solidification de leur unité, mais encore ces groupes s'élargissent considérablement. Ceci est dû bien sûr à une diminution de l'infanticide consécutif à l'augmentation désormais assurée (grâce à la chasse et bientôt à l'agriculture) du volume de nourriture disponible. Mais ni la diminution de l'infanticide ni peut-être même un accroissement de natalité chez des êtres désormais mieux nourris n'expliquent totalement cette modification quantitative du groupe : seule une intensification des échanges, donc l'exogamie, donc encore une fois : la répression sociale de l'inceste, explique en dernier lieu l'apparition du groupe élargi.

Dernière remarque : que le groupe néolithique soit réellement un groupe quantitativement différent des groupes précédents est attesté non seulement par les dépôts de fossiles datant de cette époque. Un argument a contrario nous paraît fournir ici une nouvelle fois la véritable clé du problème : la révolution néolithique avec ses conquêtes étonnantes de l'agriculture des céréales et de la domestication de certains animaux, représente le fruit d'une multitude presque infinie d'expérimentations fortuites ou volontaires, douloureuses ou passionnées, effectuées par des hommes. Une telle multitude de tâtonnements, de tentatives semi-conscientes, plus tard : d'expériences systématiques, demande une multitude d'acteurs. Sans le groupe élargi la révolution néolithique reste à notre avis impensable.

Résumons : de ce qui précède il nous paraît évident [106] que l'homme-culture descend en ligne directe et partiellement intelligible de l'homme-nature. Il nous paraît également possible d'affirmer — quoique la plupart du temps sur un mode spéculatif — l'existence d'un escalier évolutionnaire menant de certains types de primates sub-humains aux hommes paléolithiques. Pourtant la genèse de l'homme-culture ne constitue pas pour le sociologue un processus ininterrompu se poursuivant sur plusieurs centaines de millénaires. Pour le sociologue, l'homme-culture apparaît d'un seul coup. Autrement dit : son apparition constitue le saut qualitatif qui s'accomplit lorsqu'un nombre élevé et varié d'éléments quantitatifs s'accumulent à l'intérieur d'une sociabilité donnée. Aucun de ces éléments (ou mieux : de ces processus évolutionnaires parcellaires) pris séparément, ne laissait prévoir ce que serait l'homme-culture. Plus haut, nous avons essayé

de montrer une certaine relation entre un changement climatique survenu au pliocène et le passage consécutif d'un ou de plusieurs groupes de primates supérieurs aux habitudes alimentaires carnivores. Sur le mode spéculatif toujours, nous avons ensuite — suivant en cela une hypothèse de Zuckermann — tenté d'imaginer à partir de l'appareil économique nouvellement conquis de ces ramasseurs-chasseurs l'apparition vacillante et incertaine des premières ébauches d'institutions culturelles. Revenant maintenant à un propos plus purement sociologique, ces spéculations — pour intéressantes et instructives qu'elles soient — ne nous concernent plus, puisque [107] — nous le répétons — pour le sociologue, la culture est une brusque mutation imprévisible d'éléments quantitatifs ayant chacun subi des processus évolutifs différents ⁶⁸.

Au cours de ces quelques remarques de conclusion à ce chapitre nous pouvons ainsi préciser l'affirmation déjà citée de Zuckermann : l'indice déterminant pour l'existence de la culture et son opération-mère est l'échange. En d'autres termes : la notion d'échange est la notion totalisant toutes les activités culturelles. Cette opération est en plus irréductible à n'importe laquelle des activités exécutées par des primates sub-humains ⁶⁹ (ce qui montre encore une fois le caractère sui generis de la mutation culturelle). L'échange agit essentiellement sur trois niveaux distincts et complémentaires :

⁶⁸ Cette théorie est défendue avec une vigueur particulière par C. Lévi-Strauss, qui sur ce point précis, s'oppose à Zuckermann. Cf. notamment : Lévi-Strauss C, *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, 1949.

⁶⁹ Avec la possible exception mentionnée p. 31.

- l'échange des services et des biens donne naissance au système économique humain caractérisé par la division du travail.
- L'échange des messages génère la communication, donc le langage.
- L'échange des femmes enfin fonde les règles matrimoniales. Il défend le groupe contre la tentation permanente de son éclatement en micro-unités. [108] Ou en d'autres termes : il assure l'élargissement permanent du groupe et l'augmentation progressive et souvent prodigieuse de sa potentialité sociale ⁷⁰.

⁷⁰ Mauss M., *Essai sur le don*, P.U.F., Paris, le même *Manuel d'Ethnographie*, éd. Payot, 1947, cf. aussi : Lévi-Strauss C., *Introduction* à Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, 1960, p. I à III. Ici déjà se révèle l'importance centrale que revêt la sociologie de Jean Piaget pour l'intelligence de la culture : Piaget partage avec Mauss l'intuition du caractère fondamental de l'échange. Mais présentant une œuvre incomparablement plus riche et disposant d'un savoir empirique probablement plus étendu que Mauss, Piaget est en mesure de pousser son raisonnement vers des espaces dont Mauss ignorait jusqu'à l'existence. Cf. note p. 229.

[109]

Sociologie et contestation.
Essai sur la société mythique.
Deuxième partie : Les hommes ensemble

Chapitre 4

LA NAISSANCE DE L'INTELLIGENCE

A. l'intelligence spécifique par opposition à l'intelligence individuelle

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'ici nous avons déterminé deux moments importants du devenir de l'homme social : instant de différenciation où naissent, au paléolithique inférieur, des ethnies anthropoïdes, instant néolithique qui génère l'apparition de l'homme-culture. Il nous reste à tenter d'élaborer une explication du moins partielle de la genèse de l'intelligence de l'homme archaïque. En cela nous suivons une méthode plus purement sociologique de l'exposé : commençant par analyser un certain nombre de comportements tant animaux qu'humains, nous remettons à la fin de ce chapitre la tâche de trouver un contenu réel au mot d'intelligence.

Dans une première démarche, nous reprenons la terminologie souvent contestée, mais d'une valeur opératoire réelle, de Vandel ⁷¹. Vandel distingue successivement trois types d'intelligence : l'intelligence spécifique caractérise certaines zones du [110] comportement animal. L'intelligence individuelle marque la naissance de l'*Homo faber*. L'intelligence sociale enfin appartient à l'homme capable de constituer avec d'autres, un groupe structuré et orienté vers l'accomplissement

⁷¹ Vandel A., *L'homme et l'évolution*, 2^e éd., Paris, 1956.

de tâches collectives. Ces trois types d'intelligence marquent une progression dans le temps. Autrement dit : d'après les données paléanthropologiques disponibles aujourd'hui on peut assumer — au moins sur le mode spéculatif — que l'intelligence sociale de l'*Homo neolithicus* soit l'aboutissement d'un long trajet de mutations ayant une racine dans l'intelligence spécifique de certains primates sub-humains. Mais ce trajet n'est nullement linéaire. La gerbe de lignes entrelacées, embrouillées, les unes coupées près de leurs racines, les autres s'élançant pendant des millénaires nous paraît être une image préférable à celle du trajet univectoriel. Pour le seul homme néolithique par exemple les faits évolutifs apparaissent d'une complexité extrême : les capacités industrielles et sociales de cet homme sont différentes selon les régions où il naît. Plus : dans une région donnée les niveaux des capacités varient d'une façon extraordinaire selon les périodes de l'époque néolithique considérée. De multiples inversions, des régressions inattendues et des progressions intervenant dans des conjonctures surprenantes, excluent l'image de l'escalier où chaque conquête sociale ou instrumentale marquerait dans une succession apparemment intelligible, l'apparition progressive des différents niveaux de capacité.

[111]

Le terme d'intelligence spécifique nous paraît particulièrement heureux : il procède de la racine latine *species* et désigne une intelligence qui ne doit rien à l'invention individuelle, mais qui est véhiculée tout entière par l'espèce elle-même. Cette intelligence spécifique inspire les comportements les plus étonnants : chez les vertébrés supérieurs par exemple — mammifères et oiseaux — il faut admettre avec Piéron⁷² l'existence de certaines activités mnémoniques, de réactions différées, peut-être même de rêves et d'hallucinations. L'ensemble de ces « possibilités » toutefois est limité chez ces vertébrés par une instabilité constante de l'attention. Il n'empêche que ces vertébrés témoignent de comportements qui leur donnent la possibilité de résoudre un grand nombre de problèmes pratiques. Aux mêmes problèmes une même solution est généralement apportée. Il faut en conclure — toujours suivant le raisonnement de Piéron — que l'intelligence spécifique exprime essentiellement un certain nombre de patterns ou schèmes héréditaires. Il existe aussi des cas où des comporte-

⁷² Piéron H., *op. cit.*, p. 24 sq.

ments ressemblant à ceux générés par l'intelligence spécifique sont acquis par simple imitation. Tel serait — selon Piéron — le cas par exemple des pinsons des Galapagos qui savent extraire au moyen d'une épine de cactus des larves de fissures étroites. Tel est aussi le cas des chardonnerets qui halent un fil pour atteindre une proie autrement inaccessible. En deuxième lieu, [112] il convient d'exclure des comportements apparemment inspirés par des patterns héréditaires l'ensemble des activités animales obtenues au bout d'un long effort de dressage. Exemple : les rats laveurs de Bierens de Haan ; ce chercheur avait obtenu de ses sujets moyennant une longue période de dressage qu'ils acquièrent la capacité de pousser une caisse comme un escabeau pour atteindre ensuite un appât. Question subsidiaire : un pattern héréditaire se manifeste en général spontanément. C'est-à-dire : placé devant une difficulté déterminée, l'animal adulte se comporte immédiatement ou presque immédiatement conformément au pattern. Le dressage par contre implique une longue période d'expérimentations, pleine d'incertitudes, d'erreurs, d'échecs et de réussites partielles. Il resterait à savoir si les schèmes de comportement acquis par dressage sont transmissibles chez les animaux : cette question reste actuellement encore controversée⁷³. Nous pouvons multiplier les exemples où se manifeste — à notre avis clairement — l'action de l'intelligence spécifique : les expériences que Koehler⁷⁴ effectuait avec des chimpanzés à Ténériffe montrent que ces primates utilisent couramment des bâtons pour prolonger l'action immédiate de leurs membres, détachent des branches d'arbres pour fabriquer des bâtons et se montrent [113] capables d'entrelacer plusieurs roseaux pour construire une perche. Mais les expériences de Koehler suggèrent également que les patterns se concrétisant dans les comportements susmentionnés constituent essentiellement des virtualités ou encore : des figures déterminées d'une potentialité animale. En d'autres termes : les chimpanzés ne témoignent pas tous d'une aptitude égale. Ils réalisent différemment (différences graduelles, non essentielles) les schèmes véhiculés par leur masse héréditaire. Quelques-uns « comprennent » plus vite une situation, d'autres restent frappés de stupeur devant la même situation difficile. Cette variation des comportements

⁷³ Pour d'autres exemples qui attestent le fonctionnement de l'intelligence spécifique, cf. Piéron H., *L'homme rien que l'homme*, op. cit., p. 64 sq.

⁷⁴ Koehler W., *L'intelligence des singes supérieurs*, Paris, 1927.

selon les individus n'est pas contredite par d'autres exemples se référant à d'autres vertébrés et où se révèle un comportement apparemment totalement homogène. Exemple : les castors. C'est vrai que tous construisent des barrages. Mais justement : ils les construisent tous ensemble. Ce qui veut dire : les inégalités individuelles du savoir-faire se noient dans une entreprise collective qui projette par son homogénéité même l'illusion d'un partage égal des capacités. Quelles sont les potentialités-limites de l'intelligence spécifique ? Koehler présente chez certains vertébrés un pouvoir d'abstraction embryonnaire. Les corbeaux de son laboratoire distinguent des pluralités dans la limite de 6 unités. Ils peuvent aussi exécuter un nombre d'actes dans la même limite. L'expérimentateur a également réussi à amener un choucas — mis en présence de 5 boîtes — à piquer 2 grains dans la première, 1 dans la troisième, [114] 2 dans la quatrième et 1 dans la dernière, en négligeant la seconde. Hausmann travaillant avec des écureuils a amené ces animaux à distinguer des boîtes suivant le nombre de points marqués sur le couvercle ; la limite des points (et des boîtes) a été de 7. D'autres expériences essaient de déterminer la capacité de tenir compte de réactions différées ou d'alternances d'une complexité grandissante. Exemple : le sujet est confronté avec 2 boîtes. Il doit apprendre à ouvrir deux fois de suite celle de gauche et deux fois de suite celle de droite. Des sujets macaques réussissent l'opération sur 2, 3 et puis très difficilement sur 4 boîtes. La limite extrême qu'ils ne franchissent pas semble se situer à 5 boîtes. Cette limite toutefois est dans certains cas dépassée par des sujets chimpanzés.

Quelques cas-limites doivent encore être cités : le chien de Mannheim, le cheval de van Osten et d'autres « animaux-miracles » sont bien connus dans la littérature ⁷⁵. Un de ces chevaux-miracles arrivait à accomplir des opérations mathématiques impressionnantes allant jusqu'à l'extraction de racines carrées et quatrième. Cependant cette capacité étonnante reposait de la part du cheval sur l'interprétation de signes presque imperceptibles dans la mimique de personnes présentes. Autre exemple : certains chiens acquièrent l'intelligence d'un nombre élevé de mots. Quelques [115] individus particulièrement doués comprennent jusqu'à une centaine de signes verbaux différents. Les éléphants indiens de Rensch comprennent dans certains cas jus-

⁷⁵ Piéron leur consacre une étude particulière dans l'Année psychologique, 1914.

qu'à 23 expressions verbales. Chez les chimpanzés ces cas-limites ne semblent pas être le fait de quelques individus. Ici l'intelligence spécifique comme telle contient un pouvoir embryonnaire d'abstraction assez surprenant : les chimpanzés de Wolfe utilisent des jetons différents en guise de monnaie. Par insertion dans une glissière de jetons déterminés ils peuvent ouvrir une porte, obtenir de l'eau ou se procurer des grains de raisin. Les sujets de Wolfe sont d'autre part capables de réaliser une opération étonnante : ayant en main un jeton destiné à obtenir des grains de raisin, le chimpanzé peut — s'il n'a pas envie de raisin, mais d'eau — échanger le jeton grain-de-raisin contre un jeton lui permettant d'obtenir de l'eau ⁷⁶. Les chimpanzés de Kellogg apprennent à réagir d'une façon adéquate à près d'une cinquantaine de mots en 16 mois. Quand il est élevé ensemble avec des enfants humains, le chimpanzé se montre en général plus doué pour résoudre des problèmes concrets et son comportement s'adapte plus vite et plus facilement aux difficultés posées par des situations actuelles que ce n'est le cas chez l'enfant humain. Comme l'enfant le chimpanzé griffonne, comme l'enfant il sanglote, rit, revendique, comme lui [116] enfin il aime, rejette, proteste. Mais ses dessins ne tracent jamais des images représentatives. Le chimpanzé, plus précoce même que l'enfant humain dans les premiers temps de sa vie, a épuisé la reproduction des patterns possibles de son intelligence spécifique vers l'âge de 5 ans. Tandis que l'enfant nanti d'une intelligence de type différent ⁷⁷ continue son chemin de différenciation et de décentration des représentations, le chimpanzé reste bloqué au niveau que lui assigne son intelligence d'espèce.

Ce pouvoir d'abstraction embryonnaire que véhicule l'intelligence spécifique n'aboutit — à notre connaissance — jamais à la création de véritables symbolismes. La preuve nous paraît résider dans le fait (nous renvoyons ici à Bounak) qu'il n'existe pas de langage animal. Autrement dit : l'appareil vocal des primates sub-humains ne produit que des sons instinctuels. Ces sons constituent des signaux de danger, de désespoir, de désir, des appels, des témoignages de bienvenue, des cris de guerre, des bruits de défense, des protestations, des approbations, des incitations à la pitié ou des cris d'alarme — ils ne sont ja-

⁷⁶ Nous avons parlé des expériences avec des chimpanzés maniant des jetons dans un contexte différent, cf. p. 29. sq.

⁷⁷ Cf. p. 38 sq.

mais les véhicules d'une communication. En d'autres termes : aucun savoir social, aucune expérience vécue n'est transmise par leur intermédiaire ⁷⁸.

[117]

B. L'intelligence sociale

[Retour à la table des matières](#)

De tout ce qui précède nous croyons savoir qu'à partir d'un certain moment — qui se situe très probablement quelque part dans le paléolithique inférieur — l'homme acquit avec une anatomie crânienne et squelettique différenciée, une marche redressée et des habitudes alimentaires évoluant des préférences frugivores vers des habitudes omnivores, un outillage, donc : les rudiments d'une pensée conceptuelle. Son groupe s'élargit, devient permanent et acquiert des structures culturelles telles les institutions matrimoniales exogamiques, l'échange de services et de biens et une division selon les sexes. Autrement dit : l'homme maintenant est plongé dans un milieu social. Ce milieu agit sur lui dès sa naissance au même titre que le milieu physique. L'action du milieu social possède au moins trois dimensions : la société agit sur l'intelligence individuelle par l'intermédiaire du langage, production sociale type que chaque homme trouve « donnée » au moment de sa naissance et qu'il conquiert ensuite graduellement. La société agit en outre sur l'individu par les contenus des échanges qu'elle impose. Elle influence enfin l'intelligence individuelle par l'établissement de normes collectives logiques — ou prélogiques dans le cas du paléolithique — qui modèlent jusqu'à un certain point les activités mentales.

Le terme même de société est ici pris dans son [118] expression la plus simple : au cours de ce premier raisonnement nous définissons la société comme un tout distinct de la somme des individus qui la composent ; son essence est constituée par l'ensemble des rapports réels ou imaginaires que ces individus établissent entre eux ⁷⁹.

⁷⁸ Cf. Bounak L. V., *op. cit.*, p. 107 sq.

⁷⁹ Pour une définition analytique de la notion de société, voir p. 226 sq.

Mais la question qui se pose ici ne concerne pas en premier lieu les méthodes qu'emprunte la société pour transformer l'intelligence individuelle, mais bien que la nature de cette transformation. Autrement dit : son degré d'efficacité. Ou en d'autres termes encore : faut-il considérer comme le font les pères fondateurs de la sociologie française que l'intelligence individuelle est totalement façonnée par la société ou convient-il d'admettre qu'un rapport plus complexe existe entre l'intelligence individuelle et l'intelligence sociale ?

Pour la clarté de l'argument nous commencerons par rappeler la théorie de Durkheim : laissé à lui-même, l'individu ne disposerait guère que de ses propres images et de l'intelligence pratique qu'il acquiert par l'expérimentation dans une situation donnée en vue de la solution d'une difficulté déterminée. Mais heureusement pour lui l'homme est avant tout un héritier. Depuis ses plus lointaines origines peut-être, mais sûrement depuis le paléolithique supérieur, l'homme est engagé dans un processus mental marqué par l'émergence progressive d'une pensée conceptuelle. Des normes de [119] pensée se sont établies, des catégories de l'entendement sont nées. Bref : des représentations collectives se sont cristallisées et exercent une sorte de magistère à l'encontre du groupe tout entier. Dès les premiers balbutiements chez le nouveau-né, l'intelligence individuelle est investie par l'intelligence sociale⁸⁰. Cette invasion emprunte deux couloirs différents : il y a d'abord la langue articulée et déjà — pour l'archanthrope — la langue primaire. Les sons conscients jouent ce double rôle que nous avons vu p. 38 : ils communiquent un sens et assument, même au cas où ils n'arrivent pas au dernier stade de leur formulation, celui de la prononciation, une fonction importante dans le processus mental conceptuel. En deuxième lieu l'intelligence sociale agit sur l'intelligence individuelle par l'intermédiaire de ce que Durkheim appelle les voies externes, c'est-à-dire l'enseignement, l'éducation ou la simple intériorisation de comportements observés chez autrui⁸¹.

⁸⁰ Melville Hertskovits utilise pour la description de ce processus en Afrique et dans la Diaspora le terme précis d'« enculturation ».

Voir notamment : Hertskovits M. H., *An outline of Dahomean Religious Belief*, *Memoirs of the American Anthropological Association*, n° 41, Menasha, Wisconsin. Du même auteur : *The human factor in changing Africa*, traduction française : *L'Afrique des Africains, entre hier et demain*, éd. Payot, 1965, chap. XIII et XIV.

[120]

Cette première affirmation durkheimienne trouve une confirmation empirique chez un certain nombre de chercheurs appartenant à des générations plus récentes que la sienne. Jean-Jacques Maquet le pertinent observateur des civilisations éthiopiennes de la Crête Congo-Nil, résume ses investigations sur les Batutsi du Ruanda en affirmant que leur civilisation et probablement même leur groupe disparaîtrait si par impossible une génération manquait de transmettre à la suivante la totalité ou du moins les chapitres essentiels du savoir social. Nous-même avons été frappé, au cours de recherches effectuées dans la même région et parmi un peuple voisin (les Barundi) du caractère rigide et sacré de la tradition orale et du soin extrême apporté par les hommes à sa conservation et sa transmission inaltérée⁸². Un autre exemple à l'appui de la proposition de Durkheim : Halbwachs montre d'une façon précise l'infirmité de la mémoire individuelle⁸³. Autrement dit : ses analyses de la mémoire du groupe suggèrent qu'il n'y a mémoire que collective. Enfin : il est permis d'invoquer ici C. G. Jung. Ses recherches parmi les Swahili et les Baganda semblent indiquer qu'il existe chez ces [121] peuples des rêves de groupe. L'intelligence sociale aurait ainsi envahi non seulement le domaine du conscient individuel, mais également le vaste paysage pratiquement inexploré du subconscient des individus⁸⁴.

Dans un article peu connu, mais très remarquable et relativement ancien, qui est contenu dans un volume de mélanges en l'honneur d'Édouard Folliet et de Liebmann Hersch et qui fut publié par l'Université de Genève au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, Jean Piaget tente de retracer la filiation kantienne de la sociologie de Dur-

⁸¹ À la relecture de Durkheim on peut se demander si Durkheim attribue une existence réelle à l'intelligence individuelle ou s'il ne l'utilise pas simplement comme une catégorie méthodologique. Autrement dit : la lecture de certaines pages (cf. nos références bibliographiques p. 20) suggère que pour Durkheim il n'existe d'autre intelligence que sociale.

⁸² Cf. notre étude : *Le Temps en Afrique, Travaux sociologiques*, vol. II, ouvrage collectif, éd. Huber Berne, Stuttgart, 1969.

⁸³ Halbwachs M., *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, 1957.

⁸⁴ Jung C. G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, éd. Rascher, Zurich, 1962, p. 257 sq. (traduction parue chez Gallimard, 1966).

kheim⁸⁵. Cette filiation se révèle particulièrement évidente dans la thématique que nous discutons ici : pour prouver la primauté de l'intelligence sociale sur les intelligences individuelles, Durkheim invoque d'abord l'existence et l'efficacité opératoire de notions — comme la notion du temps, de l'espace — qui dépassent très évidemment les limites de l'activité mentale individuelle. Nous avons discuté le problème du « Temps en Afrique » dans notre dernier ouvrage. Nous renonçons donc à revenir à cette problématique, nous permettant de renvoyer le lecteur à la troisième partie du Pouvoir en Afrique. De même Durkheim pense que le fonctionnement des règles logiques, assurant la communication [122] entre les individus, constitue une preuve également convaincante pour la primauté de l'intelligence sociale sur l'intelligence individuelle. Mieux ; Durkheim pense que la simple existence de règles logiques prouve à elle seule l'origine sociale de l'intelligence. En d'autres termes : Durkheim postule *a priori* la primauté de la raison sur l'expérience individuelle. Par une opération qui n'est guère plus qu'un changement de vocabulaire il transforme ensuite l'universel propre à l'*a priori* kantien en « conscience collective », supérieure et antérieure aux consciences (ou intelligences) individuelles.

