

**Bronislaw Malinowski (1944)**

**Une théorie  
scientifique  
de la culture,  
et autres essais**

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: [jmt\\_sociologue@videotron.ca](mailto:jmt_sociologue@videotron.ca)

Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque

Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>



Une édition électronique réalisée à partir du texte de :

Bronislav Malinowski: **Une théorie scientifique de la culture, et autres essais.**

Paris : François Maspero, Éditeur, 1968, 182 pages. Collection : Les textes à l'appui.  
traduit de l'anglais par pierre Clinquart

# Table des matières

· ←

## I UNE THÉORIE SCIENTIFIQUE DE LA CULTURE (1941)

1. [La culture, objet de l'enquête scientifique](#)
2. [Définition minimale de la science à l'usage des sciences et de l'homme](#)
3. [Concepts et méthodes de l'anthropologie](#)
4. [Qu'est-ce que la culture ?](#)
5. [Théorie du comportement organisé](#)
6. [Les isolats concrets de la conduite organisée](#)
7. [Analyse fonctionnelle de la culture](#)
8. [Qu'est-ce que la nature humaine ?](#)
9. [La dérivation des besoins culturels](#)
10. [Besoins élémentaires et besoins culturels](#)
11. [La nature des besoins dérivés](#)
12. [Les impératifs intégrants de la culture humaine](#)
13. [Prothèse du relais instrumental dans la séquence vitale](#)

## II LA THÉORIE FONCTIONNELLE (1939)

1. [Embryologie et obstétrique](#)
2. [Brève axiomatique du fonctionnalisme](#)
3. [Définition de la fonction](#)
4. [Ébauche d'une définition du fonctionnalisme](#)
5. [Les isolats légitimes de l'analyse culturelle](#)
6. [Structure de l'institution](#)
7. [Le concept de fonction](#)
8. [La théorie des besoins](#)
9. [Conclusions](#)

## III RÉFLEXIONS CRITIQUES SUR LA VIE DE JAMES GEORGE FRAZER (1942)

### Introduction

1. [Le paradoxe de Frazer, l'homme et l'œuvre](#)
2. [Place de Frazer dans l'histoire de la théorie ethnologique](#)
3. [Analyse critique de quelques théories particulières](#)
4. [Où va l'anthropologie ?](#)

# I

# Une théorie scientifique de la culture

(1941)

# 1

---

## La culture, objet de l'enquête scientifique <sup>1</sup>

. ←

Lorsqu'il s'agit de l'anthropologie universitaire d'à présent, « Étude de l'Homme » est une formule bien présomptueuse, pour ne pas dire saugrenue. Établies de longue date ou de fraîche date, récentes ou vénérables, les disciplines sont multiples, qui explorent la nature humaine, le travail humain, les rapports humains. Elles peuvent toutes prétendre relever de l'étude de l'homme. Les plus vieilles ont donné les traités de morale, de théologie, d'histoire ou de légende, les leçons des coutumes et du droit anciens. Certaines remontent à des cultures qui perpétuent l'Age de Pierre; elles ont certainement fleuri dans les anciennes civilisations de la Chine, de l'Inde, de l'Égypte, du Proche-Orient. L'économie et la jurisprudence, la science politique, l'esthétique, la linguistique, l'archéologie et l'étude des religions comparées sont venues plus tard enrichir le patrimoine des sciences humaines. La psychologie, étude de l'esprit humain, est apparue il y a deux cents ans au programme officiel des études universitaires, suivie de peu par la sociologie, ou étude des rapports humains.

L'anthropologie, science de l'homme-en-général, discipline sans portefeuille, est la plus universelle de toutes, et la dernière en date. Champ, objet, méthode - il lui a fallu tant bien que mal aborner ses terres; elle a occupé ce qui restait de libre; elle a même empiété sur des fiefs qui existaient déjà. Elle compte à présent la préhistoire, le folklore, l'anthropologie physique et l'anthropologie culturelle. Ces disciplines frôlent dangereusement d'autres propriétés légitimes des sciences sociales et des sciences de la nature : psychologie, histoire, archéologie, sociologie, anatomie.

---

<sup>1</sup> Nous avons traduit basic, need par « besoin élémentaire », derived need par « besoin dérivé », integrative imperative par « impératif intégrant ». Ce concept correspond exactement à « impératif à fonction d'intégration ».

La nouvelle science naquit sous le signe de la ferveur évolutionniste, des méthodes anthropométriques, et des grandes découvertes préhistoriques. Aussi chercha-t-elle d'abord à reconstituer les débuts de l'humanité, à retrouver « l'anneau manquant », à établir des parallèles entre les découvertes préhistoriques et les données ethnographiques. A regarder les résultats acquis au siècle dernier, on ne trouverait guère, en mettant les choses au pis, qu'un bric-à-brac d'antiquaire, où voisinaient l'érudition ethnographique, le calibrage et l'inventaire des ossements, et une brassée de trouvailles à sensation sur nos ancêtres pré-humains. Toutefois, ce serait méconnaître les travaux d'avant-garde sur la culture comparée, menés par de grands esprits comme Herbert Spencer, Adolf Bastian, E.B. Tylor, L.H. Morgan, le général Pitt-Rivers et Frédéric Ratzel, W.G. Sumner et R.S. Steinmetz, Émile Durkheim et A.G. Keller. Ce sont eux qui ont posé les jalons d'une théorie scientifique de la conduite humaine, et c'est à eux que l'on doit d'avoir mieux compris la nature humaine, la société humaine et la culture humaine.

Ainsi donc, lorsqu'il décrit les cheminements scientifiques de l'étude de l'homme, l'anthropologue est mis devant une tâche qui, pour n'être pas de tout repos, revêt quelque importance. Il a pour mission de définir les vrais rapports qui unissent les diverses branches de l'anthropologie. Il doit déterminer la place qui revient à l'anthropologie parmi les sciences humaines. Il doit en outre rouvrir un vieux débat, et se demander en quel sens les sciences humaines peuvent être des sciences.

Cet essai a pour but de, montrer que le vrai carrefour de toutes les branches de l'anthropologie est l'étude scientifique de la culture. Dès l'instant où l'anthropologie physique reconnaît que « la race est dans ce qu'elle accomplit », elle doit également admettre que ni les mesures, ni les classifications, ni la description des types physiques n'ont la moindre pertinence, tant qu'on n'est pas à même de mettre le type physique en corrélation avec la fécondité culturelle d'une race. La mission des sciences de la préhistoire et de l'archéologie est de reconstituer dans le vif une culture éteinte, en partant des pièces à conviction fragmentaires que livrent seuls les vestiges matériels. L'ethnologue, qui s'inspire des cultures contemporaines, primitives ou non, pour reconstituer l'histoire humaine selon l'évolution ou selon la diffusion, ne peut fonder sa démarche sur des données scientifiques valides qu'à la condition de savoir ce qu'est réellement la culture. Enfin, l'ethnographe en campagne doit, pour observer, savoir ce qui est pertinent et fondamental, afin d'éliminer l'accessoire et le fortuit. Par conséquent, la quantité scientifique de tout travail anthropologique ressortit à la théorie de la culture, eu égard à la méthode d'observation sur le terrain et au sens du concept de culture comme procès et comme produit.

En second lieu, je pense que si l'anthropologie peut concourir à envisager son objet légitime, c'est-à-dire la culture, sous un angle plus scientifique, elle rendra aux autres sciences humaines un service inestimable. La culture, où se tient le plus clair de la conduite humaine, est également importante pour tout le monde, pour le psychologue, pour le sociologue, pour l'historien, pour le linguiste. A mon avis, la linguistique de demain, et notamment la sémantique, sera l'étude de la langue dans le contexte d'une culture. je ne serais pas surpris que l'économie, recherche sur les richesses et le bien-être en tant que moyen d'échanges et de production, non contente de considérer l'homo oeconomicus comme un être entièrement affranchi

de toute autre considération et de toute autre activité, fonde ses principes et ses raisonnements sur l'étude de l'homme réel, hôte de l'espace complexe à plusieurs dimensions qu'est le milieu des sollicitations culturelles. Et de fait, les courants modernes de la science économique, qu'ils s'appellent « institutionnel », « psychologique » ou « historiciste », complètent les anciennes théories d'économie pure en situant l'homme économique dans son univers de pulsions, d'intérêts et d'habitudes, c'est-à-dire l'homme tel qu'il est mis en forme par l'entour culturel, entour complexe, fait de rationalité et d'affectivité.

Pour la jurisprudence, le juridique est en passe de perdre son privilège de logos autonome, et prend place à côté des divers systèmes de contrôle social ; en dehors de l'appareil strictement formel des codes, des tribunaux, de la police, il faut envisager les concepts de fin, de valeur, de contrainte morale et de force d'usage. Dès lors, c'est non seulement l'anthropologie, mais l'étude de l'homme en général, y compris toutes les sciences sociales, toutes les disciplines nouvelles à caractère psychologique ou sociologique, qui peuvent et doivent concourir à forger un outil scientifique de base, qui devra nécessairement être commun à toutes les sciences de l'homme.

## 2

---

# Définition minimale de la science à l'usage des sciences de l'homme

. ↵

Reste à expliquer pourquoi et comment, de toutes les sciences sociales, l'anthropologie peut se prétendre en mesure de rendre plus scientifique l'étude de l'homme. Je dirai tout de suite que la méthode scientifique n'est pas la seule inspiration ni la seule préoccupation des sciences humaines. Le point de vue moral ou le point de vue philosophique; la ferveur ou l'inspiration esthétique, humanitaire, théologique; le désir de connaître le passé parce que le passé nous séduit d'une manière qu'on peut se passer de justifier, mais qu'on ne saurait nier, voilà des motivations légitimes dans toutes les sciences humaines. Néanmoins, en tant qu'instrument, en tant que, moyen d'une fin, la science est indispensable.

Je m'efforcerai de montrer qu'une authentique méthode scientifique imprègne le moindre travail historique, la moindre chronique, le moindre raisonnement de jurisprudence, d'économie et de linguistique. Il n'est pas de description qui soit vierge de théorie. Que vous vous efforciez de reconstituer des scènes historiques, d'enquêter sur le terrain auprès d'une tribu sauvage ou d'une communauté civilisée, d'analyser des statistiques, d'opérer des déductions à partir d'un monument archéologique ou d'une découverte préhistorique - chaque énoncé et chaque raisonnement doit passer par les mots, c'est-à-dire par les concepts. Chaque concept à son tour est le fruit d'une théorie, qui décide que certains faits sont pertinents et d'autres accessoires, que certains facteurs orientent le cours des événements, et que d'autres sont des intermédiaires fortuits; qu'enfin les choses se passent ainsi parce que des personnes l'ont voulu, des masses, ou des agents matériels du milieu ambiant. La vieille distinction entre disciplines nomothétiques et disciplines idéographiques est un leurre philosophique qu'on aurait dû dissiper depuis longtemps au prix d'une simple réflexion sur l'observation, la reconstitution, ou l'énoncé du fait historique.

Tout le mal est venu de ce que principes, généralisations et théories étaient pour la plupart implicites dans la reconstitution de l'historien, et qu'elles étaient de nature intuitive

plutôt que systématique. L'historien normal, et bon nombre d'anthropologues, dépensent leur verve théorique et leur loisirs épistémologiques à réfuter le concept de loi scientifique dans le procès culturel, à isoler hermétiquement science de sciences humaines, et à prétendre que l'historien et l'anthropologue, inspirés par le don de double vue, l'intuition ou la vérité révélée, sont en mesure *d'évoquer le passé*; en somme, qu'ils peuvent s'en remettre à la grâce divine, au lieu de s'appuyer sur un système de travail méthodique et consciencieux.

On peut définir le mot *science* dans le système épistémologique ou philosophique qu'on voudra, mais il est clair que la science consiste d'abord à observer ce qui s'est passé pour pré, dire ce qui se passera. En ce sens, il ne fait aucun doute que l'esprit et la pratique scientifiques ont imprégné toute conduite de raison chez l'homme, d'entrée de jeu, et au moment même où il s'aventurait à créer, à construire et à perfectionner la culture. Prenez n'importe quelle technique, n'importe quel art primitif, l'un de ceux qui bercèrent la culture, qui se perfectionnent et se recréent sans cesse et sur qui, depuis l'origine, elle s'est constamment appuyée : faire du feu, fabriquer des outils de bois et de pierre, édifier des abris précaires, aménager des grottes. Que petit-on dire sur la conduite de raison, sur son assimilation incessante par la tradition, sur la fidélité des générations envers le savoir traditionnel légué par les ancêtres ?

L'une des techniques primitives fondamentales, l'une des plus simples, c'est le feu. Ici, outre la dextérité manuelle de l'ouvrier, on trouve, sous l'exécution et sous la tradition tribale qui l'exprime, une théorie scientifique précise. Cette tradition devait définir en termes généraux, c'est-à-dire en termes abstraits, l'essence et la forme des deux morceaux de bois utilisés. Elle devait aussi définir les principes de l'exécution, le mouvement des muscles, son allure, la capture de l'étincelle et l'entretien de la flamme. Si la tradition n'était pas encore consignée dans des volumes, ou même formulée dans des théories physiques explicites, elle sous-entendait pourtant deux éléments pédagogiques et théoriques. Tout d'abord, elle transparissait dans le tour de main des générations successives transmis aux nouveaux par le précepte et par l'exemple. Ensuite, quel que fût le mode de transmission du symbolisme primitif, par le verbe, par le geste expressif, par l'exécution crue, qu'on se contentât par exemple de dire où trouver les essences, comment les mettre en réserve, comment obtenir les formes, ce symbolisme agissait nécessairement, comme je l'ai vu moi-même agir au cours de mes enquêtes. Il le fallait bien, car le phénomène ultime, le jaillissement de la flamme, eût été impossible si les signes diacritiques fondamentaux concernant le matériel, l'activité et la coordination n'avaient été soumis aux conditions nécessaires et suffisantes pour mener à bien l'opération pragmatique. J'ajouterai que le savoir primitif possède une dimension supplémentaire. Quand on étudie les sauvages contemporains qui obtiennent le feu par frottement, fabriquent des outils de pierre et bâtissent des abris rudimentaires, on constate que leur conduite raisonnable, l'obéissance aux principes théoriques qui les inspirent, et leur exactitude technique sont déterminées par la fin qu'ils désirent obtenir. Cette fin est une valeur de leur culture. C'est une chose qu'ils prisent, parce qu'elle satisfait une nécessité vitale. C'est une condition préalable de leur existence. Toutefois, cette valorisation s'immisce et s'incruste définitivement, à la fois dans le tour de main et dans le savoir théorique. L'attitude scientifique qui transparait dans la moindre technologie primitive, voire dans l'organisation sociale et dans celle des entreprises économiques, cette confiance dans l'expérience passée comme préparation de l'exécution prochaine, appartient en propre à la race humaine. Elle l'a de tout temps inspirée,

depuis le jour même où l'espèce s'est mise en branle sous les traits de *l'homo faber*, de *l'homo sapiens* et de *l'homo politicus*. Si l'attitude scientifique ou sa valorisation venaient à s'éteindre dans une communauté primitive, fût-ce l'espace d'une génération, cette communauté régresserait vers l'animalité, ou plus vraisemblablement, s'éteindrait elle aussi.

Ainsi donc, dans le désordre considérable des facteurs d'environnement, des adaptations tâtonnantes, des situations vécues, l'homme primitif, poursuivant son cheminement scientifique, dut isoler les facteurs pertinents et les articuler dans des systèmes de relations et des systèmes de causes déterminantes. La tendance, ressort ultime de cette attitude, était essentiellement une question de survivance biologique. La flamme assurait chaleur, cuisson, sécurité, lumière. Les outils de pierre, le bois taillé, le bois ajusté, le tressage, les récipients, il les fallait aussi pour que les hommes pussent vivre. Toutes ces activités productives, technologiques, s'appuyaient sur une théorie, où les facteurs pertinents étaient isolés, où la valeur de l'exactitude théorique était prisée, où le projet d'exécution s'inspirait d'expériences passées dûment formulées.

Je m'efforce de montrer non point tant que le primitif a sa science, mais plutôt que l'attitude scientifique est aussi ancienne que la culture, et ensuite que la définition minimale de la science découle de l'exécution pragmatique. Si nos conclusions sur la nature de la science, tirées de nos analyses sur les découvertes, les inventions et les théories du primitif, devaient se vérifier au progrès de la physique moderne depuis Copernic, Galilée, Newton, ou Faraday, nous découvririons que les mêmes facteurs de différenciation distinguent entre tous les autres modes, le mode de pensée et le mode de comportement scientifiques. Partout, nous constatons d'abord l'extraction des facteurs réels et pertinents d'un procès donné. Réalité et pertinence sont livrées par l'observation, l'expérimentation, qui établissent leur constant retour. La vérification empirique incessante ressortit, comme le caractère originel de la théorie et de l'expérience scientifiques, à l'essence même de la science. Quand la théorie pêche, il faut trouver par où. L'expérience et les principes doivent donc être l'objet d'une perpétuelle hybridation. La science ne commence qu'à l'instant où les principes généraux doivent affronter l'épreuve des faits, et où les problèmes pratiques et les relations théoriques de facteurs pertinents servent à manipuler le réel à travers l'action humaine. La définition minimale de la science suppose par conséquent l'existence de lois générales, un champ d'expérimentation ou d'observation, et enfin l'effacement du discours abstrait devant l'application pratique.

C'est ici que l'anthropologie pourrait faire valoir ses prétentions. Pour toutes sortes de raisons, cette discipline a dû s'orienter vers l'objet focal de toutes les recherches humaines, à savoir la culture. L'anthropologie, et surtout l'anthropologie moderne, a ceci de bon que ses chercheurs font de l'ethnographie sur le terrain, c'est-à-dire un travail empirique. Elle a été la première science sociale à monter son laboratoire auprès de son officine théorique. L'ethnologue étudie les faits de culture sous tous les éclairages possibles, et dans des conditions d'environnement, de race et de psychologie toutes différentes. Il doit être à la fois un observateur émérite, c'est-à-dire un bon ethnologue de terrain, et un éminent théoricien de la culture. Sur le terrain comme dans l'analyse comparée des cultures, il a appris que l'une n'est rien sans

l'autre. Observer, c'est choisir, c'est classer, c'est isoler en fonction de la théorie. Élaborer une théorie, c'est résumer la pertinence de l'observation passée et attendre confirmation ou infirmation empirique des problèmes posés par la théorie.

Ainsi, en histoire, l'anthropologue a dû être à la fois son propre rapporteur et le manipulateur des sources par lui avancées. En sociologie moderne, l'ethnologue, dans sa tâche tellement plus simple, est à même d'envisager les cultures comme un tout et de les observer de part en part, sous ses propres yeux. Il est donc le grand inspirateur des courants vraiment scientifiques de la sociologie moderne, celle qui analyse les phénomènes culturels modernes et pratique l'observation directe, non contente des révélations en chambre, intuitives et apodictiques. En jurisprudence, en économie, en politique, en sociologie des religions, l'anthropologie multiplie les preuves inductives à l'appui des comparaisons et des discriminations.

Ainsi donc on peut dire sans présomption, sans tomber dans la stérilité ni la futilité, que la voie d'accès scientifique à l'étude de l'homme est précisément ce que la science de l'homme tout entière peut attendre de l'anthropologie d'aujourd'hui et de demain. Il nous faut une théorie de la culture, de ses procès et de ses produits, de son déterminisme propre, de ses liens avec les données élémentaires de la psychologie et de la physiologie humaines, une théorie enfin de l'empire de l'environnement sur la société. Certes l'anthropologue n'en a pas le monopole. Mais il a son mot à dire, et il piquera au jeu les historiens empiristes, les sociologues, les psychologues, et les spécialistes des diverses activités dans l'ordre juridique, économique ou pédagogique.

Cette discussion passablement doctorale sur la teneur scientifique des études sociales se passe de justification. Il ne fait aucun doute que dans la crise actuelle de notre civilisation, nous nous sommes hissés à de vertigineux sommets dans les sciences pures et appliquées de la mécanique et de la chimie, dans la théorie de la matière et dans l'industrie mécanique. Mais nous n'éprouvons ni foi ni respect devant les conclusions des sciences humaines et nous ne croyons même pas à la validité des théories sociales. A l'heure qu'il est, il faut de toute urgence établir un équilibre entre l'empire démesuré des sciences de la nature et de leurs applications d'une part, et l'essoufflement de la science sociale, l'impuissance chronique de la mécanique sociale (*social engineering*) d'autre part. La désinvolture nonchalante qu'affichent les spécialistes des sciences humaines à l'égard de la valeur scientifique de leurs travaux, n'est pas seulement méprisable sur le plan épistémologique : elle est à sa manière immorale, au sens pragmatique. L'histoire, la sociologie, l'économie et la jurisprudence doivent soigneusement, en pleine connaissance de cause, et de propos délibéré, asseoir leur édifice, sur la méthode scientifique. La science sociale doit elle aussi se donner l'intelligence qui a su s'emparer des secrets de la mécanique. Il entrera toujours dans les sciences humaines, des facteurs moraux, artistiques et sentimentaux. Mais l'essence même des principes éthiques exige son bien-fondé, et ce n'est possible que si le principe est aussi près du réel qu'il est indispensable au sentiment.

Si j'ai insisté aussi lourdement sur la définition minimale de la science, c'est aussi parce que, dans un champ de recherche nouveau comme celui de la culture, il est infiniment dangereux d'emprunter ses méthodes aux disciplines mieux assises, et de plus longue date.

Utiliser comparaisons organiques et métaphores mécaniques, croire que la numération et la mesure suffisent à départager la science et le laïus - ces ficelles, tout comme l'emprunt et la référence aux autres disciplines, ont fait plus de tort que de bien à la sociologie. Dans notre définition minimale, il est bien entendu que toute science doit d'abord reconnaître comme sien son objet légitime. Il lui faut se mettre en devoir d'identifier et d'isoler par des méthodes appropriées les traits pertinents de son procès. Il s'agit bel et bien d'élaborer des lois générales, et des concepts qui les reflètent. Il s'ensuit que tout principe théorique doit pouvoir se traduire en méthode d'observation et qu'inversement, en observant, il faut respecter fidèlement les directives de l'analyse conceptuelle. Enfin, les enseignements qu'on peut tirer des problèmes concrets (politique coloniale, travail missionnaire, difficultés du contact culturel, transculturation), problèmes qui ressortissent de plein droit à l'anthropologie, constituent un correctif permanent des théories générales.

## 3

---

# Concepts et méthodes de l'anthropologie

. ↵

Même succincte, une histoire des conquêtes de l'anthropologie n'aurait pas sa place dans cet essai. L'ouvrage exhaustif et compétent reste à écrire, qui décrirait les ambitions, les recherches et les théories qu'ont inspirées les peuples exotiques et les cultures étrangères <sup>1</sup>. Nul doute qu'on découvrirait toute une mine d'inspiration scientifique, tout un trésor de curiosités d'antiquaires dans les écrits d'Hérodote et de Tacite, dans les récits de Marco Polo, des grands voyageurs hispano-portugais, et plus tard, dans ceux des missionnaires et des explorateurs du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles. L'influence de cet élargissement des sciences de l'homme sur certains encyclopédistes français mérite qu'on s'y attarde.

Les récits de Bougainville et de certains jésuites français trouvèrent écho dans la théorie du Bon Sauvage et ils inspirèrent Rousseau et Montesquieu, chez qui nous décelons déjà deux sources d'inspiration anthropologique; vie primitive comme modèle du civilisé, et critique de la civilisation, nourrie par la comparaison avec la sauvagerie. On y trouve également un désir scientifique de comprendre la culture comme totalité à travers l'étude comparée de ses espèces. Montesquieu et Oliver Goldsmith furent les premiers à mettre radicalement en question la culture ambiante en la comparant aux civilisations exotiques. L'anthropologie moderne est partie du point de vue évolutionniste. Elle y était invitée par le bonheur des interprétations darwiniennes concernant le développement biologique, et aussi par le désir d'hybrider les découvertes préhistoriques et les données ethnographiques. L'évolutionnisme est passé de mode. Il reste que, non seulement valides, ses propositions sont indispensables à

---

<sup>1</sup> L'*History of Anthropology* (Londres, 1934), de A.C. Haddon, est rapide, mais c'est le meilleur ouvrage qui ait été écrit jusqu'ici. *A Hundred Years of Anthropology* (Londres, 1935), de T.K. Penniman est plus complet, mais un peu court de pensée. *The History of Ethnological Theory* (New-York, 1938), de R.H. Lowie, est amusant, familier, délibérément partial, et pas toujours pertinent.

l'homme de terrain comme au théoricien. Il se peut qu'on doive interpréter de façon plus prosaïque et plus scientifique le concept d'« origines », mais le souci de remonter aux formes simples des moindres manifestations de la vie humaine n'a pas perdu ses droits; il reste aussi légitime, aussi indispensable à l'intelligence de la culture qu'il pouvait l'être au temps de Boucher de Perthes et de J.-C. Prichard. En dernier ressort, nous admettons, je pense, que les « origines » se confondent purement et simplement avec la nature fondamentale d'une institution - mariage, nation, famille, État, société religieuse, organisation de sorcellerie.

Le concept de « phases » demeure tout aussi valide que celui d'origines. Toutefois, si l'on s'avise de tracer un profil d'évolution énumérant les couches successives de la sédimentation, de deux choses l'une : ou il devra être extrêmement général, ou il devra au contraire se restreindre à certaines régions et à certaines conditions précises. Toutefois le principe général de l'analyse évolutive demeure.

Il ne fait pas de doute que certaines formes précèdent d'autres formes ; une séquence technologique du type « Age de Pierre », « Age de Bronze », « Age de Fer », les niveaux d'organisation clanique ou gentilice, ceux des groupuscules très essaimés, par opposition aux peuplements urbains ou semi-urbains, toute description sérieuse d'une culture particulière, toute tentative théorique de comparaison ou de localisation doivent saisir leur objet du point de vue évolutif.

L'évolutionnisme a dû s'effacer momentanément devant les attaques des écoles ultra-diffusionnistes, dites « historiques ». Le lecteur qui cherche à se faire une opinion juste et impartiale consultera l'article de *l'Encyclopaedia of the Social Sciences*, écrit par A.A. Goldenweiser. L'évolutionnisme est actuellement le credo officiel de l'anthropologie soviétique, forme sous laquelle il cesse évidemment d'être scientifique, et plusieurs jeunes chercheurs, dont A. Lesser et L. White, lui ont donné, ici même en Amérique, une vie nouvelle et une forme rationnelle.

L'autre grand courant de l'anthropologie de naguère insistait sur la diffusion, c'est-à-dire l'adoption ou l'emprunt des procédés, des outils, des institutions, des croyances d'une culture par une autre. Le phénomène culturel de la diffusion est aussi objectif, aussi incontestable que celui de l'évolution. Il paraît clair que les deux sont inséparables. Or, les tenants des deux écoles, en dépit de leur hostilité et de leur intransigeance, ont abordé le problème du développement culturel par des voies différentes, et ils l'ont éclairé chacun à sa manière. A l'actif des diffusionnistes il faut inscrire le goût du concret, le sens historique, et surtout l'intelligence des influences de l'environnement et de la géographie. Si l'on prend les travaux de Ritter ou de Ratzel, qui sont probablement les pionniers de ce mouvement, on s'aperçoit qu'il rectifie l'ancien évolutionnisme en replaçant les procès historiques à l'échelle du globe. Le point de vue anthropo-géographique exige d'abord qu'on envisage chaque culture dans son milieu naturel. En tant que méthode, il réclame en outre qu'on pose les problèmes culturels carte en main, une carte où les cultures soient réparties en fonction de leurs éléments constitutifs. Dans la mesure où la science gagne toujours à changer son système de déterminants, ce mouvement a rendu de grands services à l'anthropologie.

Le mur qui sépare l'évolutionnisme du diffusionnisme (sans parler des sous-écoles et des querelles qui divisent l'un et l'autre) apparaît toujours comme la grande frontière conceptuelle et méthodologique. A ces deux écoles s'ajoute actuellement une troisième, dont l'auteur de ces lignes s'entend souvent attribuer la paternité. C'est l'école fonctionnaliste. En fait, si l'on y regardait de près, on verrait bien vite se multiplier des tendances, des théories et des méthodes, dont chacune se définit par sa conception souveraine du vrai principe d'interprétation, suit son cheminement personnel, de qui elle escompte l'intelligence d'un procès ou d'un produit culturel, et entre en lice armée de tout un fichier intellectuel où classer et répartir ses preuves. Il y aurait ainsi la méthode comparative, où le chercheur s'emploie essentiellement à accumuler les recoupements culturels, comme le fait Frazer dans le *Rameau d'Or*, Tylor dans *Primitive Culture*, ou Westermarck dans ses ouvrages sur les mœurs et le mariage. Ces auteurs cherchent surtout à dégager la nature fondamentale de la croyance animiste ou des rites magiques, d'une phase de la culture humaine ou d'un type d'organisation. Il est clair que ce cheminement présuppose une définition authentiquement scientifique des réalités que l'on met face à face.

A moins d'inventorier complètement des phénomènes réellement comparables et de ne jamais se laisser égarer par les ressemblances superficielles et les analogies controuvées, on court à l'erreur. Rappelons-nous également que la méthode comparative doit rester le fondement de toute généralisation, de tout principe théorique, de toute loi universelle applicables à notre objet.

Il existe encore un procédé épistémologique, parfois utilisé à l'exclusion de tout autre, et parfois répudié sans merci - c'est l'interprétation psychologique de la coutume, de la croyance ou de l'idée. Ainsi, chez Tylor, la « définition minimale » de la religion, toute la conception théorique selon laquelle l'animisme est l'essence de la foi et de la philosophie primitives, ressortissent à la psychologie. Toute une série d'auteurs comme Wundt, Crawley, Westermarck, Lang, Frazer, Freud, ont apporté des solutions exclusivement psychologiques aux problèmes des origines de la magie, de la religion, des mœurs, du totémisme et du tabou. Par moments, le penseur se contente de chercher, seul dans son cabinet, ce que le primitif a pu ou a dû penser et sentir en certaines circonstances, et comment, autour de cette pensée, de ce sentiment, une coutume, une croyance, une pratique se sont cristallisées. Le grand savant écossais W. Robertson Smith fut le premier à insister sur l'importance du contexte sociologique dans tous les débats portant non seulement sur l'organisation des groupes, mais aussi sur la croyance, le mythe et les rites. Il fut suivi dans cette voie par l'éminent sociologue français Émile Durkheim, qui mit sur pied un système de sociologie extrêmement complet et extrêmement séduisant. Malheureusement, ce système était entaché de présupposés métaphysiques qui entraînaient l'éviction radicale des spéculations introspectives, et même le refus de toute allusion aux fondements biologiques de la conduite humaine. A maints égards, toutefois, on peut admettre que Durkheim incarne l'un des plus solides courants de l'anthropologie moderne parmi ceux qui se proposent au premier chef l'intelligence scientifique de la culture, phénomène spécifique.

Il faut encore évoquer une ou deux attitudes ou tendances. Les mots « histoire » et « historique » apparaissent souvent dans cet essai. Je les emploie lorsque je veux évoquer un procès ou un progrès d'ensemble pouvant faire l'objet d'une reconstitution plus ou moins satisfaisante, ou d'une hypothèse de travail. Pour donner une valeur explicative ou analytique à un procès historique, il convient avant tout de prouver que sur l'axe des coordonnées temporelles, nous enchaînons des phénomènes rigoureusement comparables. A supposer qu'il fût possible de déceler les transformations advenues aux institutions domestiques à l'intérieur d'une même culture européenne en l'espace de cinq cents ans; qu'il fût possible en outre de montrer à chaque seuil comment et pourquoi ces transformations sont advenues, alors on pourrait affirmer en toute rigueur qu'on dispose d'une histoire douée d'une vertu d'explication scientifique. Or, même dans les limites de l'histoire attestée, rares sont les données qui nous autorisent à reconstituer une histoire véritablement scientifique; dans le meilleur des cas, on obtiendra des reconstitutions partielles toutes d'intelligence et de lucidité comme le sont les écrits de Taine, de Lamprecht, ou de Max Weber. Une fois encore, comme nous le disions à propos des méthodes comparatives ou diffusionnistes, la valeur des résultats dépend de la définition plus ou moins scientifique de l'institution examinée. Que je sache, l'anthropologie n'a jamais défini convenablement les mots « histoire » et « historique ». Une ou deux voies d'accès vers l'anthropologie théorique ont été frayées dans la poussière et le bric-à-brac des cabinets ethnographiques. Dans l'ensemble, les résultats n'ont rien donné de bon. Les objets matériels, nous le verrons, jouent un rôle bien particulier dans la culture. Il est extrêmement dangereux de prendre un objet travaillé pour modèle d'un élément culturel. Le principal grief qu'on adressera à la *Kulturkreislehre*, c'est de considérer, contre toute raison, la forme physique d'un objet comme le principal, voire le seul indice d'identification culturelle. Le diffusionnisme, sous l'influence de certains rats de bibliothèque comme Graebner et Ankermann, a partie liée avec ce goût des objets disparates et indéfinissables qu'on amoncelle dans les vitrines et dans les sous-sols des vieilles bâtisses. Or le diffusionnisme s'appuyant sur l'exacte identification de réalités culturelles localisées sur une carte, les erreurs d'identification provoquées par les fameux critères de forme et de quantité ont passablement compromis la carrière d'une tendance d'ailleurs acceptable.

On rapprochera du goût des objets morts, l'impulsion qu'on doit à l'archéologie et à l'étude de la préhistoire. Ici toutefois, le *site* du problème, littéralement incrusté dans la stratification géologique; le fait que les vestiges matériels, outre les objets, comprennent des vestiges humains, liés tantôt à la vie et tantôt à la mort, ainsi que des traces d'activités vives - tout cela a permis à l'archéologie d'exercer une influence stimulante et qui porte droit au cœur du problème scientifique. Cela est dû surtout aux principes en vertu desquels l'archéologie reconstruit des cultures à partir de traces ou de vestiges fragmentaires. Bien plus féconde et vivifiante était la méthode même qui permettait de mettre en parallèle les objets ethnographiques et les découvertes préhistoriques, notamment dans la mesure où l'ethnographe et l'archéologue cherchaient tous deux les lois du procès et du produit culturels qui nous permettent de relier un objet à une technique, une technique à une activité économique, et une activité économique à un besoin vital de l'homme et du groupe. L'archéologie américaine, qui, notamment dans le Sud-Ouest, mettait au jour des vestiges liés à des cultures encore en vie, défricha un domaine plus fécond et l'exploita fort bien dans l'œuvre brillante de Bandelier, et plus près de nous, dans celles de Gladwin et Haury.