Une seconde série d'arguments alignée par Durkheim concerne la nature sociomorphique des représentations collectives des sociétés archaïques. Durkheim qui ne possède pas une expérience directe du terrain africain, océanique, australien, etc., emprunte parfois des dates empiriques aux auteurs les plus douteux. Ces dates défectueuses et souvent incomplètes l'amènent alors à des raisonnements qui sont difficilement acceptables aujourd'hui⁸⁶. Autrement dit : chaque fois que Durkheim se réfère à des dates ethnographiques cueillies sur des sociétés extra-européennes il convient de le lire avec prudence. Cependant, parfois aussi une intuition géniale transcende un exposé de faits erronés et nous restitue d'un seul coup une vue saisissante et brusquement intelligible d'un phénomène social [123] extra-européen. Tel est le cas pour la théorie durkheimienne de la pluralité des mentalités pri-

⁸⁵ Jean Piaget a repris cette étude dans un recueil qu'il a publié en 1965 aux éditions Droz, Genève, sous le titre : *Études sociologiques*. Cf. *Les opérations logiques et la vie sociale*, in *Études sociologiques*, op. cit., p. 143 sq.

⁸⁶ Cf. les mises en garde formulées à cet égard par Jean Duvignaud in *Durkheim*, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1965, p. 5 sq.

mitives et du caractère sociomorphique de chacune d'elles. Au plus tard depuis la publication de la *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* de Georges Balandier, la succession dans le temps et la coexistence dans l'espace de mentalités primitives distinctes n'est plus à prouver⁸⁷. Quant à la nature sociomorphique des représentations collectives (ou comme dirait Durkheim : des consciences collectives) elle est vérifiée presque à chaque pas par la recherche africaniste contemporaine. Un exemple, tiré de nos propres travaux : les deux royaumes du Burundi et du Ruanda en Afrique centrale ont vécu dès la fin du XVII^e siècle et jusqu'aux années 60 du XX^e sous un même régime politique (ou un régime très semblable) : la royauté sacrée de type éthiopien. Ils ont connu la même stratification sociale ou une stratification très semblable, composée essentiellement des cinq strates : Roi, Baganza, Batutsi ordinaires, Bahutu, Batwa. Ils se déployaient dans des frontières semblables, dans une même zone climatique et sous des conditions écologiques voisines. Pourtant les deux royaumes ont élaboré une tradition orale strictement autonome, qui chacune reflète fidèlement les structures sociales du groupe. Mais ce sociomorphisme des cosmogonies murundi et munyaruanda est encore bien plus rigide qu'aurait pu imaginer [124] Durkheim⁸⁸ : non seulement elles paraissent être le reflet exact d'une organisation sociale donnée, mais encore elles revendiquent chacune pour elle une dimension universaliste. Ici il convient de distinguer avec précision entre la notion d'universalité telle qu'elle est véhiculée par les cosmogonies d'Afrique centrale et les notions phonétiquement correspondantes des sociétés, idéologies ou religions méditerranéennes par exemple. Il est évident, par exemple, que le christianisme aussi revendique l'universalité. Mais il évoque cette universalité de son règne comme un projet, un événement à venir. Il travaille pour son avènement. Et fait capital : il identifie ceux qui ne participent pas dès maintenant à son œuvre. Rien de tel chez les Banyaruanda ou chez les Barundi. Pour eux cette universalité est donnée tout entière dans le présent⁸⁹. Leur cosmogonie ne se pro-

⁸⁷ Balandier G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Presses Universitaires de France, 1955.

⁸⁸ Qui d'ailleurs ne les connaissait pas.

⁸⁹ Cf. pour la problématique de l'universalité dans les cosmogonies d'Afrique centrale, la belle étude de Georges Balandier sur l'ancien royaume Kongo ; cf. Balandier G., *Kongo*, éd. Hachette, 1965 ; aussi : Van-

nonce pas sur l'existence d'autres peuples que le leur. Elle ne l'exclut ni ne se l'assimile. Plus : peuples strictement monothéistes les Banyaruanda et les Barundi chacun de leur côté, revendiquent pour eux l'existence du Dieu unique, appelé Imana. Imana suit le cours du soleil pendant le jour (variation murundi : Imana enfourche le soleil tel un cheval), s'élevant dans la mer de l'Est (Océan Indien), [125] traversant la Crête Congo-Nil à midi et disparaissant le soir dans les volcans sombres du Kivu (version munyarunada) ou dans la mer de l'Occident (Océan Atlantique, version murundi). Cependant la nuit — et c'est là le point important — Imana se repose dans le corps du roi. En d'autres termes : la nuit le roi est Dieu. Mais puisqu'il existe chaque nuit deux rois concurrents — l'un, celui du Burundi résidant à Kitega (plus tard à Bujumbura), l'autre celui du Ruanda, dormant dans sa case de Gitarama — le Dieu unique devra forcément choisir entre deux gîtes possibles. Le sociologue européen se trouve ici confronté avec une énigme insoluble : les Banyaruanda connaissent l'existence des Barundi et vice versa. Ils connaissent aussi — pour les strates supérieures du moins — les traditions orales respectives ou du moins leurs chapitres essentiels. Nous pourrions élargir le débat : aux bords de chacun des deux royaumes des peuples nombreux labourent leurs champs. Et les Barundi et les Banyaruanda connaissent leur existence. Ils les voient de leurs yeux pêcher les poissons dans le lac Tanganyika. Ils les voient allumer les feux dans la nuit et chasser le serpent dans la plaine de la Ruzzizzi. Plus : quelques-uns de ces peuples (les Bifulero et les Bashi notamment) ont été dans les temps anciens, touchés régulièrement par la migration circulaire extérieure qu'effectuait la reine mère, avec son armée bovine et sa cour. Bref : l'existence d'autres peuples que les leurs est empiriquement connue et par les Birous banyaruanda et par les Birous barundi. Pourtant aucune [126] des deux cosmogonies ne mentionne ces peuples avec un seul chant, un seul vers⁹⁰. Ainsi le terme de murundi (dans la langue des Barundi) confond dans un seul mot la désignation du membre du groupe mu-

sina J., *De la tradition orale, essai de méthode historique*, éd. Tervueren, 1961.

⁹⁰ Kagamé A., *La poésie dynastique* (du Ruanda), éd. Tervueren, 1951.

Le caractère strictement sociomorphique des cosmogonies africaines se rencontre également chez les peuples de la Diaspora. Cf. à ce sujet Bastide R. : *Le candomblé à Bahia, rite nâgo*, éd. Mouton, 1958, notamment le chapitre II.

rundi et la personne humaine comme telle, vivante ou morte. Certains auteurs essaient de donner à cette énigme une explication psychologisante, invoquant un hypothétique mépris des Barundi et des Banyaruanda pour des hommes autres qu'eux-mêmes. Connaissant de près les deux peuples, ayant vécu parmi eux et les ayant écoutés longuement, je connais leur sensibilité, leur générosité et leur gentillesse extrêmes. Cette interprétation me paraît donc parfaitement gratuite. Néanmoins, aussi longtemps que les informateurs restent muets sur le problème de l'universalité, nous devons nous contenter d'accepter cette lacune dans notre compréhension, suffisamment imparfaite par ailleurs, des représentations collectives barundi et banyaruanda.

Une objection est possible : il pourrait paraître qu'entre les deux remarques faites précédemment concernant les preuves invoquées par Durkheim pour démontrer la primauté de l'intelligence sociale sur les intelligences individuelles (preuve n° 1 : existence de notions dépassant l'activité [127] mentale individuelle ; preuve n° 2 : nature sociomorphique des représentations collectives des peuples archaïques), il existe une contradiction. Autrement dit : la première série de preuves s'inspire d'un a priori universel ou dans les termes proprement durkheimiens : de l'existence d'une conscience collective universelle. La seconde série par contre accepte — en postulant la nature sociomorphique des cosmogonies archaïques par exemple — implicitement la multiplicité des mentalités archaïques. La contradiction n'est qu'apparente : pour Durkheim les cosmogonies telles que nous les avons évoquées ne sont que des stades initiaux d'une pensée en route pour son unification planétaire. Ce dernier postulat nous semble nettement contraire aux faits : il est en effet difficile d'admettre le caractère « primitif », id est : peu nuancé, d'une cosmogonie comme celle des Banyaruanda par exemple. En second lieu je ne vois pas du tout vers quelle pensée planétaire unifiée cette cosmogonie pourrait ou devrait évoluer. Mais pour l'instant, le problème n'est pas là : il s'agit de restituer le raisonnement de Durkheim. Résumons donc la réponse qu'il convient de donner dans l'optique de Durkheim à l'objection susmentionnée : les mentalités primitives distinctes entre elles (parce que chacune d'elles ne projette dans sa cosmogonie qu'une simple conceptualisation de ses propres structures sociales nécessairement spécifiques) ne représentent qu'un premier stade de l'évolution de la pensée humaine ; dispersés dans des formes d'expression multiples, [128] frac-

tionnée par des représentations encore trop intimement liées aux groupes, cette pensée se libérera peu à peu de l'emprise du social spécifique pour devenir la pensée de l'humanité comme telle. Durkheim assigne ainsi à la sociologie un but infiniment ambitieux : restituer par la recherche empirique la précaire unité des hommes, de leur pensée et de leur destin temporel ⁹¹.

⁹¹ Une remarque de méthode : dans ce court chapitre consacré à l'intelligence sociale il s'agissait essentiellement de montrer dans une perspective évolutionniste le jeu possible entre intelligence individuelle et intelligence sociale. Nous l'avons fait en suivant la trame de la pensée durkheimienne. Aucune intention autre que didactique ne nous guidait. Puisque encore une fois, il s'agissait simplement de montrer l'existence d'un problème. Le bien ou le mal-fondé des jugements durkheimiens sera plus longuement examiné p. 226 sq.

[129]

Sociologie et contestation.
Essai sur la société mythique.

Troisième partie

LA SOCIÉTÉ MYTHIQUE

[Retour à la table des matières](#)

[130]

[131]

Sociologie et contestation.
Essai sur la société mythique.
Troisième partie : La société mythique

Chapitre 1

REMARQUES DE MÉTHODE

[Retour à la table des matières](#)

L'œuvre infiniment respectable, aujourd'hui critiquée de toute part ⁹², de Lévy-Bruhl marque — malgré tout — une étape essentielle de la pensée sociologique. Lévy-Bruhl établit une évidence essentielle : à savoir que la logique n'est pas innée chez l'homme. Ses analyses de la mentalité des sociétés archaïques sont suffisamment connues. Nous nous contentons ici de renvoyer aux textes essentiels qui les contiennent : [La mentalité primitive](#) ⁹³, [L'âme primitive](#) ⁹⁴, [Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive](#) ⁹⁵, [Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures](#) ⁹⁶, et enfin le bel ouvrage sur [L'expérience mythique et les symboles chez les primitifs](#) ⁹⁷.

Par conséquent, sans répéter inutilement ce [132] que Lévy-Bruhl lui-même a formulé avec précision et consigné dans des ouvrages impressionnants, nous utiliserons le terme de la mentalité primitive dans les pages qui viennent dans le sens suivant : les hommes gouvernés

⁹² Et même sur certains de ses points par son auteur lui-même : cf. [Carnets](#) de Lucien Lévy-Bruhl, Presses Universitaires de France, 1949.

⁹³ 4^e éd., Alcan, 1925.

⁹⁴ 2^e éd., Alcan, 1927.

⁹⁵ 2^e éd., Alcan, 1931.

⁹⁶ 9^e éd., Presses Universitaires de France, 1951.

⁹⁷ Éd. Alcan, 1938.

par la mentalité primitive témoignent d'une difficulté systématique de comprendre l'identité substantielle des objets et des êtres individuels. Ils sourient en second lieu d'une incapacité quasi totale à construire les emboîtements hiérarchiques successifs qui constituent la logique dans les sociétés européennes du XX^e siècle. La lecture de l'œuvre de Lévy-Bruhl laisse subsister une équivoque quant à la position défendue par son auteur face aux théories évolutionnistes. En d'autres termes : nous ne sommes pas très sûrs si Lévy-Bruhl voit dans la mentalité des sociétés analysées par lui une forme de pensée finale et définitive coexistant dans l'espace et le temps avec d'autres formes différentes (comme par exemple la mentalité logique des peuples européens de la seconde moitié du XX^e siècle) ou si son analyse ne suggère pas, en dernier lieu et comme implicitement, l'existence d'une continuité fonctionnelle entre mentalité primitive et mentalité logique. L'affirmation de Durkheim de l'existence d'une raison universelle se constituant en conscience collective relève du raisonnement apodictique. Lévy-Bruhl par contre fournit des concepts qui sont plus directement façonnés au contact avec un réel social connu empiriquement. Néanmoins, une difficulté se pose : au cours du présent chapitre nous essayons [133] de comprendre, du moins en partie, les interactions nécessaires ou imprévisibles, qui régissent les rapports entre l'intelligence collective d'un groupe et les intelligences individuelles des personnes qui le composent.

Nous voudrions si possible, aboutir à quelques constats qui soient valables pour l'ensemble des sociétés connues aujourd'hui. En d'autres termes : dans la perspective générale de notre livre — Rappel : nous tentons de restituer un certain nombre de déterminismes gouvernant depuis les temps premiers le processus de socialisation des hommes — il ne nous sert à rien de connaître l'interaction entre intelligence sociale et intelligence individuelle dans les sociétés archaïques seulement (d'autant plus que Lévy-Bruhl semble suggérer que dans ces sociétés justement cette interaction ne se manifeste point puisque l'individu est noyé dans la participation globale). Il nous faudra donc rechercher une conclusion plus générale.

Point de départ : les institutions, les comportements, les motivations des sociétés archaïques impliquent l'existence d'une mentalité primitive ou prélogique qui à première vue n'a aucun lien d'évolution fonctionnelle avec, par exemple, la mentalité logique des groupes eu-

ropéens de la deuxième moitié du XX^e siècle. Les représentations collectives et les liaisons de ces représentations qui ensemble constituent cette mentalité sont gouvernées par la loi de participation. Les termes de représentation et de participation demandent une exégèse rapide : dans les sociétés archaïques [134] régies par la mentalité primitive le terme de représentation recouvre une réalité psychologique différente de celle qu'il véhicule dans les sociétés européennes contemporaines. La représentation — dans le langage de la mentalité logique — implique une dualité dans l'unité. En d'autres termes : dans les groupes régis par la mentalité logique l'objet est donné au sujet. Il est distinct de lui. La représentation est ce lien qui s'établit entre ce sujet identifié et individualisé et cet objet perçu et singularisé. Les « représentations » prélogiques, par contre, états mentaux d'une intensité émotionnelle très grande, génèrent une communion spontanée qui engouffre tout. L'individu lui-même est noyé dans ce groupe et dans cette communion. Le terme de participation désigne les actes qui tendraient encore à renforcer cette communion entre le groupe et son milieu écologique et physique. Ces actes se concrétisent dans un ensemble de rites, autrement dit : de comportements réglementés et récurrents, dont souvent le lien fonctionnel avec le milieu n'est pas immédiatement intelligible pour l'observateur extérieur au groupe.

[135]

Sociologie et contestation.

Essai sur la société mythique.

Troisième partie : La société mythique

Chapitre 2

SOCIÉTÉ PRÉANIMISTE, SOCIÉTÉ ANIMISTE, SOCIÉTÉ TOTÉMIQUE ⁹⁸

[Retour à la table des matières](#)

Pour être précis, il faut donc différencier cette mentalité prélogique ou primitive elle-même : elle connaît un premier stade que nous appellerons avec Marcel Mauss le stade préanimiste. Là, contrairement à ce que prétend Lévy-Bruhl la mentalité prélogique ne se caractérise pas encore — à notre avis — par la participation. Cette participation n'est en tout cas pas sentie, pas voulue, pas pensée « au sens prélogique du terme ». Les actes qui la concrétisent ne sont pas élaborés. Le sentiment immédiat de communion immerge le groupe dans son milieu et confond les individus avec le groupe. Il existe ou il survient ensuite un second stade : le stade animiste : les espèces animales, les phénomènes météorologiques, les constellations astrales qui entourent le groupe et qui constituent son milieu dans le sens où le terme [136] est employé ici, reçoivent une « âme ». Le troisième stade est l'apparition de la société totémique ; les pierres, fleurs, animaux, nuages, arbres « animés » seront désormais individualisés et des rap. ports spécifiques et rigides s'établissent entre le groupe et eux. Mais le

⁹⁸ La distinction faite dans ce chapitre entre les trois types de société — id est : les trois stades de l'évolution des sociabilités humaines — est largement didactique. La société totémique — étant à la fois la plus répandue et la mieux connue des trois — occupera ici le centre de notre discussion.

groupe désormais n'est plus seul porteur de rapports : il se fractionne, se différencie, se divise, bref : se structure ⁹⁹. Le sujet social collectif reconnaît maintenant l'existence de sujets sociaux individuels. Il lui concède le droit de nouer des relations en quelque sorte directes avec les objets « animés » du milieu. Une même aventure se joue au sein du milieu. Ce milieu ne devient pas simplement un milieu animé. Il reçoit lui aussi des structures. En son sein, des groupes d'objets, d'animaux, etc., se forment qui véhiculent à partir de maintenant une signification déterminée et qui entretiennent avec une ou plusieurs sous-unités du groupe humain des liens spécifiques. Il se peut — la sociologie est impuissante à se prononcer avec clarté sur cette circonstance — que les sous-unités du groupe humain accèdent spontanément à la communion d'essence avec les sous-unités du milieu, qui leur correspondent ¹⁰⁰. Il semble en tout cas établi que la [137] participation est maintenant représentée et que cette première adhésion spontanée qui constitue le rapport lui-même, est ensuite élaborée, conceptualisée en quelque sorte. La société totémique est une des sociétés les plus expressives que la sociologie connaisse. Son caractère explicite se vérifie dans l'habitat : la division du village correspond en général à la division des clans totémiques. Il se constate dans les rituels particuliers des cérémonies d'initiation, dans les amulettes et dans les interdits. Autrement dit : les deux mouvements de différenciations se jouent parallèlement et conjointement ou en d'autres termes encore : l'un s'exprime par l'autre. L'individu se différencie du groupe et acquiert — au sein d'une sous-unité d'abord — une existence propre grâce à des liens spécifiques établis avec des sous-unités désormais animées du milieu. Ce milieu en revanche ne s'anime et ne se structure en sous-

⁹⁹ Nous avons essayé de déterminer le moment et les mécanismes paléoanthropologiques présidant à cette structuration aux pages 62 sq.

¹⁰⁰ Pour donner un exemple du matériel empirique qui sert de substrat au raisonnement sociologique mentionné, nous reproduisons une notation fournie par Lévy-Bruhl lui-même : raisonnant sur les Bororo du Brésil Lévy-Bruhl pense que le passage de la société à communion totale à la société élaborant des formes spécifiques de participation au milieu ambiant s'appréhende au moment où les informateurs bororos ne disent plus : « Les Bororos sont des araras », mais où ils commencent à expliquer que leurs ancêtres bororos étaient en fait des araras, qu'il leur est interdit de tuer et de consommer des araras et qu'une fois morts ils deviendraient eux-mêmes de nouveau des araras ; cf. Lévy-Bruhl H., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, op. cit., p. 431.

unités capables d'assumer des relations avec des sous-unités du groupe humain que dans la mesure où ce groupe humain et ses sous-unités eux-mêmes se reconnaissent comme existants. Est-ce le groupe humain qui par une intuition fulgurante et unique [138] anime, donc structure son milieu ? Ou faut-il admettre que l'éclatement différentiel du groupe en sous-unités (claniques par exemple) est le fruit d'une laborieuse et prudente anthropogénèse psychologique et que ces sous-unités brusquement libérées défendent leur identité fraîchement conquise en la reliant à des objets et des êtres du milieu ambiant ? La sociologie ne peut répondre à cette question. Cependant elle a longuement et de façons très diverses réfléchi à ce problème. Un certain nombre de ces réflexions nous permettent de mieux cerner le problème qui nous préoccupe ici.

a) E. B. Tylor affirme que le totémisme a pris naissance dans la croyance en la métempsychose qui elle-même viendrait du culte des ancêtres. Cette hypothèse peut, à première vue, paraître séduisante. Elle ne semble pourtant pas résister à l'analyse des faits. En effet, elle n'est valable que pour des sociabilités déjà assez évoluées. Mais là, le clan totémique proprement dit n'existe plus. Dans les sociétés totémiques, d'Australie par exemple, on ne rencontre ni métempsychose, ni culte des morts ¹⁰¹.

Un autre chercheur important de l'école anglo-saxonne, Jevons, attribue l'origine du totémisme au culte de la nature. Les primitifs, en effet, terrorisés par l'imprévisible comportement des astres et des orages, auraient éprouvé le besoin de personnaliser [139] ces éléments et de conclure avec eux des alliances. Or, il est certain qu'ils ne pouvaient rêver d'alliance plus sûre que celle d'une parenté intime et profonde. Il suffisait donc d'attribuer à ces « êtres » supérieurs un lien de parenté pour s'assurer leur bienveillance. Mais contre Jevons il faut insister sur le fait que ce lien possède des racines beaucoup plus complexes que la simple volonté de s'allier les astres. L'interprétation de Jevons nous paraît trop simpliste pour pouvoir rendre compte de cette complexité ¹⁰².

¹⁰¹ Cf. notamment Tylor E. B., *Civilisation primitive*, dont la première édition (en anglais) parut déjà en 1871.

Frazer, lui, ne veut voir dans le totémisme qu'une généralisation du fétichisme individuel ¹⁰³. L'individu en danger éprouve le besoin de se chercher un protecteur ou du moins de mettre son esprit en lieu sûr. Or, ce lieu le mettra inévitablement en contact avec les maîtres de la cachette de l'esprit. Riche de cette protection, l'individu se sent en sécurité et, par un phénomène de généralisation, le clan tout entier éprouve le besoin de se mettre ainsi à l'abri du danger.

Nous ne connaissons aucun indice qui puisse confirmer cette hypothèse. Bien plus, l'antériorité du totem collectif semble bien établie. Car, loin [140] de laisser l'individu dans le culte personnel de son totem, le clan souhaite au contraire voir proliférer le totem pour en faire profiter tous les autres clans de la tribu. Cette prolifération interdit cependant à un autre clan de s'approprier le même totem. Comment alors l'hypothèse de généralisation peut-elle être encore retenue ?

Cette question du totem individuel et collectif peut paraître d'une importance secondaire. Pourtant, si l'on parvenait à établir l'antériorité du totem collectif sur le totem individuel, on aurait établi que le phénomène religieux a une origine essentiellement communautaire. Il est donc important de signaler que cette découverte du sacré par le primitif ne constitue pas une hasardeuse aventure personnelle, mais qu'en réalité elle est l'expression d'une vie sociale déjà structurée.

b) Durkheim, Hubert, Mauss ont intensément réfléchi au contenu et à la genèse possibles du totémisme. Voici les éléments de leur réponse qui nous paraissent importants pour notre propos :

Le primitif considère comme sacrés les animaux ou plantes dont le clan porte le nom, les représentations figurées de ces animaux et de ces plantes, mais aussi les membres du clan désignés par ces symboles. Si nous voulons dès lors essayer de percer le mystère du totem, il faut dégager de ces éléments si divers le trait commun qui les carac-

¹⁰² Jevons F. B., *An introduction to history of religion*, Methuen & C°, Londres, 1914 ; aussi : *Comparative religion*, Cambridge, coll. the Cambridge Manuals of science and literature, 1913 ; Jevons expose avec une particulière clarté sa théorie dans la préface qu'il donna à *The Makers of Hellas, a critical inquiry into the philosophy and religion of ancient Greece*, Londres, 1903.

¹⁰³ Frazer J., *The Golden Bough*, vol. II, éd. Mac Millan, 1951.

térise. Car, finalement, c'est à lui que va le culte. Or ce trait commun semble être une certaine force anonyme et impersonnelle qui se trouve dans chacun de ces êtres sans pourtant se confondre [141] avec lui ¹⁰⁴. En d'autres termes : la croyance totémique repose sur la foi en une divinité qui ne possède ni visage, ni nom, ni histoire, qui est immanente au monde et qui pourtant le dépasse infiniment et que l'on rencontre diffuse en toutes choses.