Tout récemment, l'école psychanalytique a fourni à l'étude de l'homme une interprétation bien personnelle et peut-être partielle, mais certainement importante. L'anthropologue montre sans doute moins d'enthousiasme envers les concepts d'« inconscient » de « libido », de « complexe de castration », ou envers le thème du « retour vers le sein maternel ». On doit surtout à la psychanalyse d'insister sur l'origine infantile des attitudes mentales, c'est-à-dire aussi des attitudes sociologiques; dans le contexte de l'institution familiale; à la suite de certaines influences culturelles comme l'éducation, l'exercice de l'autorité parentale, et les pulsions élémentaires liées à la sexualité, à la nutrition et à la défécation. De fait, Sigmund Freud a réussi à nous délivrer du tabou dont l'Occident frappait diverses « inconvenances », de sorte qu'on peut aujourd'hui, par le biais du jargon psychanalytique, faire allusion à ce qui se passe au-dessous de la ceinture en des lieux où il n'en était pas question jusque-là - non seulement dans les salons, mais même dans *l'aula* universitaire. Depuis peu, les psychanalystes américains font la part belle, et peut-être trop belle, aux influences culturelles, et on peut espérer que la collaboration sera féconde entre l'anthropologie et l'étude de l'inconscient<sup>1</sup>. En effet, les psychanalystes sont tenus de chercher les déterminants de la culture parmi les tendances organiques, et j'ai défendu cette position dès mes premiers écrits anthropologiques, notamment dans l'article « Culture » de *l'Encyclopaedia of the Social Sciences*. La psychanalyse ne pourra pas faire fi de la relation organique des éléments culturels incarnés par les groupements sociaux. Cette psychologie traite de l'autorité, du recours à la force, de la poursuite des désirs organiques et de leur valorisation, de l'étude des normes en tant qu'agents de répression. Maints disciples de Freud se sont d'ores et déjà orientés vers une analyse institutionnelle plus ou moins systématique, où ils ont fait entrer les procès mentaux.

En ratifiant la psychanalyse, on n'amoindrit pas pour autant l'importance considérable à laquelle est promis le behaviorisme, psychologie angulaire pour l'étude des phénomènes sociaux et culturels. Par behaviorisme, j'entends les nouvelles recherches de la psychologie de réaction poursuivies par les Professeurs C. Hull à Yale, par Thorndike à Columbia, par H.S. Liddell à Cornell. La valeur du behaviorisme vient surtout du fait qu'il offre les mêmes avantages et les mêmes inconvénients que l'anthropologie de terrain. Quand on s'intéresse à des gens d'une autre culture, il est toujours périlleux de recourir au court-circuit de l'« empathie », qui consiste généralement à deviner ce que l'autre aurait pensé ou ressenti. Comme le behavioriste, l'homme de terrain a pour principe fondamental que jamais les idées, les émotions, ni les volitions ne continuent à mener une existence cachée, occulte, dans les replis inconnaissables de l'esprit conscient ou de l'esprit inconscient. Toute psychologie de bon aloi, c'est-à-dire expérimentale, doit se contenter d'observations sur le comportement explicite, sans s'interdire de confronter ces observations aux résultats sténographiques de l'interprétation introspective.

Admettre ou refuser l'existence subjective de la « conscience », des « réalités spirituelles », des « idées », des « pensées », des « croyances » et des « valeurs » dans l'esprit d'autrui, c'est là un problème essentiellement métaphysique. Je ne vois pas pourquoi ne pas introduire ces formules, qui expriment immédiatement ma propre expérience vécue, étant

---

<sup>1</sup> Voir le livre de A. Kardiner et R. Linton, *The Individual and his Society* (New-York, 1939).

bien entendu qu'elles recouvrent chaque fois entièrement une conduite manifeste, observable, et physiquement vérifiable. De fait, toute la théorie du symbolisme évoquée ici consiste à définir le symbole ou l'idée comme chose susceptible d'une consignation, d'une description, d'une définition physiques. Idées, pensées et émotions doivent être traitées avec les autres aspects de la culture, et fonctionnellement et formellement. L'angle d'attaque fonctionnel nous permet de préciser le contexte pragmatique d'un symbole, et de prouver que dans la réalité culturelle, tout acte verbal ou symbolique ne devient réel que dans et par l'effet qu'il produit. L'angle formel nous convainc et nous donne la preuve que dans la sociologie ou l'ethnographie de terrain, il est possible de définir les idées, les croyances, les cristallisations affectives d'une culture complètement différente avec une précision et une objectivité excellentes.

Au cours de cette rapide analyse des diverses méthodes de l'interprétation anthropologique, de l'intelligence et de la documentation, nous avons évoqué plusieurs modes d'exposition et de critique. Il faut distinguer clairement le programme, l'inspiration et l'ambition de l'évolutionniste, et ceux du diffusionniste, du psychanalyste ou du rat de bibliothèque. Les résultats obtenus par les uns et par les autres peuvent et doivent se mesurer à l'entreprise initiale. Plus tard, l'historien de l'anthropologie pourra mettre de l'ordre dans ces résultats, confirmer les justes prétentions du diffusionnisme dans sa querelle avec l'évolutionnisme, choisir entre la partialité durkheimienne et les analyses introspectives de Wundt. Pour l'instant, on peut se permettre de jeter un regard catholique, voir éclectique, et admettre que tantôt en suivant leurs programmes plus ou moins ambitieux, tantôt en élaborant des méthodes, des théories et des principes destinés à les mener à bien, écoles et tendances de l'anthropologie ont édifié une structure qui, sans être entièrement harmonieuse, impose le respect. L'Ancient Society de L.H. Morgan, le plus complet et le plus intransigeant des exposés évolutionnistes; les *Children of the Sun*, de W.J. Perry, exposé érudit et ambitieux d'un ultra-diffusionniste; les sept volumes de la *Völkerpsychologie*, de Wundt; le superbe corpus comparatif de Frazer, le *Rameau d'Or; The History of Human Marriage*, de Westermarck - ils nous inspirent tous le respect et l'admiration.

Ici toutefois, ce qui nous intéresse avant tout, ce sont les fondations de l'édifice, c'est-à-dire la teneur scientifique de ces divers ouvrages. Et il faudrait sans doute faire en partie un travail de démolisseur, en tout cas s'employer à mettre en question bon nombre de points fondamentaux et à souligner une ou deux erreurs de méthode fort tenaces. Dans un esprit constructif, nous donnerions sans doute crédit à un chercheur comme L.H. Morgan pour avoir découvert les systèmes de parenté classificatoires et pour s'être attaché avec entêtement à l'étude des principes de parenté primitifs, par le sang, par le mariage, et par l'affinité. Dans l'œuvre de Tylor, nous relèverions la tentative audacieuse qui consiste à donner une définition minimale de la religion, la méthode qui consiste à établir des liens de causalité entre les facteurs pertinents de l'organisation humaine, et l'art de dégager la silhouette pertinente des institutions. Westermarck nous a appris plus de choses sur le mariage et la famille par la juste appréciation de ces rapports et de la vitalité de l'institution domestique, par l'intuition très sûre avec laquelle il a aperçu le rôle purement cérémoniel de divers rites matrimoniaux, qu'en liant d'un point de vue évolutionniste le mariage humain à l'accouplement des

singes, des oiseaux et des reptiles. Nous avons déjà dit ce que nous ont donné Robertson Smith, Durkheim, Freud et ses continuateurs.

Il existe encore une école dont nous n'avons pas parlé, et qui n'a pas reçu l'accueil auquel elle pourrait prétendre, sans doute à cause de la modestie et de l'humilité scientifique de son programme. Je veux parler de l'école de R.S. Steinmetz et de ses élèves, qui, plus que quiconque peut-être, se sont contentés des analyses scientifiques du fait social et du fait culturel, sans se fixer d'ambitieux projets de reconstitution ou de réinterprétation.

Par où pèchent donc les écoles classiques ? A mon avis, il s'agit de savoir si, en élaborant un système de paliers d'évolution, ou bien en suivant pas à pas la diffusion de tel ou tel phénomène culturel, le chercheur a accordé suffisamment d'attention à l'analyse claire et complète de la réalité culturelle examinée. Ce serait le moment de montrer qu'à travers les centaines de livres ou d'articles consacrés au mariage, aux clans et aux systèmes de parenté chez les primitifs, depuis Bachofen, McLennan et Morgan, en passant par les écrits de l'école socialiste ou juridique allemande, et jusqu'aux trois volumes prétentieux de Robert Briffault, on chercherait en vain une seule analyse précise de ce qu'on entend par institution domestique ou par système de parenté. Et c'est là que les adversaires de la promiscuité primitive, Starcke, Westermarck, Grosse et Crawley, ont fait un bien meilleur travail sous l'angle scientifique; leur point de vue s'est imposé à la conscience de presque tous les grands anthropologues modernes. De même, le reproche essentiel qu'on peut adresser à Frazer, c'est qu'en analysant la magie (convenablement d'ailleurs), il s'est braqué sur le rite et la formule, oubliant que la magie est tout entière dans ce qu'elle accomplit. L'accomplissement du rite ne peut se comprendre que par et dans l'exécution pragmatique, utilitaire, où il s'enchaîne, et à laquelle il est intrinsèquement lié. Chez Tylor, l'analyse de l'animisme souffre de ce qu'il considérait le primitif comme un philosophe raisonneur, en oubliant que, primitive ou pas, la religion représente un effort actif et organisé destiné à rester en contact avec les puissances surnaturelles, à les influencer, à exécuter leurs volontés.

De cela il ressort qu'on n'a pas accordé suffisamment d'attention à cette activité scientifique dont nous parlions plus haut, et qui consiste à définir et à enchaîner clairement les facteurs pertinents qui sont à l'œuvre dans des faits culturels comme la magie, le totémisme, le système clanique et l'institution domestique. Il faut avant tout montrer qu'un phénomène que nous voulons comparer dans les diverses cultures, dont nous voulons restituer l'évolution ou suivre la diffusion, constitue un isolat légitime et de l'observation et du discours théorique. Il faut dire clairement et précisément où les causes matérielles déterminantes, les actions humaines, les croyances et les idées, c'est-à-dire les exécutions symboliques, pénètrent dans cet isolat, dans cette réalité culturelle; comment elles réagissent les unes sur les autres et comment elles acquièrent ce caractère de relation permanente et nécessaire les unes avec les autres.

Il est évident que cette carence élémentaire de l'analyse théorique a entraîné de fâcheux retentissements sur le travail de terrain. L'observateur, à la lecture d'ouvrages de directives et

d'enseignement comme *Notes and Queries*, ou bien influencé par des théories multiples et souvent contradictoires, a accumulé des détails isolés au lieu de chercher les relations naturelles, intrinsèques et récurrentes. Ce serait peu dire que de prétendre que les rapports entre les faits et entre les forces sont aussi importants que les détails isolés qui entrent dans ces rapports. Dans la science véritable, le fait équivaut à cette connexité, à condition qu'elle soit proprement déterminée, universelle, et qu'on puisse la définir scientifiquement.

Il est un point, toutefois, à propos duquel les anciennes écoles ont péché par action plutôt que par omission. Il s'agit du concept facile et parfois même anti-scientifique de « résidus » par où l'on désigne les fossiles de la culture humaine. Je veux parler du principe selon lequel les cultures abritent, en des points stratégiques, une quantité d'idées, de croyances, d'institutions, de coutumes et d'objets qui détonent dans l'ensemble. Dans les théories évolutionnistes, ces résidus se glissent sous les traits de la « survivance ». Le diffusionniste parle d'« emprunts » ou de « complexes de traits ».

Pour ce qui est de la survivance, je citerai la définition de A.A. Goldenweiser, qui n'était pas suspect de sympathie pour les doctrines évolutionnistes. Une survivance est « un trait culturel qui ne correspond pas à son milieu. Il persiste plutôt qu'il ne fonctionne, ou encore sa fonction détone dans la culture ambiante ». C'est peut-être la meilleure définition qu'on ait donnée de ce concept, et son inventeur poursuit : « Nous savons bien qu'il existe des survivances. C'est même là un aspect constant et omniprésent de toute culture ». Là, je ne suis plus du même avis. Prenons donc le cas de notre propre culture, où les survivances ont plus de chance de se produire qu'ailleurs, compte tenu de l'allure vertigineuse du progrès. Un exemple ? Au cours du développement technologique, le véhicule à moteur a remplacé la voiture à cheval. La charrette, et a fortiori, le cabriolet, n'ont plus leur place dans les rues de Londres ou de New-York. Et pourtant de telles survivances existent. Le cabriolet à cheval se voit à certaines heures et en certains endroits. Est-ce une survivance ? Oui et non. S'il fallait le considérer comme le meilleur moyen de locomotion, le plus rapide ou le plus économique, il s'agirait effectivement et d'un anachronisme et d'une survivance. Il est clair que sa fonction a changé. Est-ce à dire que cette fonction ne cadre plus avec la vie moderne ? Non; cet engin suranné est l'instrument des nostalgies - il perpétue « le temps des diligences » ; très souvent, il rôde dans les quartiers où le bourgeois un peu éméché se sent du vague à l'âme.

Il est clair que si la survivance se perpétue, c'est qu'elle a acquis un sens nouveau, une fonction nouvelle; mais faute de nous placer sur le plan moral ou sur celui des évaluations, nous risquons, au lieu d'étudier le phénomène tel qu'il se produit aujourd'hui, de donner une description fautive de ses utilisations et de son importance. Si de vieux modèles d'automobiles sont toujours en service, ce n'est pas simplement qu'ils ont survécu, c'est que les propriétaires n'ont pas de quoi en acheter de plus récents. La fonction est économique. Pour passer à des méthodes ou à des institutions plus importantes, voire nationales, on peut constater par exemple qu'en Angleterre et dans certaines régions françaises, le feu dans l'âtre est plus répandu que le chauffage central. Ici toutefois, si nous faisons appel à tout l'appareil des habitudes britanniques, des attitudes. de la vie sportive chère aux Anglais, à l'affection qu'ils

portent au cadre domestique et à l'ambiance hospitalière d'un bon feu, il suffira de dire qu'il remplit un rôle différent dans une maison anglaise et dans un appartement new-yorkais.

Le concept de survivance a fait du tort à l'anthropologie; d'abord, il agit comme un procédé méthodologique de mauvais aloi dans la reconstitution des évolutions; bien pis, il sert à court-circuiter très efficacement l'observation de terrain. Prenez par exemple la découverte historique de Morgan concernant les systèmes de parenté classificatoires; si l'on songe qu'il avait pu percevoir le rapport extrêmement étroit entre l'appellation des parents et l'organisation de l'institution domestique, on a peine à croire qu'il les crût en conflit. Car, dans le système de Morgan, on constate que, fort à propos, la nomenclature survit toujours à sa phase, sans doute pour permettre à l'anthropologue de reconstituer à partir d'elle la phase qui l'a précédée. Cela veut dire en fait que les êtres humains se sont toujours trompés les uns les autres et ont toujours trompé le monde sur les véritables conditions de parenté dans lesquelles ils vivaient. Dans toute société indigène, la parenté a toujours été inexacte ou déformée. La vieille nomenclature survivait alors même que les conditions avaient changé. Cet exemple prouve d'abord qu'on ne peut espérer comprendre le rôle du langage tant qu'on s'abandonne au sommeil dogmatique sur le mol oreiller de la théorie des survivances. Ensuite, ce concept gênerait tout travail de terrain précis et méticuleux qui se proposerait d'observer comment l'acte de désignation linguistique est lié à d'autres activités ou à d'autres intérêts qui fondent la parenté de géniteurs à enfants, de frères à sœurs, de familles à clans.

Le résultat n'est pas plus positif lorsqu'on envisage les cérémonies du mariage comme les survivances d'une phase révolue où le symbolisme de la capture, de l'achat ou des privautés passait lui-même pour la survivance d'anciens modes d'épousailles bien réels. Ici aussi, le concept nous a empêchés de comprendre graduellement que la « dot » n'est jamais une transaction commerciale, mais un mécanisme légal qui possède des fonctions économiques, juridiques et religieuses complexes, mais parfaitement évidentes. Prenez n'importe quel exemple de « survivance » - vous constaterez que la nature de survivance de ce prétendu « reliquat » culturel est surtout due à une analyse incomplète des faits. Vous constaterez en outre que la plupart des survivances, notamment celles qu'on a voulu voir dans des institutions importantes, des pratiques, ou des éléments fondamentaux, ont peu à peu déserté la théorie anthropologique.

Le grand tort de ce concept fut de retarder le travail de terrain fructueux. Au lieu de chercher la fonction actuelle d'un fait culturel, l'observateur se contentait d'aboutir à une entité rigide et autonome. Il faut adresser les mêmes critiques au concept fondamental des écoles diffusionnistes, celle de trait et de complexe. Dans le diffusionnisme, comme en toute recherche comparée, il faut d'abord poser et résoudre le problème de l'identité. Le mérite en revient premièrement à F. Graebner, l'ethnologue collectionneur allemand, primitivement historien, qui fixa, dans son ouvrage d'avant-garde *Methode der Ethnologie* (1911), les célèbres critères, souvent repris depuis, de forme et de quantité. J'ai accusé ce procédé méthodologique de pécher contre l'esprit scientifique et de fausser à la base toute la discipline du diffusionnisme, dans l'article « Anthropologie » que j'ai écrit pour la 13<sup>e</sup> édition de *l'Encyclopaedia Britannica* :

« Le représentant extrême de l'école diffusionniste, Graebner, affirme que toutes les régularités du procès culturel sont des « lois de vie mentale » et « qu'on ne peut les étudier selon la science et la méthode que du point de vue psychologique » (Graebner, p. 582, 1923), tandis que de leur côté, Pater Schmidt, Wissler, Lowie et Rivers utilisent constamment les interprétations psychologiques. Ainsi donc, aucun anthropologue ne souhaite aujourd'hui éliminer complètement l'étude des procès mentaux, mais les uns comme les autres, ceux qui appliquent les explications psychologiques dès le départ et ceux qui prétendent les utiliser après que la culture a été soumise à l'« analyse historique », oublient que l'interprétation de la culture selon la psychologie individuelle est aussi vaine que la simple analyse historique; et que disjoindre l'étude de l'esprit, celle de la société et celle de la culture, c'est condamner d'avance les résultats.

L'influence et la partialité de la tendance psychologique ont un pendant : le principe d'interprétation des ressemblances et des analogies culturelles selon la transmission mécanique. D'abord défendu avec la dernière énergie par Ratzel comme étant le grand problème de l'ethnologie, l'étude de la distribution et de la diffusion a été poursuivie par Frobenius, Ankermann, Graebner, Pater W. Schmidt, Pater Koppers, et ensuite par feu le Dr Rivers.

On ne sait encore que penser des doctrines récemment proposées par le Professeur Elliot-Smith et M. Perry sur la diffusion universelle de la culture à partir de l'Égypte ; il peut s'agir d'une découverte importante sur l'histoire de la culture comme d'une hypothèse sans lendemain. Tous deux malmènent les données anthropologiques<sup>1</sup> et s'appuient en fait sur l'archéologie, terrain sur lequel ils ont été contredits<sup>2</sup>. Néanmoins, un ou deux anthropologues compétents ont été les fervents champions de ces théories (Rivers, C.E. Fox).

C'est en géographie plutôt qu'en histoire que s'est signalé lediffusionnisme modéré. Étude de faits liés au substrat géographique, c'est une méthode précieuse pour mettre au jour l'influence de l'habitat physique ainsi que les possibilités de transmission culturelle. La carte des répartitions dressée pour l'Amérique par Boas, Spinden, Lowie, Wissler, Kroeber, Rivet et Nordenskiöld; l'état des cultures mélanésiennes donné par Graebner; celui des provinces australiennes donné par W. Schmidt; celui de l'Afrique préparé par Ankermann, sont inappréciables et le resteront.

Les hypothèses historiques de Frobenius, Rivers, Schmidt et Graebner, l'identification des « complexes culturels » à l'échelle du globe auront du mal à s'imposer. Pour eux, la culture est une chose sans vie, inorganique, qu'on peut conserver en chambre froide pendant des siècles, à qui on peut faire franchir océans et continents, qu'on peut démonter et remonter pièce à pièce. Les reconstitutions historiques limitées dans l'espace, comme on en a

<sup>1</sup> A.A. Goldenweiser, *Early Civilization*, p. 311; R.H. Lowie, *Amer Anthropology*, pp. 86-90 (1924); B. Malinowski, *Nature* (11 mars 1924).

<sup>2</sup> O.G.S. Crawford, *Edinburgh Review*, pp. 101-116 (1924); T.D. Kendrick, *Axe Age*, p. 64 et seq. (1925); J.L. Myres, *Geographical Teacher*, NI 71, pp. 3-38 (1925); Presidential Address, *Folk-Lore*, XXXVI, 1925, p. 15; Flinders Petrie, *Ancient Egypt*, pp. 78-84 (1923); T.E. Peet, *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 10, p. 63 (1924); A.M. Blackman, *ibid.*, pp. 201-209.

*fait pour l'Amérique, dans la mesure où elles s'appuient sur des documents précis ou sur des preuves archéologiques, donnent des résultats empiriquement vérifiables qui peuvent avoir par conséquent une valeur scientifique. L'étude du Dr B. Laufer sur le tour de potier et certaines recherches sur l'histoire de la culture américaine (celle de T.A. Joyce, A. V. Kidder, N. C. Nelson, H.J. Spinden, L. Spier) sont acceptables sur le plan méthodologique, bien qu'elles relèvent de l'archéologie plutôt que de la science des races et des cultures vivantes. Il faut soigneusement distinguer ces recherches de bon aloi des productions où une histoire hypothétique est inventée pour les besoins de la cause, c'est-à-dire pour rendre compte de faits réels et observés; on y « explique » l'empirique et le connu par l'imaginaire et l'inconnaissable. <sup>1</sup> »*

Tout récemment, l'université de Californie a entrepris de relancer l'analyse des traits. Le chef de ces travaux, le Professeur A.L. Kroeber, reconnaît avec juste raison que l'analyse des traits et la définition des cultures par les traits ou les complexes de traits repose sur la faculté qu'on a de les isoler, et partant, de les rendre comparables sur le terrain de l'observation et sur celui de la théorie. je cite le raisonnement :

« Nos éléments, nos facteurs, les traits de culture, sont-ils indépendants les uns des autres ? Sans être à même de trancher la question de manière péremptoire, nous croyons que les traits de culture sont généralement, mais pas toujours, indépendants <sup>2</sup>. C'est parce que tant de traits, dans tous les domaines de la culture, et partout dans le monde, sont souvent apparus les uns sans les autres (même si à d'autres moments ils apparaissent de préférence ensemble <sup>3</sup>) qu'il paraît évident, jusqu'à preuve du contraire, que tous les traits peuvent se manifester indépendamment. Telle est du moins l'hypothèse implicite de tous les anthropologues de la génération précédente, à l'exception des quelques survivants de l'école « évolutionniste » de Tylor-Morgan-Frazer, et peut-être du groupe des fonctionnalistes <sup>4</sup>. Si nous nous trompons sur ce point, les neuf-dixièmes de l'anthropologie et de l'histoire de la culture pratiquées aujourd'hui se trompent aussi sur une hypothèse fondamentale, bien qu'implicite, et dans ce cas le point mérite une enquête générale. »

Je suis persuadé qu'il existe une méprise fondamentale dans toute tentative destinée à isoler les traits séparés. Et de fait, le propos de cet essai est de montrer à quel point et dans quelles conditions on peut isoler des réalités pertinentes, et où le traitement des traits et des complexes est inadmissible. Il ne s'agit pas de substituer un mot ou une expression à une autre. Ceux qui préfèrent parler de traits et de complexes de traits au lieu de parler d'institu-

<sup>1</sup> Publié avec la permission des éditeurs, *Encyclopaedia Britannica*, Inc.

<sup>2</sup> Dans les limites de la logique ordinaire ou du bon sens. Les parties essentielles d'un trait ne comptent pas comme traits séparés : l'arrière d'une pirogue, la corde de l'arc. etc... Même l'arc et la flèche comptent pour un trait tant qu'on ne parle pas d'un arc sans flèche. Sinon on a deux traits, l'arc à boulettes et l'arc à flèches. De même, alors que le tendon-renfort de l'arc n'existe pas séparément, on distingue à juste titre arcs renforcés et arcs simples; de même, les arcs à courbure simple et les arcs à courbure double, les flèches à empennage radial et les flèches à empennage tangentiel, les pirogues à bout épointé, à bout rond, ou à bout pointu, etc...

<sup>3</sup> Ainsi le baptême se passe de confession dans certaines sectes chrétiennes.

<sup>4</sup> Cette affirmation paraît englober les travaux de chercheurs très différents comme Boas, Rivers, Elliot Smith, Wissler, Graebner, Schmidt, Lowie, Dixon, Rivet, etc...

tions, de groupes organisés, d'objets d'usage, de croyances, et d'idées, dans la mesure où elles affectent pragmatiquement la conduite humaine, ont tout loisir de s'en tenir à leurs étiquettes ou à leurs habitudes de langage. Le véritable problème, c'est de savoir si nous pouvons isoler une constellation de phénomènes en partant d'une véritable analyse scientifique ou bien d'une supposition purement gratuite. Et ensuite, si, comme le fait Graebner, il faut attacher du prix aux caractéristiques d'un trait ou à la composition d'un complexe, dans la mesure où elles sont extrinsèques et non pertinentes; ou bien au contraire, s'il faut chercher seulement les rapports, et les formes qui sont déterminées par les forces culturelles agissantes. La seconde voie est la seule méthode scientifique pour comprendre la culture. La première, qui lui tourne le dos, ne peut donc pas être scientifique. Ici, il ne saurait y avoir de compromis ni de moyen terme.

## 4

---

# Qu'est-ce que la culture?

↳

Au départ, il sera bon d'envisager la culture de très haut, afin d'embrasser ses manifestations les plus diverses. Il s'agit évidemment de cette totalité où entrent les ustensiles et les biens de consommation, les chartes organiques réglant les divers groupements sociaux, les idées et les arts, les croyances et les coutumes. Que l'on envisage une culture très simple ou très primitive, ou bien au contraire une culture complexe très évoluée, on a affaire à un vaste appareil, pour une part matériel, pour une part humain, et pour une autre encore spirituel, qui permet à l'homme d'affronter les problèmes concrets et précis qui se posent à lui. Les problèmes sont dus au fait que le corps humain est l'esclave de divers besoins organiques et qu'il vit dans un milieu qui est à la fois son meilleur allié, puisqu'il fournit les matières premières de son travail manuel, et son pire ennemi, puisqu'il fourmille de forces hostiles.

Par cette affirmation quelque peu banale, et à coup sûr fort modeste, qui sera d'ailleurs construite pièce à pièce, nous en tendons d'abord que la théorie de la culture doit s'appuyer sur la biologie. Les êtres humains constituent une espèce animale.

Ils sont soumis à des conditions élémentaires qui doivent être remplies si les individus doivent survivre, la race se perpétuer, et les organismes demeurer en état de fonctionner. Armé de son attirail d'objets manufacturés, doué du pouvoir de les façonner et de les apprécier, l'homme se crée un second milieu. Rien d'original jusqu'ici; tout cela a été dit et approfondi maintes fois. Nous en tirerons néanmoins une ou deux conclusions supplémentaires.

En premier lieu, il est clair que la satisfaction des besoins élémentaires, ou organiques, de l'homme et de la race, constitue le jeu minimum des conditions auxquelles chaque culture est soumise. Les problèmes posés par le besoin nutritif, par le besoin reproductif et par le besoin sanitaire doivent être résolus. Ils le sont par la création d'un milieu nouveau, secondaire ou artificiel. Ce milieu, qui n'est autre que la culture même, doit être perpétuellement reproduit,

entretenu, et gouverné. Il se crée donc ce qu'on pourrait appeler très généralement un nouveau niveau de vie, qui dépend du niveau culturel de la communauté, du milieu, et du rendement utile du groupe. Un niveau de vie culturel, toutefois, implique que de nouveaux besoins se font jour, et que de nouveaux impératifs ou de nouveaux déterminants s'imposent à la conduite humaine. Fort évidemment, la tradition culturelle doit se transmettre d'une génération à l'autre. Chaque culture doit avoir ses méthodes et ses mécanismes éducatifs. L'ordre public doit régner, puisque la coopération appartient à l'essence même de toute oeuvre culturelle. Dans toute communauté, il doit exister des dispositifs destinés à sanctionner la loi, l'éthique, et la coutume. Le substrat matériel de la culture doit se renouveler, il doit être entretenu en bon état de marche. Par conséquent, même dans les cultures les plus primitives, il faut des formes d'organisation économique.

- Ainsi donc, l'homme doit avant tout satisfaire tous les besoins de son organisme. Il doit créer des dispositifs et déployer des activités pour se nourrir, se chauffer, se loger, s'habiller, pour se protéger du vent, du froid et des intempéries. Il doit se protéger et s'organiser contre les ennemis et les dangers extérieurs, nature, hommes, animaux. Tous ces problèmes élémentaires de l'individu sont résolus par les objets travaillés, par la constitution de groupes de coopération, et également par le progrès du savoir, par le sens des valeurs et par le sens éthique. Nous essaierons de montrer qu'on peut lier les besoins élémentaires et leur satisfaction culturelle à la dérivation de nouveaux besoins culturels; que ces nouveaux besoins imposent à l'homme et à la société un type de déterminisme secondaire. On pourra alors faire le départ entre les impératifs instrumentaux -issus d'activités de nature économique, normative, pédagogique et politique - et les impératifs intégrants : savoir, religion, magie. Quant aux activités artistiques et récréatives, on pourra les rapporter directement à certaines caractéristiques physiologiques de l'organisme humain, et montrer quel rapport d'influence ou de dépendance elles entretiennent avec les modes d'action concertée, la magie, l'industrie et la croyance religieuse.

Si cette analyse nous enseigne qu'à envisager une culture particulière comme un ensemble cohérent, on peut formuler un certain nombre de déterminants nécessaires, nous serons en mesure d'avancer des lois de probabilité; elles guideront l'enquête de plein-air, jalonneront la démarche comparative, et seront les communes raisons du procès d'adaptation et d'évolution culturelles. Dès lors, la culture ne sera plus ce « manteau d'arlequin » dont parlaient récemment deux ou trois éminents anthropologues, et nous pourrions nier que « les phénomènes culturels n'ont entre eux rien de commun », ou encore que « les lois du procès culturel sont vagues, insipides et vaines ».

Néanmoins l'analyse scientifique de la culture peut déceler un autre réel, qui n'obéit pas moins à des lois universelles que le premier, et peut servir à guider l'enquête de plein-air, à identifier le réel culturel et à fonder la mécanique sociale (*social engineering*). *L'analyse* en question, qui permet de déterminer le rapport de l'acte culturel au besoin de l'homme, élémentaire ou dérivé, nous l'appellerons fonctionnelle. Car la fonction n'est autre que la satisfaction d'un besoin au moyen d'une activité où les êtres humains agissent en commun, manient des objets, et consomment des biens. Toutefois, cette définition même implique un autre principe grâce auquel nous puissions intégrer concrètement toute phase de comporte-

ment culturel. Le grand concept, ici, est celui d'organisation. Pour accomplir ses desseins, pour parvenir à ses fins, quelles qu'elles soient, l'homme doit s'organiser. Comme nous aurons l'occasion de le montrer, l'organisation implique un thème ou une structure bien précise, dont les grandes lignes sont universelles en ceci qu'elles valent pour tous les groupes organisés, lesquels, à leur tour, sous leur forme typique, se retrouvent à travers toute l'humanité.

Cette unité élémentaire d'organisation, je la désignerai par un terme consacré, mais qui n'est pas toujours très clairement défini, ni utilisé rigoureusement, celui d'institution. C'est un concept qui implique un accord mutuel sur un ensemble de valeurs traditionnelles qui rassemblent les êtres humains. Il implique en outre que ces êtres humains entretiennent un certain rapport les uns avec les autres, et avec un élément physique précis de leur environnement naturel et artificiel. Liés par la charte de leurs desseins ou de leur mission traditionnelle, respectant les normes propres à leur association, agissant par l'intermédiaire de l'appareil matériel qu'ils manipulent, les êtres humains œuvrent de concert, et par là trouvent à satisfaire certains de leurs désirs, tout en produisant un effet sur leur environnement. Cette ébauche de définition, il faudra la préciser, la rendre plus concrète et plus convaincante. Mais encore une fois, je tiens à rappeler qu'il n'y aura pas de science des civilisations tant que les anthropologues et les autres spécialistes de l'homme ne tomberont pas d'accord sur la nature précise de l'isolat extrait du réel concret de la culture. Et là aussi, si nous parvenons à tomber d'accord, si nous sommes en mesure de formuler des principes universels d'activité institutionnelle, nous aurons encore jeté des bases où pourront prendre appui nos travaux empiriques et nos travaux théoriques.

Aucune de ces deux voies d'analyse ne sous-entend que toutes les cultures soient identiques, ni même que l'anthropologue culturel doive chercher les identités ou les ressemblances plutôt que les différences. Je reconnais toutefois que pour apprécier les divergences, il faut nécessairement s'appuyer sur une raison commune suffisamment précise. On pourra en outre démontrer que la plupart des divergences qu'on attribue souvent au génie national ou au génie tribal (et je ne pense pas seulement au National-Socialisme) expliquent que les institutions se tissent autour d'une valeur ou d'un besoin hautement différenciés. La chasse aux têtes, les pratiques magiques, les rites mortuaires et funéraires dont le fol excès étonne ne sont souvent que des abcès de fixation, qui surgissent sous le coup d'idées et de tendances foncièrement humaines, mais ici démesurément grossies.

Ces deux chemins de l'analyse, le fonctionnel et l'institutionnel, nous permettront de définir la culture de manière à la fois plus concrète, plus complète et plus précise. La culture est un tout indivisible où entrent des institutions qui, pour une part sont autonomes, et pour une autre part communiquent. Les principes d'intégration sont multiples : liens du sang engendrés par la procréation; contiguïté spatiale liée à la coopération; spécialisation des activités; enfin et surtout, utilisation du pouvoir dans l'organisation politique. Chaque culture doit son intégrité et son indépendance au fait qu'elle trouve à satisfaire tout le spectre des besoins, élémentaires, dérivés et intégrant. Dès lors, affirmer que chaque culture ne recouvre qu'un menu segment de son champ d'application virtuel (on l'a dit récemment), c'est, en un sens au moins, se tromper du tout au tout.

S'il fallait recenser toutes les manifestations culturelles à travers le monde, on relèverait évidemment des éléments comme le cannibalisme, la chasse aux têtes, la couvade, le potlatch, la kula, l'incinération, la momification, et une poussière d'excentricités marginales. En ce sens, il va sans dire, qu'aucune culture n'accumule toutes les fantaisies, toutes les excentricités qu'on peut trouver çà et là. Mais c'est là une démarche essentiellement anti-scientifique. Tout d'abord, elle est incapable de définir, d'après des critères de pertinence, ce qui constitue les éléments réels et significatifs d'une culture. Elle est incapable en outre de comparer ces « isolats » apparemment exotiques, et de nous suggérer en quoi peuvent consister les coutumes ou les thèmes culturels d'autres sociétés. En fait, nous serons à même de montrer que certaines réalités d'abord très surprenantes sont intimement liées à des éléments culturels proprement universels et spécifiquement humains; cela fait, on pourra expliquer, c'est-à-dire décrire de manière parlante, les coutumes exotiques.

Il faudra bien entendu faire place au facteur temps, c'est-à-dire à l'évolution. Nous tenterons alors de montrer que tous les mécanismes d'évolution ou de diffusion se manifestent avant tout sous la forme de transformations institutionnelles. Soit par invention, soit par diffusion, le nouveau procédé technique s'incruste dans un système de comportement organisé préexistant, et entraîne progressivement une refonte complète de l'institution. Nous montrerons au cours de notre analyse fonctionnelle qu'il ne peut pas y avoir d'invention, de révolution, de transformation intellectuelle ou sociale tant que ne se créent pas de nouveaux besoins; et c'est ainsi que les nouveaux procédés techniques, les nouveaux systèmes de savoir et de croyances s'adaptent au procès culturel ou à une institution.

Ce bref résumé, simple brouillon de l'analyse qui suivra, laisse à penser que l'anthropologie scientifique doit être une théorie des institutions, c'est-à-dire l'analyse concrète des cellules types d'une organisation. Théorie des besoins élémentaires et fille des impératifs instrumentaux et intégrants, l'anthropologie scientifique nous fournit l'analyse fonctionnelle, qui permet de définir la forme et le contenu d'une idée ou d'un dispositif de caractère coutumier. On voit bien que cette méthode scientifique ne supplante ni ne contredit le moins du monde les recherches évolutionnistes ou historiques. Elle leur fournit simplement un fondement scientifique.

## 5

---

# Théorie du comportement organisé

. ←

Le grand signe de la culture telle qu'elle est vécue, éprouvée et observée scientifiquement, c'est le phénomène du groupement permanent. Les groupes sont scellés par une convention, un usage, une coutume, par quelque chose qui répond à ce que Rousseau appelle le contrat social.

Le travail en commun a lieu dans des entours matériels déterminés : un secteur réservé, un contingent d'outils et d'ustensiles, un patrimoine inaliénable. Dans leur travail, les associés respectent les règles de l'art qui découlent de leur statut ou de leur métier, celles du protocole, les signes extérieurs de respect réclamés par la coutume; ils sacrifient aux coutumes religieuses, morales et juridiques qui modèlent leur conduite. Il est toujours possible de définir et de déterminer sociologiquement les effets qu'entraînent les activités de ce groupe organisé, le besoin qu'elles satisfont, les services qu'elles rendent à l'individu et à la communauté.

Précisons cette affirmation générale à l'aide d'une petite référence empirique. Cherchons d'abord les conditions qui Permettent le passage de l'initiative individuelle au fait culturel. L'invention d'un procédé technologique, la découverte d'un principe, une idée nouvelle, une révélation religieuse ou un mouvement esthétique restent lettres mortes pour la culture tant qu'ils ne sont pas noués dans un faisceau d'activités communes dûment organisées. L'inventeur prendra un brevet et fondera une société pour exploiter son procédé. Il lui reste donc à convaincre les uns que son invention mériterait d'être exploitée sur le plan industriel, et les autres que l'article vaut qu'on l'achète. Il faut créer la société, rédiger les statuts, trouver les capitaux, mettre au point des techniques de production, et ensuite lancer le produit. Il s'agit donc de déployer, sur le plan de la production, de la commercialisation et de la publicité, des activités qui peuvent réussir ou ne pas réussir, c'est-à-dire répondre ou non à une fonction économique en satisfaisant un besoin qu'on aura d'abord créé (exemple : la radio), ou bien

encore en trouvant à mieux satisfaire un besoin existant : soie artificielle, nylon, produits de beauté plus efficaces, nouvelle marque de whisky.

De même, la révélation qu'apporte Mrs Mary Baker Eddy, ou Mrs Aimee Semple MacPherson, ou Joseph Smith, ou encore Franck Buchman, doit d'abord convaincre un groupe de personnes. Alors seulement les gens s'organisent, c'est-à-dire qu'ils s'équipent, adoptent des statuts et des règles de fonctionnement, à l'aide desquels ils célèbrent leurs rites et appliquent leurs principes moraux et leurs dogmes. Ils subviennent donc à des besoins spirituels, qui, pour être moins élémentaires que ceux de la soie artificielle ou du whisky, n'en sont pas moins réels. Une découverte scientifique doit prendre corps et chercher ses preuves en laboratoire, dans l'observation, la documentation statistique, la publication. Elle doit convaincre. Elle doit pouvoir trouver des applications pratiques, ou du moins recouper d'autres spécialités, et alors seulement elle aura la fonction scientifique à laquelle elle peut prétendre - elle aura enrichi la connaissance. Si l'on prenait n'importe quel mouvement, la Prohibition aux États-Unis, la régulation des naissances, le fondamentalisme ou le nudisme, une association anti-raciste, une organisation comme le Bund, le Ku-Klux-Klan, le *Social Action* du Père Coughlin, on verrait qu'il existe chaque fois une certaine entente entre les membres de l'organisation sur les fins qu'ils se proposent. Il faudrait y chercher également les lois de la direction, les droits de propriété, la division des fonctions et des activités, les taxes et profits afférents. Il faudrait recenser les règles ou arrêtés juridiques, techniques, éthiques et scientifiques qui régissent la conduite du groupe; il serait bon aussi de confronter ces règles avec les activités réelles des participants. Enfin, il conviendrait de déterminer la situation de ce groupe par rapport à l'ensemble de la communauté, c'est-à-dire définir sa fonction.

Fidèles à nos principes, nous avons pris comme point de départ notre propre civilisation, convaincus que nous sommes qu'anthropologie bien ordonnée commence par soi-même. Nous nous demandons si une idée, un principe moral ont une pertinence culturelle avant d'être organisés. La réponse est non. Une opinion, une éthique, la plus grande des découvertes industrielles, sont nulles et non avenues tant qu'elles restent dans les limbes d'un cerveau. Si Hitler avait nourri en secret ses doctrines racistes, ses rêves de nazification, l'idée d'un univers à la botte de ses maîtres légitimes, les Allemands nazis; s'il avait seulement soupiré après le massacre de tous ces juifs, de ces Polonais, de ces Hollandais, de ces Anglais; s'il avait conquis le monde en imagination; bref, s'il avait seulement rêvé ce qu'il a fait, le monde aurait été plus heureux et il aurait manqué à la science de la culture et de la barbarie une manifestation monstrueuse, mais combien révélatrice, du désastre universel, de la boucherie généralisée, de la famine et de la corruption que peut engendrer l'initiative individuelle si elle trouve à germer. Que dire de Newton, des pièces de Shakespeare, des doctrines de Mahomet, de Saint-François, ou du fondateur du christianisme ? Ni la sociologie, ni l'histoire, ni l'anthropologie ne peuvent savoir ce qui bout sous un crâne dès l'instant que rien n'affleure, et quels que soient le génie, le délire, l'inspiration ou la cruauté du visionnaire. D'où le principe : la science du comportement humain commence avec l'organisation.

Il existe toutefois des activités concertées qui n'émanent pas d'une initiative individuelle inscrite dans le mouvement historique. Chaque homme est élevé au sein d'une famille, d'une religion, d'un système de connaissance, souvent même d'une stratification sociale et d'un

régime politique qui, en place depuis des siècles, ne se transforment pas, ne sont même pas effleurés sa vie durant. Complétons l'analyse précédente et regardons ce qui se passe autour de nous, suivons pas à pas le déroulement d'une journée de travail ou le cours d'une vie. On s'apercevra encore que partout, à chaque geste accompli, l'individu ne peut satisfaire ses intérêts ou ses besoins, ni mener à bien la moindre entreprise, qu'au sein de groupes organisés, et par l'organisation des activités. Considérez votre propre existence, celle de vos amis et de vos connaissances. L'individu se couche et se réveille dans son foyer, dans une pension, dans un camp, dans une institution quelconque, que ce soit à la Centrale, au monastère ou à la cité universitaire. Toutes ont ceci de commun qu'elles reflètent un système d'activités organisées et coordonnées, où l'on sert, où l'on est servi, où l'on trouve un toit, un minimum (ou un maximum) de confort, qui demande un budget d'exploitation, est administré par un groupe organisé, avec des règlements plus ou moins codifiés, auxquelles les pensionnaires doivent se plier.

L'organisation de toutes ces institutions, qu'elles relèvent de la vie domestique, de la vie universitaire ou des sanctions pénales, repose sur une jurisprudence, sur un ensemble de valeurs et de communs accords. Elle satisfait aussi certains besoins chez les pensionnaires comme chez la société tout entière, et remplit donc une fonction. A moins d'être au couvent ou à la Centrale, l'individu, une fois levé, procède à des ablutions, se prépare, déjeune et sort. Il gagne ensuite bureau ou boutique, s'en va colporter ses idées ou sa marchandise, se livre à quelque forme de négoce. Dans tous les cas, il déploie ses activités dans le cadre d'une entreprise commerciale ou industrielle, d'une école, d'une institution religieuse, d'un groupement politique, d'un organisme de loisirs, dont il est l'employé ou le fonctionnaire. A passer en revue les gestes quotidiens d'un individu, homme ou femme, jeune ou vieux, malade ou bien portant, on s'apercevrait que toutes les phases de son existence doivent s'accrocher à l'un des systèmes d'activités organisées, subdivisions dont l'amalgame constitue bel et bien notre culture. Au foyer et au bureau, à la cité universitaire et à l'hôpital, au club et à l'école, au siège d'un parti politique et à l'église, partout nous trouvons un terrain, un groupe, un régime, des dispositions techniques, des statuts et une fonction.

En y regardant de plus près, on verrait en outre que, chaque fois, notre analyse repose sur des bases objectives précises : le cadre matériel, les objets qu'on y range, les locaux, l'équipement, le capital investi dans l'institution. On constaterait aussi que pour un club sportif ou un laboratoire, une église ou un musée, il faut prendre connaissance des règlements qui, sur le plan technique, sur le plan juridique, sur le plan administratif, coordonnent les activités de leurs membres. Le personnel qui s'occupe de la gestion de ces institutions doit être analysé en tant que groupe organique. Il faut donc établir la hiérarchie, la division des fonctions et le statut juridique de chacun, ainsi que la nature de ses rapports avec les autres. Les règlements ou les normes sont toutefois constamment énoncés de manière à définir une conduite idéale. L'une des grandes tâches de l'anthropologue ou du sociologue attelé à une recherche de terrain scientifique consiste à confronter cet idéal avec les actes. Ainsi donc, l'analyse doit toujours distinguer clairement les règlements ou les normes des activités réelles.

L'organisation d'un système d'activités implique aussi la reconnaissance de certaines valeurs et de certaines lois. L'organisation est toujours organisation de personnes, destinée à

certaines fins, qui sont déterminées, acceptées par les membres, consacrées par la communauté. Même une bande de malfaiteurs a sa charte, qui définit les buts qu'elle propose alors même que la société, notamment par la voix de la justice, la dénonce comme une organisation criminelle, c'est-à-dire une organisation qui sera traquée, mise hors d'état de nuire, et châtiée. Une fois de plus, il est clair qu'on doit soigneusement distinguer la charte, c'est-à-dire les buts avoués du groupe, et la fonction, c'est-à-dire l'effet global des activités. La charte, c'est l'idée que se font les membres de leur institution, et la définition qu'en donne la communauté. La fonction, c'est le rôle de l'institution dans le thème culturel, tel que le définit le sociologue qui examine une culture primitive ou une culture complexe.

Bref, si nous voulions décrire une existence individuelle, dans notre civilisation ou dans une autre, il faudrait rattacher ses activités au thème social de la vie organisée, c'est-à-dire au système d'institutions qui caractérise cette culture. De même, la meilleure description objective qu'on puisse donner d'une culture consiste à recenser et à analyser toutes les institutions qui la composent.

Cette méthode a été *de facto*, mais souvent implicitement, celle des historiens, des économistes, des politistes, ou d'autres chercheurs des sciences sociales, lorsqu'ils évaluaient les cultures et les sociétés. L'historien a surtout affaire aux institutions politiques. L'économiste, par définition, a affaire aux institutions organisées en vue de la production, de la commercialisation, et de la consommation des marchandises. Dans l'histoire des religions, dans celles des sciences, dans l'étude comparée des connaissances et des croyances, on s'occupait aussi, avec plus ou moins de bonheur, des phénomènes du savoir ou de la foi en tant que tout organique. Toutefois, lorsqu'il s'agissait de ce qu'on appelle les côtés spirituels de la civilisation, on n'a pas toujours admis la démarche concrète et objective qui eût tenu compte de l'organisation sociale. L'histoire des philosophies, des idées politiques, des découvertes, et l'histoire de l'art ont trop souvent oublié qu'une inspiration ne peut passer à l'état d'être culturel que si elle germe dans un groupe, se donne des moyens d'expression, et s'abrite dans une institution.

L'économiste, de son côté, oublie souvent que si le mode de production et le mode de propriété déterminent les moindres manifestations de la vie humaine, ils sont à leur tour déterminés par l'éthique et le système de connaissance. En d'autres termes, le radicalisme marxiste, qui veut voir dans l'organisation économique du système l'ultime déterminant d'une culture, paraît négliger deux points fondamentaux de la présente analyse: d'abord le concept de charte, qui nous fait apparaître le système de production comme la conséquence du savoir, du niveau de vie défini par l'ensemble des facteurs culturels, de la législation et du pouvoir politique; ensuite le concept de fonction, qui montre que distribution et consommation ne dépendent pas moins du faciès d'une culture que de l'organisation même de la production. En d'autres termes, notre analyse conclut instamment que chaque discipline doit être perméable aux autres aspects du réel culturel, pour éviter l'hypostase et la recherche des causes premières ou des causes réelles.

Si l'on quittait notre culture pour une autre, moins connue, plus exotique, on aboutirait aux mêmes conclusions. Dans la civilisation chinoise, l'organisation familiale est autre que

chez nous; elle est étroitement liée au culte des ancêtres; le village et la structure municipale sont différents; le système clanique y est très répandu; enfin, le pays a un système économique et un système politique qui lui sont propres. Dans une tribu australienne, il y aurait les petits groupes familiaux, les hordes qui rassemblent les familles, les classes matrimoniales, les classes d'âge et les clans totémiques. Décrite, chacune de ces unités élémentaires ne prendrait un sens et ne deviendrait intelligible que si nous rapprochions l'organisation sociale de ses entours matériels, et si nous pouvions établir la réglementation en vigueur dans chaque groupe et montrer comment l'indigène la fait procéder de certains principes généraux qui ont toujours un fondement légendaire, historique ou mythologique, précédent ou révélation originelle. En articulant les grands types d'activité et les effets qu'ils provoquent sur l'ensemble de la vie indigène, nous pourrions déterminer la fonction de chaque système d'activités organisées et montrer comment, l'un dans l'autre, ils fournissent aux populations abri et nourriture, ordre et éducation, système d'orientation et croyances, qui leur permettent d'épouser le cours général de leur existence. S'il s'agissait des anciennes civilisations primitives de la péninsule indienne, il faudrait analyser le système des castes par rapport au Brahmanisme, et les monastères fondés d'après les croyances bouddhiques. En observant les villages, les métiers, les marchés, les entreprises industrielles, on finirait par comprendre peu à peu, et à expliquer, comment les indigènes ont tiré leur subsistance des ressources du milieu.

Ainsi, qu'il s'agisse de communautés primitives ou de communautés civilisées, l'activité utile mène toujours à la conduite organisée. Et nous voyons bien que cette conduite organisée peut être soumise à une analyse déterminée. compris sans doute que le modèle de ces institutions, ou isolats de conduite organisée, offre du haut en bas de l'échelle culturelle, des ressemblances fondamentales. Nous pouvons donc élaborer une définition explicite, presque graphique, du concept

d'institution, qui est, je le pose en principe, l'isolat légitime de l'analyse culturelle.

## 6

---

# Les isolats concrets de la conduite organisée

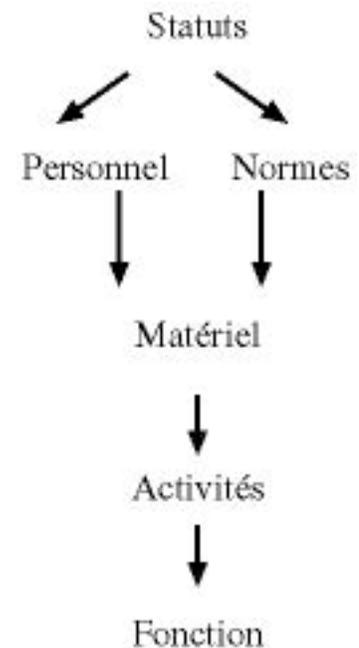
. ←

Pour rendre notre analyse plus précise, pour que le travail de plein air et la théorie en retirent tous les fruits, il convient de lui donner une forme graphique, de définir clairement les concepts que nous avons tirés d'elle, et de la compléter par une liste aussi exhaustive et aussi concrète que possible des types universels. Le concept que nous avons dégagé est celui de système organisé d'activités réfléchies. Nous avons établi tout d'abord que les êtres humains naissent dans un groupe traditionnel déjà constitué, ou bien s'y font admettre. Ces groupes, il arrive aussi qu'ils les créent ou les organisent. J'appelle charte, ou statuts d'une institution (*charter*), le système de valeurs au nom duquel les hommes s'organisent, ou s'affilient à des organisations déjà sur pied. J'appelle personnel d'une institution le groupe qui s'organise d'après certains principes d'autorité, de division des fonctions, de répartition des droits et devoirs. Les règles ou les normes d'une institution sont les acquisitions d'ordre technique : savoir-faire, habitudes, normes juridiques, injonctions morales, qui sont acceptés par les affiliés, ou imposés contre leur gré. Il est clair que l'organisation du personnel et la nature du règlement observé sont toutes deux liées à la charte. En un sens, le personnel et les règles sont issus de la charte et en dépendent.

L'analyse a retenu un fait important : toute organisation est fondée sur ses entours matériels et leur est intimement liée. Aucune institution n'est suspendue entre ciel et terre. Elles ont toutes des assises matérielles; il leur est réservé une partie des richesses et des instruments, une partie des projets tirés des activités concertées. Organisé par la lettre des statuts, agissant par le truchement de sa coopération sociale organisée, respectant la réglementation propre à ses occupations, utilisant le matériel mis à sa disposition, le groupe entreprend les activités au nom desquelles il s'est constitué.

La distinction entre les *activités* et la *réglementation* est claire et précise. Les activités dépendent des capacités, du pouvoir, de l'honnêteté et de la bonne volonté des affiliés; ceux-ci font nécessairement entorse à la réglementation qui exprime des conditions d'exécution idéales, et pas nécessairement des conditions réelles. En outre, les activités passent par la conduite effective, alors que la réglementation est verbale : elle s'énonce, sous forme de textes, de préceptes, de règlements. Enfin nous avons introduit le concept de fonction, c'est-à-dire le résultat brut des activités organisées, en l'opposant à la charte, c'est-à-dire le but, la fin recherchée, qu'elle soit traditionnelle ou originale. Cette distinction est fondamentale.

Ce schéma illustre notre raisonnement de façon concrète et se retient facilement. Qu'on n'y cherche pas un *eidōs* mystique, un sésame pour ouvrir toutes les portes, Il s'agit simplement de schématiser, de manière très ramassée, les résultats obtenus par notre analyse, et de fixer, dans l'esprit et dans la mémoire, le rapport qui lie les éléments fragmentaires de l'analyse. On veut également montrer par là que chaque type d'activité effective doit être organisé d'une manière et d'une seule, afin de devenir culturellement stable, c'est-à-dire de se fondre dans le patrimoine culturel d'un groupe.



Les résultats, tels qu'ils apparaissent sur le schéma, sont extrêmement ambitieux. On peut en tirer les propositions suivantes. Toute institution, c'est-à-dire chaque type d'activité organisée, possède une structure déterminée. Pour observer, comprendre, décrire une institution et pour en faire la théorie, il faut l'analyser comme il est dit ici, et de cette manière-là seulement. Ce principe s'applique aux travaux de plein-air et aux études comparées portant sur les cultures différentes, aux problèmes d'anthropologie et de sociologie appliquées et, peut-on dire, à toute démarche scientifique ayant trait à la culture. Aucun élément, aucun « trait » culturel, aucune idée ne sauraient se définir en dehors de leur contexte institutionnel réel et pertinent. Nous affirmons par là non seulement que l'analyse des institutions est possible, mais qu'elle est indispensable. Nous disons hautement que l'institution est le véritable isolat de l'analyse culturelle. Nous déclarons en outre que toute discussion ou démonstration qui s'appuierait sur les traits isolés ou les complexes de traits sans passer d'abord par l'intégration institutionnelle, est nécessairement fallacieuse.

Toutefois, pour démontrer avec toute la force désirable que la structure institutionnelle imprègne toutes les cultures et toutes les manifestations culturelles, il convient d'ajouter une autre généralisation, dont l'ampleur égale l'importance. Je pose en principe que si les institutions comme la famille, l'État, le groupe d'âge et l'ordre religieux varient d'une culture à l'autre et parfois au sein d'une même culture, il est possible de dresser une liste de classes ou de types représentatifs de toutes les cultures. En d'autres termes, j'affirme que la famille, et les activités liées au contrat de mariage permanent dont les raisons d'être sont la reproduc-

tion, l'éducation et la coopération, constituent bel et bien un universel culturel. Essayons de dresser cette liste. Elle peut être utile à l'enquêteur qui va étudier sur le terrain des régions civilisées ou sauvages, encore inexplorées par l'ethnographe, et y chercher, y observer et y enregistrer tous les types pertinents de comportement organisé. Cette liste serait précieuse aussi pour les recherches comparatives, quelle que soit leur orientation : évolutionniste, diffusionniste, ou historique. Ce serait la preuve qu'en un certain sens, chaque culture doit embrasser toute la trame des associations concrètes, organisées, orientées, par où les hommes constituent des groupes d'activités patentés.

Pour dresser cette liste, il convient d'examiner les principes généraux qui lient les hommes entre eux et les intègrent dans des groupes permanents. Il y a d'abord la reproduction. Dans toutes les sociétés humaines, la reproduction, c'est-à-dire le rapport d'époux à épouse et de parents à enfants, a pour effet la formation de groupes restreints, mais néanmoins très importants. On peut donc parler de principe reproductif d'intégration, ou principe de parenté, c'est-à-dire rapport par le sang et rapport par le mariage. Cette rubrique comprendrait des institutions comme la famille, y compris le contrat de mariage, le régime généalogique et les lois de l'organisation domestique. Les liens de procréation, le rapport mutuel qui existe entre parents et enfants, sont toujours extensibles, et il se crée effectivement des groupes de parenté élargis. Il s'agit soit du rassemblement des familles individuelles sous l'autorité d'un patriarcat ou d'un matriarcat, soit de ce qu'on appelle les groupes de parenté classificatoires, clan, sib, gens ou phratrie. Il y a, comme on sait, toutes sortes de systèmes, descendance patri- ou matrilineaire, mariage patri- ou matrilocal, système des moitiés, exogamie, etc... Quelles que soient les polémiques sur « l'origine » du mariage et de la famille, sur la signification réelle du système clanique, les aspects linguistiques et autres des systèmes classificatoires, il reste que le bon enquêteur ne peut pas étudier une tribu sans connaître parfaitement la théorie générale de la vie familiale chez les primitifs, les lois de la généalogie et de la parenté, et l'extension des groupes de parenté. On peut donc affirmer, de façon très lapidaire, qu'à la lumière du principe reproductif d'intégration, il faut étudier la législation du mariage, de la généalogie et de la parenté, et toutes les conséquences qu'elle fait subir à la structure sociale.

Autre principe de groupement : le voisinage et la contiguïté. L'essence de la vie sociale réside dans la coopération. Les gens ne peuvent se rendre mutuellement service, travailler en commun et faire fond sur la compétence et l'aide d'autrui que s'ils sont suffisamment groupés. Et inversement, s'ils sont voisins, les gens doivent régler entre eux un certain nombre de problèmes. Ils définissent leur mitoyenneté, ils règlent la commune jouissance des objets d'intérêt commun. Il leur faut parfois se liguier contre un danger, une calamité, faire front devant une urgence. Il est clair que le plus petit commun groupe de voisinage est la maison-née, de sorte que la présente série de groupements a pour point de départ la même institution que la précédente. Or il est de règle que certaines formes d'organisation coiffent plusieurs familles et plusieurs autres cellules de parenté. Le groupe local peut être une horde de nomades, un village de sédentaires, une petite municipalité, une bourgade, comme il peut englober des fermes ou des hameaux dispersés. Puisque l'organisation, nous l'avons dit, offre des avantages indéniables, et que l'absence d'organisation ne peut se concevoir, car trop de problèmes cruciaux resteraient pendants, il est toujours possible de déterminer l'institution

que nous pourrions appeler municipalité au sens large, ou bien le groupe local. Le principe de voisinage, comme celui de parenté, peut être repoussé de plusieurs degrés. Ici, le choix est grand et, selon le contexte, nous pourrions parler de zones, de régions, de provinces, sans oublier qu'on ne peut en faire des institutions que si elles sont rigoureusement organisées. La plus grande unité territoriale virtuelle de coopération, de services réciproques, et de communauté d'intérêts serait la tribu, au sens culturel du terme.

Autre principe de différenciation et d'intégration, celui qui repose sur l'anatomie et la physiologie humaines. En ce sens, les êtres humains se distinguent par le sexe, l'âge, et à un moindre degré, par des tares, des imperfections, des troubles pathologiques. Chaque fois qu'une organisation regroupe tous les hommes et exclut les femmes, on a des groupes sexuels institutionnalisés. C'est un sous-produit engendré par d'autres activités. Même dans les tribus primitives, il y a une division collective des fonctions entre hommes et femmes. Mais il est très rare de trouver, comme chez certaines tribus australiennes, un cloisonnement rigide entre clans totémiques mâles et clans totémiques femelles. Le plus souvent, la division sexuelle se rattache à l'autre système, celui des groupes d'âge. C'est un phénomène très répandu, et, en un sens, universel : de la culture la plus primitive jusqu'à notre civilisation occidentale moderne, on le retrouve toujours, en ce sens que la vie humaine est segmentée : à chaque âge correspondent : des phases de dépendance à l'égard du milieu, dans la première, et souvent dans la seconde enfance; une phase d'éducation et d'apprentissage; l'adolescence, entre la puberté et le mariage; l'entrée dans la tribu; enfin la vieillesse, qui tantôt confère une grande influence dans les affaires de la tribu ou de la nation (la « gérontocratie »), tantôt équivaut à une relégation, le vieillard végétant à l'écart du grand courant de la vie tribale. Dans certaines cultures, les anomalies physiques ou mentales, comme l'inversion sexuelle, l'épilepsie ou l'hystérie, constituent les principes de l'organisation du groupe, qui est parfois associé au chamanisme, et parfois constitue une caste de quasi-réprouvés.

Il ne faut pas confondre avec les précédents le principe d'association ou de groupement volontaire dû à l'initiative privée; c'est en son nom qu'on s'affilie à une société secrète, à un club, à une association sportive, à un cercle artistique. C'est un type d'institution qu'on trouve à tous les stades d'évolution, aussi bien sous une forme rudimentaire chez les peuples très primitifs, chez les Polynésiens, chez les peuplades de l'Afrique Occidentale, que chez nous. Comme dans le système des groupes d'âge, on a très souvent un système de rites initiatiques, et souvent un dérivé économique, qui tantôt sont réellement occultes et mystérieux, tantôt s'exercent au grand jour.

Le cinquième principe d'intégration, dont l'importance croît à mesure que l'humanité évolue, c'est celui qui repose sur la capacité professionnelle, la fonction et la préférence. Ce type est beaucoup moins défini, parce que les distinctions qui relèvent de l'occupation, de la formation et de la différenciation des activités varient d'une culture à l'autre de façon beaucoup plus nette que les différences qui ont trait aux nécessités de la reproduction et de la géographie. Toutefois nous trouverions partout encore des institutions qui, fondées sur l'occupation, sont liées à la production, la distribution et la consommation de denrées alimentaires ou non-alimentaires. On constaterait qu'il existe de véritables équipes de chasseurs, de

pêcheurs, d'agriculteurs, et que même au niveau le plus élémentaire, ceux qui pratiquent la cueillette ne font pas autrement. On verrait les groupements de nature magique ou religieuse, comme le clan totémique et le groupe de parenté, se livrer au culte des ancêtres, tandis que la tribu tout entière ou ses subdivisions adorent une divinité de la nature. Très souvent, sorciers et sorcières sont organisés en groupes professionnels, tantôt pour de bon, tantôt dans la représentation collective de la tribu.

Il est clair qu'à mesure que la culture se développe, les occupations et les fonctions se différencient et sont assimilées par des institutions spécifiques. L'éducation existe nécessairement chez les plus primitifs; elle existe même sûrement, sous la forme de transmission de techniques, de valeurs, d'idées traditionnelles, depuis les premiers temps de l'humanité. Mais elle s'installe dans la famille, dans le groupe local, dans les équipes de jeu, dans le groupe d'âge et dans le compagnonnage où le novice fait son apprentissage. Les institutions destinées à former les jeunes gens, écoles, lycées, universités, figurent parmi les plus récentes acquisitions de l'humanité. Un vrai savoir, pour ne pas dire une science, existe aussi dès les premiers moments de la culture. La recherche organisée ne s'institutionnalise qu'à partir d'un très haut niveau de développement. Il en va de même pour le droit, la production industrielle, les institutions charitables et les professions comme la médecine, l'enseignement, le syndicalisme, les arts et métiers. En bas de l'échelle, on rencontre des groupes rudimentaires d'inspiration économique, magico-religieuse, artistique ou récréative, qui relèvent d'embryons de spécialisation.

Le rang et le statut, la classe et les castes n'apparaissent pas tout de suite, mais à mesure que s'accumulent les richesses, le pouvoir militaire, les conquêtes, et par conséquent la stratification ethnique. On aurait même pu ajouter à la liste l'institutionnalisation du principe racial, comme elle apparaît dans les castes de l'Inde, dans les sociétés bi- ou tripartites du Soudan et de l'Afrique Orientale, voire dans les mesures discriminatoires de caractère racial dont nous sommes témoins dans notre société.

S'il fallait maintenant chercher comment et d'après quels principes ces diverses institutions sont intégrées dans des totalités précises et autonomes, il conviendrait de faire une importante distinction. L'ethnographie démontre que les continents du monde sont très nettement divisés en cellules ou entités culturelles que nous autres ethnologues appelons des tribus. En ce sens, l'unité de ces groupes géographiques réside dans l'homogénéité de la culture. Entre les frontières d'une tribu s'étend continûment l'empire de la même culture. Les ressortissants parlent tous la même langue, et acceptent donc les mêmes traditions mythologiques et coutumières, les mêmes valeurs économiques et les mêmes principes moraux. Les techniques et les outils se ressemblent, ainsi que les goûts et les produits de consommation. On se bat, on chasse, on pêche et on cultive la terre avec les mêmes instruments et les mêmes armes; on prend femme d'après les mêmes lois matrimoniales et les mêmes lois généalogiques. Les populations peuvent donc entretenir un commerce verbal, échanger des services et se lever en masse pour se lancer dans une entreprise d'intérêt commun. On ne peut pas dire a priori si ce groupe uni par la culture, qui représente le prototype ou le précurseur de la nation moderne, peut à bon droit passer pour une institution. Il vaut mieux décrire la nation,

primitive ou civilisée, comme une totalité d'institutions, partie autonomes, partie interdépendantes. Ici, nationalité signifie unité de culture.

Il reste à parier d'un autre principe d'intégration, jusqu'ici passé sous silence. J'ai nommé le principe d'autorité, dans tout le sens du terme. L'autorité signifie le droit et le devoir de prendre des décisions, de trancher les litiges, et la faculté d'appliquer ces décisions. L'autorité constitue l'essence même de l'organisation sociale. Aucune organisation institutionnelle ne peut donc s'en passer. Il est toutefois des institutions dont le principe d'intégration repose sur la force. Qualifions-les d'institutions politiques, et parlons du coefficient ou de la quantité politique d'une famille, d'une municipalité, d'une province, et même d'une équipe économique ou religieuse. Mais ce principe ne prend toute son importance qu'avec l'extension des organisations militaires, et leur rôle d'agression ou de défense. L'unité culturelle de la tribu existait longtemps avant que la tribu politique ne s'organisât selon le principe de la force. Chez les aborigènes australiens, chez les Védas, les Pygmées, les Fuégiens, les Mincopies, on ne peut parler d'organisation politique de la tribu, pour la bonne raison qu'elle n'existe pas. Dans certaines communautés plus développées, en Mélanésie, chez les Océaniens de langue polynésienne, le groupe politique ou l'État prototype va de pair avec la subdivision de la tribu. A un stade plus évolué, les deux unités coïncident, et l'on peut parler d'un prototype d'État-nation.