C'est ainsi que le totem apparaît comme la forme matérielle sous laquelle est représentée cette substance immatérielle, cette énergie diffuse qui, seule, est l'objet d'un rapport privilégié. Il s'agit d'une force qui, au-delà du respect et de la crainte qu'elle suscite, anime les êtres de l'intérieur. Le primitif lui attribue à juste titre l'ubiquité. Il est bien évident que cette analyse fait également ressortir des éléments dont le primitif n'a pas conscience. Mais c'est en comparant les différentes manifestations culturelles, les attitudes de crainte et de respect, que l'école française est parvenue à dégager ce trait commun d'un pouvoir. Elle le retrouve chez les Sioux sous le nom de wakan — chez les Algonkinois sous le nom de manitou — chez les Iroquois sous la forme de l'orenda et en Mélanésie sous le nom de mana. L'école française se demande alors comment ces peuples si différents et si éloignés les uns des autres en sont arrivés à forger des systèmes de participation similaires. Il est évident que ce n'est pas la chose en soi qui méritait un tel culte. En effet, le choix s'est porté sur des objets bien trop insignifiants [142] et impuissants pour qu'on puisse penser que la nature même de la chose ait suscité un pareil intérêt. La chose n'est donc qu'un symbole. Mais ce symbole recouvre deux réalités à la fois : le pouvoir mystérieux et le clan.

Pour pouvoir répondre à cette question, il faut se souvenir que la société établit avec l'individu un rapport de dépendance. Et si elle poursuit des fins qui lui sont propres, elle est pourtant consciente qu'elle ne pourra les atteindre qu'avec le concours des individus. Elle va donc exiger un comportement correspondant. Autrement dit : un renoncement aux options individuelles. Elle exerce ainsi une autorité à la fois physique et morale. D'elle émane une énergie psychique capable d'infléchir notre volonté. Cette autorité morale lui vient du fait que ses structures sont le fruit d'une élaboration commune. « Elle tend

¹⁰⁴ Une question importante, celle de savoir si toute société totémique est une société animiste, sera traitée p. 145.

à refouler les représentations qui la contredisent, elle les tient à distance ; elle commande au contraire, des actes qui la réalisent, et cela, non par une coercition matérielle ou par la perspective d'une coercition de ce genre, mais par le simple rayonnement de l'énergie mentale qui est en elle ¹⁰⁵. »

Puisque c'est par des voies mentales que la pression sociale s'exerce, elle ne pouvait manquer de donner à l'homme l'idée qu'il existe en dehors de lui une ou plusieurs puissances, dont il dépend. Il fallait donc que les représentations qu'il essayait [143] de donner de ces puissances, marquent à la fois leur extériorité et leur immanence. « Sans doute, s'il pouvait voir immédiatement que ces influences qu'il subit émanent de la société, le système des interprétations ne serait pas né. Mais l'action sociale suit des voies trop détournées, trop obscures... pour qu'il soit possible à l'observateur vulgaire d'apercevoir d'où elle vient ¹⁰⁶. » Autrement dit : l'homme de la mentalité prélogique sent bien qu'il est agi, mais il ne sait pas par qui. Ou en d'autres termes encore : dans l'optique durkheimienne, le système totémique ne constitue qu'une tentative de conceptualisation que l'homme entreprend pour comprendre les influences contraignantes que la société exerce sur lui ¹⁰⁷.

c) Enfin : avant de quitter les réflexions très divergentes que les principales écoles sociologiques consacrent au système totémique, nous voudrions soulever un dernier problème théorique : Frazer en effet pose la question de savoir si toutes les sociétés animistes sont en même temps des sociétés totémiques. Il pose cette question à deux reprises dans des contextes légèrement différents. La première fois il la soulève dans la préface à la première édition au premier volume du *Golden Bough* ¹⁰⁸. Ensuite il la reformule dix ans plus [144] tard sous une forme remaniée ¹⁰⁹. Les deux fois Frazer répond par la négative.

¹⁰⁵ Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, éd. Alcan, 1912, p. 297.

¹⁰⁶ Durkheim E., *op. cit.*, p. 299.

¹⁰⁷ Notre lecture est ici confirmée par une interprétation remarquablement similaire que Jean Duvignaud donne de cette proposition durkheimienne précise ; voir Duvignaud J., *Durkheim*, Presses Universitaires de France, 1965, p. 42 sq.

¹⁰⁸ Édition Trinity Collège, Cambridge, 1890.

¹⁰⁹ 2^e éd. *ibid.*, 1900.

Son argument est le suivant : l'école française notamment (Hubert et Mauss) pense pouvoir prouver que presque tous les sacrifices animaux des sociétés archaïques dérivent de sacrifices totémiques. Autrement dit : une société qui a déjà dépassé le stade d'organisation totémique, mais qui pratique encore le sacrifice d'animaux choisit comme victime sacrificielle toujours ou presque toujours un animal totémique ¹¹⁰. Leur théorie se trouve d'ailleurs renforcée par les dates de recherches que Spencer et Gillen ont ramenées d'Australie. Chez les aborigènes d'Australie centrale la coïncidence entre animal totémique et victime sacrificielle peut être démontrée régulièrement ¹¹¹. Frazer par contre conclut à une coïncidence fortuite. Il cite certains exemples où l'animal tué ne possède pas une filiation totémique et où une plante vénérée à un stade évolutionnaire postérieur au stade totémique n'est pas elle-même identifiable par le système totémique.

Personnellement je donne plus volontiers ma préférence à la théorie formulée par Hubert et Mauss. Cependant mon interprétation personnelle rejoint presque par hasard les conclusions de Mauss et de Hubert. En effet, je continue à douter de la signification réelle des matériaux empiriques qu'ils [145] présentent. Par contre il existe un matériel — probablement ignoré par eux — qui prouve plus sûrement que les dates de Spencer et Gillen la théorie de la filiation continue des sociétés totémiques et post-totémiques. C'est le matériel rassemblé par Mannhardt. Mannhardt utilise d'abord l'exemple des vénéractions végétales. Il montre — d'une façon à notre avis convaincante — comment et par quelles mutations la vénération totémique de la forêt et de ses éléments organisés cède graduellement sa place à la vénération des arbres sacrés. Or, presque chacun des arbres sacrés que Mannhardt a retrouvés peut être réinséré — par une sorte d'interprétation régressive dans un système totémique dépassé par l'évolution mentale du groupe ¹¹².

[146]

¹¹⁰ Cf. Hubert Mauss, in *Année sociologique* 1897-1898.

¹¹¹ Sir Walther Spencer et Francis James Gillen, *The Northern of Central Australia*, Londres, 1904.

¹¹² Mannhardt W., *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme*, Danzig-Berlin, 1875 ; du même auteur : *Antike Wald- und Feldkulte*, Danzig-Berlin, 1877.

[147]

Sociologie et contestation.

Essai sur la société mythique.

Troisième partie : La société mythique

Chapitre 3

LA NAISSANCE DE LA LIBERTÉ OU LA GENÈSE DE LA SOCIÉTÉ MYTHIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Revenons en arrière : aux pages 135 sq nous avons dit que la division des sociétés à mentalité prélogique en sociétés préanimistes, animistes et totémiques était largement didactique. En fait, il s'agit de trois moments d'une histoire évolutionnaire difficiles à isoler et à délimiter. Au lieu de continuer — comme nous l'avons fait jusqu'ici — d'essayer de fixer les contours incertains de chacun de ces trois types de sociétés, autrement dit : de découper artificiellement la trame événementielle du devenir social, regardons maintenant la trajectoire elle-même et essayons de découvrir la sémantique sociale qu'elle véhicule. Notre hypothèse est la suivante : bien qu'insérée et portée par cette trajectoire, la société mythique constitue une forme révolutionnaire de sociabilité. Autrement dit : l'accumulation des changements largement quantitatifs au cours des millénaires qui la précèdent, provoque — à un moment qu'il s'agira de fixer — un brusque et très visible saut qualitatif. L'avènement de la société mythique coïncide avec l'avènement de la liberté. En d'autres termes : le règne [148] quasi absolu du déterminisme social cesse au moment précis où passant de la société totémique à la société mythique l'homme franchit le pas décisif de

l'utilisation d'éléments cognitifs dans la construction de sa vie. Illustrée par un exemple tiré de la science politique, cette évidence se manifeste de la façon suivante : il nous semble que le pouvoir politique — cette faculté énigmatique et mal connue qui permet à un individu ou à un groupe d'individus d'infléchir ou de paralyser la volonté d'autres individus — prend une de ses naissances ici ¹¹³. (Cette forme d'expression est empruntée à l'hydrographie. Les hydrographes admettent plusieurs naissances contemporaines, id est : l'existence de plusieurs sources concomitantes, d'un même fleuve.) Du moment que le groupe ne communit plus spontanément et totalement avec son milieu ambiant, mais où la participation est représentée, formulée et concrétisée dans des rites (par exemple). Autrement dit : du moment que le groupe n'est plus l'unique sujet de participation, mais où il se structure en sous-unités participantes à un milieu ambiant qui lui aussi est organisé maintenant en sous-unités d'animaux, d'arbres (bref : d'objets de participation) distinctes, il se pose le problème de l'intensité du sentiment de participation ressentie par chacun des participants. Les rites, élaborés par le groupe pour concrétiser la représentation de cette participation [149] nouvellement conquise ¹¹⁴, acquièrent alors une signification supplémentaire : ils garantissent au groupe une stabilité relative du sentiment de participation ressenti par chacun de ses membres. En d'autres termes : ils imposent à l'individu par les moyens les plus divers et les plus habiles (par exemple : par la danse collective rythmée de façon à favoriser l'abolition d'états émotionnels individuels dans la transe du groupe, par l'utilisation de la drogue à base de coca comme lors des cérémonies d'initiation bafulero), un degré d'intensité de participation formulée et voulue par le groupe. Bref : ces normes deviennent instruments de pouvoir.

Après l'énoncé de cet exemple revenons à notre raisonnement principal qui conduit la société préanimiste à la société animiste et à la société totémique. L'évolution nous paraît en fait être double : elle porte d'une part sur les véhicules de la participation et d'autre part sur les sujets de la participation. Explorons d'abord la première voie : à chaque fois que la communion spontanée, indifférenciée, totale du

¹¹³ *Id est* : au cours des millénaires qui marquent le passage de la société totémique à la société mythique.

¹¹⁴ Il serait — dans une perspective totémique — plus précis de dire : qui rendent effective cette participation.

groupe avec son milieu ambiant se déchire en un moment quelconque, en d'autres termes : à chaque fois que le groupe ou certains individus de ce groupe prennent une conscience tant soit peu embryonnaire de leur participation au milieu ambiant, une distance se crée entre ce milieu et eux. Un espace libre apparaît. Un espace [150] où pourront se déployer désormais les représentations de la participation. Ces représentations se résument pratiquement à un seul système, la classification. C'est en effet essentiellement par la classification (dont la plus évidente : la classification totémique) que la société prélogique organise son univers. Cette classification s'exprime par des interdits alimentaires, des règles matrimoniales, des dispositions de l'habitat individuel à l'intérieur du village, etc., etc. Ce véhicule de la participation, mieux : cette méthode de la participation se complique et se nuance alors progressivement. Quelque part en cours de route, un élément inédit apparaît. Il changera qualitativement le sens de l'aventure. Il projettera d'un seul coup sur un palier supérieur la lutte pour une organisation plus intelligible de l'univers. Bref : dans leurs efforts pour appréhender le réel, les hommes à un moment donné font appel à l'expérience.

Cette mutation dont les premières manifestations sont infimes, donc : presque imperceptibles pour le sociologue qui ne peut raisonner qu'à partir d'un comportement observable, semble avoir eu lieu dans la plupart des sociétés archaïques d'Afrique noire avec la possible exception des sociétés de pygmées. Je m'explique : la classification est une méthode qui possède — vu de l'extérieur — un caractère essentiellement apodictique. Pourquoi tel clan masai du Serengueti ou des gorges d'Olduway adhère-t-il à l'espèce rhinocéros ? Pourquoi les Bororos de l'Amazonie pensent-ils que leurs ancêtres sont des aras, donc : un type de perroquets ? [151] Exprimé d'une façon plus générale nous pouvons dire : pour la plupart des classifications totémiques il n'existe à première vue aucune nécessité visible. Telle sous-unité du groupe s'identifie à telle espèce végétale, à telle constellation astrale, à tel phénomène météorologique, à tel type d'animal et ceci par l'effet d'une décision dont la trace se perd dans la nuit de la confusion animiste. Il est vrai qu'on pourrait ici aussi invoquer, mais ceci d'une façon purement spéculative, l'action de l'expérience : il est possible d'affirmer que les principales classifications totémiques d'un peuple

se sont établies sous le coup d'un ou de plusieurs événements depuis longtemps oubliés.

Nous écartons cet argument à cause de son caractère spéculatif justement. L'expérience que nous invoquons ci-après comme génératrice d'un nouveau réseau de participations s'établissant graduellement dans les sociétés gouvernées par la mentalité prélogique est d'un tout autre ordre : nous voulons parler de l'expérience de certains déterminismes physiologiques, climatiques et physiques que le groupe ou un nombre de ses individus acquièrent au cours de leur existence. Ici une nouvelle parenthèse est nécessaire : il est évident que ces déterminismes jouent et ont joué déjà pour les hommes vivant en société pré-animistes, animistes ou totémiques. De même qu'ils ont affecté l'incertaine existence, la vie fragile et constamment menacée des rôdeurs du paléolithique inférieur. Autrement dit : la pluie est tombée sur les gorges d'Olduway avant, pendant et après que le primate [152] anthropoïde découvert par Leakey y a cherché refuge. Les hommes comme les primates sub-humains se sont heurtés de tout temps aux objets. Ils ont grimpé des pentes et parcouru les savanes et le soleil d'Afrique a jeté sa blanche lumière violente sur les villages néolithiques comme dans les cavernes du Pliocène. Mais cette expérience n'a jamais jusqu'à la société mythique ¹¹⁵ trouvé une quelconque expression dans la participation du groupe à son milieu ambiant. Les mythes — et ceci demandera à être expliqué par la suite — sont les véhicules entièrement nouveaux de cette participation nouvelle. Ils apparaissent lorsque la distance entre le groupe, ses sous-unités ou peut-être déjà : certains de leurs individus, s'agrandit davantage, que l'espace mental séparant l'homme de l'univers est mieux perçu, que l'homme enfin croit de plus en plus fermement en la possibilité d'une existence personnelle ¹¹⁶.

Il faut insister sur deux points : nous raisonnons toujours sur des sociétés à mentalité sauvage. Donc : la pensée qui se déploie dans ces sociétés ne connaît ni l'abstraction ni l'assimilation. Elle admet la contradiction. Elle ne symbolise pas. Bref : cette pensée reste rigou-

¹¹⁵ Par ce terme, nous désignons la quatrième variante, mieux : le quatrième degré évolutif de la société à mentalité prélogique, voir plus loin, p. 154 sq.

¹¹⁶ Comprise comme une existence individualisée, distincte du groupe humain (qui est le sien) et différente du système de participation qui le lie, lui et son groupe, à l'univers ambiant.

reusement prélogique. [153] En d'autres termes : elle s'exprime par la participation de plus en plus nuancée, organisée et explicite du groupe à son milieu ambiant. Les mythes -- dont (dans la belle formule de Lévy-Bruhl) l'observateur occidental ne perçoit plus aujourd'hui que la carcasse vide — sont des véhicules de participation uniquement. Peu nous servirait dans le contexte de notre raisonnement, d'essayer de dégager leur logique formelle. Ils nous intéressent ici en tant que structures mentales archaïques, autrement dit : en tant que types d'organisation sociale uniquement. Deuxième point : la perception des objets et des êtres mythiques est une chose et la perception mythique de ces mêmes objets et êtres en est une autre. Ceci veut dire : puisque dans les sociétés à mentalité prélogique cette mentalité elle-même évolue le long d'une piste que — pour des besoins didactiques — nous avons marquée par les quatre pitons précédemment mentionnés : société pré-animiste, société animiste, société totémique et société mythique — il faut admettre que l'émergence de formes de participations nouvelles n'abolit jamais radicalement l'atmosphère mentale qui leur a donné naissance. Ce terme d'atmosphère est imprécis. Pourtant nous n'en possédons pas d'autre pour caractériser le climat psychologique dans lequel baignent les mythes en société archaïque. L'image qui se présente immédiatement à l'esprit est celle de l'ampoule et de son rayonnement tempéré autant que déterminé par l'abat-jour de la lampe. Le mythe est cette ampoule éclatante, parlante, première qui en inondant de [154] sa lumière un paysage auparavant inconnu, révèle brusquement un réseau de participations nouvelles entre le groupe et l'univers. Mais l'éclat de ces faisceaux lumineux qui établissent des liens nouveaux entre le groupe et le monde est tempéré par une atmosphère qui procède très largement encore de la confusion entre le groupe et les individus d'une part, entre le groupe et le milieu ambiant de l'autre.

Essayons maintenant de définir provisoirement cette société mythique : dans une atmosphère où la participation est très largement encore ressentie dans sa double dimension (groupe-individus ; groupe-milieu), le mythe apporte des éléments nouveaux : des éléments cognitifs. Autrement dit : une partie des déterminismes climatiques, physiques, physiologiques, etc. vécus par l'homme devient lentement consciente. Conscience fragile, conscience infiniment modeste. Elle naît probablement en premier de la découverte de la récurrence des

phénomènes considérés. Ceci toutefois est une pure spéculation ¹¹⁷. Ce qui par contre relève du fait empiriquement vérifiable c'est l'apparition progressive d'éléments cognitifs dans ces réseaux de [155] participation étendus qui apparaissent dans l'espace de plus en plus confortable entre les individus et les animaux, plantes, pierres et astres autour d'eux. Ayant insisté sur le fait que le mythe reste imprégné encore de toutes les différentes mentalités qui le précèdent et le rendent possible (climat de la participation immédiate, sentie ; climat de la participation à plus longue distance, se concrétisant dans l'organisation par classification totémique du groupe et du milieu) nous essaierons maintenant de cerner d'un peu plus près l'apport nouveau du mythe à la mentalité prélogique. En d'autres termes : nous tenterons de déterminer les dates solidifiées d'une expérience humaine que le mythe introduit dans le système de participation. Pour ce faire nous restituons ci-après trois mythes particulièrement importants de trois sociétés relativement bien connues aujourd'hui ¹¹⁸. Le fait que les trois sociétés soient engagées aujourd'hui — dans certains secteurs de leur existence du moins — dans un processus d'acculturation avec d'autres sociétés, qu'elles ne soient donc plus à proprement parler des sociétés archaïques, mais bien (ceci sous toutes les réserves faites dans notre livre : Le pouvoir en [156] Afrique) des sociétés émergentes, n'enlève rien à la qualité de l'enseignement que nous pouvons pour notre part, tirer de leurs mythes.

Encore une fois : l'analyse de ces trois mythes doit nous aider à explorer une zone nouvelle de la vie sociale dont nous n'avons pas en-

¹¹⁷ Voir la séduisante théorie de Charles Morazé sur la brusque découverte (et ses conséquences sociales lointaines) par l'homme delà récurrence de la nuit et du jour, cf. Morazé C, *La logique de l'histoire*, éd. Gallimard, 1967, au chap. III : *Les rencontres avec le certain*, section 6 : *Les régulations collectives*, p. 167 sq. ; aussi Bungener P., *Note sur la relation entre le milieu culturel et le développement en Afrique au sud du Sahara*, in *Acta africana*, Genève, 1967, vol. VI, n° 2.

¹¹⁸ Au lieu de restituer des récits nous pourrions ici choisir une autre méthode, également instructive : celle de l'analyse de certains rituels de fête (pour le Burundi : le Muganuro, par exemple). Ces rituels restituent — pour les trois peuples qui nous concernent ici du moins — des mythes variables dits du « monde renversé ». Pour une théorie des mythes de l'inversion voir l'intéressant chapitre : *Le mythe du monde renversé* de Muehlmann, e. a in *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, éd. Gallimard, 1968, p. 238 sq.

core mentionné l'existence, mais qui au cours de notre discussion doit au moins être délimitée : il s'agit de la zone où les éléments mythiques se mêlent aux éléments cognitifs. Ou en d'autres termes : la zone qui révèle l'existence de mythes impurs véhiculant à la fois des éléments mythiques et des éléments cognitifs. Voici le premier exemple : nous l'avons recueilli au Kongo et puis plus récemment auprès de deux de nos étudiants bakongo à Genève. Il s'agit d'un récit mythique qui d'ailleurs est connu dans des variations diverses depuis un certain temps déjà par les chercheurs. Deux hommes ont habité comme les premiers de leur espèce, les terres intérieures de l'Afrique (ou plus simplement : ils ont habité l'intérieur de la terre ; selon d'autres versions : le centre de la surface de la terre). Ces deux premiers hommes de la création étaient l'un un fou et l'autre un sage. Un jour ils se mirent en route. Ils marchèrent et marchèrent pendant des siècles. Finalement la route devant eux devint autre : de ferme elle devint liquide. Devant la nouvelle surface inconnue les deux hommes eurent chacun une réaction différente : le fou imprudent et trop peu intelligent pour voir qu'il touchait dès maintenant à l'eau et non plus à la terre poursuivit sa route comme si de rien n'était. Il s'engouffra dans [157] la mer, il y fut complètement immergé. Tout son corps devint blanc. Les vagues ensuite l'emportèrent loin de l'Afrique. Le sage par contre eut un comportement plus raisonnable : sur la surface inconnue il posa d'abord un pied, puis l'autre. Il vit que la surface ne le portait guère et il retira son pied. Ainsi, seule la plante de ses pieds devint blanche. Il appuya alors une main, puis l'autre contre la matière nouvelle. La main ne trouva appui. Il la retira donc. Ainsi s'explique que le sage garde la main noire et que seul l'intérieur de celle-ci est marqué de blanc. Enfin : le sage goûta cette substance nouvelle. Elle lui parut exécrable et il la cracha. Ce qui explique que le visage du sage est noir et que seul son palais est blanc. En conclusion : l'homme sage resta noir et demeura en Afrique. Le fou devint blanc et les flots l'emportèrent loin de sa terre. Ce mythe possède un complément qui souvent est raconté avec le sourire par les informateurs bakongo : un jour les enfants du fou revinrent. Ils sortaient de la mer. Ils étaient tous blancs. Ils déclarèrent vouloir réoccuper la terre de leur ancêtre. Mais cette terre était maintenant peuplée par les enfants du sage. Les fous venus de la mer étaient bien sûr les jésuites, soldats et commerçants portugais. Les noirs qui les accueillirent sur leur terre étaient les Bakongo.

Le deuxième mythe est originaire du Burundi : à l'aube des temps lorsque la terre était vide, deux hommes un matin sortirent de l'eau. Le premier s'appelait Ntare et il venait de la mer de l'Est (l'océan Indien), l'autre portait le nom de [158] Mweezi et c'était les flots de l'Ouest (l'Atlantique) qui lui avaient donné naissance. Les deux hommes se mirent en route vers l'intérieur des terres. Ils se rencontrèrent sur le toit du monde où naissent tous les fleuves et les nuages. Ils y fondèrent le royaume des hommes (le Burundi). Pour préserver la paix qu'ils portaient en eux et pour la léguer à, tous leurs enfants ils conclurent un contrat : sur le trône du royaume un fils de Ntare succéderait à un fils de Mweezi et à un fils de Mweezi un fils de Ntare. Ainsi les deux premiers hommes légueraient-ils à leurs descendants un gouvernement uni et stable dont la légitimité serait assurée par l'alternance des deux familles au pouvoir. La liberté de chacun finirait là où commencerait celle de l'autre, le contrôle de chacun par chacun constituant la garantie absolue pour la paix. Mais ce mythe possède une dimension de plus : les Barundi, marqués par la civilisation mutsi qui elle — comme nous le verrons à la page 188 — procède très probablement de la haute culture pharaonique de Thèbes, sont monothéistes. Leur dieu s'appelle Imana. Il se confondait autrefois probablement avec le soleil. Peu à peu il devint chevalier du soleil, lié à son cheval (le soleil) par des liens physiologiques de sorte que les deux entités (chevalier et monture) ne faisaient plus qu'une unique figure mythique ¹¹⁹. Dans une troisième étape de sa spécification progressive Imana acquit son autonomie.

[159]

Mais toujours et encore il suit la route du soleil. Ce soleil se lève à l'est, dessine à midi sa courbe, brûlant au-dessus de la terre torride du Burundi et descend ensuite lentement vers les volcans du Kivu pour disparaître enfin dans la mer lointaine de l'ouest. Ntare et Mweezi étaient les premiers hommes de la création. Ils ne pouvaient être que fils d'Imana. Or, comme Imana à l'égal de tout le monde procréé quand il est étendu, donc au repos, donc la nuit, ses fils ne pouvaient sortir que du lit de Dieu qui est — justement — la mer. Cependant une fois ses fils nés et ses deux lignées assurées Imana n'a plus besoin de dormir au fond des eaux. Désormais il passera la nuit dans le corps de

¹¹⁹ Mieux vaudrait dire qu'Imana est — à ce stade et au sens physiologique du terme — une excroissance du soleil.

ses fils, autrement dit : dans celui d'un homme. Ainsi se fait-il que le roi du Burundi — soit-il de la lignée des Abatare ou de la lignée des Beezi — est consubstantiel à Dieu la nuit et ne peut être ni regardé ni touché par les hommes avant que de nouveau le soleil se lève.

Le mythe munyarunda restitue le système que voici ¹²⁰ : le Roi Mazimpaka Yuhi III (fin du XVII^e siècle, probablement) rêvait qu'il voyait arriver sur les plateaux ruandais des hommes dont la peau avait un reflet clair et inconnu. Au réveil, il prit la résolution d'appliquer, face à ces hommes nouveaux, une défense ambiguë : d'une part il résolut de leur faire peur et d'autre part il décida de les amadouer. Il ordonna à ses guerriers de lui [160] amener l'arc royal et des flèches, mais exigea qu'ils fixent au bout de chaque flèche un lot de bananes mûres. Ensuite le roi tira les flèches dans la direction où (dans son rêve) il avait aperçu les envahisseurs.

Les contemporains du roi jugèrent sévèrement le comportement royal : ils ne doutaient guère que des hommes de peau claire allaient un jour arriver dans le pays ; mais ils étaient d'avis qu'il ne fallait pas essayer d'amadouer les envahisseurs, car, comme le dit l'informateur de Béatrice Jesic, « il était clair dès le début que ces nouveaux venus ne se laisseraient pas chasser du pays, puisqu'ils voulaient garder les bananes que nous leur avions envoyées ¹²¹ ».

Le mélange des éléments cognitifs et des éléments mythiques est immédiatement visible dans les trois mythes et témoigne — si besoin était — de l'incertitude, de la complexité et de l'ambiguïté extrême de l'aventure de la spécification mythique. Bien que cela soit à peine nécessaire, ébauchons néanmoins rapidement une exégèse rudimentaire : dans le récit ruandais les éléments empiriques qui deviennent éléments de structuration du mythe sont l'arrivée des Blancs sur les hauts plateaux du pays à la fin du XIX^e siècle, l'importance pratique des bananes dans la vie quotidienne économique et politique des Banyarunda (en effet, la bière de bananes nourrit des hommes constamment sous-alimentés ; elle constitue aussi le cadeau essentiel [161] qu'on porte au chef ou aux parents de la femme aimée) et probablement les disputes politiques qui ont divisé la cour royale, le roi, sa mère, les

¹²⁰ Recueilli par Jesic B. : *Bahutu und Balutsi*, Thèse non publiée, 1965 (Institut G. G. Jung, Zurich.), p. 27 sq.

¹²¹ *Ibid.*

conseillers et les princes, sur le comportement pratique à adopter face aux envahisseurs blancs. Le premier Blanc à violer les frontières du royaume était en effet un être particulièrement inquiétant : c'était le savant allemand Kandt, un homme ambigu et génial, à l'accoutrement et au courage étonnants, qui était à la recherche des sources du Nil. Il les trouva en effet, dans les flots bruns de la Kagera. Pour les récits murundi et mukongo le problème est plus complexe : avec eux nous sommes en présence d'une variante assez rare de la mythologie africaine. Les deux mythes en effet ne véhiculent pas seulement des jugements de réalité, mais également des jugements de valeur. Le mythe mukongo constate que les Noirs ont la paume de la main, la plante du pied et le palais de la bouche blancs. Ceci est sans doute aucun un élément de structuration tiré de l'observation empirique des hommes concrets. Une même origine empirique peut être prouvée pour les affirmations suivantes : « Le royaume des hommes » (le Burundi) est situé par le mythe au « toit de la terre » patrie de « tous les fleuves et des nuages » parce que justement le Burundi s'étend sur la ligne de séparation des eaux. De son sol les eaux coulent soit vers le Nil et la Méditerranée, soit vers le réseau aquatique du Congo et l'Atlantique. Enfin, Imana qui a subi l'évolution que l'on sait (cf. p. 159), dort dans une première phase mythique au fond de l'eau parce [162] que le soleil en effet disparaît la nuit et où pourrait-il disparaître (puisque la terre, elle, qui est connue par les hommes, ne le contient pas) sinon dans la mer ? Ceci donc — nous le répétons — sont des jugements de réalité. Mais le mythe contient — dans ses composantes empiriques — des jugements de valeur. Ainsi il valorise un nombre limité ¹²² d'entre les hommes concrets vivant actuellement au Burundi. Ces hommes (descendants de Ntare et de Mweezi) eux seuls peuvent recevoir Imana la nuit. Eux seuls donc peuvent régner. Eux seuls aussi sont capables de traduire la volonté d'Imana aux hommes. Bref : eux seuls accèdent au pouvoir légitime. Ici nous faisons une réserve : le jugement de valeur mentionné est un jugement de réalité autant qu'un jugement de valeur. Sociologiquement parlant en effet les Abatare et les Beezi tiennent aujourd'hui leur pouvoir et leur situation privilégiés, donc leur valeur, de leur statut mythique autant que de l'attitude valorisante que les hommes témoignent à leur égard ¹²³. Nous sommes ici devant un cas limite. La situation est tout autre en ce qui concerne

122

Les hommes appartenant aux deux familles royales.

le mythe mukongo : le mythe mukongo atteste une origine mythique pour le fou comme pour le sage. Les descendants ni de l'un [163] ni de l'autre ne profitent d'une situation mythique privilégiée. Ou pour employer les termes de Lévy-Bruhl (qui n'a pas connu ce mythe) : les enfants du fou et les enfants du sage participent au même degré à l'essence du monde. Et pourtant le mythe les distingue par un jugement de valeur. Ce jugement de valeur — cas extrêmement rare en Afrique — est fondé tout entièrement dans l'empirie. Cette empirie recouvre trois domaines possibles : d'une part elle constate la différence physiologique entre Noirs et Blancs. En deuxième lieu elle enregistre certaines différences caractérielles entre Noirs et Blancs. En troisième lieu enfin elle exprime une nécessité physiologique : celle qu'éprouve très normalement un peuple noir massacré de compenser sa défaite devant l'envahisseur par un jugement portant sur sa qualité intrinsèque. Ce jugement bien sûr valorise le peuple noir massacré.

Revenons une dernière fois sur les considérations générales de la page 148 sq. Nous avons laissé un point dans l'ombre. Affirmant que la société mythique apporte — par rapport aux sociétés animistes et totémiques — un double changement qualitatif, nous nous sommes provisoirement contentés de citer l'introduction par le mythe dans la mentalité prélogique de facteurs cognitifs. Nous avons omis d'expliquer le second changement effectué par l'apparition du mythe : c'est-à-dire la différenciation à l'intérieur du groupe des sujets participants. Le mythe murundi nous fournit une illustration. Le mythe concentre la participation dans certains êtres : Ntare, Mweezi. Ceux qui en descendent ou [164] prétendent en être les descendants participent donc en quelque sorte à l'existence privilégiée des héros fondateurs. Ils deviennent eux-mêmes des médiateurs. Médiateurs mythiques et gouvernants réels en même temps. Cette double qualité du roi murundi est particulièrement frappante. Rappel : le mythe murundi veut qu'Imana, dieu unique des Barundi, donc de l'univers, enfourche le soleil pendant le jour (autre version : il est le soleil), se lève avec lui dans la mer de l'Est, traverse la crête Congo-Nil à midi et descende le soir dans la

123 Justement : l'attitude valorisante peut être inspirée par d'autres motifs que le respect sacralisant de la foi mythique. Elle peut s'inspirer du calcul politique, d'une fâcheuse tendance à la soumission ou d'un désir violent de paix qui incite le paysan muhutu à vénérer et à louer son seigneur plutôt qu'à l'affronter d'égal à égal (ce dont il serait d'ailleurs parfaitement capable).

mer occidentale. Mais la nuit Imana se repose dans le corps du roi. Imana est le Mwami la nuit. Évidence qui prime tout autre savoir. La preuve : le 28 octobre 1965 un groupe d'officiers rebelles, dont les chefs avaient été formés à Saint-Cyr (dont j'en ai connu plusieurs) tentèrent un coup d'État à Bujumbura. Ils progressèrent rapidement à travers la ville. En fin d'après-midi le palais royal était encerclé, les jardins investis. C'est alors que le soleil disparut derrière les montagnes de l'autre côté du lac. Les rebelles cessèrent toute progression. Ils ne pouvaient concevoir une attaque contre le roi la nuit. Au matin ils tenaient toujours le jardin. Le roi avait fui, les troupes loyales étaient arrivées. Les insurgés furent encerclés, faits prisonniers, enfin fusillés. Pour cette différenciation progressive du groupe par l'action mythique en individus privilégiés (par leur participation plus intense avec l'univers donc avec l'essence du groupe) et individus de plus en plus refoulés de la participation et réduits au rang d'adressats de messages et d'ordres [165] transmis par les premiers, une multitude d'autres mythes africains pourrait être citée. D'un récent séjour à Bahia, je rapporte ces quelques notes sur les terreiros de Shango : Shango est selon Verger le roi Yoruba. Le dieu s'incarne dans le roi ¹²⁴. Le roi est à la fois réel et mythique. Mais en même temps le peuple yoruba du Brésil vénère Shango dans les terreiros consacrés à son culte ¹²⁵.

De ces remarques concernant l'émergence à travers l'action du mythe d'une classe de médiateurs privilégiés, deux conclusions peuvent être tirées. La première : deux domaines de la vie sociale commencent à se dessiner. Le domaine du sacré et le domaine du profane. Dans le premier domaine se meuvent les personnes qui sont porteuses des relations mythiques. Autrement dit : les hommes qui dans un monde appauvri participent encore et d'une façon directe à l'ontologique. Ce premier domaine tend à l'augmentation de plus en plus évidente de l'intensité des relations sacrées qu'il englobe. Autrement dit : il monopolise de plus en plus les rapports de médiation entre les hommes et le monde. En même temps il se ferme de plus en plus sur lui-même et oppose à ceux qui n'y logent pas un secret hermétique-

¹²⁴ Verger P., *Les dieux d'Afrique*, éd. P. Hartmann, 1955.

¹²⁵ Aussi Bastide R., *Le candomblé à Bahia, rite nâgo*, Mouton, 1958, p. 155, p. 230, p. 169 sq. (sur la relation entre l'Orisha Shango et l'Orisha Xango).

ment fermé. L'existence de nombreuses langues sacrées en Afrique (exemple : la langue de la société secrète des Lungahe ¹²⁶) [166] ou de savoirs emmagasinés dans des chants connus de quelques privilégiés seulement (exemple : les Birous du Ruanda ¹²⁷) et jalousement gardés par eux témoignent de cette évolution. Les habitants du deuxième domaine, celui du profane, vivent désormais une aventure nouvelle : d'une part ils deviennent lorsqu'il est question de problèmes vraiment importants (organisation de la vie sociale savoir ontologique, etc.) de simples objets, recevant le message invérifiable de la classe sacrée. Ces hommes profanes ne sont désormais des sujets que dans la mesure où les quelques éléments cognitifs, tirés de leur propre expérience leur permettent d'organiser une vie quotidienne supportable. L'autre conclusion : le mythe naît comme une concentration ou du moins : une spécification d'une participation autrefois spontanée, immédiate, totale et accessible à tous les hommes. Il crée au profit de quelques-uns un monopole de la participation. Mais contrairement à ce que pense une majorité de sociologues, l'émergence d'un domaine sacré est en elle-même un pas important sur la route vers la libération progressive de l'homme. Pour l'homme profane elle rend possible la constitution progressive de son identité propre et la conquête d'un champ autonome ouvert à son imagination et à ses actes. Curieusement ce n'est pas l'individu-médiateur dont la vie finalement reste immergée dans une participation annulant l'identité du participant [167] qui est le bénéficiaire à long terme de l'avènement de la société mythique. C'est l'autre, i.e. l'homme profane qui est désormais de plus en plus exclu du savoir ontologique. Il va maintenant se tourner résolument vers une intégration dans sa vie des éléments cognitifs et de ses comportements dirigés empiriquement. Il reste que le médiateur, l'homme du sacré, le roi/Dieu, représentant privilégié de la classe des intermédiaires, restera pendant de longs siècles encore le détenteur principal du savoir social, des richesses matérielles du groupe et surtout : du monopole du pouvoir politique.

¹²⁶ Rusillon J., *Le rôle d'une société secrète d'Afrique équatoriale*, in *Acta africana*, Genève, vol. VII, n° 2, 1968.

¹²⁷ Kagame A., *La poésie dynastique*, *op. cit.*, p. 62 ; d'autres exemples in Favrod Ch. H., *Le poids de l'Afrique*, éd. du Seuil, 1958.

[168]

[169]

Sociologie et contestation.

Essai sur la société mythique.

Troisième partie : La société mythique

Chapitre 4

LA STRUCTURE SOCIALE DE LA SOCIÉTÉ MYTHIQUE

[Retour à la table des matières](#)

À la page 171 nous nous sommes ralliés à la théorie de Zuckermann et aux éléments principaux de l'interprétation qu'il donne des événements sociaux du pliocène. Zuckermann combat la thèse de la naissance unique de l'homme. Une interprétation originale et nouvelle du matériel paléontologique et archéologique lui permet de suggérer avec une vraisemblance considérable que différents types de primates sub-humains auraient vécu — à des moments différents et dans des lieux divers — la mutation mystérieuse qui avait fait d'eux des hommes. De ce premier théorème de la multiplicité et de la relative contemporanéité des processus autonomes d'hominisation Zuckermann déduit que les racines des races humaines plongent au pliocène. En d'autres termes : selon lui les hommes n'auraient à aucun moment de leur devenir appartenu à un même groupe. Il n'est même pas sûr qu'ils forment une même espèce, étant donné que les types les plus divers de primates sub-humains ont pu être engagés dans le processus d'hominisation. En d'autres termes, il nous paraît parfaitement concevable [170] que certains hommes descendent d'une branche de primates ressemblant aux chimpanzés que nous connaissons aujourd'hui. D'autres hommes descendraient du pavian. Une troisième lignée humaine enfin aurait très bien pu opérer sa mutation décisive à partir de

singes rhésus. Si tel avait été le cas — et rien ne permet d'affirmer avec certitude qu'il ne l'a pas été — les hommes seraient un ensemble de vertébrés de la famille des primates, possédant entre eux des ressemblances biologiques et physiologiques certaines, mais n'appartenant pas nécessairement à la même espèce.

Revenons au problème de la multiplicité des processus d'hominisation : ni la paléontologie ni l'archéologie ne permettent de trancher le problème de l'appartenance ou de la non-appartenance des hommes à une même espèce de primates. Ces deux sciences nous renseignent en revanche avec quelque précision sur les lieux de naissance des différentes races humaines. Une migration d'un seul groupe d'hommes entre les différents lieux où des dépôts ont été trouvés paraît extrêmement improbable. Des distances énormes séparent la Chine centrale des gorges de Serengeti. Avec Zuckermann nous pouvons donc admettre l'autonomie de différents processus d'hominisation. Les hommes d'aujourd'hui montrent un nombre de distinctions physiologiques, anatomiques et peut-être biologiques. Ces distinctions affectent la pigmentation de la peau, le squelette, l'anatomie crânienne et de nombreux autres éléments encore. Cette différenciation anatomique et physiologique [171] des hommes donne lieu depuis des siècles aux explications des plus extravagantes. Peu d'entre elles possèdent un quelconque intérêt pour la sociologie. La plupart du temps en effet ces théories mêlent dangereusement les jugements de valeur aux jugements de réalité. Autrement dit : elles prennent appui sur certains de ces éléments différentiels pour établir une illusoire hiérarchie qualitative entre les races humaines. À notre avis : peu d'entre les théories qui essaient de retracer la genèse des races humaines sont aussi sûrement fondées sur les faits que la théorie de Zuckermann.

Qu'une remarque personnelle nous soit permise ici : Zuckermann montre la réelle séparation des races. Cette multiplicité d'histoires évolutives indépendantes qui pendant près de 1 000 000 d'années ont poursuivi des routes rigoureusement autonomes — et qui plus est : ignorées les unes des autres — contribue à expliquer (au-delà de tous les problèmes supplémentaires que pose la domination du capitalisme contemporain sur certains peuples de couleur) la violence extrême du choc racial contemporain. En plus : l'ignorance qui sépare les races les unes des autres est loin d'être supprimée aujourd'hui. Lors d'un récent séjour en Amazonie on m'a fait survoler des étendues apparem-

ment presque impénétrables à l'est d'une ligne Manaos-Belem. On m'a convaincu sans peine que des hommes y vivaient probablement et que ces hommes restaient encore pour une large part, inconnus des autres Brésiliens. Me référant à un terrain qui m'est plus familier je rappellerai simplement que le lac [172] Victoria, immense mer intérieure de l'Afrique orientale, n'a été découvert par le premier Européen qu'en 1858. En d'autres termes : la rencontre des races humaines, leur prise de contact mutuel leurs chocs sanglants et leurs timides tentatives de cohabitation pacifique constituent des événements récents. Quelques nobles paroles se référant à une hypothétique fraternité universelle ou encore le très incertain postulat que tous les hommes toujours et partout sont égaux dans leur capacité et leur droit ne suffisent nullement à faire cohabiter pacifiquement les races. Après près d'un million d'années d'habitat et d'évolution séparés un long et patient apprentissage de la coopération fraternelle et du respect mutuel nous est aujourd'hui demandé.

Si les races humaines se sont formées au pliocène, la naissance des groupes sociaux distincts les uns des autres se rapporte au temps bien plus récent de la société mythique. En d'autres termes : à notre avis ce n'est qu'avec l'apparition du mythe comme véhicule de la participation au monde dans les sociétés à mentalité prélogique qu'une genèse d'options sociales collectives différentes devient possible. Ou en d'autres termes encore : les formes de sociabilité distinctes commencent à naître à partir de la société mythique ¹²⁸.

[173]

Une objection doit être écartée d'entrée en matière : la société totémique produit elle aussi des variables sociales. C'est-à-dire : elle n'est pas la même selon le lieu, le temps, le peuple que l'on considère. Mais les représentations qui servent aux liaisons totémiques ne sont pas des représentations au sens où l'entend la mentalité logique du chercheur

¹²⁸ Ici nous ne pouvons que renvoyer à l'œuvre magistrale de Georges Dumézil ; cf. notamment *Mythe et épopée, l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, éd. Gallimard, 1968 ; bien que Dumézil affirme que « l'explication indo-européenne du monde n'est qu'un des rêves sans nombre de l'humanité » il a — avec son maître œuvre — formulé une théorie de la société mythique qui, sur bien des points atteint à l'universel.

européen (nous avons parlé des représentations ou mentalités prélogiques à la p. 134 sq). Si nous appliquons pendant un instant l'ancienne terminologie des *Annuaire de sociologie* rédigés par Durkheim, plus tard par Hubert et Mauss, nous dirons que ces représentations primitives contiennent avant tout des éléments « émotionnels » et « moteurs ». Ou en d'autres termes : ces représentations primitives sont des états mentaux complexes où les éléments émotionnels et moteurs font partie intégrante de la représentation. Elle restent, bien sûr, des images cognitives, mais des images d'un type qualitativement différent des images produites par la mentalité logique. Ceci pour une série de raisons : d'abord l'individu primitif reçoit ses représentations essentielles au cours d'événements souvent dramatiques. Ou encore : il les acquiert par une forte décharge émotionnelle. La phrase paraît contenir les deux termes d'une contradiction (acquisition et décharge). Mais elle désigne [174] des circonstances précises qui justement sont marquées par une extrême tension entre deux attitudes contradictoires. Ces attitudes sont des attitudes par lesquelles le groupe rejette et reçoit en même temps l'individu adolescent : les cérémonies d'initiation ¹²⁹. Que ces représentations primitives continuent à agir loin dans le temps, transcendent les types successifs de mentalités et constituent une sorte de fundus souterrain où poussent les motivations plus récentes et où plongent leurs racines des processus cognitifs plus raffinés et actuels, me paraît un fait certain. Je donnerai un exemple vécu : me trouvant en janvier 1967 à la lisière du Sénégal et de la Guinée-Bissau en compagnie d'une unité de commando du P.A.I.G.C, l'idée tout à fait déplacée me vint de demander à mon hôte — un jeune commandant Lebu, réputé dans les rangs guérilleros comme étant l'un des chefs les plus audacieux et les plus aimés de ses camarades — selon quels critères il avait choisi les soldats de sa [175] petite unité de

¹²⁹ Rejet et réception de la charge émotive sont les figures contradictoires mais fondamentales de la plupart des rites d'initiation (donc : d'intégration sociale) en Afrique. La tension extrême dont le jeune homme ou la jeune fille pubères sont l'objet dans les sociétés africaines (voir références ci-après) n'est certainement pas moindre que celle qu'assument aujourd'hui les étudiants les plus lucides de Nanterre ; voir notamment les rites de combat, d'épreuve et d'intégration que Frobenius a recueillis en Afrique centrale, cf. in the *Childhood of Man, op. cit.*, p. 39 sq. Pour une interprétation ethnopsychologique des contradictions fondamentales inhérentes au cérémonial d'initiation, cf. aussi in *Ethnologie générale*, éd. Gallimard, 1968, l'étude *Psychanalyse et ethnologie de Sacha Nacht*, p. 1699 sq.

choc. Mon indiscretion ouvrit le chemin à une réponse tout à fait étonnante : le jeune commandant, formé et éduqué dans un pays de l'Europe de l'Est, ayant ensuite suivi un cours spécial en Chine et se présentant dans son vocabulaire et son comportement comme le prototype du jeune marxiste africain, me dit que la petite troupe dont j'étais l'hôte représentait très précisément sa promotion initiatique. Autrement dit : c'était ses camarades d'initiation, les jeunes gens avec lesquels il avait vécu les jours et les nuits les plus douloureux, les plus traumatisants, les plus « forts » de sa vie passée, qu'il avait choisis pour l'accompagner dans sa mission difficile. Il ne pouvait imaginer compagnons plus évidemment dignes de confiance. En fait : il leur confiait — vu la nature particulière des activités de commando en Guinée-Bissau — dans le sens très réel du terme : sa vie.

Une autre raison qui fait qu'en société prémythique les représentations ne peuvent être considérées comme des images cognitives au sens propre du terme est la suivante : il faut admettre que le primitif perçoit comme tout le monde son objet. Cette affirmation maladroite veut dire : physiologiquement, le primitif ne dispose guère d'autres voies de perception que l'homme de la mentalité logique. Autrement dit : l'homme de la mentalité prélogique comme l'homme de la pensée logique disposent d'une rétine qui reçoit les impressions optiques ; d'un concasseur qui traduit ces impressions optiques en signaux nerveux et qui les transmet [176] ensuite par ondes au cortex ; d'un cortex cérébral enfin qui recueille ces messages et constitue une image. Mais justement : l'image du primitif est constituée à l'aide de représentations collectives où les éléments émotionnels et moteurs prévalent. En d'autres termes : le primitif perçoit son objet comme réel, mais en même temps il craint ou il espère quelque chose de lui. Ce qu'il en espère ou qu'il en anticipe avec angoisse relève déjà de la représentation collective. Autrement dit : de l'organisation totémique en « classes » imbriquées unissant des sous-unités humaines aux sous-unités d'objets, d'animaux, de plantes ou d'astres.