Il serait bon de faire le départ entre la tribu-unité-culturelle et la tribu-organisation-politique. La seconde est bel et bien une forme d'institution, qu'il faut définir point par point, d'après notre analyse et d'après le schéma. Et il faut prendre soin de toujours préciser dans quelle mesure elle se confond ou non avec le groupe culturel.

Voici le résumé de l'analyse :

### LISTE DES TYPES UNIVERSELS D'INSTITUTIONS

#### Principe d'Intégration

#### Types d'institutions

##### 1 - Reproduction.

(Liens de sang définis par un contrat de mariage juridique et étendus en vertu d'un principe spécifique de filiation dans le schème généalogique.)

- La famille, groupe domestique formé par les enfants et les parents.
- Organisation de la fréquentation.
- Définition et organisation juridique du mariage en tant que contrat liant deux parties et apparentant deux groupes. - Groupe domestique étendu et son organisation économique, juridique et religieuse.

## Principe d'Intégration

### 2 - Principe territorial.

(Communauté d'intérêts voulue par le voisinage, la contiguïté et les chances de coopération.)

### 3 – Principe physiologique.

(Distinctions dues au sexe, à l'âge, aux tares ou aux symptômes corporels.)

### 4 – Associations spontanées.

### 5 - Principe occupationnel et professionnel.

(Organisation des êtres humains selon leur spécialisation, destinée à promouvoir les intérêts communs et les capacités personnelles.)

## Types d'institutions

- Groupes de parenté scellés par le principe de filiation unilatérale.
- Le clan, patri- ou matrilineaire.
- Le système des clans apparentés.
  
- Le groupe de voisinage municipal : horde de nomades, bande vagabonde, village, essaim de hameaux ou de fermes, bourgade, ville.
- La région, la province, la tribu (cf. 7).
  
- Groupes totémiques sexuels primitifs.
- Organisations fondées sur les oppositions sexuelles anatomiques ou physiologiques.
- Organisations voulues par la division sexuelle des fonctions et des activités.
- Groupes d'âge, dans la mesure où ils sont organisés.
- Chez les primitifs : organisations prévues pour les anormaux, les fous, les épileptiques (souvent associées à des croyances magiques ou religieuses). Dans les sociétés évoluées : maisons pour les malades, les déments, les dégénérés.
- Sociétés secrètes primitives, clubs, groupes de loisirs, sociétés artistiques.
- Plus haut : clubs, mutuelles, sociétés d'entraide, loges maçonniques, groupements pour les loisirs, le réarmement moral, ou la réalisation d'un but commun.
  
- Chez les primitifs, magiciens, sorciers, chamans, prêtres ; compagnonnages et équipes économiques.
- Avec le développement de la civilisation =

### Principe d'Intégration

### Types d'institutions

#### 6 – Rang et statut.

#### 7 - Totalité.

(Intégration par la communauté de culture ou par le pouvoir politique.)

- innombrables ateliers, guildes, entreprises, groupes d'intérêts économiques, associations d'experts, en médecine, en droit, en éducation, en religion.
- Unités spécifiques d'enseignement, écoles, lycées, universités. De recherche: laboratoires, instituts, académies. De justice: assemblées législatives, tribunaux, polices. De défense et d'agression : armées de terre, de mer et d'air. De religion - paroisses, sectes, églises.
  - Rangs et degrés de la noblesse, clergé, bourgeoisie, paysannerie, serfs, esclaves. Système des castes.
  - Stratification d'après des critères ethniques, c'est-à-dire raciaux ou culturels, à tous les niveaux de développement.
- 
- La tribu, unité culturelle correspondant à la nation dans les sociétés évoluées.
  - Le sous-groupe culturel au sens de région ou au sens de petite enclave (minorités étrangères, ghettos, tziganes).
  - L'unité politique, qui peut recouvrir une partie de la tribu, toute la tribu, ou plusieurs subdivisions culturelles. La distinction entre tribu-nation et tribu-État est fondamentale.

Cette liste résume l'argument exposé dans le chapitre. Telle qu'elle est, elle n'exprime qu'une vérité assez plate, à savoir que toute culture laisse apparaître certains grands types d'organisation. Du point de vue de l'observation ethnographique, elle a pour le chercheur une valeur propositive, dans la mesure où elle oblige à répondre par oui et par non à une série de questions, dont chacune doit être élucidée si l'on veut obtenir le profil complet d'une culture encore inexplorée.

Revenons encore sur la signification théorique de cette liste. Elle pose, dans la colonne de gauche, que de la reproduction, de la répartition géographique, des distinctions physiologi-

ques et des distinctions occupationnelles découlent des types de groupement déterminés, et que chacun d'entre eux a la même structure générale que celle dont nous faisons état dans notre concept d'institution. Elle affirme en outre que les associations spontanées, sociétés secrètes, clubs ou autres, se retrouvent partout, et qu'il est essentiel, pour connaître une communauté, de savoir comment le groupe de coopération le plus large s'intègre d'après le principe de l'homogénéité culturelle et du pouvoir politique. Les entrées de la colonne de gauche recensent une problématique universelle, dont chaque terme est résolu différemment par chacune des cultures. Et c'est la solution de ces problèmes, c'est-à-dire la fonction des divers types d'institutions, qui fait naître le déterminisme primaire. Il faut toutefois élargir cette conclusion. Il est clair que si la reproduction constitue un déterminant fondamental dans chaque société, le principe territorial est formel, dans la mesure où il fait valoir qu'étant donné certains intérêts vitaux à poursuivre en commun, l'entour spatial est nécessaire, puisqu'aussi bien la proximité est la condition de la coopération. Il faudra donc étudier de plus près les intérêts vitaux qui enchaînent un groupe à son territoire. Il faut, aussi bien voir comment se dressent ces intérêts occupationnels, et comment ils se rattachent aux réquisits élémentaires de la vie humaine et de l'existence du groupe.

Il faut donc exposer plus complètement notre théorie des besoins élémentaires, de la dérivation des intérêts culturels, des déterminants sociaux, techniques et contextuels de toute conduite instrumentale, collective et coopérative. C'est ensuite seulement, une fois qu'on aura élucidé le concept de fonction, qu'on pourra revenir à notre liste et prouver que nos types d'institutions ne sont ni arbitraires ni controuvés, mais représentent des réalités clairement isolables.

# 7

---

## Analyse fonctionnelle de la culture

. ↵

Si nous voulons être fidèles à notre définition de la science, il faudra répondre à une série de questions, que notre analyse soulève sans les résoudre. Sous le concept d'institutions, sous l'affirmation que chaque culture particulière équivaut à une somme d'institutions, que toutes les cultures ont pour trait commun un jeu d'institutions, se cachent déjà un certain nombre de généralisations ou de lois scientifiques concernant le procès ou le produit.

Il reste à élucider le rapport entre la forme et la fonction. Nous avons posé en principe que toute théorie scientifique doit partir de l'observation et y conduire. Elle doit être inductive et se vérifier dans l'expérience. En d'autres termes, elle doit se réclamer d'expériences humaines qui soient bien circonscrites, collectives, c'est-à-dire accessibles à tout observateur, et récurrentes, donc riches en généralisations inductives, autrement dit douées d'une valeur pronostique. Ceci veut dire en dernière analyse que toute proposition d'anthropologie scientifique doit se réclamer de phénomènes qui puissent se définir par la forme, dans tout le sens objectif du terme.

En même temps, nous avons laissé entendre que la culture, ouvrage de l'homme, moyen de parvenir à ses fins - moyen qui lui permet de vivre, de s'entourer d'un certain confort, de prospérité, de sécurité, moyen qui lui donne du pouvoir et lui permet de produire des marchandises et de créer des valeurs qui passent son héritage animal et organique - cette culture, dans et par tout cela, doit apparaître comme un moyen adapté à une fin, c'est-à-dire sous un aspect instrumental ou fonctionnel. Dès lors, si nos deux propositions sont justes, il nous faut donner des concepts de forme et de fonction, et des rapports qu'ils entretiennent, une définition plus claire.

Notre analyse montre à tout instant que l'homme transforme les entours physiques où il vit. Nous avons posé que nul système d'activités organisées n'est possible sans un substrat physique et sans objets fabriqués. On pourrait démontrer qu'aucun saut qualitatif dans l'activité humaine ne peut se produire sans l'aide d'objets matériels, d'objets fabriqués, de produits de consommation - en somme sans qu'interviennent les éléments matériels de la culture. En même temps, il n'est pas d'activité humaine, concertée ou non, qui puisse passer pour « naturelle » ou instinctive. Même la respiration, les sécrétions internes, la circulation, la digestion s'inscrivent dans un milieu artificiel déterminé par la culture. Les procès physiologiques du corps humain sont influencés par l'oxygénation, par la routine et par le registre des opérations nutritives, par la sécurité ou le danger, la satisfaction ou l'inquiétude, l'espoir ou la crainte. A leur tour, la respiration, l'excrétion, la digestion, les sécrétions endocrines influencent la culture plus ou moins directement et font naître des systèmes culturels qui renvoient à l'âme humaine, à la sorcellerie, à des métaphysiques. Il y a une interaction perpétuelle entre l'organisme et son milieu secondaire, c'est-à-dire la culture. En somme, les êtres humains obéissent à des normes, à des coutumes, à des traditions, à des règles, qui résultent de l'interaction entre les procès organiques et la manipulation, le réajustement que l'homme impose sans cesse à son milieu. Nous avons donc là un autre élément fondamental de la réalité culturelle; appelons-le norme, coutume, habitude, *mos*, usage, peu importe. Pour simplifier, j'utiliserai le mot *coutume* pour désigner toutes les formes de conduite somatique réglées et uniformisées par la tradition. Comment définir ce concept de manière à en dégager la forme, et par conséquent à le rendre accessible à l'esprit scientifique, à lier la forme à la fonction ? Toutefois, la culture recèle des éléments apparemment insaisissables, inaccessibles à l'observation directe, dont on ne voit bien ni la forme ni la fonction. On parle rondement d'idées et de valeurs, d'intérêts, de croyances; on cherche le ressort caché des contes populaires, les dogmes de la magie et de la religion. En quel sens pouvons-nous parler de forme quand nous nous penchons sur la croyance en un Dieu unique, sur le concept de mana, sur les penchants à l'animisme, au préanimisme, au totémisme ? Certains sociologues invoquent un censorat collectif et hypostasient la société, « être moral objectif, qui impose son vouloir aux individus ». Il est pourtant clair que rien ne saurait être objectif qui se soustrait à l'observation. Les spécialistes de la magie et de la religion, de la mythologie, du savoir primitif, se contentent le plus souvent de décrire ces phénomènes selon les catégories de la psychologie individuelle introspective. Ici encore, impossible de trancher, de choisir, au nom de l'observation, une théorie, une hypothèse, une conclusion, puisque nous ne pouvons observer ce qui se passe dans l'esprit d'un sauvage, ni d'ailleurs de qui que ce soit. Il faut donc décrire la saisie objective de ce qu'on peut appeler *grosso modo* la teneur spirituelle des cultures, et noter la fonction de l'idée, de la croyance, de la valeur et du principe moral.

Il apparaît désormais que le problème envisagé ici, dont l'élaboration, très approfondie, ne va sans doute pas sans pédanterie, constitue le problème fondamental de toute science : établir l'identité des phénomènes dont elle connaît. Pour peu qu'on ait vent des polémiques qui agitent l'histoire, la sociologie et l'anthropologie, on reconnaîtra sans peine que le problème attend toujours une solution, et que la science de la culture n'a pas encore de critères d'identification : quoi observer et comment observer, que comparer et comment comparer, que chercher à retrouver dans l'évolution et la diffusion ? Il existe une école d'anthropologie qui centre toutes ses recherches sur le concept de culture héliolithique. Ses adversaires refu-

sent catégoriquement d'admettre qu'on puisse identifier cette réalité dans toutes les régions du globe. Ils contesteraient pied à pied toutes les preuves qu'on pourrait faire valoir : monuments mégalithiques, organisation par les moitiés, symbolisme de la trompe d'éléphant, ou symbolisme sexuel de la Porcelaine (cypraea).

L'école fonctionnaliste connaît aussi sa querelle : l'explication fonctionnelle doit-elle s'attacher principalement à la « densité sociale », à la solidarité du groupe, à son intégration, à l'euphorie et à la disphorie, que les uns tiennent pour des phénomènes réels, et que les autres estiment impossibles à identifier ? Si la plupart des anthropologues conviennent que la famille, au moins, est un isolat authentique de la réalité culturelle, qu'on peut identifier et retrouver à travers l'humanité tout entière, un universel de toute culture, il s'en trouve pour mettre en doute l'identité de cette configuration culturelle ou de cette institution.

La plupart des anthropologues sont convaincus de l'existence du totémisme. Le regretté A.A. Goldenweiser a mis en question l'identité du totémisme dans un brillant essai publié en 1910, et qui comptera dans l'histoire de la méthode anthropologique. Il mettait au défi ceux qui en parlent, qui en cherchent l'origine, l'histoire et la diffusion, de prouver que l'observation et la théorie peuvent faire du totémisme un isolat légitime.

Ainsi l'élaboration des critères d'identification sur le terrain, dans la théorie, en anthropologie appliquée, dans les tentatives hypothétiques ou spéculatives, contribue tout particulièrement à imprégner l'Étude de l'Homme de rigueur scientifique. Plaçons-nous au niveau élémentaire de l'enquêteur de plein air. Quand il vient planter sa tente au milieu des peuplades dont il désire comprendre, consigner et faire connaître la culture, il lui faut évidemment savoir ce que c'est qu'identifier un fait culturel. Car enfin, identifier, c'est la même chose que comprendre. Nous comprenons la conduite d'une personne lorsque nous savons rendre compte de ses mobiles, de ses tendances, des coutumes auxquelles elle obéit, c'est-à-dire de la réaction globale qu'elle oppose aux conditions auxquelles elle est soumise. Que nous parlions le langage de la psychologie introspective (comprendre veut dire identifier les procès mentaux) ou bien celui de behavioristes (la réponse qu'il oppose au stimulus intégral de la situation nous est connue de par nos propres expériences), cela ne change pas grand-chose. En fin de compte, pour ce qui est du principe méthodologique de la recherche en plein air, je suivrais plutôt la voie behavioriste, parce qu'on y décrit des faits observables. Il reste vrai pourtant que dans la pratique quotidienne, intuitive, nous réagissons à la conduite d'autrui en passant par le mécanisme de notre introspection personnelle.

Et ici intervient un principe très simple, mais trop souvent négligé. Les actions, les dispositifs matériels, les moyens de communication les plus significatifs et les plus compréhensibles sont ceux qui ont trait aux besoins organiques de l'homme, aux émotions et aux méthodes pratiques par où l'on peut satisfaire les besoins. Quand on voit les gens se reposer ou manger, se plaire ou se faire la cour, se réchauffer devant un feu, dormir sur une couchette, quérir de quoi boire et manger, on n'est pas en peine de décrire ce qui se passe ni de le représenter aux ressortissants d'une culture étrangère. Hélas, ce simple fait est cause que les anthropologues ont emboîté le pas à des prédécesseurs inexpérimentés et n'accordent presque pas d'attention à ces phases constitutives de l'humaine existence, sous prétexte qu'elles vont

de soi, ne sont que trop humaines, ne posent aucun problème et n'excitent pas l'imagination. Et pourtant il est clair que choisir l'exotique, le sensationnel, le bizarre, tout ce qui n'est pas conforme à la conduite humaine universelle, ce n'est pas faire acte scientifique, parce que les satisfactions les plus ordinaires des besoins élémentaires ressortissent pleinement à toute conduite organisée.

On montrerait sans peine que l'historien se réfère constamment, pour construire son édifice, à l'argument physiologique d'après lequel l'homme ne vit pas que de pain, mais vît surtout de pain; d'après lequel une armée a le moral de son estomac, comme toute grande organisation; d'après lequel enfin l'histoire tient tout entière dans la fameuse formule « Ils vécutent, ils aimèrent, ils moururent ». *Primum vivere, deinde philosophari; panem et circenses...* Ces formules, ces principes, qui reconnaissent l'existence d'un système de besoins, partie fondamentaux, partie créés de toutes pièces, mais tous également impérieux, constituent le fonds de roulement où puise l'historien pour reconstituer l'édifice, en intuitif, certes, mais aussi en sage. Il est clair que toute théorie culturelle doit prendre pied sur les besoins organiques de l'homme, et si elle parvient à enchaîner les besoins plus complexes, plus indirects, mais aussi plus impérieux que nous qualifions de spirituels, d'économiques, de sociaux, alors nous aurons le corps de lois générales que notre théorie scientifique réclame.

Quand donc l'anthropologue de terrain, le théoricien, le sociologue, l'historien éprouvent-ils le besoin d'étayer une explication à l'aide d'hypothèses, d'ambitieuses reconstitutions ou de suppositions psychologiques ? Lorsque la conduite humaine brusquement nous surprend, ne correspond plus à nos besoins, à nos coutumes; lorsque les hommes cessent de se conduire comme tous les autres hommes et se livrent à la couvade, à la chasse aux têtes, à la pratique du scalp, lorsqu'ils adorent un totem, un ancêtre, un dieu insolite. Ce n'est pas un hasard si la plupart de ces coutumes relèvent de la magie, de la religion, et sont ou paraissent imputables à des lacunes dans le savoir ou la raison des primitifs. Moins le besoin qui inspire la conduite est organique, plus il faut s'attendre à voir éclore justement les phénomènes qui ont fait les beaux jours de la spéculation anthropologique. Mais ceci n'est pas entièrement vrai. Même dans le domaine de la nutrition, de la sexualité, de la croissance et de la décrépitude physiques, on rencontre un certain nombre de conduites exotiques, étranges, problématiques. Le cannibalisme et les interdits alimentaires; les usages matrimoniaux et les usages de parenté; les paroxysmes de la jalousie sexuelle, ou son inexistence; la nomenclature de parenté classificatoire et son mépris pour la procréation physiologique; l'extrême confusion enfin, la diversité et les contradictions qui règnent dans les rites funéraires et dans les représentations eschatologiques - voilà un ensemble de conduite de culture qui paraissent à première vue insolites et incompréhensibles. Ce sont des phénomènes qui s'accompagnent toujours d'une forte réaction affective. Tout ce qui touche à la nutrition, au cycle vital, à l'expérience sexuelle, à la naissance, à la croissance, à la maturation et à la mort provoque des turbulences physiologiques, qui ébranlent le corps et le système nerveux du sujet et de ses partenaires. Voilà qui montre encore une fois que s'il faut saisir les complexités et les difficultés de la conduite culturelle, on est tenu de les rapporter aux procès organiques du corps humain et aux phases de conduite correspondantes, que nous appelons désir ou tendance, émotion ou

ébranlement physiologique, et que, pour une raison ou pour une autre, l'appareil culturel doit régler et coordonner.

Nous avons laissé quelque chose de côté. On voit sans peine qu'un secteur entier de la conduite humaine doit être assimilé par l'enquêteur et expliqué au lecteur éclairé; c'est le symbolisme propre à chaque culture, notamment le langage. Ceci nous ramène donc directement au problème précédent, la définition de la fonction symbolique des objets, des gestes, des sons articulés, à greffer sur la théorie générale des besoins et des satisfactions culturelles.

## 8

---

### Qu'est-ce que la nature humaine?

#### (Les fondements biologiques de la culture)

. ↵

Il faut asseoir notre théorie de la culture sur le fait que les hommes sont une espèce animale. Organisme, l'homme doit vivre dans des conditions qui, non seulement garantissent sa survivance, mais lui assurent un métabolisme sain et normal. Nulle culture ne peut se perpétuer si le groupe ne se renouvelle pas normalement et continûment, car alors il s'éteint, et avec lui la culture. Ainsi donc, tous les groupes humains, tous les individus d'un groupe sont asservis à certaines *conditions minimales*. On entendra par « nature humaine » le fait que tout homme doit manger, respirer, dormir, se reproduire, éliminer ses déchets, où qu'il soit, et quelle que soit sa civilisation.

Par nature humaine, j'entends le déterminisme biologique qui oblige toute civilisation et tout individu à sacrifier aux fonctions somatiques que sont la respiration, le sommeil, le repos, la nutrition, l'excrétion et la reproduction. Le concept de besoins élémentaires se définit comme l'ensemble des *conditions biologiques* et des conditions de situation dont la satisfaction est nécessaire à la survivance de l'individu et à celle du groupe. Et de fait, la survivance de l'un et de l'autre exige ce qu'il faut de santé et d'élan vital pour accomplir les besognes culturelles, et pour maintenir un taux de population suffisant.

Nous avons déjà laissé entendre que le concept de besoin n'est que le premier pas vers l'intelligence de la conduite organisée. Nous avons dit et répété que le besoin le plus simple, la fonction physiologique la moins soumise aux influences du milieu, ne peuvent jamais être considérés comme étant à l'abri de la culture. Néanmoins, certaines activités sont déterminées

par la biologie, la physique du milieu et l'anatomie humaine, et entrent nécessairement dans toute civilisation.

J'exprimerai cela sous forme de schéma, par le tableau d'une série de séquences vitales. Chacune est articulée en trois phases successives. Il y a d'abord une tendance qui prend naissance dans un état physiologique de l'organisme. Par exemple, l'état où serait plongé l'organisme si l'on bloquait provisoirement la respiration. Nous connaissons cette sensation pour l'avoir nous-mêmes éprouvée. Le biologiste peut l'expliquer en invoquant les réactions biochimiques des tissus, la circulation sanguine, la structure pulmonaire, les phénomènes d'oxydation, la formation d'oxyde de carbone. L'appétit lié aux fonctions digestives peut aussi se définir dans le langage de la psychologie introspective ou de l'expérience personnelle. Objectivement, on peut demander au biologiste, au diététicien, au gastro-entérologue de le formuler en termes scientifiques. Un ouvrage de physiologie sexuelle pourra définir l'instinct sexuel en puisant dans l'anatomie et la physiologie de la reproduction. Même chose pour la fatigue, qui fait cesser momentanément toute activité musculaire et nerveuse; pour la rétention abdominale et vésicale, peut-être même pour la somnolence, le besoin de remuer, qui fait jouer nerfs et muscles, la tendance à fuir les dangers organiques immédiats, chocs ou abîmes. La répulsion de la souffrance n'est peut-être qu'une forme de la peur du danger.

### Séquences vitales permanentes présentes dans toute culture

(A) Instincts →	(B) Actes →	(C) Satisfactions
- Besoin de respirer; suffocation.	- Inhalation d'oxygène.	- Élimination de CO <sup>2</sup> dans les tissus.
- Faim.	- Prise alimentaire.	- Satiété.
- Soif.	- Absorption de liquide.	- Étanchement.
- Appétit sexuel.	- Accouplement.	- Détumescence.
- Fatigue.	- Repos.	- Retour de l'énergie musculaire et nerveuse.
- Agitation.	- Activité.	- Satisfaction de la fatigue.
- Somnolence.	- Sommeil.	- Réveil frais et dispos.
- Rétention vésicale.	- Miction.	- Disparition de la rétention.
- Rétention abdominale.	- Défécation.	- Détente abdominale.
- Peur.	- Fuite devant le danger.	- Détente.
- Douleur.	- Esquive appropriée.	- Retour à la normale.

Dans la seconde colonne, nous énumérons les actes physiologiques qui correspondent à chaque tendance. C'est l'élément de la séquence qui est le moins perméable aux influences ou aux motivations culturelles. L'inspiration, l'absorption alimentaire, l'accouplement, le sommeil, le repos, la miction et la défécation peuvent se décrire en fonction de l'anatomie, de la physiologie, de la biochimie et de la physique. Plus exactement, on peut dire que chaque procès est passible d'une définition minimale objective, d'ordre anatomique ou physiologique, bien qu'ici même certaines modifications culturelles interviennent nécessairement.

Dans la dernière colonne, nous énumérons les résultats des activités physiologiques, en liaison avec la tendance qui les a provoquées. Ici encore, à la suite des activités énumérées dans la seconde colonne, on s'aperçoit qu'une modification affecte le corps humain, en créant dans les tissus des conditions particulières qui, introspectivement, sont éprouvées comme soulagement, détente, satisfaction. Sur le plan de la conduite observable, on noterait un apaisement organique, un retour aux activités chroniques normales, comme dans le cas de la respiration, la reprise des besognes interrompues, comme dans le cas de l'évacuation. Quant à la tendance sexuelle, elle est suivie de ce que les psychologues et les biologistes appellent l'état de détumescence.

Notons toutefois que l'accouplement, acte essentiel de l'instinct sexuel, et la détente momentanée qu'il procure aux partenaires, n'est parfois que l'entrée en jeu d'un autre procès biologique fondamental. L'accouplement fertile provoque la grossesse dans l'un des deux organismes. Il s'ensuit un déroulement biologique complexe, au cours duquel prend vie un nouvel organisme, dans le corps de la mère pour commencer, seul ensuite, après la délivrance, qui obéit à un destin ontogénique à demi autonome. La croissance, d'abord utérine, puis extérieure, constitue elle aussi un fait biologique lié à une série de besoins et de tendances, et figure parmi les déterminants biologiques de la culture. Mais on ne peut classer la croissance parmi les tendances, bien qu'elle implique une somme de tendances successives, notamment au cours de la première enfance, et qu'elle soit liée à l'apparition de certaines tendances à divers moments de son développement. Nous en reparlerons rapidement lorsque nous aurons à définir le rapport entre la tendance et le besoin.

Tout ceci a pour but de définir l'expression de « nature humaine ». Nous avons montré que le déterminisme biologique impose à la conduite humaine certaines séquences infrançables, qui doivent entrer dans toute culture, qu'elle soit primitive ou perfectionnée, simple ou complexe. Nous avons déjà dit que les trois phases se succèdent dans toute culture, et que leur enchaînement est aussi permanent et aussi rigide que l'autorise la composante physiologique minimale de chaque phase. Chaque séquence ternaire est indispensable à la survivance de l'organisme et, en ce qui concerne l'accouplement et la grossesse, à la continuation de la communauté. Il est clair que l'aspect anatomique, biologique et physique de ces opérations est secondaire pour la science culturelle. Il n'empêche que le spécialiste doit obligatoirement souligner ces assises physiologiques de la culture. Pour des raisons théoriques aussi bien que pratiques, l'anthropologie, théorie de la culture, doit faire cause commune avec la ou les sciences de la nature capables de donner une réponse spécifique à nos problèmes. Ainsi, dans l'étude des divers systèmes économiques de production, de distribution et de consommation des denrées alimentaires, les problèmes du diététicien ou du gastro-entérologue sont aussi

ceux de l'anthropologue. Le diététicien sait équilibrer un régime en fixant la proportion de protéines, de sucres, de sels minéraux et de vitamines nécessaires à la santé. Ces quantités idéales doivent cependant correspondre à une culture donnée. Car l'optimum ne se définit que par rapport à la quantité de travail musculaire et nerveux, à la complexité des tâches, aux efforts et aux fatigues que peut exiger une machine culturelle donnée. En même temps, la formule idéale du diététicien ne revêt aucune importance théorique ou pratique tant qu'elle n'est pas mise en équation avec les ressources du lieu, les systèmes de production et les facilités de distribution <sup>1</sup>.

J'ai travaillé, plusieurs années pour l'I.I.A.L.C., l'Institut International des Langues et Cultures Africaines, qui était arrivé aux constatations que voici. Lorsque la main-d'œuvre africaine entre au service d'une entreprise européenne, que, ce soit dans les mines, dans les plantations ou dans les usines, on constate que l'alimentation des travailleurs ne répond pas aux efforts qu'on leur demande. Des enquêtes menées dans diverses tribus africaines ont montré aussi que si un changement culturel exige de nouvelles fatigues, les ressources alimentaires, suffisantes autrefois, ne répondent plus aux besoins. Ainsi donc, même en anthropologie appliquée, l'analyse proposée a cessé d'être un vœu; elle est passée dans la pratique.

Toutefois, l'aspect théorique du problème aboutirait à un dialogue légèrement différent entre l'anthropologue et le biologiste. Il serait du plus haut intérêt que ceux qui étudient l'anatomie et la physiologie humaines comparées dans le milieu ambiant nous disent quelles sont les limites dans lesquelles les organismes humains peuvent fonctionner normalement - alimentation, oxygénation, écarts de température, humidité ambiante et superficielle - autrement dit les seuils du milieu physique compatibles avec la croissance, le métabolisme, la protection microbienne et une reproduction suffisante. Dans ce dernier domaine notamment, le grand problème de la dépopulation, l'extinction plus ou moins lente des races et des cultures primitives, la survivance des autres cultures, soulèvent des problèmes que l'anthropologie scientifique ne peut éluder. Des recherches gynécologiques, voire une théorie purement physiologique de la reproduction ne suffiraient pas. Les rapports entre l'organisme complet (notamment les événements nerveux) et « la volonté de vivre », « la volonté de se perpétuer » ont été étudiés par G.H. Lane-Fox, Pitt-Rivers et quelques anthropologues physiques, mais ce sont des problèmes qui demeurent toujours sans réponse.

En ce qui nous concerne, il suffit de dire que les séquences vitales résumées sur le tableau doivent d'abord se définir biologiquement. Elles sont liées à la culture essentiellement parce qu'elles redéfinissent les instincts et aussi parce que la satisfaction d'un instinct, ou comme diraient certains behavioristes, le renforcement d'une tendance, est un facteur psychologique et physiologique qui règle la conduite humaine d'un bout à l'autre de l'ample registre des activités définies par la tradition. On verra que les vastes secteurs des activités complexes et hautement organisées des cultures primitives comme des cultures évoluées sont liés plus ou moins directement aux séquences vitales énumérées. Cette idée n'est pas neuve. Une ou deux philosophies culturelles, un ou deux systèmes d'interprétation de la conduite humaine, et non

---

<sup>1</sup> Ce problème a été étudié par le Dr A.I. Richards, le Dr Margaret Mead, le Dr Raymond Firth, et Lord Halley.

des moindres, parmi ceux qui font appel à un principe d'explication dominant, ont choisi l'une de ces séquences vitales en s'efforçant de montrer qu'elle est le premier mobile de l'humanité entière. Le système marxien sous-entend que la suite faim-alimentation-satiété est à la base de toute motivation humaine. Le matérialisme historique souligne pour une part le besoin fondamental de la nutrition, et pour une autre l'importance de la culture matérielle, c'est-à-dire des richesses, notamment dans la phase productive. Quant à Sigmund Freud et à ses disciples, ils donnent à cette pulsion que nous qualifions tout bonnement d'appétit sexuel les dimensions d'un concept métaphysique, la libido, et il s'efforcent d'expliquer les étapes de l'organisation sociale, de l'idéologie, et même les intérêts économiques, par la fixation infantile des pulsions de la libido. Ils font place aussi aux activités intestinales et vésicales, limitant du même coup les premiers mobiles de l'humanité aux zones et aux fonctions situées au-dessous de la ceinture. Il reste cependant que l'organisme humain est différencié au point de vue anatomique et physiologique et que l'autonomie des instincts doit être respectée. Chaque tendance appelle un accomplissement particulier, et dans une large mesure, les séquences vitales sont indépendantes l'une de l'autre.

En ce qui concerne le problème de la forme et de la fonction, on montrera que nous pouvons d'ores et déjà, à ce stade de l'analyse, les définir toutes les deux. Chaque séquence vitale a une forme précise. Chacune peut se définir selon l'anatomie, la physiologie et la physique. Et l'énoncé minimal d'une conduite effective, conduite provoquée par une tendance et résolue dans la satisfaction, l'énoncé qui emprunte le langage des sciences de la nature revient à définir la forme de cette séquence vitale. Pour le physiologue, la fonction est avant tout le rapport entre les conditions de l'organisme avant l'acte, la modification qu'il apporte et qui provoque l'état normal de détente et de satisfaction.

Au niveau le plus élémentaire de la conduite humaine, la fonction peut se définir comme la satisfaction d'un désir organique dans l'accomplissement de l'acte qu'il appelle. Il va sans dire que la forme et la fonction sont inextricablement liées. On ne peut pas les envisager l'une sans l'autre. La respiration, par exemple : pour ce qui est du corps humain, la « forme » semblerait se confondre avec l'inhalation d'oxygène, mais si l'atmosphère ambiante est pauvre en oxygène, ou saturée de gaz délétères, le résultat sera tout différent. Est-ce à dire que la même forme revêt une autre fonction ? Certes pas. En définissant la forme, nous n'avons pas seulement envisagé l'acte focal de la séquence vitale, mais également la condition initiale de l'organisme, le milieu environnant, et le résultat final de l'acte, en fonction de ce qui advient à l'organisme dans son interaction avec les facteurs environnants. Lorsqu'un gaz délétère envahit les poumons, la forme des processus micro-physiologiques n'est plus celle de l'oxydation. En d'autres termes, il y aura une différence de fonction, parce que la forme du processus général aura changé. Ici, la forme, si l'on s'en tient à la conduite manifeste, ne coïnciderait pas avec une respiration suivie d'une satisfaction normale due à l'oxygénation des tissus, mais bel et bien avec l'évanouissement, qui correspond à tout autre chose du point de vue de l'activité générale et de la condition tissulaire. On pourrait dire que le compte-rendu formel correspond à la méthode d'observation et de documentation dans l'énoncé d'une séquence vitale, alors que la fonction est l'énoncé renouvelé des événements tel qu'on peut le tirer des principes de la physique, de la biochimie et de l'anatomie, c'est-à-dire l'analyse globale des événements organiques et des événements adventices. Il est légitime de distinguer les deux

concepts, puisqu'ils renvoient à des méthodes d'observation et à des pratiques différentes. Il est impossible d'omettre l'un ou l'autre dans l'analyse de la conduite humaine telle qu'elle est exprimée par l'une des séquences énumérées.