Maintenant revenons à notre raisonnement principal : la pensée mythique est selon notre hypothèse la pensée franchissant le palier décisif sur la route qui mène à la naissance de la représentation cognitive. Cette représentation sera désormais de plus en plus épurée, nettoyée de ses relents émotionnels et de ses éléments moteurs. Pourquoi ? Parce que le mythe possède sa propre logique formelle. Il se concrète-

tise en général dans un récit ou dans un rituel de fête ¹³⁰. Ces deux types de construction (*id est* : d'expression du mythe) ont au moins une propriété en commun : elles doivent être intelligibles pour l'ensemble des participants mythiques. Autrement dit : elles exigent la transmissibilité dans leur caractère inchangé. La tradition orale de la plupart des grands peuples africains est en [177] fait d'une extrême rigidité. Une structure formelle inaltérée pendant des siècles permet aux chants banyaruanda d'être transmis de génération de Birou en génération de Birou. Le Muganuro murundi n'a pas changé pour ainsi dire depuis près de trois cents ans. Chaque pas de danse, chaque rythme de tambour, leur ordonnance immuable et les limites de leur variabilité sont imprimés telle une partition _ figée dans le tissu du mythe. Un exemple témoigne de cette permanence des valeurs mythiques au-delà même de la mort de la société mythique proprement dite : le roi du Burundi, Mwambutsa IV, avait un collaborateur formé dans une université européenne. Ce collaborateur était le gérant de la fortune personnelle du roi. Il était en charge des transactions financières multiples de la maison royale, des investissements à l'étranger, de l'achat de titres et des transferts bancaires souvent complexes. Il s'acquittait de cette tâche avec un extraordinaire talent, faisant preuve — lors de ses voyages à New York, Paris et Genève — d'un don de négociateur informé. Il gagna pour lui-même une fortune impressionnante. Un jour nous faisons ensemble un voyage à l'intérieur du pays. Nous parlions de choses de la vie et je lui demandai ce qu'il faisait de tout l'argent qu'il gagnait en guise de commission sur les transactions du roi. Il réagit avec quelque étonnement devant le fait qu'une telle question puisse seulement être posée : « Mais j'achète des vaches », dit-il. Ainsi donc cet économiste mututsi familier des marchés financiers internationaux, et des possibilités de [178] gains rapides qu'ils offrent, renvoyait-il régulièrement ses gains à son père, sous-chef de colline à l'intérieur du Burundi, pour qu'il lui constitue un troupeau de vaches zébus, signe de prestige et de pouvoir selon la tradition héritée des ancêtres.

Mais il y a plus : le mythe ne naît évidemment pas *ex nihilo*. Il n'est non plus le fruit d'une intuition fulgurante dont il serait impossible de connaître et la source et le projet. Le mythe est le fruit de

¹³⁰ Plus précisément : le rituel est la mise en scène sur le mode théâtral du récit.

toutes les participations groupe-individus d'une part et groupe-univers de l'autre qui lui préexistent. Il est leur aboutissement, ou plus précisément : une combinaison de leurs variables quantitatifs qui brusquement et à un moment que la sociologie ne peut déterminer, se muent en une figure mentale nouvelle. Il semble bien que le mythe naisse d'un double mouvement : mouvement de concentration, mouvement de sélection. Prenons comme point de départ la société totémique : un réseau de classification admirable organise tant l'univers physique que l'univers social de l'homme. Un système de noms, d'interdits, etc. révèle les principales lignes de forces de cette organisation. La communion d'essence de la participation préanimiste est déjà nuancée, différenciée. Ce sont maintenant des sous-unités humaines à l'intérieur du groupe (les clans totémiques) qui communient à des essences d'espèces végétales, animales, etc. spécifiées. Mais la différenciation s'arrête à mi-chemin : c'est le clan totémique qui participe et non des hommes individualisés. Le [179] clan communie à une essence d'espèce et non pas à l'essence de tel ou tel arbre ou de tel ou tel oiseau. Le mythe par contre singularise. Il le fait par des étapes successives qui ne sont d'ailleurs jamais clairement délimitées. Les progressions et les régressions alternent souvent sans raison visible pour l'observateur extra-mythique. La première mutation réside dans la concentration d'une attention plus grande sur certaines classes totémiques. Une communion plus intense se révèle progressivement entre le clan des .rhinocéros et l'animal totémique. Ou encore : les autres participations totémiques des Massai s'appauvrissent progressivement. Des participants de telle classe ou telle autre violent plus souvent des interdits, oublient des noms, etc. En d'autres mots : au terme de cette première mutation une hiérarchie des participations et des participants apparaît, certaines classifications totémiques se trouvant privilégiées par rapport à d'autres, certains clans étant plus solidement établis que des clans voisins. Commence alors la seconde mutation. Celle qui opère à l'intérieur des classifications privilégiées. Ici le processus de concentration que nous voyons à l'œuvre dans la phase précédente se poursuit, s'intensifie même. Il aboutira à l'individualisation, à la singularisation de certaines composantes de l'espèce totémique. Là les exemples sont nombreux. Mannhardt en donne plusieurs particulièrement convaincants : certaines tribus de Germanie vénèrent durant leur phase animiste plus particulièrement les forêts. Leur vénération (*id est* : leur participation) se concentre [180] progressivement sur cer-

taines forêts ¹³¹. Puis sur certaines forêts de chênes. Enfin sur un chêne particulier, individualisé, qui est longuement décrit et dont les propriétés mystiques sont connues : ce chêne devient — dans l'espace non homogène qui est celui de la mentalité prélogique — lieu privilégié, arbre sacré, source localisée de pouvoirs mythiques. Le roi s'assied sous son feuillage pour rendre la justice. La justice ne peut être rendue nulle part ailleurs avec la même efficacité. Bref : à l'ombre du Chêne des décisions importantes du groupe sont désormais prises et proclamées.

Résumons : la double mutation (concentration-sélection) opérée par le mythe aboutit finalement à une quadruple restructuration de l'univers du primitif. Deux de ces structures sont des structures intermédiaires, les deux restantes étant considérées comme les structures définitives de la société mythique. En effet : la hiérarchie des clans totémiques et l'état privilégié correspondant de certaines espèces totémiques ne paraissent être guère plus que des structures de transition. Le mythe accomplit réellement son œuvre dans la singularisation. Certains éléments constitutifs de la classe totémique « concentrée » (*id est* : la classe constituée par une participation particulièrement intense) sont à nouveau privilégiés par rapport à d'autres. En d'autres termes : le mythe les individualise. Et voici maintenant la seconde structure définitive du mythe : l'objet de la perception mythique étant [181] individualisé il n'est guère concevable qu'il soit perçu indistinctement et à un degré égal par l'ensemble du groupe, ou si nous restons dans la logique de notre argumentation : par l'ensemble des membres du clan totémique donné. Les participants eux aussi subissent les effets de la mutation tendant vers l'individualisation. Parmi eux des hommes apparaissent qui sont désormais plus particulièrement liés à l'animal, la plante, l'astre mythique. Ils entretiennent avec l'être mythique des rapports privilégiés. Ce privilège se concrétise sous deux formes : les participants privilégiés ont une connaissance plus précise, plus profonde et bientôt une connaissance exclusive de l'être mythique. D'autre part : ils communient plus intensément, et bientôt : exclusivement à son essence. Dans certains cas ou à certains moments ils se confondent même avec lui.

Une remarque nous paraît importante pour le lecteur européen habitué par la dualité entre transcendance et immanence, entre un Dieu

¹³¹ Voir note p. 145 et les sources y indiquées.

qui parfois s'incarne dans les hommes ou un homme et ces hommes privés de transsubstantialité : pour le primitif la divinité du roi n'est pas un événement nouveau. Il est au contraire un résidu. La communion est totale entre les pygmées de la forêt d'Ituri et cette forêt, l'univers animé qui les enveloppe. C'est par l'opération d'une singularisation progressive, ou exprimée d'une façon négative : par l'appauvrissement progressif de l'univers de la communion universelle entre groupe et milieu ambiant animé, que surgit dans certaines sociétés, la [182] divinité du roi. Mais justement elle ne surgit pas : elle survit simplement comme le vestige dernier d'un temps révolu. Il faut insister sur ce point : le Mwami-Imana des Barundi est d'abord un vestige. Ce n'est que dans le paysage mental appauvri d'une société de plus en plus sécularisée qu'il apparaît — faussement — comme jouissant d'une essence que personne avant lui n'avait possédée. De même l'Oba d'Ifé : son pouvoir écrasant réside dans la communion avec Shango ou plus précisément : dans l'Oshé de Shango qu'il tient en sa main. Mais ce n'est pas la brusque incarnation de Shango dans le roi d'Ifé qui doit nous étonner. C'est le fait qu'il n'est plus en 1969 qu'un individu ou un nombre limité d'individus yoruba qui jouissent d'une telle transsubstantialité. Ou encore : à Bahia en 1968 et à la lisière de Port-au-Prince en 1959 je fus frappé comme bien des observateurs avant moi par le spectacle de la brusque apparition dans des individus ordinaires de telle ou telle divinité africaine. Dans le vaudou un legba peut s'incarner tout à coup dans une danseuse. Au cours d'un candomblé Oya peut apparaître dans le corps d'une femme. Ces incarnations ne sont étonnantes que pour l'homme de la mentalité logique. En fait il s'agit là, de nouveau, de phénomènes résiduels. Pour l'homme vivant en société animiste, pour le très lointain ancêtre donc du Makongo de Haïti ou du Yoruba de Bahia ou d'Ifé, le privilège de l'incarnation *id est* : de la communion d'essence avec l'être mythique, n'est que l'aboutissement d'un processus de singularisation. Assistant à un [183] candomblé dans le quartier du Coq à Récife on se rend d'ailleurs compte de l'intensité émotionnelle presque effrayante qui a dû — pendant des millénaires gouverner la vie de nos ancêtres noyés dans la communion avec le monde qui les entourait et avec les hommes qui vivaient plongés dans une même aventure, à côté d'eux.

Toutes les perspectives changent alors : la guérison des cancéreux par la Mae Mininha ¹³² n'étonne plus désormais que les imbéciles. Le terme d'aliénation passagère si légèrement utilisé par certains sociologues change désormais d'objet : c'est l'homme n'entretenant avec l'univers plus que des rapports cognitifs qui doit être considéré comme un aliéné et certainement pas celui qui, par une grâce qu'on lui envie sérieusement, est capable de rejoindre d'un seul coup le cours profond de l'histoire et de se replonger dans cette communion d'essence qui autrefois fut le privilège de nous tous.

Pour mieux faire comprendre le devenir de la pensée mythique dans certaines sociétés africaines nous choisissons un exemple concret qui montre mieux peut-être que d'autres la complexité de ce devenir où des progrès brusques se mêlent à des régressions temporaires et où ni la singularisation des participants ni l'individualisation de l'être mythique ne semblent jamais tout à fait acquises.

La vache-zébu du Burundi peut certainement — comme le suggère Meyer ¹³³ — être considérée [184] comme l'animal mythique de ce royaume. Il en existe aujourd'hui encore quelque 11000 têtes dispersées sur une surface de quelque 21 000 km⁽²⁾. Leur rendement économique est très faible : ces vaches ne donnent en moyenne qu'environ 1 litre de lait par jour et ceci pendant 8 mois seulement. D'autre part, comme le faisait remarquer très justement Pierre Gourrou, aucune technique de conservation du lait n'existe. Les Barundi ne fabriquent ni beurre ni fromage. Ces vaches sont maigres et guère aptes à être consommées. En fait, les Barundi quelque peu fortunés mangent du bœuf du Kenya. Une industrie du cuir n'existe qu'à peine. Enfin, les vaches barundi ne servent qu'exceptionnellement à la traction d'une charrue la houe et le feu restant les deux instruments principaux du travail agricole. Bref : l'utilité économique de la vache est apparemment infime. Cette faible utilité contraste étrangement avec le soin intense que le pasteur murundi voue à sa bête. Il lui consacre le plus clair de son temps. Son calendrier est modelé presque entièrement sur elle. Il y a plus : tout l'édifice social murundi est pour une bonne part construit sur la vache. Des armées bovines, sortes de troupes militarisés, où les gardiens assument les fonctions économiques (traire les vaches, etc.) en même temps qu'ils exercent des fonctions militaires,

¹³² Mère d'un Terreiro à Bahia, rite nâgo.

¹³³ Meyer H., *Die Barundi*, Leipzig, 1916, p. 152 sq.

se meuvent en une migration permanente à travers le royaume. Cette migration obéit à la fois aux exigences d'un renouvellement constant des pâturages comme aux exigences militaires. Les armées bovines du Mwami [185] décrivent en général un trajet migratoire à l'intérieur des frontières proprement dites du royaume tandis que les armées bovines dépendant de la cour de la Mwami-Kaazi (reine mère) décrivent une sorte de migration circulaire à l'extérieur du royaume ; ce deuxième type de migration naît de la volonté d'assurer au royaume proprement dit une zone-tampon entre lui et ses ennemis. Mais la vache assume une autre fonction sociale encore : elle est porteuse du lien profane le plus efficace qui unit les quatre strates supérieures du peuple murundi parmi elles ¹³⁴. La vache incarne le ubugabire, sorte de contrat où se mêlent des éléments de nue-propriété et d'usufruit. L'appareil normatif de la société murundi est fondé tout entier sur le ubugabire. Cette institution est l'institution clé de l'édifice social. Nous l'avons décrite en détail dans *Le Pouvoir en Afrique*. L'institution reste impensable sans la vache. Ou plus précisément : sans les propriétés mythiques de la vache.

Enfin dans le domaine du comportement empiriquement vérifié des Barundi il reste des énigmes qui n'ont pas encore été résolues. Ainsi s'il est relativement facile de savoir pourquoi certaines classes de la population seulement ont accès aux vaches, pourquoi seuls les hommes peuvent les traire et pourquoi un Muhima ne peut donner ni femmes ni vaches au roi, il est en revanche très difficile de comprendre les raisons pour lesquelles [186] le Mututsi allume régulièrement un feu à côté de la vache qu'il traite. (L'explication parfois avancée selon laquelle ce feu doit chasser des mouches ne nous convainc guère, parce que justement — nous avons vu à maintes reprises des Batutsi traire des vaches à des altitudes où aucune mouche ne vient gêner leur bête.)

La vache est au centre de l'art murundi. Des chants magnifiques lui sont consacrés. Une poésie — qui en Afrique ne souffre comparaison qu'avec les chants du Fouta Djallon — loue les mérites de tel ou tel animal, chante affectueusement sa beauté ou boude en des termes pleins de tendresse les animaliques contresens de son comportement. La vache assume un rôle important dans la concrétisation de la cos-

¹³⁴ Les Batwa, qui forment la cinquième strate, ne peuvent conclure l'ubugabire.

mogonie murundi : lors du Muganuro le troupeau royal est l' « invité d'honneur ». Il assiste, fleuri, à toutes les danses. Lorsque le roi meurt, son cadavre est enveloppé dans une peau de vache et séché sur un feu de bouse. Lorsqu'il vit il trône le jour sur une pile construite avec art, de peaux de veau. La nuit la peau de vache est son lit, le veau son voisin et les bovidés royaux très souvent les invités de son songe. L'élection du roi nouveau se lit dans les empreintes des vaches royales qui le premier jour de la cérémonie électorale sont conduites hors de l'enclos du roi défunt. Accompagnées par les Birous, quelques grands de la cour et parfois certains Baganwa particulièrement puissants, elles descendent dans la vallée pour s'abreuver au fleuve. Le crépuscule d'abord les enveloppe. Mais lorsque le soleil se lève sur les [187] bêtes, les dignitaires de la cour dissoute les repoussent vers la montagne. Les Birous alors s'avancent et lisent dans la boue de la rivière où des milliers de sabots ont imprimé leurs marques, le signe leur révélant l'identité du roi nouveau. Ensuite le cortège tout entier, vaches en tête, grimpe la pente et au peuple rassemblé sur la crête les Birous crient : « *Uwami wimje n'intuse* » (Le roi règne, c'est NN !)

De tout ce qui précède, il apparaît clairement que la vache murundi inspire des comportements qui ne s'expliquent pas autrement que par la motivation mythique. Il est en effet possible de reconstituer sur une partie de son trajet, le devenir du mythe de la vache-zébu. Le fait gênant qu'au cours de cette reconstitution des raisonnements spéculatifs et des raisonnements susceptibles de vérification empirique se mêlent est dû aux difficiles conditions de travail de la sociologie des sociétés mythiques. La théorie la plus vraisemblable à notre avis situe l'origine géographique du groupe mututsi dans la Haute-Vallée du Nil. Des correspondances mythiques entre les cosmogonies des royaumes batutsi d'Ankole, du Burundi et du Ruanda d'une part et des dynasties pharaoniques de Thèbes de l'autre nous inclinent à adhérer à cette façon de voir. Cette inclination est encouragée encore par les résultats de recherches d'anatomie physique comparative faites notamment par Hiérnaux et qui montrent d'étonnantes correspondances entre certains habitants du Nil Supérieur et les Batutsi vivant aujourd'hui ¹³⁵. [188] Admettons ainsi que les éléments essentiels de la représentation mythique mututsi que nous relevons aujourd'hui par l'étude empirique

¹³⁵ Cf. bandes magnétiques d'une conférence non publiée et prononcée par Hiérnaux à l'Institut africain de Genève, 1965.

sur le terrain au Burundi soient — en ce qu'ils concernent les royaumes au sud de l'Équateur — des éléments d'importation. En d'autres termes : les structures essentielles de la cosmogonie du peuple mututsi qui dès le XVIII^e siècle jouèrent le rôle décisif que l'on sait pour la conquête, puis l'organisation des terres bantoues de l'Afrique centrale, étaient nées des millénaires auparavant dans la Haute-Vallée du Nil. Là elles s'étaient concrétisées notamment dans des peintures murales et des statues, dans des rites culturels et des chants dont nous ne possédons plus aujourd'hui que des fragments. Dans l'univers polythéiste de cette période une figure incarne plus particulièrement les mythes de la vache-zébu : il s'agit du mythe d'Apis.

L'exemple du mythe de la vache-zébu a été choisi parce qu'il montre le cas assez rare dans les sociétés mythiques d'Afrique d'une régression mythique. Autrement dit : le culte d'Apis représente déjà une forme avancée de la structuration mythique de l'univers mental des populations considérées. En d'autres mots : le culte d'Apis appartient selon toute évidence non pas à une société animiste ou totémique mais à une société mythique. Plus : Apis a — sous les dynasties pharaoniques mentionnées — déjà franchi le second [189] stade. En Égypte, elle ne représente déjà plus simplement une classe totémique mythisée, c'est-à-dire libérée de son contexte de classification globale. Apis établit entre elle et ses « participants » un lien de communion individualisée. Si les Batutsi dans leur exode — qui les a menés probablement le long du Haut-Nil, puis du Nil-bleu jusque dans les forêts équatoriales et sur les plateaux au-delà — avaient emporté par-devant leurs colonnes la statue peinte d'Apis nous dirions qu'il s'agit d'un transport pur et simple d'un mythe (le fait est commun en Afrique) vers une terre d'exil. Mais ceci ne s'est pas passé ainsi ¹³⁶ : dans une migration douloureuse qui s'étend probablement sur plus de six siècles les Batutsi ont subi une sorte de régression mythique. De l'individualité, Apis est redevenue espèce. Vache unique, figurée, individualisée, vénérée dans son essence spécifique d'individu identifié, elle s'est diluée de nouveau dans l'espèce. Les cosmogonies batutsi d'aujourd'hui ne connaissent plus Apis. Mais elles confèrent à l'espèce d'où elle sortit un jour, la plupart des fonctions qui étaient siennes à Thèbes. Une dernière remarque : le pouvoir sacré tel qu'il se cristal-

¹³⁶ Meyer H., *op. cit.*, p. 12 sq.

lise (voir p. 167) dans la société mythique et tel qu'il subsiste sous nos yeux dans nombre de royautes africaines par exemple est un pouvoir qualitativement différent du pouvoir politique connu par les sociétés à mentalité logique. En fait, deux univers coexistent à l'intérieur de la [190] royauté sacrée africaine : l'univers cognitif (ou plus précisément : l'univers où prévalent les éléments cognitifs) et l'univers mythique. Il serait erroné de croire que le Mwami munyarunda ou le roi Luba violent l'interdit de l'inceste parce que tout simplement leur position leur assure une toute-puissance effective et leur permet de négliger allègrement les lois les plus solides du groupe. Luc de Heusch a sur ce point apporté des arguments décisifs : l'inceste royal est au contraire signe d'appartenance à un univers différent de l'univers cognitif¹³⁷. L'inceste royal témoigne de l'essence mythique de celui qui le pratique. En d'autres termes : son comportement est gouverné non pas par une liberté dont ne jouiraient pas ses contemporains moins bien nés que lui. Au contraire : un ordre rigide — l'ordre mythique justement — régit ses actes. Et lorsque le Mwami murundi, au premier jour du Muganuro, disparaît dans la case du Kiranga pour s'accoupler avec le tambour il obéit aux exigences à lui imposées par sa qualité d'homme-Dieu. Ou exprimé dans des termes plus propres à la mentalité prélogique : il s'unit au tambour (pratiquement aux jeunes femmes qui le gardent) parce qu'il n'est pas un homme vivant de ses fragiles certitudes cognitives, [191] mais parce qu'il est cet être mythique communiant directement aux essences du monde animé. Le terme de coexistence de deux univers dans la société mythique est d'ailleurs une expression impropre : en fait les deux mondes se superposent dans une hiérarchie qui n'est contestée par personne. La parole du roi possède force de loi absolue parce que justement ses contemporains lui reconnaissent une origine mythique. Ou encore : la volonté du Mwami est acceptée par eux comme la traduction en langage humain de la parole d'Imana¹³⁸.

¹³⁷ De Heusch L., *op. cit.*, p. 15 sq ; Caillois parle à juste titre d'actions symétriques : « Le sacré et le profane semblent donc complémentaires. Ce qui est sacrilège pour les uns est règle sainte pour les autres et réciproquement ; voir Caillois R., *L'homme et le sacré*, éd. Gallimard, coll. Idées, 1963, p. 115.

¹³⁸ Les contestataires qui, eux aussi, ont réfléchi à la genèse de la royauté sacrée africaine aboutissent à des conclusions différentes des nôtres ; voir *SDS—Information*, Berlin, F. U., 1967, n° 1. Cette analyse toutefois manque

[192]

de profondeur et se contente de restituer quelques schèmes d'analyse des *Modes de production asiatique* de Marx, schèmes qu'on ne peut — très évidemment — appliquer tels quels à l'Afrique.

[193]

Sociologie et contestation.

Essai sur la société mythique.

Troisième partie : La société mythique

Chapitre 5

LA PERVERSION DE LA SOCIÉTÉ MYTHIQUE OU LA SOCIÉTÉ COGNITIVE MASQUÉE EN SOCIÉTÉ MYTHIQUE

A. La possession. remarques d'introduction

[Retour à la table des matières](#)

Qu'on nous permette un jugement subjectif et totalement ascientifique : il nous semble que de nombreux hommes et femmes de la deuxième moitié du XX^e siècle se sentent mal à l'aise dans la société cognitive à structures logiques. Ils adoptent alors l'une ou l'autre des deux attitudes de défense possibles. Nombreux sont ceux qui aujourd'hui adhèrent à des faux mythes. Par ce terme, nous désignons les constructions mentales qui commandent apparemment une adhésion quasi totale de la part de leurs croyants et créent dans le domaine du savoir social les mêmes privilèges que les mythes véritables. Mais contrairement aux authentiques conceptualisations mythiques du réel, ces constructions ne représentent ni des résidus de la participation autrefois confondante et totale, ni ne constituent — comme c'est le cas dans la société mythique — des liens singularisés et particulièrement intenses entre un individu (ou [194] une classe d'individus) et une ou plusieurs forces incarnées ou non dans un objet visible du milieu ambiant du groupe.

Nous ne nous attarderons pas sur ce premier cas. Lévy-Bruhl déjà a donné de cette première attitude apologétique — autrement dit : de ce premier type de faux mythes — des exemples instructifs ¹³⁹, La création de constructions mentales, qui ne sont pas des mythiques conceptualisations du réel, mais des projections imaginaires pures et qui ensuite demandent et obtiennent l'adhésion pratiquement sans réserve d'hommes vivant en société cognitive, peut être observée avec une particulière évidence aujourd'hui parmi les hommes de France et de Suisse. Ces hommes sont des victimes de la propagande semi-totalitaire de groupes de pressions politiques et de la publicité débilante, tentant de leur imposer la consommation des marchandises les plus inutiles ¹⁴⁰.

La deuxième attitude de défense contre l'angoisse permanente que génère l'incertitude de la construction toujours aventureuse et souvent dramatique de la société cognitive (car chaque nouvelle expérience collective vécue peut, d'un coup, bouleverser ses structures fondamentales et apparemment les plus solides) nous paraît être plus [195] intéressante encore ¹⁴¹. Elle se rencontre avec une évidence particulièrement impressionnante parmi les hommes souffrants et admirables de la Diaspora africaine des Amériques. Ces hommes, arrachés à leur société mythique authentique par la déportation esclavagiste ont été jetés, tels des naufragés, dans les flots inconnus de la société cognitive naissante. Leur réaction pathétique, car elle témoigne d'un grand courage personnel et d'une volonté farouche de survivre — consiste en une fidélité formelle aux mythes dont leur groupe — grâce aux rituels et à certains récits apportés d'Afrique — garde souvenance.

Nous voudrions maintenant explorer quelques-unes de ces sociétés cognitives masquées en sociétés mythiques. La question est de savoir si la possession, acte central du candomblé est « réelle » ou si elle est

¹³⁹ Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, op. cit., 9^e éd. p. 444 sq.

¹⁴⁰ Duverger M., *Introduction à la politique*, éd. Gallimard, 1964, p. 53 sq. ; Morin E., *Introduction à une politique de l'homme*, éd. du Seuil, 1968.

¹⁴¹ La sociologie contemporaine la passe presque entièrement sous silence, concentrant son pouvoir analytique sur les ravages des faux mythes dans les sociétés de consommation. Pourtant il nous paraît évident que les mécanismes présidant à l'émergence de ces faux mythes peuvent être analysés avec une particulière précision dans ces figures rudimentaires des candomblés.

seulement mimée, si donc dans les termes de Ribeiro : le sujet devient un « otro » ou simplement un « yo-otro »¹⁴². Cette question est fortement débattue par les chercheurs. En fait les deux réponses possibles se situent des deux côtés de la frontière souvent peu visible, mais absolue et [196] infranchissable qui sépare l'adhésion à un dogme du raisonnement scientifique. Ce terme d'« adhésion à un dogme » opposé au terme « raisonnement scientifique » semble véhiculer — à première vue — un jugement péjoratif. Ceci n'est pas dans notre intention. De très grands chercheurs tels Pierre Verger, Roger Bastide, Juanita Elbein, Deoscoredes dos Santos et un homme qui est mon ami : Milton Santos, sont eux-mêmes membres de l'un ou l'autre des terreiros de Candomblé. En tant que personnes, ils adhèrent à la vérité apodictique des Orisha, ce qui ne les empêche pas d'écrire avec lucidité et une probité scientifique totale sur les manifestations sociales de leur foi.

Encore une fois : nous concevons parfaitement que des divinités d'origine africaine et transsubstantielles à l'homme peuvent exister et que ces divinités — dans certaines conditions rituelles, dans certains lieux et pour une période de temps déterminée — prennent logement dans des personnes rituellement préparées à les recevoir. Cependant n'ayant pas (ou pas encore) fait nous-même l'expérience de leur pouvoir personnel, nous ne pouvons, en bonne foi, adhérer à la vérité apodictique qu'elles véhiculent pour les croyants. Nous devons donc expliquer pourquoi la possession nous paraît être un acte mimé. En d'autres termes : nous devons dire pour quelles raisons les quelques sociétés africaines de la Diaspora que nous connaissons pour y avoir séjourné ou pour avoir lu des enquêtes sérieuses à leur propos ne nous paraissent pas être des sociétés mythiques proprement dites, [197] mais bien plutôt des sociétés cognitives masquées en sociétés mythiques. Notre argumentation se divise en deux parties : l'une sociologique, l'autre psychologique. L'argumentation sociologique emprunte ses éléments essentiels à deux séries de carnets de notes personnelles ainsi qu'à des lectures qui par la suite sont venues compléter nos observations directes. Durant l'hiver brésilien 1968 (juillet, août, septembre) nous avons fréquenté certaines communautés religieuses de la

¹⁴² Ribeiro R., *Análisis socio-psicológico de la posesion en los cultos afro-brasilenos*, in *Acta neuropsiquiat. argentina*, 1959, 5, 249 sq. (trad. du brésilien).

région de Pernambuco ¹⁴³. En septembre et octobre 1959 nous avons participé dans la banlieue de Port-au-Prince à la [198] vie quotidienne d'une communauté composée d'Africains dont la majorité était d'origine fon et avons assisté à nombre de leurs cérémonies.

D'abord il faut restituer le moment — toujours émouvant — où le profane venu d'Europe entre en contact physique avec une communauté de la Diaspora africaine ¹⁴⁴ :

La nuit brésilienne est gonflée de toutes les odeurs de la terre. Les sons d'un tambour lointain roulent comme tonnerre étouffé dans le ciel. La marche est hasardeuse et longue dans les ruelles remplies d'ombres. Un dernier ravin nous conduit à la lumière. Nous grimpons les trois marches d'un escalier de pierre. Le maître du Terreiro se tait. Nous recommençons à palabrer. Finalement un sourire apparaît. La porte s'ouvre. Un long couloir abrite des hommes et des femmes apparemment très fatigués. Au bout du couloir une pièce carrée, au sol bétonné s'ouvre sous une lumière bleue. Un autel, surchargé de pots d'âmes, d'images de dieux, de statuettes du padre Cicero et de terres cuites représentant Lampion et Maria-Bonita, se dresse contre le mur

¹⁴³ Ces communautés se situent dans le quartier du « Coq ». Comptant une population de plus de 5 000 habitants, dont la moitié environ est représentée par des enfants, le bidonville du « Coq » est situé sur un vaste plateau marécageux dans la banlieue de Récife.

C'est là, que dans des cabanes misérables au détriment d'une hygiène élémentaire, des familles entières sont entassées les unes sur les autres.

Les habitations se présentent sous forme de cabanes de planches, parfois de boue séchée. La plupart de ces cabanes sont dans un état de délabrement avancé. Le sol est presque toujours en terre battue où règne une humidité constante.

Les familles domiciliées dans le bidonville comptent (pour la plupart) de nombreuses personnes. Souvent elles ne disposent que du salaire minimum du père pour vivre. Les salaires sont misérables et la plupart du temps, pour survivre, les femmes et les enfants ont recours à la mendicité. La loi brésilienne fixe le salaire minimum — qui est le salaire généralement payé à tous les travailleurs non spécialisés — à 110 nouveaux crouzères, soit environ 140 NF français (chiffre août 1968, région urbaine de Récife). Or, les prix des biens de consommation de première nécessité étaient à Récife, en août 1968, à peu près les mêmes qu'à Paris à la même époque.

¹⁴⁴ Ici nous recopions une partie des notes de notre mission à Pernambuco en 1968.

latéral ¹⁴⁵. En face, des spirales bleues, [199] des dessins multiples escaladent la paroi. La pièce est remplie de danseurs. Les « Filhos » d'Orisha ornés de foulards blancs se sont engagés dans une « Roda ». Parfois l'un d'eux, épuisé, quitte la pièce et disparaît dans la chambre privée d'ampoule qui prolonge la pièce principale. Tout à coup, un « cavalho » surgit. C'est une jeune femme noire, longue et osseuse, vêtue d'une robe rouge. Ses pieds nus labourent le sol. La « Roda » ralentit. La tempête approche et les filhas et filhos retiennent leur souffle.

Par un crescendo rapide les trois servants de tambour synchronisent, puis intensifient le rythme. Leurs mains brillantes de sueur s'abattent telle la chute ininterrompue des pierres sur la peau tendue des tambours. Leurs coups résonnent à l'infini dans les profondeurs des calebasses de bois. La femme baisse la tête, puis se plie en deux à la hauteur de la hanche. Elle tire de toute la force de ses poumons sur le mince cigare noir qu'elle serre entre ses dents. Elle tourne, tourne, tourne, ses longs cheveux noirs mangent comme des bouches sombres la lumière crue de la pièce. Des gouttes de sueur apparaissent sur son front. Elle se redresse. Elle est soudainement très belle. Une dignité, une autorité incontestable émanent d'elle. Autour de moi, les filhos et filhas joignent leurs mains en une chaîne soumise et crispée. Les poings se ferment. La sueur, une angoisse mêlée de joie sont sur tous les visages.

La femme tourne, tourne la tête maintenant rejetée en arrière, les bras étendus, mesurant de ses [200] longues mains fines les limites de l'univers. Tout à coup dans son visage le dieu apparaît. Ses yeux deviennent blancs. Des secousses violentes agitent son corps. Deux, trois pas encore et elle tombe, vaincue, dans les bras qui de partout se tendent vers elle.

¹⁴⁵ Pour l'origine et la signification des héros profanes faisant l'objet de la vénération des fidèles de nombreux terreiros des régions de Pernambuco, Alagoas et Paraíba, voir notamment : Morel E., *Padre Cicero, o santo do Jua-zeiro*, editoria civilização brasileira, 2^e éd., Rio de Janeiro, 1966. Faco Rui, *Cangaceiros e fanaticos, gênese e lutas*, editoria civilização brasileira, Rio de Janeiro, 1965.

B. Problèmes de l'incarnation statuaire

[Retour à la table des matières](#)

Les cultes de possession sont nombreux tant sur le continent d'Afrique que dans la Diaspora. Leur vitalité et leur secrète puissance sont acceptées comme une évidence par ceux d'entre les chercheurs qui ont vécu, de leurs yeux et de leur âme, le déploiement sombre du rite. Les quelques images évoquées au début de ce chapitre sont celles d'un terreiro de Xango dans le quartier du « Coq » à Récife, Pernambuco. Mais d'autres images pourraient être évoquées : quelques-unes, les plus anciennes que je porte en moi, datent d'il y a dix ans. Elles ont surgi dans un houmfo de Vaudou que j'avais fréquenté dans les faubourgs pauvres de Port-au-Prince.

La possession, si elle constitue probablement le fruit d'un authentique désir de retour à la participation totale, ne constitue pas moins un phénomène avant tout rituel ¹⁴⁶. En d'autres termes : [201] la possession relève du théâtre ¹⁴⁷. Duvignaud dans son maître-ouvrage sur les ombres collectives, a élaboré une sociologie de l'acteur qui fournit un nouveau point de départ à notre réflexion.

Avant tout, il faut constater que dans les cultes de la Diaspora (mais aussi dans de nombreux cultes d'Afrique) la possession n'est qu'une d'entre plusieurs manifestations des dieux parmi les hommes. En d'autres termes : les dieux ne viennent pas seulement — à des mo-

¹⁴⁶ *Rappel* : La thèse centrale de notre livre affirme que la longue lutte sanglante de l'homme pour sa libération et à laquelle la sociologie française, si violemment attaquée aujourd'hui par les étudiants contestataires, fournit une contribution décisive, le conduit d'une condition de participation totale (ou comme le dit Lévy-Bruhl : « d'une conscience noyée dans l'univers ») à travers des opérations successives et souvent douloureuses de distanciation vers la conquête d'une existence propre. Mais le rêve contradictoire du paradis perdu de l'homme-objet de l'univers, enveloppé, bercé par le monde, noyé dans la participation complète, subsiste dans de nombreux groupes d'aujourd'hui.

¹⁴⁷ Duvignaud J., *Sociologie du théâtre, essai sur les ombres collectives*, Presses Universitaires de France, 1965, p. 73-119.

ments privilégiés — se loger dans des hommes. Us logent aussi dans des objets. Ces objets peuvent être fabriqués par les hommes. Us peuvent être déplacés par eux. Bref : l'homme contrôle la présence des dieux. Ou en d'autres termes encore : il gouverne leur liberté. Or, si les dieux existaient réellement, leur existence ne serait concevable qu'enveloppée d'une liberté totale.

Dans les terreiros de Xango de la région de Pernambuco-Alagoas-Paraíba, dans les maisons de Candomblé de Sao Salvador ou de Rio de Janeiro, dans les humfo d'Haïti et les maisons Iemanga du Sud brésilien, des statues multiples sont [202] utilisées¹⁴⁸. En général il s'agit de statues montrant l'effigie d'un saint chrétien. D'autres statues comme celle blanche et noire du père Cicéron, rencontrées fréquemment dans le mata de Pernambuco, représentent de grands hommes de la région, aimés du peuple et martyrs de sa cause.

Ribero, Bastide, Carneiro, Freyre pour le Nordeste brésilien, Métraux pour Haïti ont démontré que ces statues incarnent en fait une divinité africaine. Deux explications pour ce dédoublement sont alternativement présentées, sans qu'aucune d'elles remporte notre entière conviction :

¹⁴⁸ Dans ce contexte il nous paraît légitime de citer également un culte moins « pur » (*i. e.* plus nettement syncrétique) que le candomblé ou le Xango : l'umbanda. Les terreiros d'Umbanda se rencontrent surtout dans le Sud brésilien. Nous avons fréquenté (durant les mois de décembre 1968 et janvier 1969) surtout le terreiro d'Ogum Mege à la lisière de Jacarepaguà dans l'État de Guanabara. Ce terreiro est particulièrement intéressant parce qu'il « travaille » avec deux séries de lignées différentes : lignées des Orisha africains, lignées de Caboclos. Deux pères (représentés sous forme de statues grandeur nature des deux côtés de l'autel) président aux deux séries de lignées : le pae Jacaranda (lignées des Orisha africains) à gauche de l'autel, le Caboclo Tamandara (lignées indiennes) à droite.

Voir aussi : Tancredo da Silva Pinto et Byron Torres de Freitas, *Umbanda, guia e ritual para organização de terreiro*, 2^e éd., Editoria ECO, Rio de Janeiro, 1967 ; il existe à Rio de Janeiro également une Escola Superior Iniciática de Umbanda do Brasil qui publie périodiquement des documents intéressants relatifs à l'umbanda, à son rituel et à sa doctrine. Elle publia en 1967 notamment les principaux textes utilisés dans les umbanda de Caboclo sous le titre : *Umbanda de Caboclos*.

a) Certaines des communautés culturelles les [203] plus vigoureuses sont nées en milieu cimarron ¹⁴⁹. Autrement dit : c'est parmi les esclaves insurgés et victorieux qui brusquement libérés ont réinventé une forme de sociabilité africaine (oubliée depuis des générations ou dont le modèle a été transmis par des récits imparfaits) que la religion des ancêtres a resurgi avec plus de force. Ceci s'explique justement par la nécessité concrète et l'urgence qui poussèrent ces hommes atomisés et brusquement libres à inventer (en fait à réinventer) une société en accord approximatif avec leurs projections psychiques et leurs besoins matériels. Il fallait rendre cette religion, garante de leur authenticité retrouvée, visible et palpable. L'esclavage ayant détruit la tradition artisanale, aucune statue africaine acceptable n'est sortie des mains encore tremblantes des Cimarrons. Les insurgés empruntèrent alors à la société qu'ils venaient de détruire, les images (Saints, Vierge, etc.) dont ils avaient besoin. Ce processus peut être observé à Haïti, terre conquise par les esclaves insurgés dans une guerre qui débuta le 14 août 1791 avec le serment du Bois-Caïman et qui ne finit qu'avec la proclamation d'indépendance de Dessalines du 1er janvier 1804. Les loa (divinités vaudou) choisissent d'ailleurs presque au hasard leurs statues [204] d'incarnation. Ainsi Agoué-Taroyo prend-elle souvent le visage de saint Christophe parce que l'eau est un élément essentiel dans les deux représentations (Agoué-Taroyo gouverne la mer, ses bateaux, ses poissons et sa flore, saint Christophe porta l'Enfant Jésus à travers les flots).

Autre exemple : Damballah-Ouedo, divinité importante qui repose près des sources et qui a forme de serpent s'incarne sur l'autel dans la statue de saint Georges ou dans une image de l'arc-en-ciel. Statue de saint Georges parce que le pied du saint est appuyé sur un serpent-dragon ; arc-en-ciel parce que Damballah-Ouedo est aussi projeté dans le ciel sous forme d'arc-en-ciel justement. L'analyse de nombreux autels des maisons de Candomblé de São Salvador par Verger témoigne d'un même arbitraire — tempéré par le recours à quelques similitudes extérieures — dans le choix des statues chrétiennes chargées de « rece-

¹⁴⁹ Bastide R., *Les Amériques noires, les civilisations africaines dans le nouveau monde*, éditions Payot, Paris 1967 ; notamment le chapitre III : *Les civilisations des nègres marrons*, p. 51 sq. Pour l'analyse des différences structurelles entre les communautés de la Diaspora brésilienne et celle de la Diaspora américaine du Nord voir Masnata F., *Pouvoir blanc, Révolte noire*, éd. Payot, 1968, p. 21 sq.

voir » une divinité africaine. En tout cas, il serait erroné de voir dans cette incarnation statuaire du panthéon africain un système cohérent de traduction ; une équation sémantique trop faible existe entre saint Christophe et Agoué-Taroyo ou entre saint Georges et Damballah-Ouedo.

b) La seconde explication pour l'incarnation statuaire des divinités de la Diaspora part d'une hypothèse différente. Gilberto Freyre a montré l'organisation sociale et ethnique fondamentale de la grande propriété lusitano-américaine ¹⁵⁰. Face à [205] leur main-d'œuvre noire, les maîtres blancs étaient dangereusement minoritaires. Pour éviter qu'une masse mouvante et anonyme, donc facilement émue et susceptible de réactions collectives violentes, ne s'installe sur leurs domaines, ils achetaient leurs esclaves par contingents ethniques. En d'autres termes : un maître d'engheno (moulin à sucre) d'Iguaçu venait au marché d'Olinda en moyenne deux fois par an ¹⁵¹. Il y achetait des Fantis, des Angolares, des enfants Âshanti et des femmes Ewe. Les différents peuples habitaient souvent des *Senzala* séparées ¹⁵². Bref : le maître d'engheno fit tout pour diviser ses esclaves. Et pour que la division soit plus complète il encourageait les différents groupes ethniques à célébrer leur religion ancestrale propre et leur permit de reconstituer en pleine situation d'aliénation coloniale un embryon de culture africaine.

Cependant entre le zèle missionnaire de l'Église catholique et la politique des sucriers, les conflits [206] paraissaient inévitables. Les Africains déportés, enjeu du conflit, créèrent leur propre défense. Ils

¹⁵⁰ Freyre G., *Brasis, Brasil, Brasilia*, Grafica Record Editoria, Rio de Janeiro, 1968 ; du même : *Maîtres et esclaves*, en français chez Gallimard, 1933 ; du même : *Mucambo do Nordeste*, éd. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas sociais, 1967. C'est ici le lieu pour dire ma reconnaissance à Gilberto Freyre pour ce que j'ai appris de lui au cours de longues conversations dans sa résidence, la casa amarella de Récife.

¹⁵¹ Voir à ce sujet l'exposition permanente d'une exceptionnelle valeur didactique du « Musée du sucre » de Récife ; catalogue analytique de l'exposition, Récife, 1967. Aussi Musée d'Olinda, installé dans le bâtiment même qui servit dès la seconde occupation hollandaise et jusqu'en 1888 de prison d'esclaves.

¹⁵² Nous avons observé le système des *Senzala* séparées sur les terres de l'engheno de Santa Tereza, dans le mata pernambucan.

placèrent sur leurs autels des saints chrétiens, visages vides, derrière lesquels s'abritaient désormais Ogun, Orisha, Oxun, Yemanja et Shangô. D'ailleurs la lutte est loin d'être terminée aujourd'hui. Dans la mata de Paraíba, on peut rencontrer encore aujourd'hui le spectacle insolite de prêtres catholiques brûlant à grands fastes devant les yeux de leurs fidèles noirs « repentis » des images et des statues de saints catholiques ¹⁵³.

c) Roger Bastide ¹⁵⁴ tire d'une de ses intuitions fulgurantes qui jalonent toute son œuvre une explication nouvelle et originale : l'extase est intériorisation du mythe. Elle est aussi mise en scène de ce mythe. En d'autres termes : elle restitue un récit. Quel récit ? Le récit liturgique. Mais ce récit liturgique n'est autre que la relation plus ou moins exacte de la vie première (ou : de la première incarnation connue) de la divinité considérée. Maintenant : il est admis que les Orisha d'Afrique sont [207] — d'ailleurs c'est le mythe lui-même qui nous le dit en situant la plupart des Orisha dans un contexte royal et en leur attribuant des qualités de malheur ou de bonheur exceptionnelles — dans leur première incarnation, des personnes au destin souvent remarquable. Les saints chrétiens, statues figées dans les églises coloniales, sont eux aussi rappel et souvenir de quelques destinées en dehors du commun. Le fidèle du candomblé a vite fait la liaison : pourquoi les Orisha — êtres d'exceptionnelle qualité, à la vie extraordinaire — n'auraient-ils pas choisi une fois ou l'autre de s'incarner dans un saint catholique ?

C. Incarnation dans des dessins

¹⁵³ Cette utilisation originale de statues chrétiennes pour camoufler l'exercice d'un culte non chrétien n'est pas le seul fait des Africains déportés. Les Indiens Mayas l'utilisent avec une égale intelligence pour échapper à l'impérialisme religieux et culturel des prêtres espagnols. En 1959 encore, lors d'un séjour à Mérida, j'appris qu'un prêtre de Xincheniza venait de découvrir, emmurée dans la pierre qui servait d'autel à sa chapelle, la grenouille sacrée en albâtre des Mayas. L'extraordinaire piété des paysans mayas des environs et leur fréquentation assidue du sanctuaire chrétien trouvèrent ainsi une explication miraculeuse quoique surprenante.

¹⁵⁴ Bastide R., *Candomblé à Bahia, rite nâgo*, op. cit., p. 203 sq.

[Retour à la table des matières](#)

Les divinités africaines s'incarnent aussi dans des dessins ou avec plus de précision : les divinités apparaissent dans un terreiro dont les murs et éventuellement le sol sont marqués de dessins spécifiques. La plupart des divinités importantes possèdent une sorte d'emblème, dessin compliqué, fait d'éléments figuratifs, d'essence occidentale ou africaine. La fonction rituelle du dessin est différente selon les cultes considérés : sur le sable des plages de Copacabana, les disciples de Yemanjá tracent des dessins élaborés pour y planter, au milieu, la bougie entourée d'offrandes. Le dessin ici possède une fonction indicative : il doit attirer l'attention de la divinité et lui signaler, par l'inclusion de ses figures géométriques propres, que [208] les sacrifices (nourriture, chiffons, etc.) sont bien destinés à elle et à elle seule ¹⁵⁵. En d'autres termes : le dessin assume ici la fonction qui dans les cultes de l'umbanda par exemple est dévolue au chant : lorsqu'un coq rouge est apporté devant l'autel et égorgé en l'honneur de Shango on chante : « *O almoça ête è de Shango* » (dans le dialecte de Jacarepaguà : « Le déjeuner est pour Shango »). La communauté appelle le dieu, lui parle, lui dit qu'elle l'attend ici, sur ce sol où meurt le coq, où se déploient les lignes entrelacées du dessin.

En Haïti, par contre, le dessin possède une signification rituelle plus dense. Il fait partie intégrante de la cérémonie vaudou. Ces dessins vaudou s'appellent vévés. L'officiant prend dans sa main de la farine de maïs ou de blé. Il la fait glisser entre le pouce et l'index et la mince traînée blanche (ou jaune) dessine sur le sol la figure de la divinité invoquée. L'officiant tout en dessinant tourne autour du « poteau-mitan », sorte de mât central du houmfo haïtien. Les vévés d'ailleurs peuvent se succéder et couvrir le sol de tout le houmfo. Mais lorsque dans la ronde des danseurs un « choyal » aura surgi et lorsque une divinité déterminée aura pris possession de lui, le possédé dans sa transe se jettera tout naturellement sur le dessin correspondant à la divinité qu'il porte en lui.