L'anthropologue qui doit étudier les tendances impulsives non pas telles qu'elles sont conçues par la physique et la biologie mais en tant que phases de conduites organiques entrées dans la culture, doit par contre redéfinir les concepts de forme et de fonction; à ses yeux, ils acquièrent une complexité supplémentaire tout en perdant une partie de leur valeur et de leur utilité.

## 9

---

# La dérivation des besoins culturels

. ←

Nous avons appris jusqu'ici que la nature humaine fait peser sur toute conduite, quel que soit son degré de complexité et d'organisation, un certain déterminisme. Il se manifeste dans une série de séquences vitales indispensables à la santé de l'organisme et de la communauté, qui doivent entrer dans tout système traditionnel de conduite organisée. Ces séquences vitales sont des points de fixation pour un certain nombre de procès et de produits culturels, et pour les architectures complexes qui se déploient tout autour d'elles. On a vu également que les concepts de forme et de fonction ont déjà été définis par rapport à une séquence vitale en tant que pur accomplissement organique.

Examinons maintenant comment les instincts, les activités et les satisfactions se manifestent dans une situation culturelle. Il est clair que dans toute société humaine, la tradition se charge de remanier tous les instincts. Dynamiquement, ils font encore figure de tendances, mais de tendances modifiées, travaillées et déterminées par la tradition. On respire dans des espaces confinés, dans une maison, dans une cave, une mine, une usine. Il s'établit un compromis entre le besoin d'oxygène dans les poumons et le besoin de protection absolue pendant le sommeil, le travail, ou les réunions. On laisse à des dispositifs culturels le soin de régler la température et l'aération. L'organisme s'adapte ou s'habitue. On sait bien que l'aération et le degré de température ne se dosent pas de la même façon en Angleterre, en Allemagne, en Italie ou en Russie. Autre complication qui vient modifier l'instinct d'oxygénation : les organes respiratoires sont aussi des organes articulatoires. Le compromis, l'adaptation de la respiration profonde à la pratique oratoire, à l'incantation magique, aux vocalises, constituent encore un domaine dans lequel l'acte culturel de respiration ne se confond pas avec l'acte physiologique. L'interaction entre les croyances magiques, religieuses, celles qui sont liées aux convenances, et la respiration, ajouterait un autre co-déterminant à celui de la physiologie, dans les cultures où souffler dans la figure passe pour une impolitesse, pour un

geste pernicieux ou dangereux, alors qu'une inspiration profonde et bruyante serait signe de respect ou d'humilité.

On connaît les effets de la détermination culturelle sur la faim ou l'appétit, en somme sur les dispositions alimentaires. Les limites du savoureux, de l'admissible, du bon, les tabous d'ordre religieux, magique, hygiénique ou social dont on entoure la qualité des mets, leurs ingrédients et leur préparation; la routine des horaires et des menus, on les trouvera dans notre civilisation, dans le judaïsme, l'Islam, la Brahmanisme et le Shintoïsme aussi bien que dans les cultures primitives. L'appétit sexuel, opiniâtre et toujours bridé, est lui aussi entouré de sévères interdits, comme celui de l'inceste, des abstinences, des vœux de chasteté, tantôt momentanés, tantôt définitifs. Le vœu de célibat écarte évidemment de toute relation sexuelle - du moins dans son esprit, certaines minorités au sein d'une culture. Il ne saurait bien entendu frapper tous les membres d'une communauté. La forme spécifique qu'on laisse prendre à l'instinct sexuel est profondément altérée par des agressions anatomiques (circoncision, infibulation, clitoridectomie, lacérations faciales, pectorales et pédiales) ; la séduction de l'objet sexuel se ressent du rang et du statut économique; l'intégration de la sexualité réclame qu'on désire le partenaire en tant qu'individu et en tant que membre du groupe. On montrerait de même que la fatigue, la somnolence, la soif et l'agitation sont déterminées par des facteurs culturels comme une besogne, une tâche urgente, un rythme de travail. Ces facteurs affectent également la rétention abdominale et vésicale, l'instinct de douleur et de peur. Pour ce qui est de la douleur, la plupart des invariants élémentaires de l'histoire culturelle et l'ethnographie prouvent que les limites de l'endurance et de la résistance peuvent reculer indéfiniment si l'enthousiasme religieux, l'héroïsme d'un patriote, ou la détermination d'un Puritain viennent modifier le système central.

Bref, il serait puéril de négliger le fait que l'instinct qui engendre l'accomplissement physiologique le plus simple est aussi malléable et aussi esclave de la tradition qu'il est inéluctable à la longue, parce qu'il est précisément déterminé par des exigences physiologiques. On voit aussi pourquoi les instincts physiologiques ne peuvent pas exister à l'état simple dans une situation culturelle. La respiration doit s'accommoder du jeu vocal, de l'affluence en espace restreint, du travail en milieu délétère. S'alimenter, dans une situation culturelle, ne consiste pas simplement à puiser dans les ressources locales; l'homme fait chère de mets préparés, qui ont été généralement accumulés et emmagasinés, à la suite d'une activité de groupe, organisée, différenciée, même s'il s'agit des plus simples formes de cueillette ou de ramassage. Manger en commun exige des normes de quantités, des habitudes, des manières, et donne par réaction un code de commensalisme. Chez l'homme, l'acte sexuel ne s'accomplit pas n'importe où, n'importe comment, au mépris des sentiments ou des réactions d'autrui. L'accouplement a rarement lieu en public, et il s'agit alors soit d'une perversion sexuelle qui transgresse les normes de la société, soit, exceptionnellement, d'un acte prévu dans un cérémonial magique ou mystique. En ce cas, on a affaire à l'exploitation culturelle d'un fait physiologique plutôt qu'à la satisfaction biologique d'un instinct de forme simple. Le repos, le sommeil, l'activité musculaire et nerveuse, et les satisfactions de l'agitation exigent obligatoirement un cadre, une panoplie d'objets, des conditions particulières prévues et organisées par la communauté. A tous les niveaux de civilisation, miction et défécation s'accom-

plissent dans des conditions très particulières et selon des règles très strictes. Beaucoup de primitifs, pour des raisons magiques, par crainte des sorcelleries ou des dangers qu'ils attribuent aux excréments humains, sont encore plus exigeants sur le chapitre de l'intimité et de l'isolement que ne le sont les civilisations européennes. Nous voyons par là que l'acte même, c'est-à-dire le cœur de la séquence vitale, est réglé, défini, et modifié par la culture.

Il en va de même pour la troisième phase de la séquence vitale, la satisfaction. La physiologie ne suffit pas à la définir, alors même qu'elle nous en donne la définition minimale. La satiété correspond évidemment à une condition de l'organisme humain. Mais l'aborigène australien qui, par mégarde, s'est nourri de la chair de son animal totémique, le juif qui a consommé du porc, le brahmine qu'on a obligé à manger de la vache, tous laisseront apparaître des symptômes physiologiques, vomissements, indigestion, les symptômes mêmes des désordres spécifiques qu'on tient pour la rançon de l'infraction. La satisfaction trouvée dans un acte sexuel qui viole le tabou de l'inceste, perpétue l'adultère, ou bafoue les vœux de chasteté, provoque elle aussi un effet organique déterminé par les valeurs culturelles.

Quand il s'agit de conduite culturelle, on ne peut ignorer la biologie, mais on ne peut pas non plus se contenter du déterminisme biologique. Qu'on songe, dans le domaine de la respiration, à ces « effluves malins » dont la croyance est très répandue, à ces atmosphères malfaisantes, à cette *mal* aria des Italiens, qui ne désigne pas des vapeurs délétères, mais, bien souvent, des catégories d'origine culturelle, génératrices pourtant de troubles pathologiques.

On voit, par conséquent, que la représentation physiologique crue, celle qui figure sur notre tableau des séquences vitales, constitue une base nécessaire, mais qu'elle ne suffit pas lorsque nous étudions les moyens par lesquels l'homme satisfait ses exigences somatiques en situation culturelle. D'abord, il est clair qu'à prendre tout ensemble le groupe humain organisé, la culture et son collègue d'exécutants, il faut saisir la séquence vitale dans son rapport à l'individu, au groupe organisé, aux valeurs, aux normes, aux croyances traditionnelles, aux entours artificiels parmi lesquels se satisfont les exigences. Il est bon de laisser de côté le concept de tendance dans toute analyse de, conduite humaine, à moins de bien faire entendre qu'on ne l'utilise pas au sens de la physiologie ou de la psychologie animales. Et comme à des concepts différents mieux vaut opposer une terminologie différente, nous parlerons désormais de mobiles (*motives*), par quoi nous entendons l'exigence à l'œuvre dans une culture donnée. Il faut toutefois donner une autre forme à ce concept de quantité physiologique minimale, limites à l'intérieur desquelles peuvent être remises en forme les motivations physiologiques sans condamner les membres d'une culture à la dégénérescence ou à la dépopulation. Par opposition aux mobiles, nous parlerons donc de besoins. Ce terme s'appliquera non à l'organisme individuel, mais à l'ensemble de la communauté et à sa culture. Par besoin, j'entends le système de conditions qui, dans l'organisme humain, dans le cadre culturel, et dans le rapport qu'ils soutiennent tous deux avec le milieu naturel, sont nécessaires et suffisantes pour que le groupe et l'organisme survivent. Le besoin est donc la limite où s'inscrivent les faits. Les habitudes et leurs motivations les réponses acquises et les fondements de l'organisation doivent être ainsi faits qu'ils laissent libre champ à la satisfaction des besoins élémentaires.

Le concept apparaîtra plus clairement lorsqu'on l'abordera plus concrètement et plus directement, en construisant un tableau des besoins qui ne correspondra qu'indirectement à notre tableau des instincts.

# 10

## Besoins élémentaires et réponses culturelles

. ←

Le tableau des besoins élémentaires et des réponses culturelles que je propose ici cherche à être le plus simple possible. Sa formulation touche à la banalité. Mais il n'est là que par commodité et nous décrirons chaque entrée en détail, de manière à définir chacune de ces étiquettes.

<b>A.</b> <b>Besoins élémentaires</b>	<b>B.</b> <b>Réponses culturelles</b>
1 - Métabolisme.	1 - Subsistances.
2 - Reproduction.	2 - Parenté.
3 - Bien-être corporel.	3 - Abri.
4 - Sécurité.	4 - Protection.
5 - Mouvement.	5 - Activités.
6 - Croissance.	6 - Éducation.
7 - Santé.	7 - Hygiène.

L'entrée *métabolisme* signifie que l'alimentation, la digestion, les sécrétions annexes, l'ingestion de substances nutritives et l'évacuation des déchets sont liées de multiples façons aux facteurs environnants et à l'interaction entre l'organisme et le monde extérieur, interaction réglée par la culture. Nous avons ici amalgamé les différentes tendances que nous avons citées côte à côte dans le tableau précédent. L'apport de nourriture, de liquides et d'oxygène

est déterminé par les processus du métabolisme, et il en va de même pour ceux de l'excrétion, au cours desquels l'individu a recours au milieu extérieur. En outre, dans ce contexte, nous ne faisons pas appel à la tendance de la faim, au besoin d'air, à la sensation de soif. Ce qui nous intéresse, c'est que, dans le cadre de la communauté, chaque organisme exige certaines conditions qui lui assurent le nécessaire, des conditions propices à la digestion et des dispositifs sanitaires.

De même, quand nous parlons de *reproduction*, nous ne tenons pas compte de la tendance ou de l'instinct sexuel, ni de sa consommation. Nous disons simplement que la reproduction doit se maintenir à un taux suffisant pour que les rangs de la communauté ne risquent pas de se clairsemer.

Par *bien-être corporel*, nous entendons les conditions de température et d'hygrométrie, et celles qui, comme l'absence de poisons au contact du corps, permettent le bon fonctionnement physique des processus physiologiques : circulation, digestion, sécrétions glandulaires. C'est sans doute l'écart des températures qui compte le plus, car le vent, les intempéries, la pluie, la neige, les bains d'humidité attaquent l'organisme par le jeu des températures.

La *sécurité* protège le corps des blessures par accidents mécaniques, par agression animale ou humaine. On voit que dans le langage des tendances, nous cherchions tout à l'heure les types de réactions devant la douleur ou le danger. Ici, nous disons que si, par hasard, la majorité des organismes n'est pas prémunie contre les blessures, la culture et le groupe ne peuvent pas survivre.

L'entrée *mouvement* signifie que l'activité est aussi nécessaire à l'organisme qu'elle est indispensable à la culture. On voit ce qui sépare notre conception de l'instinct musculaire et nerveux, décrit plus haut, et la définition des besoins donnée ici. Nous cherchons à connaître les conditions générales qui permettent à un groupe de vivre et de s'entraider, à la plupart de ses membres - toujours, à tous ses membres - quelquefois; de donner champ à l'exercice et à l'initiative. L'entrée *croissance*, dont nous avons parlé à propos des instincts, mais qui ne pouvait figurer sur la liste, reçoit droit de cité ici. Elle signifie que, puisque les êtres humains ne peuvent être abandonnés à eux-mêmes pendant la prime enfance, puisque la maturation est un processus lent et graduel, et puisque la vieillesse, chez l'homme plus qu'ailleurs, prive l'individu de ses moyens de défense, la croissance, la maturité et le vieillissement imposent à la culture certaines conditions, générales mais précises. En d'autres termes, aucun groupe ne saurait survivre ni sa culture persister si l'enfant, dès la naissance, était laissé à lui-même, comme la plupart des petits animaux.

Nous avons ajouté le besoin biologique de la *santé*. Cette entrée est-elle justifiée? La *santé* renvoie évidemment à toutes les autres entrées, sauf peut-être à la seconde, et encore la protection des processus reproducteurs contre les dangers extérieurs relève-t-elle de l'hygiène. De façon générale et positive, la santé est ce qui permet de maintenir l'organisme en état de produire l'énergie nécessaire. Si l'on a une raison de lui réserver une entrée, c'est dans la mesure seulement où la santé s'altère et se recouvre. Comme toutes les entrées sont positives, « état pathologique » ne conviendrait pas, puisque ce n'est pas un besoin déterminé

biologiquement par son contraire. Si l'entrée est définie comme « soulagement, suppression du mal ou de l'état pathologique », elle a sans doute sa raison d'être, dans la mesure où elle impose des conditions limitatives aux sociétés humaines, et met au jour certaines réactions organisées.

A vrai dire, le dyptique est lié membre à membre, et doit se lire ainsi. Pour comprendre réellement notre concept de besoin, il faut le mettre en corrélation avec la réponse culturelle. Lorsque nous considérons une culture ni prête à s'écrouler, ni complètement démantelée, mais bien vivante, nous constatons que le besoin et sa réponse sont directement liés, et réglés l'un sur l'autre. Les besoins de nourriture, de boisson, d'oxygène, ne sont jamais des forces isolées et contraignantes qui pousseraient l'organisme ou le groupe à chercher aveuglément eau, nourriture et oxygène, pas plus que les gens ne vaguent en proie aux besoins du bien-être corporel, du mouvement, de la sécurité. Soumis aux conditions de leur culture, les êtres humains se réveillent le matin en ayant faim, et un petit déjeuner les attend, ou à défaut, les ingrédients qui leur permettent de le préparer. L'appétit et sa satisfaction arrivent dans le même instant, réglés par la routine. Sauf accidents, l'organisme conserve un certain degré de température en se protégeant sous les vêtements, en se réfugiant près du feu, en se donnant du mouvement, ou en se livrant à une activité économique. L'organisme s'adapte, et chaque besoin crée ses habitudes; dans l'organisation des réponses culturelles, la routine des satisfactions répond à celle des habitudes.

C'est ici que l'étude de la conduite humaine s'éloigne résolument du simple déterminisme biologique, Cela ressortait déjà du fait qu'au sein de chaque séquence vitale, l'instinct est remis en forme ou co-déterminé par des influences culturelles. En tant qu'anthropologues, nous cherchons surtout à savoir comment, sous l'effet de la tendance organique primaire, s'engendrent les réponses conditionnées du goût et de l'appétit dirigés, de l'attrait sexuel, des plaisirs du bien-être corporel.

Nous voulons savoir aussi comment s'élaborent les diverses réponses culturelles. Ces réponses sont loin d'être simples. Pour assurer le débit continu des denrées nutritives, des objets, des vêtements, des matériaux de construction, des structures, des armes, des outils, les cultures ne doivent pas simplement confectionner des articles, mais mettre au point des techniques, c'est-à-dire créer des gestes réglés, des valeurs, des formes d'organisation sociale. Le mieux sera de prendre l'une après l'autre les diverses réponses culturelles alignées dans la seconde colonne, et voir ce qu'elles donnent dans le détail de l'organisation et dans la structure culturelle.

**1. - Les substances.** - Si l'on part du besoin de nutrition, on constate que les êtres humains ne puisent pas directement dans les ressources naturelles, ne mangent ni ne boivent seuls, n'accomplissent pas uniquement un acte physiologique. Chez les plus primitifs comme chez les plus civilisés, en Australie, en Terre de Feu ou aux États-Unis, on retrouve partout le commensalisme. On s'assemble sur un tapis ou bien à même le sol, dans un endroit prévu pour cet usage, autour d'un feu, autour d'une table, devant un bar. La nourriture a déjà été préparée, choisie, cuite, saisie, assaisonnée. On utilise des couverts, on ne se tient pas n'im-

porte comment, on connaît précisément les conditions sociales de l'acte. On pourrait montrer que dans toute société humaine, et pour chaque individu, l'acte de manger s'accomplit à l'abri d'une institution précise : chez soi, au restaurant, dans un foyer. C'est toujours un endroit fixe, où tout est organisé pour fournir la nourriture, de quoi la préparer, ce qu'il faut pour la consommer. Il arrive que la cuisine se fasse à part, même dans les communautés primitives, où les plats préparés à la maison sont consommés dans la maison des hommes ou dans la salle des femmes. Il arrive que les victuailles soient entreposées dans un établissement commercial ou communal. Mais même le circuit du producteur au consommateur passe par une série de systèmes d'activités organisées plus ou moins complexes, autrement dit, d'institutions. Dans notre culture, la denrée peut se cuire à des milliers de kilomètres de nous (saumon d'Alaska en conserve, langouste d'Afrique du Sud, crabe du Japon) avant de passer dans le circuit commercial et d'échouer entre les mains du consommateur, qui ouvrira la boîte en pique-nique, et la mangera même s'il est seul. Pourtant l'existence de cet acte est liée à la chaîne complexe de la production et de la distribution industrielles,

Il est moins difficile de montrer que la production et la distribution alimentaires sont des systèmes de comportement organisés et qu'elles s'inscrivent dans les subsistances de la tribu ou de la nation. Très souvent ces dernières entrent dans le circuit, dans la mesure où elles réglementent, imposent et parfois organisent les grandes entreprises. Il peut arriver que la production, la distribution, la préparation et la consommation alimentaires soient coiffées par la même institution, qui est le foyer domestique. Cette situation se retrouve dans les cultures très développées, lorsqu'une entreprise agricole isolée doit compter sur elle-même, au moins pour la plupart des denrées alimentaires de base. Paradoxalement, ce n'est pas le cas des communautés agricoles primitives, où l'entraide, l'échange des biens et des services sont souvent nécessaires du fait même que les techniques sont primitives.

Nous voyons déjà que la réponse offerte par la culture aux besoins du métabolisme consiste en une série d'institutions. Peu nombreuses sont les institutions sus-nommées qui concernent exclusivement la nutrition. En même temps, la constitution de la famille et du foyer domestique fait de ce groupe le lieu par excellence des actes de consommation et généralement aussi, de préparation alimentaires. Si l'on y réfléchit, il est clair que lorsque la nutrition dépend du fonctionnement de toute une chaîne de préparations et des institutions correspondantes, tout facteur qui viendrait interrompre la chaîne en un point quelconque affecterait aussi la satisfaction nutritive. Ainsi donc, toutes les conditions qui assurent le bon fonctionnement de la chaîne deviennent aussi nécessaires à l'accomplissement biologique que l'acheminement de la nourriture dans la bouche, la mastication, la salivation, la déglutition et la digestion.

Dans une communauté où la densité de la population est assez forte pour réclamer une intendance complexe et organisée, les facteurs qui règlent la bonne marche de ces services sont tous également intéressés au résultat. Dans les tribus primitives, qui vivent au jour le jour, la complexité est moins grande, mais le fonctionnement est au moins aussi rigoureux sinon davantage, car ici il n'y a pas d'excédents, pas d'aide compensatrice, et la marge culturelle doit fonctionner sans à-coups et sans interruption, C'est-à-dire avec tout le déterminisme de ses constituants. Nous voyons que l'efficacité même de la réponse culturelle, le fait qu'elle

fournit à l'homme des mets plus nombreux, une nourriture que la cuisson et les préparations rendent plus assimilable et plus utilisable, tout cela se paye par de nouvelles restrictions et de nouvelles exigences de comportement. A tous les niveaux, les méthodes de production exigent des instruments agricoles, des armes de chasse, des filets, des nasses et des pièges pour la pêche. Il faut aussi de quoi conserver et emmagasiner les provisions. En somme, l'ensemble des procès classés sous le nom de subsistances ajoute à la liste des nécessités dérivées mais indispensables une vaste panoplie d'ustensiles, de machines et de dispositifs. Ceux-ci à leur tour ont besoin d'être remplacés au fur et à mesure qu'ils s'abîment et qu'ils s'usent. Dès lors, l'une des conséquences inévitables de l'organisation des subsistances, c'est qu'elles créent un jeu constant d'activités Productives secondaires, tant pour conserver les vivres que pour produire les outils destinés aux activités primaires de la production alimentaire et de l'approvisionnement.

En plus de cela, comme la nutrition s'accomplit dans et par l'organisation et les groupes organisés, un autre élément entre en ligne de compte, celui des sanctions et des règles minimales de comportement de coutume et de droit tribal, dont l'existence et le maintien garantissent le fonctionnement régulier de toute la chaîne d'activités. Chaque activité fragmentaire du procès d'approvisionnement, depuis les semailles, ou la capture du gibier, jusqu'à la mastication et la déglutition, est soumise à des normes et à des règlements. Les règles de comportement à l'égard de la technologie dans chaque activité fragmentaire, les règles juridiques qui définissent la propriété en fonction de l'apport personnel, les règles qui fixent le rythme de l'appétit, la répartition du produit préparé, et les manières qui entourent la consommation des victuailles, sont aussi indispensables au système que le sont ses fonctions matérielles. Les deux sont inséparables. Tout ustensile, pioche ou marmite, assiette ou cheminée, doit être manipulé habilement, légitimement et avec respect, car il n'agit pas seulement par sa vertu technologique, mais aussi par celle d'une réglementation éthique ou coutumière. La création d'un comportement obligé ouvre donc une nouvelle dimension, celle d'un besoin dérivé ou d'un impératif culturel, dont tout groupe humain réclame le bon fonctionnement.

Si l'on cherchait comment s'instaure et se maintient le comportement réglé, nous trouverions deux principes, celui de l'éducation et celui de l'autorité. Aussi, le système éducatif, l'enseignement graduel des aptitudes, du savoir, de la coutume et des principes moraux doit-il exister nécessairement dans toutes les cultures. Sans l'éducation, on ne pourrait jamais renouveler le personnel des institutions au fur et à mesure que les anciens, éliminés par la mort, l'âge ou l'impuissance à coopérer, doivent laisser place à des organismes neufs. L'application des règles et la puissance motrice présente derrière toute espèce d'éducation exigent la contrainte ou l'autorité. C'est la dimension politique, inhérente à toute culture, quatrième impératif instrumental aux côtés de l'éducation, de l'économie, et des rouages juridiques.

**2. - Parenté.** - *Nous* réunissons sous ce terme les procès de procréation qui, dans les cultures humaines, correspondent aux brèves périodes pendant lesquelles l'animal s'apparie et se reproduit. La grande différence entre le couple animal et le couple humain est certainement d'ordre biologique, comme la reproduction elle-même. Le petit de l'homme réclame la protection de ses parents pendant plus longtemps que les petits animaux, même chez les

singes supérieurs. Aucune culture ne pourrait se perpétuer si l'acte de reproduction – accouplement, grossesse et enfantement, n'était associé à un parentage institué par les lois, c'est-à-dire à un rapport de parenté tel que le père et la mère, tout en ayant à s'occuper longtemps de leur progéniture, retirent certaines satisfactions des soins et des soucis qu'elle leur a causés.

Nous avons déjà parlé des diverses institutions qui sont le cortège de ce long cycle de reproduction. Dans la plupart des communautés, la fréquentation constitue elle-même une institution, ou s'inscrit dans une institution voisine. Chez quelques primitifs, des dispositions particulières sont prévues, comme la maison ou le cercle des hommes célibataires, le quartier des filles mariables, qui sont, les uns et les autres, soumis à un régime communautaire, à une autorité interne, voire à un contrôle, et où tout est prévu pour le sommeil, le boire et le manger, les activités collectives. En outre, on laisse loisir aux garçons et aux filles de se rencontrer et de se faire la cour. Mais la conduite y est sévèrement réglementée; le couple et les divers partenaires ne peuvent pas tout se permettre. Toute cette conduite réglée est manifestement destinée à faciliter un contrat de mariage entre deux partenaires éventuels. Les jeunes gens font connaissance et ont de multiples occasions de s'apprécier mutuellement quant à leurs capacités de travail, à leurs qualités de camaraderie, et très souvent aussi aux qualités physiologiques concernant l'accouplement. Ailleurs, on se fait la cour au domicile de la jeune fille, ou d'après des dispositions arrêtées entre les familles. Il s'agit toujours d'un système institutionnel spécifique, ou d'une interaction entre des foyers déjà organisés, des dispositifs mis en place au village, et des périodes de festivités, de danses et de carnaval. Pour observer avec intelligence et compétence, l'ethnographe doit décrire l'appareil matériel, le statut, l'organisation et la richesse du personnel, les règles qui dirigent les activités et les consécration, c'est-à-dire l'autorité qui contrôle les principes éthiques et les principes légaux à respecter, en même temps qu'elle veille au protocole.

Le contrat de mariage crée un foyer indépendant. même si les jeunes mariés continuent à vivre soit chez les parents de la mariée, soit dans la famille du marié. Leur installation s'entoure de règles précises concernant l'espace vital, les activités, la conduite et l'obéissance. L'intimité de la vie conjugale doit toujours être circonscrite sur le plan matériel. La coopération économique peut entourer le nouveau foyer, elle peut aussi s'ajouter de façon appréciable à un foyer déjà en place. Dans un cas comme dans l'autre, le jeune groupuscule est déjà le germe d'une institution nouvelle, qui doit se définir par l'analyse du milieu physique, celle des règles matérialisées, du rapport des jeunes mariés avec leur famille respective, et de leur statut juridique, économique et social.

Le nouveau groupe, même avant qu'intervienne la reproduction, ne reste pas isolé; il entretient des rapports étroits avec les deux foyers familiaux, la communauté locale, et même un cercle tribal plus vaste. Les épousailles sont, au même titre que le statut du *connubium*, des questions d'intérêt collectif, puisqu'il s'agit d'un parentage consacré par la loi. Ces moments intimes de l'existence humaine acquièrent instantanément une dimension sociale, dans la mesure où leurs modes d'existence sont traditionnellement définis par un droit d'usage, un personnel, une éthique et une croyance religieuse.

La grossesse et l'enfantement transforment l'état de mariage en parente. Ici encore, jamais le procès ne reste dans les limites du privé et du physiologique. Il est inévitable que la femme gravide et son mari soient soumis à des règles de comportement. Elles sont généralement consacrées par des croyances sur le bien-être du petit organisme, à naître, et puisque la communauté tout entière, notamment la parentèle, voit avec plaisir les naissances advenir et leurs propres rangs se multiplier, les coutumes et l'éthique proleptiques attachées à la grossesse et aux premiers moments du parentat tombent dans le domaine public.

Ce n'est pas le moment de parler des prolongements du parentat que sont les liens de parenté dérivés. On voit bien que ces liens sont les résultats et les conséquences des procès biologiques de la reproduction. Mais d'un autre côté, ils se retissent en fonction du système généalogique légal, de la mythologie des ancêtres et des concepts juridiques qui créent les unités comme la famille prolongée, le groupe de parenté et le clan. Les réinterprétations traditionnelles des procès de la grossesse et de la parturition biologique: les réinterprétations qui mêlent aux facteurs biologiques les influences qui émaneraient du royaume des morts, de l'environnement et de l'interaction entre les autres membres de la communauté transforment les forces innées de la maternité et de la paternité en liens de solidarité sociale extrêmement dérivés, mais rendus puissants par la vertu de l'éducation et de l'enseignement.

Ici le chercheur doit encore abouter la physiologie et la psychologie de la reproduction aux entours physiques où la culture situe et emprisonne le déroulement du procès. Le substrat économique de la fréquentation, de l'appariement, du mariage et du parente ne saurait être laissé de côté si l'on veut comprendre comment la physiologie se fait croyance, savoir, liens sociaux. Ici, on associe évidemment à *l'économique* les dispositifs matériels, les techniques, les procès de production, la co-propriété et la jouissance des richesses, les données de la consommation et les éléments de la valeur. Il faut clairement énoncer les règles juridiques qui déterminent de vastes fractions des procès économiques, mais imposent aussi bien les formes du mariage, consacrent sa validité et portent acte de descendance. En d'autres termes, nous devons savoir comment est formulé le régime du droit coutumier, de la fréquentation, du mariage, de la descendance et de la parenté prolongée, où il fonctionne correctement et où il accroche, comment il est consacré par la contrainte ou par la croyance. L'élément éducatif imprègne profondément le parentage de père et de mère; cela est clair et se passe de discours. En somme, on peut dire avant tout que, pour comprendre comment la culture répond au besoin de la propagation, il faut analyser continûment et solidement les institutions qui en font partie, depuis les préliminaires du mariage jusqu'aux nuances de parenté les plus lointaines de la tribu. Comme toutes ces institutions sont solidaires, tout compte-rendu ethnographique, toute formulation théorique doivent, pour convaincre, analyser et décrire chaque institution par le menu et les rapports qu'elle entretient avec les autres. On a vu qu'en plus des déterminants biologiques (sous sa forme minimale, la séquence vitale attrait sexuel - accouplement - fécondation - gestation - enfantement) interviennent avec toute la force de l'inéluctable déterminisme culturel, les éléments du déterminisme économique, pédagogique, juridique et politique. Nous avons avancé aussi, sous forme d'une hypothèse de travail, que les éléments de tradition tribale concernant le savoir, la croyance et la valeur morale, paraissent être des facteurs puissants, sans qui on ne peut espérer comprendre le système de

parenté, parce que ces facteurs psychologiques ou symboliques jouent un rôle vital dans sa constitution.

**3. - Abri répond à bien-être corporel.** - Si nous n'envisagions que les expédients simples que l'homme utilise pour entretenir sa température optimale (vêtements, feu, espaces clos) ou la propreté corporelle (ablutions, isolement pour l'excrétion, solvants chimiques, substances alcalines), nous serions en peine de trouver de nouvelles réponses institutionnalisées. Mais ici encore, rappelons-nous que les êtres humains ne cherchent pas abri à l'aveuglette, surpris par une bourrasque, une averse, un brusque changement de température, ou quand, trempés jusqu'aux os par un bain forcé, ils courent se réchauffer dans une grotte ou dans une maison. Ni le primitif ni l'évolué, lorsqu'ils doivent se protéger, ne *s'emparent* de la fourrure, d'un tissu, d'une peau de bête; tous ces articles entrent dans la routine de la vie organisée. L'abri, la chaleur, les ustensiles de propreté, l'homme les trouve au foyer.

En économie fermée, l'habillement, complexe ou élémentaire, est fabriqué par le groupe domestique; dans les communautés qui connaissent la division des fonctions, ce soin est dévolu aux ateliers ou aux usines organisées. Les institutions sanitaires sont publiques ou privées; elles relèvent du foyer ou bien de la municipalité, du groupe local, de la horde. Partout il faut s'enquérir de la production organisée, de l'absorption d'objets matériels par une institution, des règles de l'honnêteté, de la propreté, de la propriété, des tabous magiques et religieux, du type d'éducation pratiqué par un groupe organisé chez qui ces habitudes sont inculquées et entretenues. Et comme partout, nous constaterions que, puisqu'aussi bien il s'agit d'une conduite à travers qui la réglementation sociale et traditionnelle cherche à réfréner, ou du moins à altérer, à uniformiser l'instinct naturel, et où les lois de propriété imposent des restrictions de jouissance, il faut bien qu'une forme d'autorité quelconque attache des sanctions, punisse l'infraction, fasse régner l'ordre et garantisse le bon fonctionnement de la conduite organisée.

**4. - Protection.** - Pour s'armer contre les dangers de la nature, les cataclysmes, l'agression des animaux, la violence des hommes, il faut recourir à des institutions comme le foyer domestique, la municipalité, le clan, la classe d'âge, la tribu. Deux remarques s'imposent. La protection se confond souvent avec la prévoyance et la prévision. Construire sur pilotis, en terrain dur, en vasière ou dans l'eau; élever une palissade ou un mur; choisir le site qui vous mettra à l'abri du raz-de-marée, du tremblement de terre, de l'éruption volcanique, ces mesures de prévoyance doivent être alignées sur le besoin de sécurité et les réponses culturelles de la protection. Ici encore, dans les principes, organisés, prévus sur le plan technique, mis à exécution avec ensemble, qui guident le choix, la construction, et l'entretien, intervient le facteur économique. Les règles techniques sont évidentes, et la façon dont elles sont traduites en lois de comportement, de propriété et d'autorité. L'éducation implique que la génération montante doit être préparée, mise au courant, conseillée.