[209]

¹⁵⁵ L'éminent américaniste Hans Dietsily m'a transmis des renseignements précieux sur les figures Caboclos. Qu'il en soit ici remercié.

D. L'action théâtrale

[Retour à la table des matières](#)

Revenons à notre point de départ : pour nous, la possession n'équivaut pas au saut nostalgique, ou mieux, vertigineux, dans la mer indifférente de la participation totale à l'univers. La possession nous paraît être — pour reprendre une expression de Métraux — essentiellement une comédie rituelle. Ici, il faut ouvrir une parenthèse : notre thèse se distingue clairement des thèses de Nina Rodriguez. Rodriguez, médecin légiste à Bahia, publia dans la *Revista Brasileira* en 1896 sa première étude sur le comportement culturel de certaines communautés bahianaises. Il ouvrit ainsi parmi les intellectuels brésiliens la voie royale de l'étude de la Diaspora africaine, empruntée depuis lors par tant d'hommes brillants à la démarche énergique. En 1900 parut en français son *Animisme fétichiste des nègres bahians*. Après sa mort en 1906, Homéro Pires réédita ses principales études dispersées dans un volume qui a connu plusieurs éditions et qui s'appelle : *Os Africanos no Brasil*. Rodriguez qui fréquenta de nombreuses maisons de candomblé ne vit dans la possession qu'un phénomène hystérique. Pour lui l'homme noir était, par essence (c'est-à-dire : par la nature déficiente de son système nerveux), un homme incapable de création culturelle ou plus précisément : d'expression religieuse authentique. *Os Africanos no Brasil* ¹⁵⁶ [210] contiennent un matériel statistique intéressant. L'ouvrage contient également un nombre élevé de descriptions précises de démarches rituelles. Et surtout : il a donné naissance par provocation révoltante à la naissance de l'école de Récife, dominée par les grandes figures de Gilberto Freyre, René Ribeiro, Mauro-Motta et Valdemar Valenti.

En désaccord fondamental avec Nina Rodriguez nous ne reviendrons plus sur son œuvre dont nous tenons pour dépassées les thèses principales, par le savoir empirique contemporain. La possession comporte au moins trois dimensions : une hallucination sacrée, une dramatisation sociale et une tragédie fantôme. Ces termes sont empruntés au vocabulaire de Duvignaud ¹⁵⁷. Ils nous paraissent désigner parfaitement

¹⁵⁶ Rodriguez N., *Os Africanos no Brasil*, éd. Companhia editoria Nacional, São Paulo, 1935.

les trois expériences du possédé, ou plus précisément : du groupe d'où surgit le possédé.

a) Hallucination sacrée d'abord.

Elle constitue la dimension la plus difficile à cerner. Revenons à notre récit du Xango du Coq : au moment paroxystique où la jeune femme devient « cavalho », monture d'une divinité, elle perd (en apparence en tout cas) toute conscience propre. Ses mouvements si rythmés, si élégants et harmonieux quelques instants auparavant, se dérèglent brusquement. Son corps se raidit, elle crie, ses dents écrasent le cigare. Les tambours se déchaînent. Tous les nerfs sont tendus à l'extrême. Les filhos [211] et filhas, tout le peuple reste figé et retient son souffle. Puis la jeune femme étend les bras, tourne lentement et pose ses pieds délicatement sur le sol du terreiro. Bientôt ses mains, puis ses bras, son long cou noir, sa taille et enfin tout le corps ondulent doucement. Ses yeux sont toujours fermés mais un être nouveau, selon toute évidence, l'habite.

Brusquement l'assistance reconnaît la divinité qui possède maintenant la jeune femme. Un prêtre, foulard rouge noué autour du cou, entonne :

Bulejo — lejo
Onin — Yamja
E-ja — hère — olodo
Oba — oio
Ajo — furisso — odede
la — komanpe — ori — durin — ejare

¹⁵⁷ Duvignaud J., *Sociologie du théâtre, essai sur les ombres collectives*, P.U.F., 1^{re} édition, 1965, p. 73-119.

La jeune femme maintenant lève les bras, ses mains, couvre sa tête.
Le chœur répond :

Ori — min — Yemanja
*Orido — orire — aoio*¹⁵⁸

Tout le terreiro a reconnu Yemanja, maîtresse des mers. La jeune femme en transe est Yemanja, son corps ondulant est fait de vagues ; les mains qui couvrent le haut de la tête incarnent un geste rituel propre au xango de Recife : même les poissons dansent en honneur de Yemanja et pour s'en protéger il faut se couvrir la tête.

[212]

b) Drame social.

L'hallucination sacrée en fait n'est pas spontanée, ou du moins : elle semble fortement conditionnée par toute une préparation rituelle. Le lieu du culte — dont la transe est le moment paroxystique, la nuit où il est célébré, l'assistance, la lente mise en route, le rythme changeant, mais de plus en plus saccadé et délirant des joueurs de tambours — tout cela est une création sociale. Autrement dit : l'œuvre rigide et minutée du groupe. Contrairement à ce que certains auteurs affirment, un candomblé, un Xango, un umbanda ou une cérémonie vaudou, ne constituent nullement des fêtes orgiastiques où l'homme dans un dérèglement subit de ses sens assouvit ses instincts les plus animaux.

Une extrême prudence gouverne par contre toute la cérémonie. Aussi sauvage, violente et sensuelle que soit la danse, aussi brusque — et pourquoi ne pas le dire ? — déroutante et vertigineuse que soit la perte de lucidité de plusieurs personnes de suite — jamais et nulle part je n'ai vu un seul geste obscène ou entendu un mot, un bruit qui aient rompu l'atmosphère de dignité grave et joyeuse gouvernant toute cérémonie africaine.

Lorsque la jeune femme du Xango du Coq, finalement tomba, des bras de femmes la recueillirent. Et même en pleine danse quand dans

¹⁵⁸ Pour l'exégèse, voir Ribeiro R., *Cultos afrobrasileiros do Recife, um estudo de ajustamento social*-Bulletin Instituto Joaquim Nabuco, numéro spécial 1952, Recife, p. 81-82.

le cercle fasciné et doucement balancé des filhos, la possédée fit des mouvements brusques, découvrit un sein ou déplaça sa robe, une femme sortit du [213] cercle pour arranger par quelques gestes rapides et discrets le vêtement dérangé de Yemanja.

Le réveil de la transe lui aussi est l'œuvre de toute la communauté. La possédée se débat pendant de longs moments dans les bras des assistants. Elle a le geste désespéré des poissons jetés sur la rive. Elle n'arrive pas à respirer. Elle gémit, crie, frappe à poings fermés son visage. Le prêtre s'approche, dénoue son foulard, le lui jette sur l'épaule, sur le front. Il lui touche les deux épaules, le front. La possédée agite les paupières, elle se calme, elle semble se réveiller. Nouvelle crise, gémissements. Le prêtre saisit sa taille, ses épaules, l'attire avec force contre sa poitrine. Le choc la calme de nouveau. Le tambour ralentit son rythme. Enfin, des femmes emportent le corps silencieux — il est comme endormi — dans le péristyle.

La cosmogonie du Xango, de l'Umbanda et du Candomblé lie à la transsubstantialité du possédé la totale liberté des dieux. Autrement dit : une divinité apparaît là où elle veut quand elle veut. Cette affirmation doctrinale est contredite par deux faits empiriques : les hallucinations sacrées solitaires semblent extrêmement rares. Du moins dans le Nordeste brésilien. Personnellement on ne m'en a jamais rapporté une. Par contre : les possessions spécialisées ¹⁵⁹, les trances à moments fixes et dans des terreiros déterminés sont nombreuses et presque quotidiennes.

Deuxième fait : à première vue la divinité se [214] révèle en cours de cérémonie. Ni le médium, ni à plus forte raison l'assistance ne savent d'avance quelle divinité (ou quelles divinités) va se présenter, et dans quel corps, ce soir-là. En fait, des divinités déterminées semblent avec une persistance remarquable se révéler dans tel ou tel terreiro. Ceci au point où dans une ville comme Récife on me dit : si vous voulez voir Oxun, il faut aller dans tel terreiro. Si vous vous intéressez au culte de Yemanja vous devriez fréquenter un terreiro d'Olinda. Préférence insondable et inexplicable d'une divinité pour une maison déterminée ou habileté extrême d'un maître de terreiro ? Le fait est que la spécialisation des communautés par rapport à certaines ap-

¹⁵⁹ Cf. note 1 p. 214.

paritions ¹⁶⁰ apporte une nouvelle et sévère limitation à la spontanéité et à l'expérience libre et inaliénable de la transe sacrée.

c) Tragédie fantôme enfin ¹⁶¹ :

[215]

La théorie de la tragédie fantôme élaborée par Duvignaud nous fournit une clé pour l'intelligence de la troisième dimension du Xan-

¹⁶⁰ Spécialisation nécessaire parce que certaines divinités demandent des costumes coûteux dont il faut vêtir le possédé.

¹⁶¹ Dans cette tragédie fantôme nous ne faisons qu'essayer de dégager une sémantique sociologique. Il est évident que tout le drame du Candomblé, du Xango, de l'Umbanda, du Vaudou comporte une dimension psychiatrique ou neuropathologique. Ribeiro consacre ses travaux récents presque exclusivement à l'exploration de cet aspect du candomblé. Voir le rapport des tests Rorschach effectués avec un certain nombre de filhas d'Orisha à Récife et Olinda. Ces tests révèlent chez les sujets considérés à la fois une prédisposition étonnante à l'extase et les effets thérapeutiques de l'extase sur leur système nerveux dérégulé.

Voir : Ribeiro R., *Analisis socio-psicologico de la posesion en los cultos afro-brasileiros*, texte en espagnol, publié dans *Acta Neuropsiquiat. Arg.* Buenos Aires, 1959, vol. 5, p. 249-262. Il faut citer ici l'œuvre originale et importante (elle a été élaborée non dans les communautés de la Diaspora, mais en Afrique même) d'une équipe de psychiatres zurichois : les docteurs Morgenthaler et Parin ; elle suit une hypothèse similaire à celle de Ribeiro. Voir notamment : Morgenthaler-Parin : *Les Blancs pensent trop*, éditions Payot, Paris, 1962. Plus récemment : Parin P., *Zur Bedeutung von Mythen, Ritual und Brauch fur die vergleichende Psychiatrie*, in *Bei-traege zur vergleichenden Psychiatrie*, Akt. Fragen Psychiatr. Neurol. vol. 6 p. 179 sq. éd. Karger, Bâle-New York, 1967. L'action thérapeutique d'ailleurs de la comédie rituelle du candomblé n'est pas « automatique ». Cela veut dire : ce n'est pas l'extase et l'extase seule qui guérit les sujets de Ribeiro. Cette action bienfaisante est bien plutôt organisée, provoquée orientée, par le babalorisha. Il choisit (encore que nous ne puissions l'affirmer avec certitude) l'extase — c'est-à-dire : le dieu — qui convient au sujet en question. Il le fait de différentes façons : en initiant un sujet à un dieu qui lui convient. Ou plus discrètement en cours de cérémonie : en ordonnant au Tambour d'appeler tel ou tel dieu. Que les prêtres du candomblé, du Xango et de l'Umbanda disposent souvent d'une sensibilité, d'une intuition psychiatrique tout & fait étonnante et que de multiples médecins européens leur envieraient m'a été prouvé maintes fois au Brésil. Un exemple : la nuit du Nouvel An 1968/69 (au cours de laquelle est honorée Yemanja) je l'ai passée sur la plage de la Barra de Tijuca, dans l'État de Guanabara. Des Favela de Tijuca de nom-

go, du Vaudou [216] et du Candomblé. Duvignaud analyse avec précision les communautés rituelles, formées de « clercs » qui se sont cristallisées dès le Haut Moyen Age autour des demeures d'Orléans, de Fleury-sur-Loire et Chartres. Un couvent, une église, une université en forment le noyau. Gustave Cohen, lui, a réuni un nombre de rituels importants (de Guillaume, Vital de Blois, etc.) dont l'exégèse permet de retrouver la structure motivationnelle des communautés en question ¹⁶². Ces communautés rituelles de clercs jouent un théâtre, *id est* : exécutent des rites qui ont pour but unique de perpétuer la vie formelle de la Romanité détruite. Autrement dit : dans une France ravagée par les invasions barbares et les guerres fratricides ces communautés cléricales mettent en scène par des comédies — dont les acteurs sont les seuls spectateurs — le rêve impossible de l'imperium ressuscité. À l'abri de l'histoire elles collectionnent ainsi pieusement les débris d'un univers détruit. Gardiens exemplaires de ruines dévastées, ces [217] clercs exécutent par leurs rites quotidiens une tragédie fantôme.

De même les communautés religieuses de la Diaspora africaine : l'horreur de l'esclavage, des familles détruites, des transports négriers entre Ouidah et la côte, entre la côte et Olinda, l'humiliation enfin du marché public, les tortures ensuite et l'agonie anonyme d'un travail inhumain dans l'engheno restent pour un homme de la deuxième moitié du XX^e siècle, une tragédie difficilement imaginable. Métraux dit avec une pointe d'humour sinistre ¹⁶³ : « Heureusement que l'Europe a

breux terreiros étaient descendus. Je comptais des amis dans l'un d'entre eux : le terreiro d'Umbanda du Vovo Catherino. La mère de ce terreiro s'était installée tout près de la mer, dans l'ombre imposante des Dois Irmãos (montagne surplombant la mer et qui sur sa face est porte une inscription attribuée aux Phéniciens). Elle reçut le Savava (le salut) d'une foule multiple qui sagement s'était rangée dans une file pour venir rendre hommage et demander la bénédiction. Autour de la mae les hommes et les femmes étaient assis. J'entendis par bribes une bonne partie de ces consultations nocturnes. Connaissant un nombre de consultants (venus de loin et étant pour la plupart totalement inconnus à la mae) je savais approximativement leurs soucis et leurs maux. La mae — par des paroles d'une inquiétante justesse — révélait à chacun son mal caché, sa blessure physique, son angoisse et son problème familial ou professionnel très précis.

¹⁶² Cohen G., *La comédie latine en France dans la seconde moitié du XII^e siècle*, in Études d'histoire du théâtre (cité chez Duvignaud, p. 75).

¹⁶³ Métraux A., *Haïti, op. cit.*, p. 16.

connu les camps de concentration » et la folie nazie. Sans cela elle n'aurait jamais su ce qu'a été la déportation massive des Africains et leur réduction à l'état de bête. Il faut insister sur ce point : trop de récits idylliques circulent notamment au Brésil sur la « famille paternaliste » qui soi-disant réunissait les habitants blancs, les métis et les Noirs sur une seule plantation équitablement gérée et organisée pour le bonheur de tous. Nous n'excluons pas l'existence de maîtres humains et compatissants. Mais les sources prouvent que la vie quotidienne de l'esclave a été d'une indicible cruauté. Ses effets se prolongent jusqu'à nos jours par un traumatisme du souvenir qui paralyse et angoisse les descendants lointains de ses victimes premières ¹⁶⁴.

[218]

Pour les Africains déportés et si profondément mutilés la seule existence humaine qui leur restait à vivre était celle du rêve alimenté de désirs actuels et impossibles et de souvenirs anciens et peut-être inexacts. Peu nous importe alors de savoir si Métraux a ou non raison, en affirmant la primauté du théâtral sur le religieux. Autrement dit : comme Métraux, je doute de la transsubstantialité réelle des loas dahoméens. Je doute aussi de la foi apparente qui s'attache à leurs vertus thérapeutiques ou eschatologiques. Mais ceci est finalement une question sans importance sociologique, puisque dans la longue histoire douloureuse des peuples de la Diaspora le Candomblé, le Vaudou, le Xango, remplissent pleinement leur mission en projetant dans la danse, une vie rêvée, en fixant par des rites immuables et rigides, les vestiges d'un univers africain perdu, en assurant enfin — par le secret qui entoure les différentes démarches de l'initiation — une identité humaine à des hommes réduits par d'autres hommes plus violents à l'état d'objets. Ni le messianisme de Garvey, ni la marche triomphale

¹⁶⁴ Cf. à ce sujet Mendez de Almeida Candido, *Nationalisme et développement*, éd. Rio de Janeiro, 1960. Rodriguez Honorio, *Brazil and Africa*, Los Angeles Univ. Press, 1966.

Barnett M., *Esclave à Cuba, mémoire d'un Cimarron*, éd. Gallimard, 1967.

Pour la situation plus particulièrement nordestina voir le premier livre de René Ribeiro : *Religião et relações raciais*, préface de Gilberto Freyre, édité par le Département fédéral de l'Éducation nationale, Rio de Janeiro, 1956.

Enfin : un ouvrage plus ancien, mais qui continue à déployer une forte influence au Brésil est celui d'Arthur Ramos : *As culturas negras no novo mundo, O negro brasileiro*, Com-panhia editora nacional, São Paulo, 2^e éd. 1964.

de Booker Washington, ni le panafricanisme [219] de Dubois, ni Toussaint Louverture, ni le roi Christophe, ni N'Krumah, Sékou-Touré, Tédjé, Césaire et Wright n'auraient vécu sans la tragédie fantôme exécutée dans l'ombre pendant des siècles par les mortels esclaves du Mississipi, de Bahia et des Marais de Camagüey. L'Afrique nouvelle et sa merveilleuse promesse sont nées de la tragédie fantôme ¹⁶⁵.

[220]

¹⁶⁵ Voir à ce sujet (notamment en ce qui concerne la filiation intellectuelle de N'Krumah) la très belle thèse de doctorat de Jean Lacouture, éd. du Seuil, à paraître en 1969.

[221]

Sociologie et contestation.
Essai sur la société mythique.

Quatrième partie

AUTRUI ET SES FRONTIÈRES

[Retour à la table des matières](#)

[222]

[223]

Sociologie et contestation.
Essai sur la société mythique.
Quatrième partie : Autrui et ses frontières

Chapitre 1

« NOUS » ET LES « PRIMITIFS »

[Retour à la table des matières](#)

Pour marquer la distance entre la mentalité prélogique et la mentalité logique, Lévy-Bruhl établissait deux termes d'une dichotomie surprenante : à la mentalité des primitifs il opposait le « nous » de l'homme européen dit civilisé. « Eux » et « nous » nous paraissent être deux notions qui plus d'un demi-siècle après la parution du premier grand ouvrage théorique de Lévy-Bruhl ont perdu leur valeur opératoire. Autrement dit : terme ultime d'une évolution, ou plus modestement : point de comparaison, la mentalité logique — pour être opératoire — doit être évoquée, puis cernée avec une précision infiniment plus grande que ne le fait Lévy-Bruhl. La naissance de l'intelligence, plus généralement : les conditions essentielles du fonctionnement de la pensée chez des personnes d'âges différents évoluant dans le milieu urbain de la société industrielle d'Europe occidentale sont bien connues aujourd'hui : les œuvres impressionnantes de Jean Piaget et d'autres généticiens tenant de lui leurs inspirations fondamentales, témoignent des progrès réalisés depuis Lévy-Bruhl.

[224]

Il ne peut être question pour nous ici de définir même très schématiquement la mentalité logique, telle qu'elle est mise à jour progressivement par les généticiens contemporains. Même la partie déjà écrite, formulée et désormais définitive de l'œuvre de Piaget résiste à toute

tentative de résumé. Son objet d'étude paraît simplement trop complexe, ses découvertes trop riches, sa formulation trop nuancée pour qu'il soit possible de les restituer, serait-ce en recourant aux schématismes les plus grossiers sur quelque vingt ou trente pages d'un livre. Néanmoins : pour des raisons purement didactiques il nous faut définir le « nous » de Lévy-Bruhl. Autrement dit : établir un point de comparaison et de différenciation face à cette mentalité désormais cernée et partiellement explorée, nous paraît être une exigence dont le caractère contraignant découle de notre raisonnement même. Nous appuyant sur Piaget nous essayerons de maintenir intacte notre perspective méthodologique esquissée dès les premières pages de ce livre. En d'autres termes : nous tenterons de connaître avant tout les problèmes sociaux concrets qui — générés par certaines formes spécifiques de sociabilité — incitent les hommes à élaborer des solutions « logiques ». C'est-à-dire : à construire par la voie de la coopération des équilibres changeants entre les groupements opératoires des différentes intelligences participantes.

Quelques remarques préliminaires : nous n'avons pas jusqu'ici déterminé clairement le contenu qu'il convient d'assigner à la notion de société. Le [225] problème d'ailleurs n'était guère urgent : dans la mentalité préanimiste le groupe se confond avec le monde et l'individu avec le groupe. Dans les groupes où la participation au milieu ambiant emprunte le véhicule de la classification totémique la société est — comme dit Frazer — « self-evident ». Autrement dit : elle *est* ces classifications mêmes. Cependant des groupes qui vivent à plus grande distance du monde, qui empruntent pour couvrir cette distance le véhicule du mythe et qui assignent à l'intérieur d'eux-mêmes à quelques individus spécifiques la charge d'assumer la médiation mythique avec l'univers condensé en quelques figures parlantes, exigent que soit définie avec précision la notion de société. Nous ne l'avons pas fait jusqu'ici : la société mythique (et plus tard : la société logique), est un tout, distinct de la somme des individus désormais identifiés, et agissant dans d'étroites limites selon des motivations apparemment personnelles, qui la composent. Certaines sociétés mythiques s'arrêtent là. Tel est notamment le cas pour un nombre de royaumes sacrés d'Afrique centrale. « Umwami, Uimana, Uburundi » ont gravé les Barundi dans une pierre placée sur la première colline qui surplombe leur nouvelle capitale. « Un seul roi, un seul Dieu, un seul Bu-

rundi. » Imana, Mwami, Burundi sont des termes mythiques proprement dits. Leur réunion dans une notion (que les Barundi ne connaissent d'ailleurs pas) hypothétique de « société murundi » projetterait sur l'écran sociologique un être social irréductible aux individus le composant. Mais à [226] mesure que les liens de participation se détendent davantage, l'image de cet être social devient floue et risque de se dissoudre peu à peu dans les consciences qui la vivent. Une notion de société plus directement liée à l'expérience de chaque individu ou des individus appartenant à la classe politiquement, économiquement, donc : intellectuellement dominante se substitue à la notion mythique : la société se résume désormais à la totalité des interactions entre ces individus. Une parenthèse : dans des pays dominés par des oligarchies solides comme par exemple le Brésil, le vocabulaire quotidien reflète avec précision la situation sociale : seuls paraissent participer aux décisions, événements, angoisses et ambitions du groupe ceux qui font, justement, partie de la « société ». En d'autres termes : un vocable qui pour les groupes plus fortement marqués par la division du travail et l'industrialisation du processus de production ne relève que du folklore mondain et des potins inoffensifs de quelques salons ennuyeux, traduit dans maints pays du Tiers Monde, une réalité d'oppression et de privilège évidente. Revenons à la définition désormais empirique du terme de société : c'est à notre avis lorsqu'il réfute la théorie de Pareto sur la naissance de la société que Piaget révèle de la façon la plus admirable sa propre idée du tout social ¹⁶⁶. Pour Piaget [227] le tout social n'est ni une réunion d'éléments antérieurs, ni une entité nouvelle, mais un système de rapports dont chacun engendre, en tant que rapports mêmes, les termes qu'il relie ¹⁶⁷. L'invocation d'un ensemble d'interactions évite en effet de faire appel aux caractères individuels. Cette hypothèse du départ originale, mène Piaget à une constatation essentielle : pour lui comme pour Durkheim la pensée procède, dans la vie sociale comme dans la vie individuelle, de l'action. En d'autres termes : la société est essentiellement un système d'activités dont les « interactions élémentaires consistent en actions se modifiant les unes les autres » selon certaines

¹⁶⁶ Piaget J., *Études sociologiques*, op. cit., notamment chap. 1, « l'explication en sociologie », p. 14 sq. ; pour une lecture différente de Pareto, sur ce point, cf. Busino G., in *Cahiers V. Pareto*, n° 4, 1964.

¹⁶⁷ Op. cit., p. 29.

lois d'équilibre ou d'organisation ¹⁶⁸. En d'autres termes : ces interactions élémentaires sont des mises en correspondance d'opérations ou plus simplement encore : des constructions collectives. Dans cette perspective méthodologique les représentations collectives qui sont en fait des interactions modifiant la conscience des individus, s'expliquent par l'analyse des interactions dans le comportement lui-même.