La protection contre les ennemis ou les animaux dangereux, tel est le mobile essentiel qui pousse l'homme, quel que soit son niveau de développement, à organiser ses forces armées

pour l'agression et pour la défense. Dans certaines conditions d'habitat, lorsque le mode de vie est très primitif et la densité démographique très faible, l'organisation armée n'est pas nécessaire. Il suffit que chaque homme possède quelques instruments rudimentaires, qui lui permettront de repousser ou de lancer une agression armée. L'ethnographie tend à prouver que l'élément politique, autrement dit le moyen qui permet de faire admettre son point de vue par les voies de fait, est fort peu intégré et extrêmement limité. Pour employer notre terminologie, l'autorité politique est principalement le fait de petites institutions comme la famille, le clan, ou le groupe municipal. L'essor des institutions militaires spécifiques est sans doute un phénomène tardif. En tout cas, ce que nous constatons avant tout, c'est que l'organisation de la protection sous forme de résistance aux forces de la nature et aux animaux, ou sous forme de défense contre les êtres humains, est toujours institutionnalisée. En d'autres termes, il faudrait, dans chaque cas, étudier les entours matériels, l'équipement, les règlements, l'organisation du personnel, le rapport de ces groupes organisés au besoin biologique de la sauvegarde personnelle et aux techniques économiques, juridiques, pédagogiques et politiques utilisées. Ici aussi, la confiance mise dans l'assistance, ainsi que la peur du danger, sont généralement réinterprétées par la tradition primitive et par la tradition évoluée, partie comme savoir scientifique acquis, partie comme croyance personnelle et mythologique, ou bien encore comme sens de la responsabilité à l'égard de personnes et des ordres surnaturels.

**5. - Activités.** - L'organisme humain normal et au repos a besoin de mouvement. C'est un impératif général que la nature humaine fait peser sur la civilisation. La satisfaction de ce besoin est d'abord déterminée par le fait que, sans action musculaire et sans une orientation précise du système nerveux, l'homme ne fait rien. Ainsi les systèmes d'activités corporelles voulus par l'économie, l'organisation politique, l'exploitation du milieu, le contact avec les autres communautés, sont tous liés aux contractions musculaires individuelles et à leur excédent d'énergie nerveuse. Ensuite, ils sont tous instrumentaux, c'est-à-dire qu'ils sont orientés vers la satisfaction d'autres besoins. Partant, ils sont organisés, c'est-à-dire qu'on ne peut les décrire, les soumettre à une analyse théorique et les comparer, qu'en tant qu'institutions. La biologie, la psychologie et l'anthropologie culturelle auraient néanmoins fort à faire ici, dans le domaine de certaines activités organisées et consacrées, sports, jeux, danses, fêtes, où une activité musculaire et nerveuse traditionnelle devient une fin en soi. Le jeu et les distractions ont déjà été explorés; on a proposé des réponses aux problèmes qu'ils soulèvent. A lire les ouvrages bien connus de K. Groos et l'intéressante étude récemment publiée par J. Huizinga, je crois apercevoir que nos deux grands principes, (cadre institutionnel d'une part, et de l'autre, analyse du jeu et des distractions en fonction de leur valeur éducative et en tant que préparation aux aptitudes économiques, et aussi dans leurs rapports avec des besoins physiologiques que nous pouvons qualifier d'artistiques) rattachent la plupart des travaux déjà accomplis à nos principales exigences méthodologiques.

**6. - Croissance.** - L'analyse descriptive de la culture ou sa théorie scientifique doivent projeter tout le spectre des procès et des produits culturels sur l'histoire d'une vie exemplaire, ou bien encore, s'il existe des différences de classe, de statut ou de caste, sur l'histoire de plusieurs vies exemplaires. La plupart des monographies décrivent diverses phases - prime en-

fance, enfance, maturité, vieillesse. Le point de vue scientifique s'attacherait moins à la description généralisée des phases successives qu'à la façon dont on fait peu à peu assimiler à l'individu des savoir-faire, comment on lui apprend à utiliser la langue et les autres outils symboliques de sa culture, comment on l'incorpore dans un réseau d'institutions qui va se resserrant, et dont il deviendra un membre à part entière lorsqu'il atteindra la pleine maturité et recevra, au sein de sa tribu, la part de citoyenneté qui lui revient. Toute la problématique soulevée à présent par « culture et personnalité » prend ici sa place.

Nous répétons que nous tenons là l'occasion par excellence de parler de tous les systèmes de socialisation et d'éducation mis en place par la tribu, et que l'étude de ce problème consisterait essentiellement à juger, de manière détaillée et exhaustive, comment le jeune organisme est successivement absorbé par une institution, puis par une autre. Ceci démontrerait que la formation est différente pour chaque institution. Les bases du savoir symbolique, c'est-à-dire les prémisses de la conception scientifique, le sens de la coutume, de l'autorité et de la morale, sont inculquées par la famille. Plus tard, l'enfant est accueilli par un groupe de camarades qui le dresse à faire comme tout le monde, à sacrifier à la coutume et au protocole. L'apprentissage économique lui est donné lorsqu'il s'associe à une équipe économique, à une société militaire, à un groupe, à une classe d'âge. Il est vrai que les phases les plus dramatiques de l'éducation prennent quelquefois la forme de cérémonies d'initiation. Mais il reste que l'apprentissage de la vie tribale, toujours plus poussé, toujours plus complexe, est un phénomène permanent, dont la connaissance permet de comprendre maint problème fondamental d'organisation, de technologie, de savoir et de croyance.

**7. - Hygiène.** - Il faudrait d'abord rapporter ce problème à tout ce qui concerne le bien-être organique dans les autres entrées. Par exemple les dispositifs sanitaires, dont nous avons parlé, peuvent s'analyser d'après les croyances indigènes sur la santé et les dangers magiques. En outre, l'ethnographe aurait à consigner ici ce qu'impose le minimum de bon sens, les règles élémentaires à respecter en ce qui concerne les rigueurs du climat, l'épuisement physique, les dangers, les accidents, sans oublier la panoplie des remèdes courants, qui n'est jamais très étendue, mais qu'on trouve toujours dans une maison. Dans les cultures primitives, cependant, cette forme de réponse culturelle souffre l'empire de la magie ou de la sorcellerie, autrement dit la faculté qu'auraient certaines personnes ou certaines forces de faire le mal. Nous en reparlerons plus à loisir quand nous aurons à analyser la formation de ces croyances.

A regarder ce que nous avons dit dans ce chapitre, nous constatons qu'en comparant les deux entrées *besoins biologiques* et *réponses culturelles*, nous n'avons construit aucune hypothèse, avancé aucun argument théorique controuvé ou constructif. Nous nous sommes contentés d'aligner deux séries de faits empiriques; nous les avons mis face à face; et nous en avons tiré quelques conclusions, encore une fois purement inductives et tout empiriques. Les besoins biologiques, dans notre analyse, sont des faits patents des sciences de la nature. Nous les avons définis par rapport à notre concept de, séquence vitale, ou minimum de déterminisme et d'accomplissement physiologique auquel notre culture doit faire place. L'immixtion des séquences vitales dans les activités de tous les individus, en ce qui concerne la plupart

d'entre elles, et en ce qui concerne la reproduction d'un nombre d'organismes suffisant pour que la densité de population se maintienne, c'est ce que nous avons appelé un besoin biologique. Il est clair que les besoins biologiques ne peuvent être posés en faits physiologiques et écologiques que par rapport à l'ensemble de la communauté et à sa culture. Dire que, dans n'importe quel système d'organisation et avec n'importe quel équipage culturel, les besoins biologiques doivent trouver à se satisfaire, c'est dire que dans n'importe quel environnement, dans l'Arctique ou sous les Tropiques, dans les déserts et dans les steppes, sur un îlot ou au cœur des jungles, les hommes doivent se prémunir contre toutes les influences naturelles qui menacent de tarer à jamais leur organisme ou de ruiner leurs forces; c'est dire qu'il leur faut certains écarts de températures, de l'air pour respirer, de la nourriture et de l'eau pour apaiser leur faim et leur soif.

Pour cataloguer et définir les réponses culturelles, nous avons simplement regroupé les indices ethnographiques relevant de l'observation. En parcourant de façon inductive la conduite culturelle à tous les niveaux de développement, on constate que tous les procès physiologiques sont uniformisés, c'est-à-dire mis en forme pour répondre à certaines fins, qu'ils sont jumelés avec un appareillage artificiel lié directement à la physiologie humaine et aux buts des activités humaines. Nous avons vu aussi que toutes ces réponses sont des opérations collectives soumises à un certain nombre de règles traditionnelles.

En étudiant la nature des réponses opposées par la culture aux besoins biologiques, nous n'avons pas découvert un appareil culturel simple à orientation exclusive, destiné à satisfaire la faim ou bien lié uniquement à la reproduction, à la sécurité, à la santé. Nous avons au contraire un chapelet d'institutions, liées entre elles dans chaque série, certes, mais toutes virtuellement présentes aussi sous chaque rubrique. Nous sommes satisfaits de constater à nouveau que notre concept d'institution est bien l'authentique unité d'analyse concrète. Toutefois cette ubiquité des institutions et l'absence de corrélation univoque entre besoin biologique et réponse institutionnelle demande quelques mots d'explication supplémentaires.

L'analyse a dégagé un autre concept. Nous avons appris que les activités humaines pouvaient aussi être classées d'après le type, le thème, et la fin spécifique. Nous avons constaté qu'elles étaient toutes parcourues par le fil de l'intérêt et de l'organisation économique, de l'influence éducative, de la contrainte des coutumes et des lois, et de l'autorité politique. Ces quatre besoins instrumentaux se sont manifestés comme les quatre grands types d'activité : famille, classe d'âge, clan, équipe de coopération, société secrète.

On montrerait sans peine, cependant, que l'analyse fonctionnelle et l'analyse institutionnelle sont intimement liées. Si nous regardons les commentaires qui précèdent et le schéma et la structure des institutions, nous voyons qu'outre la charte, les activités et la fonction, notre schéma fait apparaître trois grands postes concrets et tangibles : le personnel, les normes et l'appareil matériel. Si notre analyse est juste, les frais d'entretien et le fonctionnement de l'appareil matériel, le régime de propriété et les techniques de manœuvre et de production doivent nécessairement constituer un accessoire parallèle à toutes ces activités organisées. Il est clair aussi que le personnel doit être renouvelé et remplacé comme l'outillage. Dès lors, tous les types de formation, directives physiologiques, instruction générale, apprentissage,

constituent des procès implicites de la structure d'une institution, Le concept de normes sous-entend aussi la codification, et des éléments de coercition qui obligent les gens à observer les normes et interdisent les écarts. Le principal concept de l'organisation et de la sanction est celui d'autorité, au même titre que la différenciation des services et des prérogatives. La structure politique peut donc elle aussi se déduire de notre schéma.

Pour la charte et la fonction, nous n'avons pas de quoi bâtir ce concept. La charte est avant tout un segment de loi coutumière, étayé par des mythologies rétrospectives extraites de la tradition. La charte, avons-nous dit, est la définition que se donne le groupe de la valeur, du but et de l'importance de l'institution où il entre. Il s'ensuit que la formulation de la charte, comme la codification des normes, réclame qu'on comprenne parfaitement le rôle que joue le symbolisme dans la culture, point sur lequel il faudra revenir bientôt. La fonction, nous l'avons définie comme la satisfaction des besoins. jusqu'ici, nous avons analysé en détail les seuls besoins élémentaires ou biologiques, en notant au passage le caractère inéluctable des impératifs dérivés, secondaires, ou instrumentaux, ou encore des besoins culturels. Il est clair que ce concept relève plutôt d'une analyse scientifique, et l'autre de la conduite humaine, notamment lorsqu'on a affaire à une institution comme totalité.

Nous sommes ramenés à la remarque précédente, à savoir qu'aucune institution ne peut renvoyer fonctionnellement à un besoin élémentaire particulier, non plus d'ailleurs, en règle générale, qu'à un simple besoin culturel. Cela ne doit pas autrement nous étonner, si nous consultons les faits. La culture n'oppose pas, ne peut pas opposer terme à terme, à la spécificité des besoins biologiques la spécificité de ses réponses. Le simple fait que la réponse culturelle recèle des médiations instrumentales supplémentaires suffirait à montrer que la production et l'entretien de certaines médiations plurivalentes conviendraient mieux à la satisfaction intégrale d'une série de besoins.

C'est très clair dans le cas de la famille. Nous sommes toujours prêts d'abord à la rapporter au besoin reproducteur de la communauté. Or une simple considération biologique, le fait que le petit être humain est entièrement tributaire de son premier milieu social, et qu'il le reste longtemps, permet de conclure que le groupe naturel, bisexuel, de l'homme et de la femme, organisé en vue de l'accouplement et de la reproduction, devra en outre s'organiser pour un long bail de soins et de gouvernes. Comme il leur faut évidemment poursuivre ces activités biologiques, ou partiellement biologiques, au contact l'un de l'autre, et entre les mêmes murs, les besoins somatiques de sécurité, de confort et de mouvement trouveront à se satisfaire dans le même appareil physique, dans le même système d'habitudes et de règles qui servent déjà de bases aux entours de la reproduction. Ainsi donc la famille est toujours intégrée autour de la reproduction, et par la vertu du principe de promiscuité, tout un spectre de besoins, nutrition, santé, propreté, bien-être corporel, trouveront de concert leur satisfaction dans l'organisation domestique. Dès lors, nous découvrons dans tout foyer un système économique d'activités, une certaine répartition de l'autorité, tandis que la formation du jeune organisme ne constitue qu'un aspect de la satisfaction des besoins primaires infantiles, de la protection et de l'assistance dont on entoure ses débuts physiologiques. Il n'est pas moins clair qu'un groupe de voisins organisé en municipalité s'occupera collectivement de l'aspect juridique de la reproduction, notamment de la fréquentation, et veillera à ce que soient res-

pectées certaines règles morales, habituellement magiques, les interdits de l'inceste et de l'adultère.

A bien des égards, les subsistances ne sont jamais non plus, même dans les tribus primitives, une affaire exclusivement domestique; elles mobilisent la municipalité, et parfois des groupes encore plus vastes. On montrerait sans peine que ce groupe étendu, clan ou tribu au sens politique, ne peut pas prétendre à une corrélation univoque avec un besoin, fût-il élémentaire ou instrumental. L'organisation politique et ses activités de défense, d'agression, ses grands concours tribaux, exigent naturellement l'alimentation, le logement, la protection contre les agents atmosphériques. Dès lors, que nous envisagions le clan, la classe d'âge, les forces militaires ou le conseil tribal, il faut déterminer tout le spectre des besoins et des impératifs à satisfaire au cours d'une heureuse exécution. Même si nous examinons les institutions fortement cristallisées des hauts niveaux de culture, c'est-à-dire les institutions de caractère occupationnel, nous verrions qu'elles peuvent rarement se laisser enfermer dans une fonction simple et précise. Prenons le système bancaire. Son rôle consiste avant tout à alimenter le crédit, à manier les investissements et à gérer la capitalisation des entreprises. Mais c'est aussi une institution de formation, car dans toute culture, l'apprentissage fait partie intégrante de la moindre institution. Chacune d'entre elles a des règles et des statuts qui constituent sa routine et sa tradition. Il y a donc du juridique, c'est-à-dire du politique, dans toute institution bancaire. Inversement, si l'on prend n'importe quel besoin particulier, on découvre de multiples groupes organisés dont aucun ne saurait à lui seul satisfaire le besoin. Chez nous, la santé est du ressort des hôpitaux, des médecins et des infirmières, corps médical organisé autour de la charte de la médecine scientifique. Or il existe aussi les guérisseurs de la prière, les adeptes de la Science Chrétienne, les rebouteux, les psychanalystes, les naturalistes qui ne jurent que par les bains de soleil, ou bien le grand air, l'eau froide ou les crudités.

Est-ce à dire qu'on ne peut du tout définir la fonction d'une institution? Certainement pas. Lorsqu'il s'agit d'un système d'activités organisées et consacrées, la définition intégrale de la fonction demande qu'on détermine leur nature essentielle et qu'on y rapporte les fonctions subsidiaires. Par exemple, la famille est une unité de reproduction. Mais la reproduction culturelle veut aussi que les enfants soient formés, et le foyer organisé possède le substrat physique et économique qui permet de s'y consacrer. On peut donc affirmer que la fabrication, le développement ontogénique et culturel des enfants, le fait de les doter pour la vie tribale d'un statut et d'un matériel réglementaires, constituent la fonction de l'institution domestique. Ou, plus simplement encore : la famille transforme la matière première du nouvel organisme en un citoyen à part entière de la tribu ou de la nation. C'est une définition qui vaut pour toutes les sociétés humaines. Appliquée à la recherche de plein air, elle appelle une réponse puisée dans les faits d'observation, et elle peut servir de fondement comparatif à toute étude interculturelle.

La fonction intégrale de la municipalité consiste à organiser un voisinage pour administrer, pour exploiter et pour défendre de concert, les populations, la terre, et le territoire. Il faut donc analyser et définir clairement les frontières et le régime foncier, sans oublier de dresser la classification écologique et culturelle des terrains et des activités qui s'y rapportent. Il

faudrait examiner les activités qui touchent à la production des denrées alimentaires, comme la cueillette, la chasse, la pêche, l'agriculture et l'élevage des animaux domestiques. Si la définition puise explicitement dans les faits observés, il faut parler aussi de la répartition de l'autorité, déterminer le doit municipal, dans la mesure où il coordonne et délimite les activités des foyers constitutifs. Il faudrait aussi étudier les mythologies du crû et la coordination qui peut exister entre la magie, la religion, les fêtes et les productions artistiques, dans leurs rapports avec le groupe local, vecteur de tradition, bénéficiaire des célébrations, et collègue dont la mission est d'instituer, de prendre en charge et d'organiser ces activités.

On voit donc que si nos définitions apparaissent à première vue « vagues, insipides et vaines », ce sont à vrai dire des formules denses, toutes pleines de longs récipes sur les moyens d'organiser la perspective du travail de plein air. Et c'est à cela qu'on reconnaît la définition scientifique. Elle doit avant tout inviter à observer le fait empirique sous le signe de l'orientation et de la simplification scientifiques. Elle doit aussi préciser succinctement le plus grand commun dénominateur des phénomènes qu'on pourra trouver dans chaque secteur d'observation. Conçues dans un esprit fonctionnel, riches, par conséquent, de toute la puissance et de tout le déterminisme possibles, ces définitions peuvent servir à la fois à comparer les faits ethnographiques et à les découvrir. La force du point de vue fonctionnel lui vient de ce qu'il ne prétend pas prédire au détail près comment sera résolu tel ou tel problème posé à une culture, mais déclare simplement qu'issu des nécessités biologiques, des conditions du milieu, et de la nature de la réponse culturelle, le problème est à la fois universel et catégorique.

On pourrait dire que la fonction de la tribu-unité-politique consiste à organiser la force nécessaire au maintien de l'ordre, à la défense et à l'agression. Le mot « maintien de l'ordre » implique l'existence d'un minimum de fonctions judiciaires, une ou plusieurs autorités tribales érigées en tribunal et une organisation sociale chargée de faire appliquer les règles. La fonction des groupes d'âge est de coordonner les traits physiologiques et les traits anatomiques au fur et à mesure qu'ils évoluent, et de les transformer en catégories culturelles. La fonction des associations est de mettre au service d'un idéal, d'un intérêt ou d'une fin, une organisation appropriée, où certaines activités et certaines médiations instrumentales sont employées à la fin commune. Dans les groupes d'occupations, l'exercice du savoir-faire, des techniques et de certaines activités comme l'éducation, le droit et le pouvoir constitue la fonction intégrale de ces groupes. Encore une fois, seul un sociologue ou un anthropologue superficiel et borné pourrait estimer que ces définitions sont « inutiles » à force d'imprécision et de généralité. Elles ne sont utiles que si chaque généralité trouve sa traduction dans des problèmes concrets, traduction dont nous avons donné l'exemple dans la définition de la municipalité, et à laquelle tout ethnologue peut se livrer dans chacun des autres cas.

Pour qui connaît à la fois les études culturelles et les principes scientifiques, il est trop clair que le concept de fonction est essentiellement descriptif. On peut dire qu'avec lui nous dégageons un nouveau principe heuristique, en faisant valoir qu'une recherche supplémentaire s'impose de toute nécessité. Il s'agit de savoir comment certains procédés, certaines formes d'organisation, certaines coutumes ou certaines idées, d'une part enrichissent le potentiel de l'être humain, et d'autre part imposent certaines restrictions à sa conduite. En un

mot, le fonctionnalisme examine quel principe déterminant représente la culture, dans la mesure où elle ajoute au niveau de vie collectif et particulier.

Voilà peut-être de quoi s'affranchir d'une critique maintes fois reprise, à savoir que la fonction d'un phénomène culturel consiste toujours à montrer comment il fonctionne. S'il s'agit d'une constatation, c'est tout à fait exact. S'il s'agit d'un procès méthodologique, il ne prouve rien d'autre que la faiblesse des anthropologues en matière d'épistémologie. Pour s'en tenir à un exemple simple, le fonctionnalisme voudrait à tout prix qu'en décrivant une fourchette, nous disions comment on s'en sert, en quoi elle est liée aux manières de se tenir à table, à la chaleur communicative des banquets, à la chère et aux mets, au déploiement de tout ce qui accompagne le commensalisme, tables, nappes, couverts, serviettes. Quand un antifonctionnaliste s'écrie qu'après tout il y a des cultures qui ignorent la fourchette, le couteau de table et la cuiller, et que, par suite, la fonction n'explique rien, nous répondrons simplement qu'aux yeux de l'homme de science, l'explication d'un fait complexe, n'est autre que sa description la plus pertinente. Quand on accuse le fonctionnalisme de ne pouvoir dire pourquoi l'on rencontre ici ou là telle forme de couvert, tel concept théologique ou telle espèce de trompette, c'est qu'en préscientifique, on n'a de cesse qu'on ne connaisse les causes premières, les « vraies causes ». On le voit trop bien au goût pour les « origines », pour les « causes historiques », qu'on prétend explorer dans les brumes d'un passé sans vestiges, dans les débuts d'un peuple qui n'a jamais eu d'histoire et n'a laissé aucune trace de son évolution antérieure. Nous avons dit maintes fois que l'histoire n'explique rien tant qu'on ne peut pas montrer qu'un événement historique a été le résultat de tout un déterminisme scientifique, et tant qu'on ne peut pas justifier ce déterminisme par une bonne documentation. Trop souvent, en histoire et en ethnologie, on traque la « vraie cause » dans un maquis d'hypothèses, qui reste indéterminé parce qu'il n'a pas été exploré, et où la spéculation, que les faits ne tiennent pas en lisière, peut se donner libre cours.

Reprenons l'exemple de la fourchette, instrument destiné à acheminer, de l'assiette aux lèvres, une bouchée de nourriture solide. Il est clair qu'une fois la fonction définie dans le champ des cultures observables, nous tenons là, *de facto*, tous les indices possibles concernant ses « origines premières ». Cette étape décisive de l'histoire humaine (l'historien et l'évolutionniste s'emballent toujours à propos de ces misères-là, l'origine des fourchettes, celles d'un tambour ou d'un gratte-dos) a été franchie sous l'effet d'un déterminisme très proche de celui qui, dans les cultures d'aujourd'hui, entretient l'existence de la fourchette, régit son emploi et détermine sa fonction. Puisque la forme, la fonction, et tout le contexte du commensalisme en tant que phénomène culturel sont manifestement les mêmes partout où l'on trouve la fourchette, la seule hypothèse intelligente qu'on puisse avancer sur ses origines, c'est qu'elles se confondent avec l'accomplissement des besognes minimales qu'on peut assigner à cet instrument. S'il fallait, encore une fois, suivre la diffusion ou toute autre odyssee de la fourchette, il faudrait supposer, contre toute raison, qu'une fourchette peut s'utiliser dans des conditions telles qu'on peut parfaitement s'en passer, autrement dit, en l'absence de tout besoin collectif ou particulier, ou bien alors conclure avec raison, qu'en toute rigueur le roman historique de la fourchette tient tout entier dans la formule : la fourchette se rend où le

besoin s'en fait sentir, et change de forme et de fonction au gré des besoins et des nouveaux co-déterminants de la culture du lieu.

Le mépris de la fonction, qu'on accuse d'être tautologique, et partant impertinente, tient fort de la paresse intellectuelle. On n'en voudra pour preuve que certaines réalisations complexes de notre culture : l'avion, le sous-marin, la machine à vapeur. Il va sans dire que l'homme n'a pas *besoin* de voler, ni d'aller frayer avec les poissons, ni d'évoluer dans des milieux pour lesquels son anatomie n'est pas adaptée ni sa physiologie préparée. Quand on définit la fonction de ces appareils, on ne saurait donc le moins du monde affirmer comment ils sont effectivement apparus en invoquant quelque nécessité métaphysique que ce soit. En fait de description et de théorie scientifiques, par contre, la seule chose intelligente à faire, c'est de montrer les liens qui unissent ces appareils à l'état du savoir humain, aux buts, aux fins, aux activités que permet leur invention, et en quoi ces mécanismes étendent l'emprise du corps humain sur la structure et sur le fonctionnement de toute la culture. Ici le vrai, le bon historien marcherait exactement sur les brisées du fonctionnaliste. Il ne négligerait pas la « fonction » au profit de la « forme ». Il lui faudrait saisir le phénomène dans sa totalité, énumérer les facteurs qui ont déterminé sa venue, et toutes les conséquences pertinentes de son exploitation systématique et continue.

On entrevoit dès lors la nature des besoins dérivés dans les cultures humaines. Ce concept signifie évidemment que la culture fournit à l'homme des potentialités, des capacités et des pouvoirs dérivés. Il signifie aussi que l'énorme extension du registre de l'action humaine, au-delà des capacités innées de l'organisme au naturel, impose à l'homme un certain nombre de restrictions. En d'autres termes, la culture impose à la conduite humaine un nouveau type de déterminisme spécifique.

# 11

---

## La nature des besoins dérivés



Il nous faut d'abord définir plus précisément ces besoins dérivés, que nous continuerons à appeler impératifs culturels, et que l'homme se voit imposer par le fait même qu'il cherche toujours à accroître sa sécurité et son bien-être, à explorer le mouvement, à aller plus vite, à confectionner des machines de destruction et de production, à s'entourer de gigantesques dispositifs de protection, et à construire des moyens d'agression en proportion avec eux. Si notre concept de besoin dérivé ou d'impératif culturel est juste, toutes les réponses culturelles engendrent de nouveaux types de comportement, tout aussi inéluctables tout aussi rigides que les séquences vitales. En d'autres termes: il faut prouver que l'homme doit se plier à la coopération économique, établir et maintenir l'ordre; qu'il doit élever le jeune organisme du futur citoyen; qu'il doit enfin, d'une façon ou d'une autre, fournir les moyens d'exécution que réclament ces activités. Il faut montrer où et comment ces activités prennent effet et comment elles s'associent. Enfin, pour bien mettre en lumière les procès de dérivation et la hiérarchie des besoins, il faudra montrer comment l'économie, le savoir, la religion, et les mécanismes du droit, de l'éducation et des facultés créatrices de l'artiste sont liés, directement ou non, aux besoins élémentaires, c'est-à-dire physiologiques.

Commençons par examiner la rigidité et le déterminisme des impératifs culturels dérivés. L'humanité entière, et chaque individu en particulier, naît sans armes et sans protection, sans rien pour se défendre... L'homme est plus mal pourvu que les autres animaux. Il n'a pas d'armes naturelles, de griffes, de crochets, de poche à venin. Ses dents ne peuvent scier le bois, ni fendre la pierre; ses mains ne creusent le sol ni ne tuent la proie. Par contre il fabrique des armes pesantes et acérées, qui peuvent frapper à distance. Il invente et perfectionne de quoi creuser, tuer ou prendre au piège tout ce qui court, vole ou nage. Il s'approprie les fourrures et fabrique des tissus avec les fibres végétales. Les avantages sont immenses, qu'il tire de cette incessante exploitation du milieu. Mais on voit aussi de quel prix il les paye, quel

surcroît de déterminisme pèse sur sa conduite. Il lui faut travailler à l'heure dite, savoir s'y prendre, se préparer à compter sur ses camarades de travail.

Est-ce à dire que l'empire des règles culturelles est aussi absolu que celui du déterminisme biologique ? Il suffit de comprendre que la sujétion envers l'appareil culturel, simple ou complexe, devient une *conditio sine qua non* pour s'apercevoir qu'une dérogation à la coopération sociale ou le moindre faux-sens symbolique entraînent la destruction immédiate ou l'extinction lente au sens biologique du terme.

Le déterminisme biologique ne fait pas obligation à l'homme de chasser à l'épieu ni à l'arc, d'empoisonner ses flèches, de s'abriter sous des armures, derrière des palissades ou des habitacles. Mais dès l'instant que ces dispositifs sont adoptés pour faciliter l'adaptation au milieu, ils deviennent des conditions nécessaires de la survivance. Et dans le cas qui nous occupe, nous pouvons énumérer, point par point, les facteurs qui imposent à l'homme une sujétion égale à celle des moindres séquences vitales prescrites par la biologie. Qu'on se figure tel ou tel acte dont l'exécution est à la fois directe, dangereuse et inéluctable sur le plan culturel. A la chasse, l'homme affronte un animal plus vigoureux, mieux armé par la nature, et qui, dans un combat sans armes, saura, sans coup férir, l'estropier ou le tuer. L'objet qu'il a en main, épieu, flèche ou fusil, doit être parfaitement *Pu point*. L'adresse du chasseur ne doit pas le trahir au moment crucial. Quand il va chasser en équipe, chaque arme, chaque homme doit être où il faut quand il faut, et remplir son office. Si l'on ne veut pas courir à l'échec, le commerce symbolique doit être rigoureusement coïncident. Ainsi donc, la production et la qualité du matériel, les savoir-faire, fruits de l'expérience, du savoir et de l'entraînement, les lois de la coopération et le rendement utile des symboles sont tout aussi indispensables que le moindre des éléments physiologiques, face à l'ultime sanction de cet impératif biologique qu'est la conservation.

Disons quelques mots des conséquences à long terme que peut entraîner un échec. Ni la tribu primitive ni la nation évoluée ne dépendent exclusivement, pour survivre, de ce qu'elles tirent du milieu, en fait de nourriture, de vêtements, de protection physique et sanitaire. Pour fabriquer tous leurs objets, elles doivent sacrifier aux techniques, régler le comportement collectif, et maintenir en vie la tradition du savoir, du droit, et de la morale, par un système d'activités dont l'analyse démontre qu'il est de nature économique, juridique, pédagogique, politique, scientifique, magique, religieux, et éthique. Une dégradation irrémédiable du matériel, de la solidarité sociale, de la formation de l'individu, et de ses capacités provoquerait à la longue non seulement une désorganisation culturelle, mais la famine, les épidémies, l'appauvrissement du rendement utile des personnes et partant aussi, la dépopulation.

Puisque le fonctionnement indivis et collectif d'une culture, à tous les niveaux de son développement, offre de quoi satisfaire les besoins biologiques, le moindre aspect de la production collective, au sens le plus large du mot, est aussi nécessaire biologiquement que le déroulement intégral et régulier de toutes les séquences vitales. Dans les cultures primitives, le respect de la tradition, qu'on qualifie souvent de conservateur, d'automatique ou de servile, devient tout à fait explicable si l'on songe que plus les savoir-faire, la connaissance et le

matériel sont rudimentaires, plus il est important d'en tirer tout le rendement possible. On n'a guère le choix entre les procédés, et ceux qui transmettent le savoir et la tradition ne sont pas légions. Dès lors, le respect des choses connues et des choses faisables est nécessairement considérable.

Dans les cultures très évoluées, on dispose de tout un jeu de procédés spécifiques pour entretenir le respect de la tradition scientifique, de l'organisation économique et de l'adaptation du commerce symbolique des idées et des principes.

Si nous voulons vérifier notre principe et prouver la force et le déterminisme des besoins dérivés, le monde actuel se charge de nous en faire la dramatique démonstration. Les guerres généralisées ne se livrent pas seulement par le fer et par le feu. Ce qu'on cherche en définitive, par l'instrument des armes, c'est également un résultat biologique : l'extermination des organismes humains. Toutefois, indirectement, l'armée des vainqueurs peut parvenir à ses fins en semant la désorganisation et la confusion chez l'adversaire, le contraignant par là-même à se rendre. La guerre à outrance traîne après elle la guerre économique, la guerre des nerfs et la propagande. On voit bien que si, dans un conflit économique, une grande nation moderne peut condamner l'ennemi à la famine ou à la sous-alimentation, elle obtiendra la capitulation en démantelant l'appareil instrumental de la production et de l'importation des denrées alimentaires. Si, en menant une guerre économique, on peut faire le blocus des matières premières destinées à la production industrielle, si on peut les détruire, si on peut circonvenir les travailleurs, nous voyons bien encore une fois à quel point, de manière très indirecte et très médiatisée, la destruction de l'un des grands instruments de l'organisation menacera le fonctionnement biologique d'une vaste communauté moderne. En sapant l'organisation, le moral des gens, le commerce qu'ils entretiennent sur le mode instrumental du symbole, un État organisé est à même de mener un autre État à la défaite lors d'un conflit. La propagande, par le canal des méthodes subversives, peut provoquer ce qu'on pourrait appeler un dérèglement sociologique des symboles (*sociologically disoriented symbolism*). Lorsque, pendant la débâcle norvégienne, les agents ennemis firent parvenir aux forces armées du pays des ordres fallacieux, il s'agissait d'ordres symboliques correctement formulés, mais émanant d'une fausse autorité, c'est-à-dire d'une autorité dont on avait mal situé la source.

Si l'on examine de plus près les procès concrets qui entrent ici en jeu, on verrait qu'avec ses violences, ses agressions économiques, sa propagande, la guerre ne devient moyen effectif de coercition qu'à l'instant où elle touche au niveau biologique du bien-être humain. En tuant, en estropiant, en semant l'horreur et le fracas, on frappe directement le corps et le système nerveux. La panique et le désarroi que l'ennemi suscita en France et dans les Pays-Bas, l'exode qui s'ensuivit, les routes embouteillées, les ravages du froid et des intempéries, on peut seulement en rendre compte en évoquant les corps humains, les souffrances physiques et la confusion des mouvements.

On voit donc que les besoins dérivés sont aussi contraignants que les besoins biologiques, et la raison en est qu'ils sont toujours liés par un rapport instrumental aux nécessités organiques. On voit aussi où et comment ils s'insèrent dans la structure de la conduite humai-

ne organisée. On voit enfin que des activités très dérivées comme l'enseignement et la recherche, l'art et la religion, le droit et la morale, toutes liées qu'elles soient à l'exécution organisée, à la technologie, à la coïncidence du commerce symbolique, entretiennent des rapports indiscutables, quoique fort démultipliés, avec la nécessité de survivre, de se maintenir en bonne santé, et d'entretenir un rendement organique normal. Est-il besoin de faire remarquer que nos concepts et nos raisonnements sont toujours restés au niveau de l'analyse empirique indispensable à l'intelligence des faits, c'est-à-dire à leur description fidèle, objective et juste ?

Il reste seulement à faire le tableau de nos résultats en définissant clairement et brièvement les entrées. On trouvera dans la colonne de gauche les impératifs instrumentaux de la culture que l'analyse a dégagés jusqu'ici. En face, nous désignons d'un mot les réponses que leur oppose la culture.

Impératifs	Réponses
1 - L'appareil culturel des outils et des biens de consommation doit être produit, utilisé, entretenu et remplacé par une production nouvelle.	1 - Économie.
2 - Dans la conduite humaine, tout ce qui touche aux directives techniques, coutumières, morales ou juridiques, doit être codifié et réglé au niveau des actions et des sanctions.	2 - Contrôle social.
3 - Le matériel humain qui a pour mission d'entretenir les institutions doit être renouvelé, formé, entraîné ; il doit recevoir tout le savoir transmis par la tradition tribale.	3 - Éducation.
4 - Au sein de chaque institution, l'autorité doit être définie, dotée des pouvoirs et des moyens qui lui permettent de faire exécuter ses ordres.	4 - Organisation politique.

Il n'est pas nécessaire de faire un sort aux entrées de la colonne de gauche. Nous avons déjà montré en quoi elles sont contraignantes et en quoi elles imposent à la conduite humaine un nouveau type d'impératifs dérivés. Nous avons montré également le procès de dérivation, et rattaché le déterminisme instrumental des activités culturelles aux sources élémentaires de ce déterminisme, à savoir les exigences biologiques.

En ce qui concerne la seconde colonne, il est clair que les activités économiques s'inscrivent toujours dans des institutions plus larges comme la famille, le clan, la municipalité, la tribu politique ou la classe d'âge. Parfois, même au niveau primitif, les êtres humains s'organisent en principe pour former des institutions spécifiques. Une équipe de cueillette, une troupe de chasseurs, de pêcheurs, un groupe de travailleurs réunis pour accomplir les besoins agricoles de la communauté, voilà des institutions essentiellement économiques, qu'on peut rencontrer chez les primitifs. A mesure que la culture évolue, groupes de producteurs, groupes commerciaux, groupes de consommateurs apparaissent. Dans les cultures très évoluées, l'industrie, la finance, la banque, les coopératives et les syndicats de consommateurs figurent parmi les institutions typiques à dominante économique.

Il faut cependant bien comprendre que, pris dans son ensemble, le système économique d'une culture ne tient pas seulement dans le répertoire descriptif des institutions destinées à la production, aux échanges et à la consommation des marchandises; il faut analyser aussi les principes généraux qui dirigent l'économie de toute la communauté. L'économie est l'étude de la production, des échanges, de la répartition et de la consommation des richesses. Or les richesses varient énormément selon le stade d'évolution, selon la différenciation du milieu extérieur, et elles dépendent de règles juridiques ou de conceptions de la valeur déterminées par la tradition. Depuis les facteurs de production jusqu'à l'organisation des échanges et de la production, en passant par la façon dont les richesses sont partie consommées, partie exploitées aux fins du pouvoir, l'étude complète du procès traite des principes généraux qui gouvernent chaque institution économique dans une culture donnée, et elle s'ajoute à l'étude spécifique des institutions proprement dites. La théorie économique classique doit être en partie contrôlée, en partie assouplie lorsqu'elle définit des concepts comme la terre, le travail, le capital et l'organisation de l'entreprise à des niveaux où on ne peut pas les emprunter à notre propre culture.

Cependant, je sais qu'avec quelques modifications, la structure générale de la théorie classique est applicable. Certes l'analyse de la « terre » est indispensable, j'entends celle de toutes les ressources du milieu au niveau des droits de propriété et de l'exploitation sélective, ainsi qu'une critique des mythologies, de la magie, de la religion et du patriotisme régional. L'organisation du travail lié à la « terre », mais associé surtout à la différenciation domestique des fonctions, au système clanique ou bien à une forme quelconque de stratification sociale aboutissant à l'esclavage, voilà un problème descriptif soumis à l'en. quêteur de plein air qui apporterait aussi à une théorie générale des attitudes économiques d'excellents éléments de comparaison. Défini comme un volume de richesses instrumentales, voire peut-être de stocks alimentaires, le concept de capital est aussi utile en économie primitive qu'en économie classique. L'organisation du commerce et des échanges conduit évidemment à la question des échanges de complaisance. Les mécanismes et les moyens d'échange donnent lieu à un problème difficile. Dans les comptes-rendus anthropologiques, l'une des grandes sources d'erreurs est imputable à l'emploi trop vague du concept de monnaie. L'anthropologue aurait rendu grand service à l'histoire du développement économique et parfait notre intelligence du phénomène monétaire s'il avait décomposé le concept en ses constituants élémentaires, s'il avait étudié comment certaines marchandises servent d'étalons de valeur, de moyens d'échange classiques, d'unités de paiement échelonné, et s'il avait fourni des documents à

l'histoire de l'évolution de la monnaie et de sa généralisation d'emploi dans les transactions commerciales.

On ne s'attardera pas ici sur les finesses des méthodes et des principes de l'économie primitive. Le fait essentiel est le suivant : la réponse fonctionnelle offerte au besoin du perpétuel renouvellement du matériel ouvre des cheminements et des perspectives théoriques qui débordent l'analyse concrète des institutions. Il s'agit de savoir - problème fonctionnel - comment s'organise la culture, en tant que mécanisme intégral, pour satisfaire les impératifs instrumentaux au moyen d'un système homogène et cohérent de réponses caractéristiques. Pour répondre à cette question, il faudrait sinon donner incontinent, du moins faire en sorte qu'on trouve une définition plus complète de ce que nous entendons par déterminisme économique, ou encore par la quantité économique et la motivation économique entrant en combinaison dans un complexe de conduites aux motivations multiples. Personnellement, je qualifierai d'économique l'aspect de la conduite humaine qui a trait à la propriété, c'est-à-dire l'emploi ou le droit de jouissance des richesses, autrement dit des biens matériels qu'on s'est appropriés de manière spécifique. Il va sans dire que cette définition sous-entend aussi le concept de valeur économique, cette tendance spécifique d'origine culturelle qui consiste à s'arroger le droit exclusif d'utilisation, de consommation et de jouissance.

Le contrôle social, lui, décrète que certains recours permettent aux membres de toute communauté d'être instruits de leurs devoirs et prérogatives; qu'il existe des raisons et des mécanismes contraignants qui forcent chaque individu à accomplir strictement son devoir et, par conséquent, garantissent la juste jouissance de ses privilèges; enfin, qu'en cas d'infraction ou d'écart, il y a des moyens de rétablir l'ordre ou de faire raison des droits insatisfaits. L'absence d'institutions juridiques clairement définies, dans certaines sociétés simples, a souvent conduit l'ethnographe à négliger ce problème fonctionnel. La façon dont nous l'avons formulé ici démontre pourtant qu'à un besoin pressant et permanent, fût-ce un besoin dérivé, il faut nécessairement une réponse précise et adéquate. Une fois de plus, nous souhaitons surtout inviter par là à entreprendre dans ce domaine des recherches mieux orientées et plus fécondes. En ce qui concerne le premier point, il faut étudier comment on instruit l'individu des diverses règles au cours de sa vie. Cela recoupe évidemment le problème de l'éducation. Mais ici, ce qu'on pourrait appeler la préoccupation normative ou juridique détournerait l'attention de l'observateur vers le mode sur lequel, depuis les premiers moments de l'existence jusqu'aux ultimes initiations tribales ou jusqu'à l'apprentissage complet, l'éducation, non contente d'inculquer le respect et l'obéissance à l'égard des traditions de la tribu, fait connaître à l'individu les conséquences des écarts ou des infractions et les sanctions qu'ils entraînent. On s'apercevrait sans doute que très souvent l'élément de force ou de violence coercitive se manifeste au moment de la formation et des exercices et non pas au moment du châtiement pour infraction à la coutume. Il est de notoriété que l'autorité des parents est douce et indulgente chez ceux qu'on appelle les primitifs. Mais il y a d'autres instruments d'éducation coercitive, qui complètent l'autorité familiale ou se substituent à elle; les camarades de jeu, la discipline de fer des camps d'initiation, le dur apprentissage des carrières économiques et militaires, tous les systèmes de sanction organisés inscrits dans l'évolution biologique ou éducative. Ici aussi, le bon enquêteur devrait chercher à savoir exactement comment l'opinion

publique fait pression sur l'individu, entre l'enfance et la maturité. De même plus tard, lorsque l'individu, une fois adulte, devient membre d'une institution, les sanctions qui le contraignent à jouer son rôle correctement n'émanent généralement pas d'une autorité centrale organisée, sise dans le groupe, qu'il s'agisse du chef de famille, du chef de clan, du roitelet ou du responsable de la municipalité. Les forces les plus contraignantes sont engendrées par la concaténation du service et du contre-service, par la prise de conscience tout empirique que le collaborateur paresseux, incompetent ou malhonnête rompt progressivement avec les institutions, qu'on le boude et qu'on le met à la porte. Il descend ainsi peu à peu les degrés de l'insignifiance et de l'incapacité, et ne peut remonter la pente qu'en mettant à remplir derechef ses tâches davantage de scrupule et d'exactitude. C'est dans cet examen détaillé, concret et général de l'aspect normatif de la vie primitive que nous entrevoyons ce qui se cache sous la formule « obéissance servile du primitif à la règle, à la coutume et au tabou ». En ce qui concerne l'éducation, rappelons encore qu'il est peu d'institutions spécifiques, et que le dressage, l'exercice et l'imprégnation des attitudes et des manières séantes sont des opérations qui tiennent à la marche même des diverses institutions. La plus importante d'entre elles est évidemment le groupe domestique, mais on constate que chaque institution organisée pourvoit à un apprentissage spécial, à la faveur duquel le nouveau membre doit avant tout apprendre les règles du métier, celles des obligations sociales, du protocole et de la morale.

On peut réduire notre définition de l'aspect politique de l'organisation humaine et la décrire comme l'emploi de la force brutale par ceux qui détiennent l'autorité sur les autres membres du groupe. Il faudrait partir des circonstances où l'on peut observer d'authentiques voies de fait, ainsi que des techniques employées, des restrictions juridiques qui limitent leur exercice, et des raisons qui les font admettre; à la suite de quoi, on chercherait à savoir comment les voies de fait donnent naissance d'un côté à l'obéissance et à l'acquiescement, avec leurs limites et leurs justifications, et de l'autre à la tyrannie ou à l'abus du pouvoir. Il va sans dire que l'organisation de la violence sera liée à la position du groupe par rapport à d'autres groupes avec qui il cohabite sur un pied d'amitié ou sur un pied d'hostilité.

## 12

---

# Les impératifs intégrants de la culture humaine



Jusqu'ici nous avons supposé que les règles du comportement sont connues, et qu'elles sont transmises par la tradition. A propos de notre concept de charte, essentiel pour l'analyse des institutions, nous avons parlé de législations organiques, de représentations mythologiques et de valeurs qui alimentent et qui intègrent la conduite d'un groupe organisé.

Tout cela reste assez imprécis tant que nous ne pouvons pas définir, en fonction de notre analyse de la culture, des phénomènes comme le langage, la tradition orale et la tradition écrite, la nature de certains grands concepts dogmatiques et la façon dont de subtiles prescriptions morales s'immiscent dans la conduite humaine. Comme nul n'en ignore, tout ceci repose essentiellement sur le renseignement oral ou sur les textes linguistiques, c'est-à-dire sur tout ce qui ressortit au symbolisme. Je tenterai de montrer ici que le symbolisme est un ingrédient essentiel de toute conduite organisée; que, de toute nécessité, il a pris forme dès l'apparition de la conduite culturelle; qu'enfin c'est une chose qu'on peut soumettre à l'observation et à l'analyse théorique objective, au même titre que les objets travaillés, les mouvements de groupes collectifs, et les formes de coutume. Nous défendrons ici l'idée que, dans sa nature profonde, le symbolisme est la modification de l'organisme originel qui permet de transformer une tendance physiologique en valeur culturelle.

Pour discuter de ce problème dans le cadre de cultures très simples et parler le langage des « origines », nous allons recourir à notre procédure habituelle, examiner les phénomènes culturels, sans faire la part du simple et du complexe, et chercher à déterminer les implications permanentes et inéluctables qui règlent chaque moment de la conduite culturelle. Ainsi, à nos yeux, le concept d'origines ne signifie rien d'autre que les conditions minimales, nécessaires et suffisantes, qui permettent de faire le départ entre l'activité culturelle et l'activité préculturelle. A considérer certaines adaptations fondamentales de l'homme à son milieu, abri, chaleur, vêtements, armes et nourriture, nous verrions qu'elles tendent à modifier à la fois l'organisme et le milieu. Ce principe général reste vrai à tous les niveaux, et nous avons

déjà abondamment établi sa validité. Imaginons un instant ce que pourrait être la naissance d'une culture. J'affirme que notre psychologie moderne de réaction, le dressage animal, la psychologie de l'enfant et les témoignages de l'ethnographie nous permettent de reconstituer, sinon la forme exacte sous laquelle est apparue la culture ou le moment précis de sa naissance, du moins les conditions nécessaires et suffisantes pour que le comportement animal se transforme en comportement culturel. Ce ne sont pas seulement les singes, utilisés par Yerkes, Köhler et Zuckermann, mais tous les animaux savants, de la puce à l'éléphant, sans compter les rats, les chiens et les cochons d'Inde utilisés par Pavlov, Bechterev et Hull qui peuvent acquérir des habitudes très complexes. La souplesse et l'étendue de leur savoir a des limites, mais elles démontrent que les animaux peuvent inventer, apprendre à utiliser des dispositifs, à faire fonctionner des appareils compliqués, apprécier des indices de valeur, et satisfaire ainsi leurs besoins primaires à l'aide de ce qui constitue en fait un appareil culturel assez complexe.

Ceci nous permet déjà de formuler quelques principes généraux. Le problème de l'anthropologue culturel n'étant pas du tout celui du psychologue, notre énoncé ne saurait être absolument conforme à la théorie générale de la psychologie de réaction, qui est en train, pour le moment, de prendre forme. Celle-ci cherche avant tout à analyser dans le détail la dynamique du savoir. Pour le culturaliste, tout le prix de cette recherche tient à la situation globale et aux agents d'acquisition des connaissances. Ainsi, par exemple, le psychologue accorde toute son attention au rôle et au fonctionnement, en laissant très souvent de côté le cadre général de l'expérience. Le culturaliste procède autrement.

Nous autres anthropologues ne pouvons projeter la situation expérimentale de l'animal sur les débuts de la culture qu'en isolant les principaux facteurs dont la présence est indispensable à la formation des habitudes. Les ancêtres de l'homme étaient certainement à même de découvrir des dispositifs pour acquérir des habitudes, et d'employer à cette acquisition certaines médiations instrumentales. Le jeu essentiel des déterminants indispensables à ces acquisitions comprenait d'abord une puissante tendance organique comme le besoin nutritif ou le besoin reproductif, ou encore le jeu multiple de besoins que nous avons classés sous le nom de bien-être corporel. La tendance se manifestait sous forme de faim, d'appétit sexuel, de douleur, de fuite devant les dangers imminents, les circonstances et les situations périlleuses. L'équivalent de l'appareil de conditionnement devait être dans l'absence de satisfaction immédiate, de concert avec certaines médiations instrumentales qui permettaient d'atteindre le but désiré. Köhler a décrit comment ses chimpanzés en captivité savaient obtenir ce qu'ils convoitaient, qu'il s'agisse de nourriture, de compagnie ou d'autres choses, à l'aide d'une appréhension très évidemment instrumentale, et cela prouve que dans l'état de nature, les singes supérieurs et les ancêtres de l'homme d'avant la culture étaient à même eux aussi de choisir des objets, d'inventer des techniques et, par conséquent, de se livrer à des actions qui, tout en étant instrumentales, restaient des actions préculturelles. Ces habitudes ont pu s'installer chez l'individu sous l'influence de mécanismes de renforcement, autrement dit, grâce à la satisfaction qui suivait l'exécution instrumentale. Dans le contexte de notre analyse culturelle, le renforcement n'est autre que le lien direct qui unit, au sein de l'organisme individuel, la tendance, la médiation instrumentale et la satisfaction.

On peut donc admettre que les outils, les abris, les armes et les méthodes effectives de séduction pouvaient se découvrir, s'inventer et se transformer en habitudes individuelles. La moindre de ces exécutions individuelles voulait, chez l'individu préculturel comme aujourd'hui chez l'animal, que l'objet fût appréhendé comme outil, que son emploi devînt une habitude renforcée, et qu'un lien unît intégralement la tendance, l'habitude et la satisfaction. En d'autres termes, l'objet travaillé, la norme et la valeur sont déjà inscrits dans le savoir animal, et ils l'étaient sans doute dans la conduite préculturelle des anthropoïdes, notamment chez le fameux « anneau manquant ». Toutefois, tant que ces habitudes n'étaient que des trouvailles individuelles et ne pouvaient pas faire naître, chez tous les individus de la communauté, un comportement acquis, on ne peut parler de culture. On passe des savoir-faire et des exécutions préculturelles de l'animal à cette organisation stable et permanente des activités que nous appelons culture, lorsque l'habitude se transforme en coutume; lorsque, au lieu d'instruments de fortune, on utilise un jeu d'objets travaillés transmis par tradition; lorsque les habitudes sans cesse perdues et retrouvées sont remplacées par des règles traditionnelles; lorsqu'enfin l'acte sporadique et individuel s'efface devant la conduite de groupe, organisée de façon permanente.

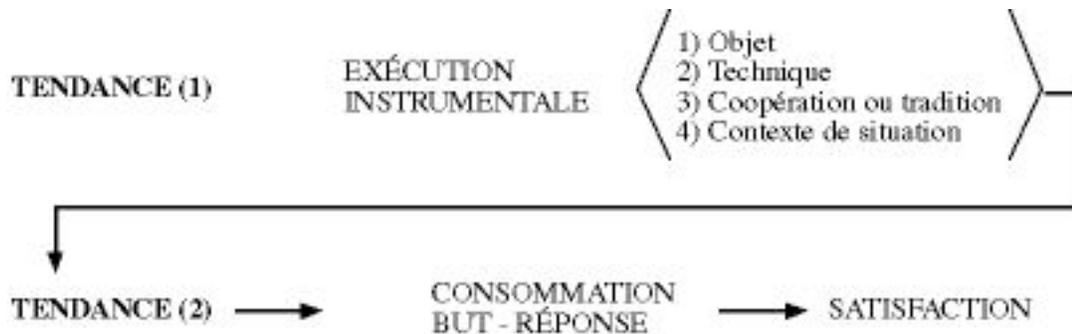
Pour cela, il faut que le groupe soit capable de faire entrer les principes d'exécution individuelle dans une tradition qui puisse être transmise aux autres membres du groupe, et qui puisse surtout être léguée à la génération suivante. Ceci veut dire que chaque membre de la communauté doit pouvoir être instruit, par un moyen ou par un autre, de la forme, du matériau, de la technique et de la valeur d'un dispositif, ou ceux d'une méthode propre à s'assurer femmes, vivres et sécurité. Avant de chercher à connaître les moyens qui permettent d'uniformiser tous ces éléments du savoir, de l'organisation et de l'appréhension, il faut dire que cette opération réclame l'existence d'un groupe ainsi que la présence d'un rapport permanent entre ses membres. Aussi, il serait vain de parler du symbolisme en dehors de son contexte sociologique, ou de supposer que la culture pourrait naître sans qu'apparaissent simultanément les objets travaillés, les techniques, l'organisation et le symbolisme. En d'autres termes, nous pouvons dire d'ores et déjà que les origines de la culture résultent de l'intégration simultanée de plusieurs convergences : aptitude à reconnaître les objets à valeur instrumentale, estimation de leur rendement technique et de leur valeur, c'est-à-dire de la place qu'ils occupent dans la séquence finale, formation des liens sociaux, et naissance du symbolisme.

## 13

### Prothèse du relais instrumental dans la séquence vitale

. ↵

Nous avons développé notre analyse fonctionnelle de la culture à partir du concept de séquence vitale, autrement dit du rapport qui lie la tendance, la consommation physiologique et la satisfaction organique. Il convient de compléter le schéma que nous avons donné précédemment avec l'analyse qu'on vient de lire.



Nous représentons ici l'équivalent culturel de la séquence vitale. Il s'agit de la conduite qui caractérise toute activité touchant à la satisfaction des besoins. Ce que le schéma apporte de nouveau, c'est l'exécution instrumentale, qui devient ici un relais essentiel de la séquence pragmatique. Nous avons également dédoublé l'entrée *tendance*, à laquelle nous avons attribué deux indices numériques pour bien montrer que la tendance initiale, qui amorce tout savoir animal, dans la conduite animale après que l'habitude a été acquise, et dans toutes les activités culturelles de l'homme, n'aboutit pas directement au but désiré, mais aux médiations

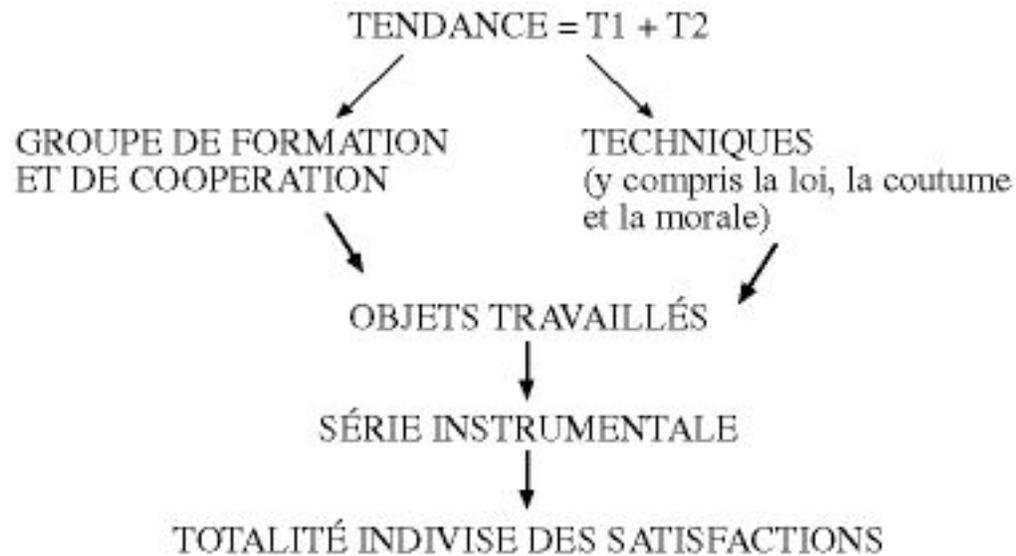
instrumentales qui permettent de l'atteindre. Il est inutile d'insister là-dessus, puisque nous en avons parlé abondamment dans l'analyse qui précède.

Tendance (2) laisse apparaître qu'une fois le relais instrumental heureusement franchi, la tendance immédiate de l'appétit sexuel ou de l'appétit alimentaire, du soulagement physique, ou de l'éloignement des menaces ambiantes, aboutit sans détour à l'acte physiologique, qu'il soit positif ou négatif, qu'il s'agisse de, satisfaire un plaisir ou d'écarter la douleur. Cependant il est clair que le renforcement intéresse aussi la situation par où Tendance (2) trouve à se satisfaire effectivement. Étant donné que l'exécution instrumentale fait partie intégrante de la série, le renforcement ou, comme préfèrent dire les psychologues, le renforcement secondaire, frappe l'ensemble de l'exécution instrumentale et chacune de ses parties : l'objet travaillé, les techniques, le régime de coopération et le contexte de situation. Tous ces éléments se mettent au diapason du plaisir physiologique. Ils deviennent à leur tour, sur un mode dérivé ou secondaire, des objets de désir; ils sont frappés de ce plaisir qui marque l'heureux déroulement d'une séquence vitale. En somme, l'organisme éprouve devant les composants instrumentaux un appétit égal ou équivalent à celui que suscitent les objets dont il retire un plaisir physiologique immédiat. Cet attachement puissant et inévitable que ressent l'organisme devant certains objectifs, certaines normes ou certaines personnes à qui il doit de satisfaire ses besoins, nous pouvons l'appeler *valeur*, au sens large du terme. Il est intéressant de remarquer que nous avons proposé ici les éléments essentiels du symbolique dans la culture. Car le symbolisme, si l'on s'en tient à sa définition grossière, signifie qu'une chose est mise pour une autre; ou encore que le signe ou symbole abrite une idée, une émotion, ou tout autre région de la « conscience » perméable à l'introspection. Nous verrons que les définitions de ce genre sont entachées de métaphysique et qu'en réalité le symbolisme ne repose pas sur un mystérieux rapport entre le signe et le contenu de l'esprit humain, mais sur celui qui unit l'objet, le geste et l'acte à l'influence qu'ils exercent sur l'organisme récepteur. Et nous avons vu qu'à la faveur de la prothèse instrumentale de la séquence vitale, l'objet, le geste technique, la présence et le comportement d'une autre personne deviennent des invites ou des sollicitations qui appellent l'exécution d'une action instrumentale. Le schéma fait apercevoir que l'outil, le dispositif de coopération ou la technique indispensables à l'exécution se transforment peu à peu en signaux pragmatiques, tout de même que l'aliment fait entendre un signal pragmatique à l'organisme affamé, la femelle au mâle, l'eau à qui a soif et le feu au transi. Il faut encore montrer en détail comment le symbolisme inhérent à l'exécution instrumentale acquiert précision et permanence, comment on le répand dans la collectivité et comment on le rend transmissible.

Avant d'en arriver là, cependant, il sera intéressant de faire la preuve que notre analyse instrumentale du comportement correspond fidèlement à notre concept d'institution et à ses différentes parties constitutives. Le schéma qui précède classe sous la définition de l'exécution instrumentale les articles, les objets, les techniques, la coopération, la transmission et la situation. Au niveau de l'analyse concrète, cela signifie que l'homme parvient à ses fins en utilisant des objets travaillés dans un certain milieu, au moyen d'une coopération directe ou bien par l'entremise de la coopération traditionnelle qui remet en honneur les procédés empiriques consacrés; ce faisant, il reste fidèle aux techniques éprouvées de sa culture. Si l'on compare ce schéma au tableau précédent (p. 100) on constate que l'appareil matériel

correspond terme à terme aux objets utilisés et à la situation extérieure. Les techniques et le régime de la coopération s'inscriraient dans la rubrique *normes*. Le concept de coopération a trait évidemment au personnel, ainsi que celui de savoir traditionnel, puisqu'il ne peut s'acquérir qu'au moyen de l'organisation. Où ranger les concepts de Tendance (1) et de Tendance (2) ? Il faut ajouter par parenthèse que le dédoublement de la tendance est une abstraction nécessaire. Il fait apparaître que la tendance est un présupposé indispensable aussi bien pour la séquence vitale instrumentale que pour la séquence vitale crue. Cependant il ne faut avoir garde d'oublier que la tendance est intégrale et qu'elle se fait sentir d'un bout à l'autre de la séquence, en réglant toutes les phases et en menant sans coup férir au stade ultime de la satisfaction. Le dédoublement du concept dénote cependant que les éléments de l'exécution instrumentale acquièrent leur valeur parce que les débuts de la tendance conduisent l'organisme conditionné à se munir d'un outillage instrumental dont il retire une valeur culturelle. Tendance (2), qui s'appuie immédiatement sur l'instinct organique et qui tire son renforcement de sa satisfaction, communique le renforcement à tous les éléments instrumentaux du fait qu'il est entièrement solidaire de Tendance (1).

Ce que nous appelons la charte, c'est-à-dire les valeurs traditionnelles, les programmes et les principes du comportement organisé, correspond aussi terme à terme à notre concept de tendance, dans la mesure où elle fait l'objet d'une réinterprétation culturelle. Celle-ci laisse entendre une fois encore que la tendance agit doublement, d'abord en fixant la valeur de l'appareil et de la quantité instrumentale entrant dans l'exécution, ensuite en resurgissant sous l'aspect d'une Tendance (2) d'origine culturelle qui aboutit à un acte d'accomplissement réinterprété par la culture. A l'entrée activités correspond manifestement la série instrumentale globale, dans la mesure où elle est observée au cours de son exécution et non pas décomposée en ses éléments constitutifs. Encore une fois, la différence c'est que, sur le terrain, nous observons les éléments constitutifs de la série sous leur forme idéale et traditionnelle tandis qu'au cours de l'exécution réelle, nous les étudions avec tout ce qu'ils comportent d'écarts, d'imperfections et de mécomptes. Le concept de fonction, si l'on interroge le schéma, n'est autre que le raccord entre la satisfaction et la tendance. Plus généralement, puisque notre schéma des institutions ne renvoie pas à une exécution isolée, mais à la somme des médiations instrumentales liées à une certaine catégorie de tendances, la fonction se définit comme le jeu de toutes les médiations instrumentales mises en branle par les complexes de tendances et par les multiples satisfactions d'un besoin. Par souci de clarté, résumons notre analyse dans un nouveau schéma inspiré de la psychologie de réaction, et plus concrètement, de l'utilisation que nous en faisons dans le concept de séquence vitale à relais instrumental.



Tirons rapidement quelques conclusions importantes pour l'analyse culturelle. Sous sa formule graphique, notre théorie des séquences instrumentales montre que le concept de tendance ne peut être éliminé d'aucun acte culturel, qu'il soit simple ou complexe. Si un objet, une habitude, une idée ou une croyance s'incrustent définitivement dans une culture, primitive ou civilisée, c'est parce qu'ils s'immiscent dans une série instrumentale, à tel ou tel niveau, et parce qu'ils demeurent parties intégrantes d'une série instrumentale. La psychologie animale nous apprend une chose importante : l'habitude qui n'est pas renforcée se désapprend, s'amortit. Elle meurt. Cela est vrai de la culture. Nul système crucial d'activités ne peut persévérer qui n'est pas lié, directement ou non, aux besoins de l'homme et à leur satisfaction. Si l'on veut comprendre un élément culturel, il faut, entre autres choses, expliquer son rapport direct ou instrumental à la satisfaction des besoins essentiels, qu'ils soient élémentaires, c'est-à-dire biologiques, ou dérivés, c'est-à-dire culturels. Quand une habitude cesse d'être récompensée, renforcée, c'est-à-dire lorsqu'elle n'a plus d'utilité vitale, elle est laissée pour compte. Autre façon pour nous de battre en brèche les « survivances », les traits privés de sens, les formes impertinentes et tous les concepts du même ordre, arguments spécieux qu'emploient à leurs reconstitutions certaines théories évolutionnistes ou diffusionnistes.

Autre conclusion : une fois douées d'une existence formelle, les séquences vitales à relais instrumental deviennent contraignantes. L'étude de la formation de la personnalité par le biais de la pédagogie et de la biologie, l'accès de l'individu aux divers systèmes d'activités organisées sont indispensables à l'intelligence de la culture. On pourrait aller plus loin et montrer que toute immixtion d'un organisme individuel dans une série instrumentale comporte un élément juridique. L'imperfection dans l'exécution technique, la désobéissance au régime de la coopération et, pour tout dire, le mauvais usage des objets ou des personnes, punissent l'organisme en faisant échouer la séquence instrumentale. La punition qu'inflige l'appareil matériel à l'organisme au sein d'une séquence instrumentale est sans doute la plus ancienne et la plus efficace des mesures disciplinaires prévues par les activités culturelles pour régler la conduite des hommes. Le principe économique lui aussi est à l'ordre du jour de l'analyse

culturelle, dans la mesure où la valeur s'acquiert par l'effort et où la fraction instrumentale de notre série est la plus variable de toutes, c'est-à-dire la plus facilement interchangeable.

L'appareil complexe et pesant qui repose à la fois sur des assises matérielles et sociales constitue le moyen dans et par lequel les êtres humains trouvent à satisfaire les besoins élémentaires permanents. Cet appareil leur permet aussi de créer de nouveaux besoins, et comme nous l'apprend le concept de tendance dédoublée, il aboutit à la création de nouveaux désirs et de nouvelles tendances. Il doit être entretenu dans son ensemble au bénéfice du groupe qui l'exploite en commun. Il doit se perpétuer sans rien perdre de son efficacité, faute de quoi le groupe qui ne saurait trouver à satisfaire ses besoins (fût-ce les besoins organiques élémentaires) dans la simple subsistance animale tirée du milieu, viendrait tout naturellement à s'éteindre.

Ajoutons une généralisation. En biologie, les concepts de survivance des plus aptes et de lutte pour la vie n'ont rien perdu de leur importance, en dépit des remaniements apportés par les successeurs de Darwin. Le prince Peter Kropotkine a fait remarquer justement que l'entraide entre membres d'une communauté de coopération constitue le concept dominant, alors que la lutte individuelle pour la vie n'a pas de valeur universelle dans toutes les sociétés humaines. On ne saurait l'appliquer avec raison aux communautés primitives, et du reste aucun indice tangible ne permettrait d'avancer qu'elles sont constamment sur le pied de guerre, que les faibles sont exterminés et que les forts étendent leur empire au détriment des vaincus. On peut néanmoins faire appel au concept de survivance lorsqu'il s'agit de culture. Il n'irait pas de pair avec celui de lutte, mais plutôt avec celui de concurrence, tant au sein des cultures qu'entre elles. On peut dire que toute défaillance dans le rendement instrumental, dans les objets travaillés, dans la coopération ou dans la coïncidence symbolique provoque la ruine progressive de tout l'appareil culturel.