Deux remarques supplémentaires sont nécessaires : tout comportement est affecté par deux [228] types d'interactions : l'interaction entre le sujet et les objets, et l'interaction entre le sujet et les autres sujets. Ces deux séries d'interactions, qui modifient la conduite du dehors, ne peuvent en fait être dissociées. Dans le travail individuel le rapport entre le sujet et l'objet matériel modifie le sujet et l'objet d'abord par assimilation de celui-ci à celui-là, ensuite par accommodation de celui-là à celui-ci. En ce qui concerne le travail collectif des hommes sur la nature, Piaget retrouve Marx : « Le travail est avant tout un processus entre l'homme et la nature, un processus dans lequel l'homme par son activité, réalise, règle et contrôle ses échanges avec la nature. Il apparaît ainsi lui-même comme une force naturelle en face de la nature matérielle. Il met en mouvement les forces naturelles qui appartiennent à sa nature corporelle, bras et jambes, tête et mains, pour s'approprier les substances naturelles sous une forme utilisable pour sa propre vie. En agissant par ses mouvements sur la nature extérieure et en la transformant, il transforme en même temps sa propre nature ¹⁶⁹. »

Enfin : si une interaction entre un sujet et une chose les modifie tous les deux, il est évident que chaque interaction entre deux sujets modifie ceux-ci l'un par rapport à l'autre. Nous nous arrêtons ici, pour reprendre, en guise de conclusion [229] provisoire, celle d'entre les nombreuses définitions ¹⁷⁰ de Piaget qui pour notre propos nous paraît particulièrement utile : chaque rapport social constitue une totalité en

¹⁶⁸ Piaget cite comme exemple de ces actions : les actions techniques de fabrication et d'utilisation d'outils ; les actions économiques de répartition ou de production des biens ; les actions juridiques de collaboration ou de contrainte ; les actions intellectuelles de recherche en commun ou de mutuelle critique.

¹⁶⁹ Marx K., *Le Capital*, éd. Kautsky, p. 133, cité par L. Goldmann, *Marxisme et Psychologie*, dans « Critique », juin-juillet 1947, p. 119.

elle-même, productrice de caractères nouveaux et transformant l'individu en sa structure mentale. De l'interaction entre deux individus déjà à la totalité constituée par l'ensemble des rapports entre les individus d'une même société, il y a donc continuité et, en définitive, la totalité ainsi conçue apparaît comme consistant non pas en une somme d'individus ni en une réalité superposée aux individus, mais en un système d'interaction modifiant ces derniers en leur structure même ¹⁷¹.

Or cette définition a le grand avantage de révéler un parallélisme rigoureux entre les faits sociaux et les faits mentaux. Les faits mentaux peuvent être classés selon trois critères distincts mais indissociables de toute conduite :

- a) La structure de la conduite. Elle constitue son aspect cognitif (opérations ou pré-opérations).
- b) L'économie de la conduite. Elle constitue son aspect affectif. Autrement dit : elle fonde ses valeurs.
- c) Les systèmes de symboles. Ils servent de signifiants aux structures et valeurs mentionnées.

Les faits sociaux, eux aussi, se réduisent à [230] trois types (indissociables, mais distincts) d'interactions interindividuelles :

- a) Les règles. Elles naissent du caractère obligatoire qui découle des interactions, ou plus précisément, de l'interindividualité de ces interactions. La structuration des faits sociaux dépasse donc la simple régularité propre aux structurations mentales.
- b) Les valeurs collectives. Elles sont différentes des valeurs attachées au rapport entre le sujet et les choses parce qu'elles impliquent un échange interindividuel.

¹⁷⁰ D'ailleurs toujours rigoureusement complémentaires et jamais contradictoires.

¹⁷¹ Piaget J., *op. cit.*, p. 30-31.

- c) Les symboles. Les signifiants propres aux interactions inter-individuelles sont constitués par les signes conventionnels. Ces signifiants se distinguent qualitativement des symboles accessibles à l'individu indépendamment de la vie sociale ¹⁷².

À la page 14 nous avons dit qu'à notre avis la solution de la crise actuelle de la sociologie française devra nécessairement passer par Jean [231] Piaget. Piaget récuse pour lui-même le titre de sociologue. Pourtant il a enseigné cette discipline avec une autorité rayonnante, pendant plusieurs années, à l'Université de Genève. Plus important encore : en établissant par une œuvre admirable et qui ne cesse de croître, les méthodes d'investigation spécifiques de la psychologie génétique Piaget est amené tout naturellement à explorer la zone frontalière qui sépare sa science de la nôtre. Et en cours de route, la plupart du temps par une argumentation *a contrario*, il écrit quelques-uns des textes les plus lucides de la sociologie contemporaine. Un exemple : il ne nous paraît pas qu'il existe aujourd'hui une analyse plus percutante de l'appareil méthodologique de la sociologie contemporaine que celle publiée par Piaget dans le troisième tome de son *Introduction à l'épistémologie génétique* ¹⁷³.

¹⁷² Piaget explique avec précision la formation du symbole individuel : l'initiation différée, ou en d'autres termes : l'accommodation se prolongeant en ébauches fournit les signifiants. L'intelligence (ou le jeu) applique ensuite ces signifiants à des signifiés divers, selon les modes d'assimilation, libre ou adaptée, qui caractérisent ces conduites : le jeu symbolique chez l'enfant comporte donc toujours un élément d'imitation, qui fonctionne comme signifiant. De même l'intelligence utilise à ses débuts l'image à titre de symbole ou de signifiant ; cf. Piaget J., *La Psychologie de l'intelligence*, éd. A. Colin, 1949, notamment chap. V, « L'élaboration de la pensée », p. 151 sq.

¹⁷³ Piaget J., *Introduction à l'épistémologie génétique*, Presses Universitaires de France, vol. III, chap. V ; ce chapitre a été repris sous le titre : « L'explication en sociologie », dans *Études sociologiques*, éd. Droz, 1965, p. 14 sq.

L'enseignement sociologique de Piaget à l'Université de Genève a été repris et développé d'une façon heureuse et très considérable par Roger Girard ; voir notamment son ouvrage sur *Les classes sociales*, Presses Universitaires de France.

En troisième lieu : l'importance fondamentale de Piaget pour la sociologie contemporaine réside dans son œuvre même d'épistémologue et de généticien. En effet : sa théorie sur la naissance des groupements opératoires chez l'enfant éclaire non seulement la fonction des facteurs sociaux dans le développement de l'intelligence de l'individu [232] mais définit en même temps les mécanismes constitutifs de la société cognitive ¹⁷⁴.

Pour comprendre en quoi consiste exactement l'incertitude permanente et la qualité profondément aventureuse de la société cognitive, quelques remarques concernant les groupements opératoires sont nécessaires.

¹⁷⁴ Aussi Sidjanski D., *Décisions closes et décisions ouvertes*, in *Revue française de science politique*, vol. XV, n° 2.

[233]

Sociologie et contestation.

Essai sur la société mythique.

Quatrième partie : Autrui et ses frontières

Chapitre 2

LA LOGIQUE : MORALE SOCIALE

[Retour à la table des matières](#)

Les rapports sociaux de coopération qui seuls font naître ce type d'échanges que Piaget appelle la logique, ne sont accessibles à l'individu qu'après qu'il a franchi le palier mental se situant approximativement entre son 7^e et son 8^e anniversaire. Les raisons qui excluent les rapports de coopération avant l'âge indiqué sont multiples. En voici quelques-unes à titre d'exemple : il est vrai que l'individu subit dès sa naissance un certain nombre de contraintes et de contacts sociaux. Il est nourri, aimé, grondé, transporté, etc. Il touche. À son tour il est touché par des mains étrangères. Mais les autres individus ne sont pour lui que de simples tableaux qui ne se distinguent des autres apparitions de la réalité (la table, la chaise, le tapis, le mur, etc.) que par une activité particulièrement intense et imprévisible. Le bébé d'ailleurs peut influencer cette activité. Par des cris il prolonge l'activité d'une personne. En pleurant il attire sa mère. Ses gestes peuvent susciter des réactions déterminées. Les individus de leur côté communiquent avec le bébé par des signes. Mais le bébé les reçoit comme [234] de simples signaux ou encore, comme des indices. Malgré cette multitude de relations que le bébé entretient avec d'autres individus aucune ne véhicule un échange de pensée. Autrement dit : du point de vue du bébé le milieu social ne se distingue pas encore fondamentale-

ment du milieu physique ambiant. Ou plus précisément : son intelligence ne subit aucune socialisation réelle. L'acquisition du langage inaugure une étape nouvelle : l'enfant acquiert notamment les fonctions symboliques et intuitives ¹⁷⁵. Il est l'objet et le sujet de nouvelles relations sociales. Mais ici encore ces nouvelles relations n'altèrent pas fondamentalement les mécanismes de son intelligence. Nous avons vu à la page 38 l'interdépendance fonctionnelle entre la naissance du langage articulé moyennant l'émission de sons conscients sous le contrôle du cortex cérébral et la genèse de la pensée conceptuelle. Nous ne voulons pas suggérer un parallélisme rigoureux entre l'évolution de l'intelligence paléolithique et l'émergence d'une intelligence de plus en plus socialisée chez l'enfant. Néanmoins, le précédent paléolithique doit être évoqué ici. Même Bounak ne prétend pas que l'apparition du langage articulé coïncide avec la transformation des structures essentielles de l'intelligence individuelle par une socialisation croissante. Autrement dit : nous pouvons concevoir que le langage ne crée pas par lui-même et par le seul effet de son utilisation par l'enfant des rapports [235] authentiques de coopération entre l'enfant et les individus qui l'entourent. Au contraire : l'expérimentation génétique semble indiquer que l'enfant reste pendant toute cette période dans une situation intermédiaire où se mêlent l'emploi des signes collectifs, donc du langage, production du groupe, et l'utilisation d'un mode d'expression strictement personnel comme les symboles individuels ou la mise en scène sur le mode ludique de ce qui va être dit. En plus : l'enfant n'accède pas d'un seul coup au langage. Il opère d'une façon sélective. Théoriquement, il est vrai, le langage/production sociale est donné dans son ensemble. L'enfant rencontre du moins en théorie tous les sons conscients, tous les systèmes sigmatiques, tous les mots du groupe. Mais il les assimile à sa structure individuelle d'une façon sélective. En d'autres termes : il n'emprunte au langage du groupe que ce qui lui convient. Ensuite : une expression déterminée du langage déterminé destinée à véhiculer une notion de portée générale est souvent assimilée d'une manière particulière. Autrement dit : un mot exprimant un concept n'est repris par l'enfant qu'au niveau du préconcept. Exemple : la table devient pour l'enfant l'équivalent exclusif de la table familiale qu'il connaît et qu'il touche. Ou : le mot lit n'exprimera pour lui que la réalité de sa propre couche et

¹⁷⁵ Sur le symbole, cf. note p. 230.

peut-être encore des lits qu'il aperçoit dans l'appartement où il vit. Une dernière série de remarques nous paraît nécessaire pour montrer pourquoi l'individu n'entretient des rapports de coopération, [236] ou mieux, ne commence à accéder à la pensée logique, qu'à partir de 7 ou 8 ans. Il est vrai que le langage, même assimilé d'une façon sélective et utilisé la plupart du temps pour exprimer des pensées préconçues, engendre le dialogue. L'enfant parle, les autres lui parlent. Cette conversation quasi permanente, à l'état de veille du moins, ouvre à l'enfant des perspectives nouvelles et étonnantes : il découvre l'existence d'une abondance quasi inépuisable de pensées extérieures à lui. Au fur et à mesure qu'il grandit ces échanges verbaux s'intensifieront. L'enfant rencontrera des valeurs intellectuelles ¹⁷⁶ et un nombre toujours plus grand de vérités obligatoires ¹⁷⁷. Cependant derrière cet écran d'échanges verbaux, l'enfant poursuit son aventure personnelle : sa pensée reste fortement intuitive. Il centre sa pensée en fonction de l'activité propre par opposition au groupement, c'est-à-dire de la prise en considération de tous les rapports en jeu. En d'autres termes, la pensée intuitive, marquée essentiellement par la centration donc subissant la déformation propre à la pensée égocentrique, ne connaît encore que le rapport relatif à l'action du sujet. Elle ignore le rapport décentré en un système. Entre le « ego » et le « alter » ils ne peuvent donc naître à ce stade déjà du développement ces rapports de différenciation et de réciprocité simultanée qui sont la condition pour que puisse s'établir une coordination des points de vue individuels.

[237]

Le groupement par contre est une coordination d'opérations mentales. L'individu y accède assez tard dans son existence (environ vers 9 ans). Ces groupements d'opérations se constituent par la coopération interindividuelle. En d'autres termes : le groupement né de la coopération est le fruit d'une coordination de points de vue ou d'actions émanant respectivement de différents individus.

Une objection est possible : on peut concevoir un groupement ou un ensemble de groupements équilibrés, donc une logique ¹⁷⁸ n'impliquant qu'un seul individu. En changeant indéfiniment de points de

¹⁷⁶ Cf. les analyses des pages 229, 230, 234.

¹⁷⁷ Idem.

¹⁷⁸ Pour une définition plus précise du terme logique, cf. p. 238.

vue et en se souvenant des points de vue dépassés un individu pourrait aboutir à coordonner l'ensemble de ses points de vue. Autrement dit : l'individu pourrait réussir, avec une expérience suffisamment longue et une mémoire suffisamment précise et suffisamment puissante, à créer une sorte d'échange entre ses états de conscience successifs et divers. Par conventions continues avec lui-même il aurait alors créé un système de connotations susceptibles de consolider ses souvenirs et à les formuler en un langage représentatif. En d'autres termes : en réussissant toutes les performances que nous venons de mentionner l'individu aurait en définitive réalisé entre ses différents « moi » une véritable société. Ou encore : [238] l'homme aurait établi une société avec lui-même.

De tout ce qui précède, il résulte :

La dernière décentration dans l'évolution de l'intelligence n'est pas possible sans le groupement, sans la prise en considération du point de vue de l'autre. Donc : sans la coopération entre les hommes.

La logique pour Piaget se définit ainsi : les lois du groupement ne sont rien d'autre que des lois d'équilibre de cet échange interindividuel. Et c'est cet équilibre idéal que décrit axiomatiquement la logique.

Dans la *Psychologie de l'intelligence*¹⁷⁹, Piaget a une formule très belle : la logique se traduit par un ensemble d'états de conscience, de sentiments intellectuels et de conduites, tous caractérisés par certaines obligations auxquelles il est difficile de contester un caractère social, qu'il soit primaire ou dérivé. Envisagée sous cet angle, la logique comporte des règles ou des normes communes : elle est morale de la pensée, imposée et sanctionnée par les autres. C'est ainsi que l'obligation de ne pas se contredire n'est pas simplement une nécessité conditionnelle (un « impératif hypothétique ») pour qui veut se plier aux exigences des règles du jeu opératoire : elle est aussi un impératif moral (« catégorique »), en tant qu'exigée par l'échange intellectuel et par la coopération. Et effectivement, c'est d'abord vis-à-vis des autres [239] que l'enfant cherche à éviter la contradiction. De même l'objec-

¹⁷⁹ *Op. cit.*, p. 194.

tivité, le besoin de vérification, la nécessité de conserver leur sens aux mots et aux idées, etc. sont autant d'obligations sociales comme de conditions de la pensée opératoire.

[240]

[241]

Sociologie et contestation.
Essai sur la société mythique.
Quatrième partie : Autrui et ses frontières

Chapitre 3

L'AVENTURE E LA SOCIÉTÉ COGNITIVE ¹⁸⁰

[Retour à la table des matières](#)

La logique comprise comme une morale de la pensée révèle ainsi son caractère fragile et profondément incertain. Les hommes en effet peuvent à chaque instant refuser de coopérer. Plus précisément ils peuvent renoncer à ce type de constructions mentales que les généticiens appellent les groupements opératoires. En d'autres termes : ils peuvent refuser l'échange. Bref : ils peuvent renoncer à la société cognitive, à la perception élargie et finalement à la liberté qui partiellement est la leur, d'organiser, en coopération avec leurs semblables, une vie humaine et qui soit approximativement digne de leurs rêves.

Il est vrai : les hommes renoncent rarement totalement à l'aventure de l'échange. C'est plutôt par intermittence et dans des situations de fatigue, d'abrutissement ou de difficultés extrêmes qu'ils abdiquent l'exercice de leur liberté.

[242]

La sociologie dynamique des processus, dominée aujourd'hui par Georges Balandier, a compris instantanément et dans certains cas anticipé l'insurrection étudiante. Mais en même temps et avant que ne

¹⁸⁰ Lukács emploie une métaphore séduisante pour désigner cette aventure : le passage à la société cognitive intégrale est le *saut dans le royaume de la liberté*, abolissant les lois « naturelles », qui ont régi les sociétés jusqu'ici.

naïsse l'œuvre de Balandier et celle de Piaget des hommes isolés (exemple : Lévy-Bruhl) ont entrevu les ravages que les faux mythes provoquent. C'est contre ces mythes fabriqués par quelques-uns et proposés (ou imposés) à la multitude, que s'insurgent aujourd'hui les étudiants. On ne peut donc reprocher aux étudiants le fait qu'ils ne savent dès maintenant projeter la construction achevée d'une société future. Ce qu'ils veulent c'est remettre en marche le processus de formation de la société cognitive et ouvrir la royale route qu'elle propose à l'homme d'entamer sans tarder.

La théorie des groupements de Piaget et la libre réaction positive (coopération) ou négative (adhésion aux faux mythes) de l'homme face à l'impératif catégorique véhiculé par toute tentative de construction logique, explique aussi pourquoi tant de sociétés, admirables par ailleurs, du Tiers Monde refusent encore de quitter la sécurité relative de l'organisation mythique pour se lancer dans l'aventure incertaine de la construction d'une société cognitive¹⁸¹. Mais finalement, seule la société à mentalité logique est capable d'assimiler et de [243] manier l'outillage technique industriel et de construire une économie de production capable de nourrir les hommes en nombre croissant. Les sociétés à mentalité mythique, en refusant de s'engager dans la construction d'une société cognitive, ne font donc pas que renoncer à l'élaboration de groupements opératoires, d'équilibres complexes et toujours changeants, donc : d'une logique. En même temps elles signent leur arrêt de mort physique. Sur ce point précis les étudiants ont raison : la société mythique tue. Les hommes en meurent.

[244]

¹⁸¹ Pour comprendre les difficultés qui s'opposent à la structuration cognitive de certaines sociétés du Moyen-Orient, voir la pertinente étude de Simon Jargy : *Guerre et Paix en Palestine*, éd. Bacconnière, 1969.

[245]

Sociologie et contestation.
Essai sur la société mythique.
Quatrième partie : Autrui et ses frontières

CONCLUSION

LA LIBERTÉ IMPATIENTE

[246]

[247]

[Retour à la table des matières](#)

Le recours à Lukács aide à comprendre l'argumentation des contestataires : « En rapportant la conscience à la totalité de la société on découvre les pensées et les sentiments que les hommes auraient eus, dans une situation vitale déterminée, s'ils avaient été capables de saisir parfaitement cette situation et les intérêts qui en découlent tant par rapport à l'action immédiate que par rapport à la structure, conforme à ces intérêts, de toute société... Or, la réaction rationnelle adéquate qui doit, de cette façon, être adjugée à une situation typique déterminée dans le processus de production, c'est la conscience de classe ¹⁸² » En d'autres termes : alliés aux ouvriers les communards de mai se comprennent comme la classe à vocation révolutionnaire. Ils prétendent qu'eux et eux seuls possèdent la conscience de classe dont les intérêts seraient assez vastes pour permettre « l'organisation rationnelle adéquate » de la société. Mais sous le règne de la stratification actuelle, la perception objective — dont est capable la conscience

¹⁸² Lukács G., *Histoire et Conscience de classe*, éd. de Minuit, Paris, 1960, p. 73.

d'un sociologue déterminé — se trouve objectivement [248] limitée par les limites objectives de la conscience de la classe à laquelle appartient le sociologue en question. Autrement dit : non seulement l'actuelle sociologie n'est-elle que la simple auto-interprétation d'une société vouée à la disparition rapide. Mais cette auto-interprétation elle-même est très probablement fautive ou du moins : rigoureusement incomplète, donc finalement inutilisable.

Je le répète : l'argumentation de Lukács ¹⁸³ — actualisée et dans certaines de ses affirmations, reformulée par les communards de mai — me paraît d'un point de vue de logique formelle du moins, parfaitement plausible. Cependant : vivant, travaillant et rêvant dans une société bourgeoise, servant son Université et enseignant ses ressortissants, je continuerai — malgré tout — à faire de la sociologie. Je voudrais en quelques mots dire les raisons de mon projet : même dans sa formulation actuelle la sociologie est essentiellement un mouvement de libération. Il est vrai : son objet ne diffère pas — à première vue — de l'objet d'étude des autres sciences humaines. Cependant : sa méthodologie spécifique lui permet dès maintenant d'accéder à de nouveaux et plus profonds paliers du réel. Dans la mesure où la sociologie nous procure l'intelligence des mécanismes sociaux — et des déterminismes qu'ils exercent à l'encontre de l'homme — nous accédons à la « conscience de la conscience », à la « critique de la critique », à la « théorie de la théorie » ¹⁸⁴. Paraphrasant Jean-Paul [249] Sartre nous dirons : seule parmi toutes les sciences de l'homme la sociologie nous met en état de décider ce que nous voulons faire de ce qu'on a fait de nous. Autrement dit : grâce à la sociologie nous pouvons désormais explorer, puis rationaliser nos propres motivations. Ou en d'autres termes encore : la sociologie nous rend plus libre. La deuxième raison : notre livre essaie de formuler quelques-unes des questions fondamentales que l'homme trouve sur la route sanglante de sa socialisation progressive. En ce sens et dans la situation actuelle de notre science le présent ouvrage véhicule une dimension essentiellement apologétique. Mais le temps c'est de la vie humaine. Aucun refus — aussi rigoureusement motivé qu'il soit — ne tient devant cette évidence. Je ne vois donc pas pourquoi nous devrions — en vue d'une hypothétique révo-

¹⁸³ Lukács G., *op. cit.*, p. 69.

¹⁸⁴ Idem.

lution à venir — renoncer à la libération partielle, mais réelle, que la sociologie est capable de nous apporter dès aujourd'hui.

[250]

[251]

Avant-propos [7]

Première partie
LE LANGAGE NAISSANT

1. Remarques de méthode. [19]
2. Le langage animal et le langage humain. [25]
3. Les étapes du langage humain. [33]
 - a) L'hypothèse de L. V. Bounak. [33]
 - b) Les étapes du devenir linguistique. [38]
4. Langage et outillage technique. [45]

Deuxième partie
LES HOMMES ENSEMBLE

1. La généalogie paléanthropologique. [61]
 - a) Remarques de méthode. [61]
 - b) L'infanticide institutionnalisé et la chefferie embryonnaire. [66]
2. Société animale et société humaine. [77]
3. Le passage de la nature à la culture. [88]
4. La naissance de l'intelligence. [109]
 - a) L'intelligence spécifique par opposition à l'intelligence individuelle. [109]
 - b) L'intelligence sociale. [117]

[252]

Troisième partie
LA SOCIÉTÉ MYTHIQUE

1. Remarques de méthode. [131]
2. Société préanimiste. Société animiste. Société totémique. [135]
3. La naissance de la liberté ou la genèse de la société mythique. [147]
4. La structure sociale de la société mythique. [169]
5. La perversion de la société mythique ou la société cognitive masquée en société mythique. [193]
 - a) La possession. [193]
 - b) Problèmes de l'incarnation statuaire. [200]
 - c) Incarnation dans des dessins. [207]
 - d) L'action théâtrale. [209]

Quatrième partie
AUTRUI ET SES FRONTIÈRES

1. « Nous » et « les primitifs ». [223]
2. La logique : morale sociale. [233]
3. L'aventure de la société cognitive. [241]

Conclusion : la liberté impatiente. [245]

[253]

DU MÊME AUTEUR



[SOCIOLOGIE DE LA NOUVELLE AFRIQUE](#)