Ajoutons que le concept de diffusion par contact est extrêmement utile ici. Une culture en décadence voit ses rangs s'éclaircir, elle ne peut plus s'adapter, et elle régresse partiellement de la culture vers l'animalité. Comme la culture s'est sans doute développée simultanément au sein de plusieurs groupes différents, on peut supposer qu'une culture déficiente a porté remède à son état en incorporant le groupe dans les rangs de la culture forte, ou bien encore par l'échange, l'adoption, en un mot par la diffusion de certains procédés du haut vers le bas. Quelles que soient les modalités (et ici, comme toujours, nous ne nous laissons pas entraîner à des représentations trop concrètes ou trop précises), dans le fait que certains fonctionnements d'obéissance biologique sis dans l'appareil culturel peuvent être considérés comme les facteurs déterminants de sa stabilité, nous tenons le principe fondamental de l'étude fonctionnelle de la culture, définie comme système progressif des adaptations heureuses de l'organisme et des groupes humains à la satisfaction des besoins élémentaires et comme élévation progressive du niveau de vie dans un milieu donné.

# II

# La théorie fonctionnelle

(1939)

# 1

---

## Embryologie et obstétrique

. ←

La méthode du fonctionnalisme est ancienne; elle date des premières curiosités que les cultures étrangères, alors réputées sauvages et barbares, firent naître chez des hommes aussi différents que l'historien grec Hérodote, l'encyclopédiste français Montesquieu, ou le romantique allemand Herder. Mon rôle s'est borné à créer le mot de fonctionnalisme et à en doter une doctrine, une méthode et un esprit qui existaient déjà, et rien que pour cela, j'ai dressé, dans mon premier article sur cette question, une liste de vingt-sept prédécesseurs. J'ai donc peut-être servi d'accoucheur et de parrain au petit dernier de la portée d'écoles anthropologiques, et j'ai continué à pratiquer la maïeutique en formant de jeunes chercheurs selon les traditions de certain grand maître qui aimait à dire de son art qu'il était celui d'accoucher les esprits. Un autre grand maître donna au fonctionnalisme sa devise : « Vous les connaîtrez à leurs fruits ».

Dans la mesure où on le retrouve partout en anthropologie, le fonctionnalisme s'emploie à comprendre la nature des phénomènes culturels avant qu'ils soient l'objet de toute autre spéculation. Quelle est la nature, quelle est la réalité culturelle du mariage, de la famille, d'un système politique, d'une entreprise économique, d'une procédure juridique? Comment traiter ces objets de manière inductive pour donner lieu à des généralisations scientifiques? Existe-t-il une grille universelle, applicable à toutes les cultures humaines, qui puisse orienter la recherche de plein air et fournir un système de coordonnées au comparatisme, qu'il s'agisse d'une étude historique, évolutionniste, ou simplement d'une recherche des lois générales de correspondance ?

Lorsque E.B. Tylor, au début de son bel ouvrage *Primitive Culture*, cherchait à savoir ce qu'était la religion, au sens large du terme, lorsqu'il cherchait en propres termes à formuler une « définition minimale » de son sujet, il se montrait un authentique fonctionnaliste. Et Robertson Smith, lorsqu'il admettait que la dimension sociologique est indispensable à l'intelligence de la foi primitive. Sumner fait preuve d'esprit fonctionnel lorsqu'il analyse et classe les normes des conduites primitives. Durkheim utilise la méthode fonctionnelle

lorsqu'il traite de la division du travail social chez les primitifs. On pourrait citer aussi le fameux mémoire où Tylor tente de mettre en corrélation les divers aspects des rapports de parenté et de la vie économique chez les primitifs; la définition que donne K. Bücher de l'économie primitive et le rapport qu'il établit entre le travail et le chant cadencé; les travaux de Hutton Webster et de H. Schurtz sur les classes d'âge, les sociétés religieuses, les associations masculines spontanées, les rapports entre ces groupes et la structure politique, religieuse et économique de la communauté : tout cela est fonctionnel. J'ajouterai que les premières enquêtes fécondes, celles de Charlevoix, Dobritzhofer, Sahagun ou Dapper, étaient elles aussi fonctionnelles, en ce sens qu'elles appréhendaient non seulement des faits isolés mais des rapports et des liens fondamentaux.

Toute théorie des phénomènes culturels, toute bonne monographie de terrain doivent s'inspirer de certains principes fonctionnels. Pour qu'on n'aille pas m'accuser d'être aveuglé par le parti-pris et de tomber dans un éclectisme moelleux, je m'empresse d'ajouter que des courants non-fonctionnels, voire antifonctionnels, existent en anthropologie. A preuve le chercheur de plein air tout entier absorbé par la quête de l'exotique et du pittoresque. Ou bien l'évolutionniste qui s'emploie à faire la théorie des origines du mariage et de la famille, mais n'a cure de distinguer clairement le mariage de l'accouplement ou de la liaison passagère. En choisissant un phénomène comme la nomenclature des termes de parenté, en le traitant comme une survivance, témoignage de ce qui fut mais n'existe plus, un Morgan a égaré la recherche anthropologique pour quelques lustres, parce qu'il a négligé l'analyse fonctionnelle de phénomènes linguistiques vitaux. En élaborant pièce à pièce une analyse fautive ou puérile de la culture, pour jeter les bases de ce qu'il considérait comme un diffusionnisme universel à toute épreuve, un Graebner a ouvert un cheminement anti-fonctionnel d'une ineptie consommée. Il prétend d'abord qu'on peut isoler des détails de leur contexte culturel. Pour lui, la forme est entièrement détachée de la fonction. Bien mieux, seules comptent dans un objet les qualités formelles qui n'ont rien de commun avec sa fin et ses emplois. Dès lors, pour Graebner, n'ont de pertinence méthodologique que les caractéristiques manifestement dépourvues de pertinence culturelle.

En outre, il définit le complexe de traits culturels comme un jeu d'éléments dissociés. je considère que la forme est toujours déterminée par la fonction, et que dans la mesure où l'on ne peut pas prouver ce déterminisme, les éléments formels ne peuvent pas entrer dans une démonstration scientifique je considère également qu'un concept d'éléments dissociés est inutile, dans un réel où l'on ne peut faire entrer des éléments intrinsèquement solidaires.

## 2

---

# Brève axiomatique du fonctionnalisme

↳

Je crois que toute enquête du terrain, et l'analyse des grandes manifestations de la conduite organisée démontrent la validité des axiomes suivants :

**A** - La culture est avant tout un appareil instrumental qui permet à l'homme de mieux résoudre les problèmes concrets et spécifiques qu'il doit affronter dans son milieu lorsqu'il donne satisfaction à ses besoins.

**B** - C'est un système d'objets, d'activités et d'attitudes dont chaque élément constitue un moyen adapté à une fin.

**C** - C'est un tout indivis dont les divers éléments sont interdépendants.

**D** - Ces activités, ces attitudes et ces objets sont organisés autour d'une besogne importante et vitale et forment des institutions comme le clan, la tribu, la famille, la communauté locale ainsi que des équipes organisées de coopération économique, d'activité politique, juridique et pédagogique.

**E** - Du point de vue dynamique, c'est-à-dire du point de vue du type d'activité, on peut décomposer la culture en un certain nombre d'aspects : éducation, contrôle social, économie, systèmes de connaissance, de croyances et de moralité; modes d'expression et de création artistiques.

Le procès culturel, dès qu'on l'envisage sous forme d'une manifestation concrète, implique toujours l'existence d'êtres humains qui entretiennent des rapports précis, autrement dit, d'êtres organisés qui manipulent des objets travaillés, et communiquent entre eux soit par la parole, soit par un autre système de symboles. Objets travaillés, groupes organisés et

symbolisme sont trois dimensions du procès culturel qui sont intimement liées. Quel est le type de ce rapport ?

Si l'on envisage d'abord l'appareil matériel de la culture, on peut dire que tout objet travaillé est soit un ustensile, soit un objet d'emploi plus immédiat qui fait partie des produits de consommation. Dans un cas comme dans l'autre, les circonstances de la production aussi bien que la forme de l'objet sont déterminées par son emploi. Fonction et forme sont liées.

Cette relation nous mène directement à l'élément humain, car l'objet travaillé doit être consommé, usé ou détruit d'une façon ou d'une autre, sinon il est produit pour servir d'outil. Le milieu social est toujours composé d'un homme ou d'un groupe qui met les ustensiles au service d'une activité économique ou technique, qui partage une demeure, consomme des vivres produits ou emmagasinés et préparés par lui. En fait, aucun élément isolé de la culture matérielle ne peut se concevoir par rapport à un seul individu; au cas bien extraordinaire où il n'y a pas de coopération, il existe au moins cette forme essentielle de coopération qu'est la continuité de la tradition. L'individu doit acquérir son savoir-faire et ses connaissances personnelles auprès d'un membre de la communauté au courant des savoir-faire, de la technique et de l'information; et il faut également acquérir ou hériter son matériel.

Où est la forme, où est la fonction dans le réel sociologique ? Qu'on prenne un parentage par le sang, par la promiscuité ou par le contrat : deux personnes au moins entretiennent un commerce uniformisé, dans un secteur ambiant délimité par la culture, et s'emploient à échanger des articles, à manier des objets et à coordonner leurs mouvements. La forme du réel sociologique n'est ni une abstraction ni une fiction. C'est un type de conduite concret qui caractérise n'importe quel rapport social.

Comme on voit le physicien et le chimiste observer le mouvement des mobiles, la réaction des corps, les modifications du champ électromagnétique, puis consigner le comportement récurrent de la matière, de la force et de l'énergie; de même l'enquêteur de plein air se penche sur des récurrences et note les canons ou les patrons de ces activités et de ces situations.

On pourrait imaginer une série de films sur le comportement des parents, illustrant la technologie du pouponnage, de la caresse et de l'éducation, les rites aussi bien que les phases quotidiennes à la faveur desquels les sentiments entre père, mère et enfants trouvent leur expression et leur uniformité. Lorsqu'on en vient aux comportements très rigides, tels que les cérémonies religieuses, les actes de pratique, les rites magiques, les opérations techniques, alors une sonorisation nous donnerait une définition objective de la forme du réel sociologique.

Ici, l'on peut faire valoir le premier point théorique, à savoir qu'en présentant une image objective de la dimension sociologique, on ne peut tracer aucune ligne de partage entre la forme et la fonction. La fonction des rapports conjugaux et du parentat est dans le procès de reproduction défini par la culture. Sa forme en situation culturelle, c'est la façon dont il s'accomplit ici ou là, les techniques obstétricales, les rites de couvade, les tabous et les isole-

ments qui frappent père et mère; les rites de baptême, la façon dont l'enfant est protégé, abrité, vêtu, lavé et nourri.

Second principe théorique : il est impossible d'isoler l'aspect matériel de la conduite sociale, ou de construire une analyse sociale entièrement démise de la symbolique; en outre, les trois dimensions du réel culturel sont là à tout moment du procès. Le film muet tronquerait la documentation, et du symbolisme ne montrerait que le geste rituel, l'ustensile sacramentel, les signes significatifs et les mouvements traditionnels. Le plus clair du symbolisme est évidemment verbal, et les commentaires qui l'accompagnent, pas toujours inclus dans l'exécution proprement dite, doivent nécessairement entrer dans la documentation de l'enquêteur de terrain.

Quel est le rapport entre la forme et la fonction dans le symbolisme ? Si l'on isolait simplement l'essence phonétique du mot ou tout autre segment conventionnel d'un geste ou d'un symbole matériel, il apparaîtrait sans doute que le lien entre la forme et la fonction est purement artificiel; et puisque le symbolisme n'est autre que la mise en oeuvre d'actes conventionnels destinés à coordonner la conduite humaine, le rapport entre la forme et la fonction est ici d'artifice et de convention. Le symbole est le stimulus conditionné lié à une réponse de conduite par le seul procès du conditionnement. Mais dans toute enquête de terrain, ce procès doit faire partie intégrante de la recherche régulière. Le contexte de la situation formative, d'autre part, laisse toujours voir le rapport entre la fonction d'un acte symbolique verbal ou manuel et certains procès organiques enchaînés par des liens de causalité biologique.

Dès lors, la forme du symbolisme n'est plus un mot arraché de son contexte, un geste photographié ou un ustensile classé dans une vitrine de musée; étudié de façon dynamique, l'élément prouve qu'il joue un rôle de catalyseur au milieu des activités humaines, un rôle de stimulus qui libère les réponses d'un réflexe conditionné, d'une émotion ou d'un procès cérébral. Commandement militaire, « feu » recouvre toute l'exécution, et plus particulièrement la conduite qui *répond* au commandement, la conduite sociale coordonnée libérée par le stimulus conventionnel. C'est bien parce que l'aspect *dynamique* du stimulus est dans la réponse, que le mot « feu » tracé sur un morceau de papier et exhumé en l'an 3000 après J.-C. ne voudrait plus rien dire. Ce n'est pas une réalité culturelle.

Nous avons donc établi que la totalité d'un procès culturel qui met en jeu le substrat matériel de la culture, autrement dit les objets travaillés, que les liens sociaux de l'homme, c'est-à-dire les modes de comportement uniformisés; que les actes symboliques, c'est-à-dire les influences échangées entre deux organismes par l'instrument des réflexes conditionnés - constituent à eux tous une totalité que nous ne pouvons pas fractionner en isolant les objets de la culture matérielle, la sociologie pure, ou le langage en tant que système autonome.

## 3

---

### Définition de la fonction

· ←

Nous allons pouvoir définir la fonction avec une précision plus grande. Il est clair que nous devons l'aborder par le biais des concepts d'emploi, d'utilité et de rapport.

En toute activité, on s'aperçoit que l'emploi d'un objet aux fins d'une conduite technique, juridique ou rituelle conduit l'être humain à satisfaire quelque besoin. On cueille des fruits et des racines, on prend du poisson, on chasse le gibier, on traite ou on abat le bétail pour approvisionner le garde-manger en brut. Ensuite on apprête, on pare, on fait cuire pour servir à table. Et le tout s'achève par le repas, qu'on prend seul ou en compagnie. Le besoin alimentaire règle tout un jeu de procès. Un lieu commun veut que l'humanité marche avec son estomac, que le pain et les jeux fassent taire la multitude et qu'un bon ravitaillement soit l'une des conditions déterminantes de l'histoire et de l'évolution humaines. Le fonctionnaliste se contentera d'ajouter que les mobiles qui règlent les parties de ce procès, et qui éclatent en donnant le goût de la chasse et de l'horticulture, la soif d'échanges et la passion du commerce, l'instinct du libéralisme et de la générosité, doivent tous s'analyser en fonction de cette grande tendance qu'est la faim. La fonction indivise de tous les procès qui constituent l'organisation culturelle des subsistances d'une communauté n'est autre que la satisfaction du besoin biologique primaire de la nutrition.

Si l'on prend l'exemple du feu, on peut le rapporter à son utilisation primaire, cuisine et chauffage, et à l'usage qu'on en fait dans certaines opérations techniques. Beaucoup d'attitudes religieuses et profanes, techniques ou juridiques, qui tournent autour du feu, du foyer, de la flamme sacrée, peuvent être rapportées à ses grandes fonctions biologiques.

Prenons l'habitation. C'est un objet physique, construit avec des bûches, des branches, des peaux de bêtes, des pieux ou de la glace. Ayant une forme, toutefois, la technologie des structures, ses divisions, ses éléments et son mobilier sont liés à des utilisations domestiques elles-mêmes liées à l'organisation de la maisonnée, du groupe familial et de ses domestiques. Là aussi, on ne doit jamais oublier la fonction indivise de l'objet lorsqu'on étudie les diverses phases de la construction technologique ainsi que les éléments de structure.

Quelle est la fonction de la terminologie de parenté primaire et dérivée, individuelle et collective, descriptive ou classificatoire ? A mon sens, si l'on étudie la situation de parenté initiale, celle du petit groupe qui accueille le nourrisson et l'admet comme acquisition sociologique de la communauté, on découvrirait que la première fonction de la terminologie de parenté est de permettre au jeune enfant d'acquérir une maîtrise sociologique sur son milieu par l'instrument du langage articulé. Soit dit en passant, ceci implique que le contexte de situation formative, dans ces symboles linguistiques particuliers, et dans le langage humain en général, est essentiellement sociologique, et également individuel. Les significations non-individuelles ou classificatoires des termes de parenté s'acquièrent à la faveur d'extensions consécutives. Pour saisir ce phénomène selon la perspective fonctionnelle, il faudra donc étudier tous les contextes où l'aspect symbolique de la parenté ressort successivement, en faisant entrer la linguistique, la conduite sociale et les entours matériels; quand je parle de conduite sociale, j'entends les normes juridiques, les services économiques, et tout ensemble de rites qui fait cortège aux phases du développement individuel, de la première enfance à l'entrée dans le groupe de parenté étendu, dans le clan et dans la tribu. On montrerait sans peine aussi que les divers objets qu'on appelle « monnaie », « numéraire » ou « symboles de richesse » doivent être examinés dans le contexte des systèmes d'échanges, de production et de consommation. Même chose, lorsqu'il s'agit d'un geste ou d'une formule magique, qui ne doivent jamais être arrachés de leur contexte, mais rapportés à leur fonction.

## 4

---

# Ébauche d'une définition du fonctionnalisme

. ↵

La théorie comparative et l'expérience quotidienne des enquêtes de terrain ont, comme il se doit, prouvé à l'anthropologue que les phénomènes culturels sont solidaires. Les liens entre l'objet et les utilisateurs, entre la technique, individuelle et sociale, et la propriété de droit ou l'économie de production, les rapports entre la demeure et la maisonnée, sont tous si évidents qu'ils n'ont jamais été totalement ignorés, mais jamais non plus clairement aperçus. Car, comme dit le proverbe, rien n'est si difficile à voir que l'évidence. Si le fonctionnalisme consistait simplement à dire que « la magie et l'économie s'entrecroisent », qu'elles s'inscrivent dans une structure sociale, et que nous devons sans cesse exploiter les corrélations, on pourrait pour le coup accuser la théorie de tomber dans ce totalitarisme scientifique qu'on aime à lui prêter. Il ne fait aucun doute que la science isole autant qu'elle apparente. Le fonctionnalisme irait nous embourber dans les fondrières des relations et des contre-relations s'il ne pouvait signaler certains isolats ou certaines unités significatives possédant des limites naturelles de coordination et de corrélation. J'estime que ces isolats naturels existent, et qu'on doit en faire la pierre angulaire de toute analyse culturelle de qualité.

L'isolat fonctionnel que j'ai appelé Institution se distingue du complexe culturel ou du complexe de traits définis comme « ensemble d'éléments qui n'entretiennent aucun rapport nécessaire », en ce que précisément il pose en principe un rapport de nécessité. De fait, l'isolat fonctionnel est concret, c'est-à-dire qu'il peut se présenter à l'observateur sous les traits d'un groupement social précis. Il a une structure qui vaut pour tous les types d'isolats; et il est réel dans la mesure où nous pouvons non seulement énumérer ses facteurs abstraits, mais tracer autour de lui une ligne de démarcation concrète. Le fonctionnalisme commettrait un abus s'il étudiait les aspects fondamentaux de la culture, éducation, droit, économie, savoir, primitif ou non, et religion, sans être capable d'analyser et, partant, de définir chacun d'entre eux, et de les rapporter aux besoins biologiques de l'organisme humain.

Le fonctionnalisme n'aurait plus rien de fonctionnel s'il ne pouvait définir le concept de fonction qu'à l'aide de formule spé cieuses comme « c'est la contribution qu'apporte une activité partielle à l'activité totale dont elle fait partie », sans être capable de renvoyer de façon concrète et précise à ce qui se passe réellement et à ce qu'on peut observer. Comme nous le verrons, on arrivera à cette définition en montrant que les institutions humaines, de même que les activités partielles qui s'y déploient, sont liées aux besoins primaires, c'est-à-dire biologiques, et aux besoins dérivés, c'est-à-dire culturels. Dès lors, la fonction signifie toujours satisfaction d'un besoin, depuis la simple action de manger jusqu'à l'exécution sacramentelle, où le fait de recevoir la communion s'inscrit dans tout un système de croyances, déterminées par la nécessité culturelle de ne faire qu'un avec le Dieu vivant.

## 5

---

# Les isolats légitimes de l'analyse culturelle



J'affirme que si vous prenez n'importe quel trait matériel de culture, n'importe quelle coutume, c'est-à-dire un mode de comportement uniformisé, ou encore n'importe quelle idée, il est possible de les rattacher à un ou à plusieurs systèmes d'activités humaines. Par exemple, si vous surpreniez un groupe d'indigènes en train de frotter deux morceaux de bois pour faire du feu, il pourrait s'agir ou bien de faire une flambée pour se chauffer ou préparer le repas, ou bien simplement de rallumer le foyer. Dans un cas comme dans l'autre, la flamme qu'on ferait jaillir ferait partie intégrante de l'institution domestique; mais il pourrait s'agir aussi d'un feu de camp, allumé à l'occasion d'une expédition organisée aux fins de chasse, de pêche, ou de commerce. Enfin, ce peut être simplement un jeu d'enfants. Procès technologique, le feu a également sa tradition de connaissances, de savoir-faire, et très souvent aussi de coopération organisée. S'il fallait l'étudier en tant qu'exécution manuelle ou bien dans sa dynamique traditionnelle, il faudrait encore le rapporter à un groupe organisé intéressé à la transmission de cette activité.

L'ustensile a un but, il est l'objet d'une technique et peut toujours être rapporté au groupe organisé, à la famille, au clan ou à la tribu, au sein desquels la technique se cultive et s'exprime par un code. Le vocable, ou les types de vocables, tels que la terminologie de parenté, l'expression sociologique du rang, de l'autorité, de la pratique, ont aussi une roche mère d'organisation, d'équipement et de fins, qui sont indispensables à l'organisation d'un groupe. La coutume, c'est-à-dire le mode de comportement uniformisé, peut être un savoir-faire, un comportement physiologique, une certaine façon de manger, de dormir, de remuer ou de jouer; elle peut aussi exprimer, sur le mode immédiat ou sur le mode symbolique, une attitude sociologique. Dans tous les cas, cela fait partie d'un système d'activités organisées. Je mets au défi quiconque de citer un objet, une activité, un symbole, un type d'organisation qui ne puissent prendre place dans une institution quelconque, lors même que certains objets relèvent de plusieurs institutions et jouent auprès de chacune d'elles un rôle déterminé.

## 6

# Structure de l'institution

· ←

Pour concrétiser les choses, disons tout de suite qu'on peut classer les institutions; on rangerait côte à côte la famille, le groupe de parenté étendu, le clan ou la moitié, qui sont tous liés à des modes autorisés de reproduction. La charte correspond toujours à un désir, à un jeu de mobiles, à une fin commune. Elle apparaît sous forme de tradition, ou encore est octroyée par une autorité traditionnelle. En ce qui concerne le mariage, entret dans la charte, autrement dit dans le code de lois organiques, les lois matrimoniales et les lois généalogiques, qui sont d'ailleurs solidaires les unes des autres. Tous les principes qui fondent la légitimité de la descendance, la constitution de la famille, c'est-à-dire le groupe de reproduction directe énonçant les normes spécifiques de coopération - tout cela entre dans la charte de la famille. La charte varie selon les communautés, mais c'est un savoir qui doit s'acquérir sur le terrain et qui définit l'institution domestique dans chaque culture. Outre le système des lois fondamentales ou lois organiques, il nous faut connaître de plus près les personnes, c'est-à-dire les affiliations, le siège de l'autorité et la répartition des fonctions dans la maisonnée. L'enquêteur doit aussi relever sur le terrain tous les codes, technologiques et juridiques, économiques et quotidiens.

Cependant la vie familiale tourne autour du foyer domestique; elle est déterminée physiquement par l'habitat, la batterie d'ustensiles domestiques, l'ameublement, et aussi les objets sacrés liés au culte magique ou religieux auquel se livre le groupe des gens de la maison. Les éléments que nous trouvons ici sont le personnel, les chartes, les normes de coopération et de conduite, et l'entour matériel. Une fois qu'ils sont rassemblés, il nous reste à décrire par le menu la vie de la maison au gré des saisons, des nuits et des jours, en tenant compte de toutes les aberrations qu'on peut rencontrer.

Dans les communautés où la famille proprement dite est coiffée par des groupes de parenté élargis, la théorie et le terrain montreraient tous deux que le groupe a aussi en guise de charte le droit coutumier d'une maisonnée élargie. Il existe un *modus vivendi* entre les parties, le personnel est plus nombreux, le substrat matériel comprend un agglomérat d'un seul tenant, une enceinte commune, un feu symbolique commun, un corps principal d'habi-

tation et ses dépendances, et la commune jouissance de certains ustensiles, outre ceux qui appartiennent en propre aux familles composantes.

La charte du clan s'exprime par la mythologie de l'ancêtre commun et par l'accentuation unilatérale de l'affiliation prolongée.

Le groupement municipal est un phénomène universel lui aussi. Quelle que soit la peuplade étudiée, horde de nomades, groupe local d'aborigènes australiens, habitants des Adaman, de la Californie, ou de la Terre de Feu, il apparaît que les gens qui vivent porte-à-porte jouissent de droits préférentiels sur un territoire bien délimité et se livrent de concert à des activités qui exigent une entraide directe, vite organisée. Toute rudimentaire que soit cette organisation, elle exprime les prétentions territoriales du groupe. Dans la charte entrent donc la définition des droits de l'individu à la citoyenneté municipale, les prétentions territoriales de tout un groupe, et un recueil de traditions historiques, légendaires et mythologiques qui cimentent le groupe et l'unissent à son sol natal. Le nazisme a repris cette charte sur le mode bouffon en lançant la doctrine du *Blut und Boden*.

Le groupe local a aussi son personnel, une autorité centrale plus ou moins assise, des différenciations ou des prétentions isolées concernant la tenure, la division des fonctions communautaires, c'est-à-dire des services rendus et des privilèges revendiqués. Tous les détails du régime foncier, toutes les normes coutumières de l'entreprise communautaire, la définition des mouvements saisonniers, en ce qui concerne notamment les concours intermittents de toutes les populations, telles sont les règles qui définissent l'aspect normatif de la municipalité. Le territoire, les constructions, les éléments du service public, chemins, sources, voies navigables, constituent le substrat matériel de ce groupe. Le principe territorial peut asseoir des unités plus vastes, voire des provinces qui groupent plusieurs municipalités. Ici encore je ne saurais trop exhorter l'enquêteur de terrain à chercher la charte des traditions, c'est-à-dire la raison d'être et les antécédents historiques de ce groupe. Qu'il décrive le personnel, qu'il rapporte le droit coutumier qui règle les activités communes du groupe provincial ou du groupe régional, qu'il montre comment les hommes administrent le territoire, gèrent les richesses et règlent l'usage des instruments de la coopération, qu'il s'agisse d'armes, d'appareils cérémoniels ou de symboles.

La tribu est évidemment l'unité dernière que nous découvrons lorsque nous avons pas à pas exploré, par ordre de grandeurs croissantes, le registre géographique des modes d'organisation et des activités concertées. Cependant, je ferai remarquer que l'emploi de ce concept souffre d'une ambiguïté et d'une confusion de principe fort préjudiciables à une terminologie ethnographique. Je prétends qu'il faut se garder de confondre la tribu culturelle et la tribu politique. La tribu porteuse d'une culture unifiée est constituée par un groupe de gens qui partagent la même tradition, le même droit coutumier, les mêmes techniques, connaissent partout les mêmes organisations des sous-groupes - famille, municipalité, guilde professionnelle, équipe économique. Pour ma part, j'estime que le meilleur indice de l'unité tribale est la communauté de langage; en effet, seuls des gens qui parlent la même langue peuvent faire vivre ensemble une même tradition de savoir et de savoir-faire, de croyances et de coutumes.

Quant à la vraie coopération, elle ne peut exister qu'entre des travailleurs qui peuvent entretenir un commerce linguistique.

La tribu-nation, comme je l'appellerai, n'est pas nécessairement une institution organisée sur le plan politique. Pour qu'il y ait une organisation politique, il faut toujours une autorité centrale investie du pouvoir d'administrer ses sujets, c'est-à-dire de coordonner les activités des groupes constitutifs; et quand nous parlons de pouvoir, nous préjugeons du recours à la force, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique. Je soutiens que la tribu au sens de groupement politique, la tribu-État, ne se confond pas avec la tribu-nation. Je me rends entièrement aux conclusions du Professeur Lowie qui, dans son ouvrage sur les origines de l'État, déclare que les groupements politiques sont inconnus des cultures hautement primitives accessibles à l'observation ethnographique. Par contre, on y trouve les groupements culturels.

La charte de la tribu-nation s'exprime toujours dans la tradition des origines d'un peuple, dans celle qui narre l'odyssée culturelle dans le langage de l'épopée ancestrale. Elle ferait place aussi à l'histoire légendaire, aux traditions généalogiques et aux explications historiques à qui un peuple demande de justifier l'originalité de sa culture. La charte de la tribu-État, ce sont au contraire les lois fondamentales qui, pour n'être jamais écrites, sont pourtant là inévitablement et fondent l'autorité, le pouvoir, le rang et la chefferie. Le personnel d'un groupe culturel soulèverait des problèmes qui concernent la stratification et l'absence de stratification, le rang, les classes d'âges propres à l'ensemble de la culture ambiante, ou bien à ses régionalismes. Quand le régionalisme porte un coup sensible à l'unité du langage et de la culture, on aura lieu parfois de se demander si l'on a affaire, à plusieurs tribus-nations ou bien à une fédération culturelle, c'est-à-dire à des subdivisions autonomes de culture. On voit sans peine ce qu'est le personnel de la tribu-État. On touche là aux problèmes de l'autorité centrale, de la chefferie, du conseil des anciens, et des méthodes de maintien de l'ordre, civil et militaire. Il faudrait tenir compte également de l'économie, de l'imposition, des fonds publics, et du financement des entreprises de la tribu. La nationalité ne peut se définir qu'en fonction des variations du substrat matériel dans la mesure où il délimite une culture parmi toutes les autres. Dans la tribu-État, le tableau ferait place au territoire gouverné, aux armes de défense et d'agression, à la mise en commun et à l'utilisation des richesses de la tribu pour l'exercice de l'autorité politique, sous sa forme militaire et sous sa forme administrative.

En s'affranchissant du principe territorial, on pourrait inclure dans la liste des institutions tous les groupements organisés et cristallisés autour de l'âge et du sexe. On laisserait de côté la famille, puisqu'aussi bien les deux sexes y coopèrent et s'y complètent harmonieusement, mais on ferait appel à des institutions comme les groupes sexuels totémiques, les classes d'âge, les camps d'initiation organisés pour hommes et pour femmes. Lorsqu'on a affaire à un système de classes d'âge valant uniquement pour les hommes, on peut dire que le principe d'âge et le principe sexuel sont tous les deux discriminatoires, et sont institutionnalisés sur un mode unilatéral. On n'aurait aucun mal à définir la charte ou les normes, et l'appareil matériel qui entrent en jeu dans ce cas. Le concept d'institution accueillera sans peine les sociétés masculines, c'est-à-dire les sociétés secrètes, les cercles, les maisons d'hommes célibataires,

etc... je rappellerai simplement que chacun de ces groupes a sa charte mythologique et juridique, ce qui sous-entend une définition du personnel et des normes de conduite; que chaque groupe est matérialisé, qu'il a son lieu de réunion, son trésor, ses rites propres et son équipement instrumental.

Nombre d'institutions peuvent être coiffées par une classe, qu'on peut qualifier d'occupationnelle ou de professionnelle. Les différents visages de la culture, c'est-à-dire les activités comme l'éducation, l'économie, l'administration juridique, la - magie et les cultes, ne font pas nécessairement partie d'une institution spécifique. Ici la théorie fonctionnelle ne peut délaissier le principe évolutionniste : il ne fait aucun doute qu'au fur et à mesure de l'évolution humaine, le besoin d'organisation économique, d'éducation, de services magiques et juridiques ont trouvé de mieux en mieux à se satisfaire dans des systèmes d'activités organisées. Chaque groupe de spécialistes s'est progressivement organisé en corps professionnel. La recherche des premiers groupes occupationnels n'en constitue pas moins une entreprise passionnante non seulement pour qui se penche sur de vastes thèmes évolutifs mais aussi pour le comparatiste et pour l'enquêteur de plein air. Peu d'anthropologues songeront à nier que dans les rites magiques et religieux, dans certains savoir-faire techniques et dans certaines formes d'entreprise économique, on voit agir des groupes organisés, qui ont chacun une charte traditionnelle (c'est-à-dire des principes qui définissent pourquoi et comment ils ont titre pour coopérer); chez qui la division des fonctions obéit à un principe de gouverne mystique ou technique, dont chacun a ses normes de comportement et manœuvre l'appareil qui lui est propre, cela va sans dire.

# 7

---

## Le concept de fonction



Je déclare que ce concept peut et doit trouver place dans l'analyse des institutions. La fonction de la famille est d'alimenter la communauté en citoyens. Par la vertu du contrat de mariage, la famille engendre une descendance légitime, qu'on doit nourrir, à qui on doit donner des rudiments d'éducation, fournir plus tard des biens matériels et un statut tribal approprié. La cohabitation réputée morale (non seulement dans le domaine de la vie sexuelle, mais aussi de la compagnie et du parentat) jointe à la loi généalogique, autrement dit la charte de l'institution avec toutes ses conséquences sociales et culturelles, voilà qui nous donne la définition intégrale de cette institution.

Quelle est la fonction de la famille prolongée ? C'est, je crois, l'exploitation plus efficace des ressources communes, le renforcement de l'autorité juridique au sein d'une cellule de la communauté étroite et disciplinée, et très souvent l'accroissement de l'influence politique, c'est-à-dire de la sécurité et du rendement de cellules locales disciplinées. La fonction du clan : un *réseau de rapports supplémentaires* qui se superpose aux groupes de voisinage, et source d'un nouveau principe de protection juridique, de réciprocité économique, d'activités magiques et religieuses. Le système des clans multiplie donc les liens personnels qui se croisent de part en part d'une tribu-nation et donne champ à plus d'échanges de services, d'idées et de marchandises que ne saurait le faire une culture organisée seulement d'après le principe des familles prolongées et des groupes de voisinage. Quant à la fonction de la municipalité, elle consiste à organiser les services publics et l'exploitation collective des ressources d'un territoire, dans la mesure où ces activités sont le fruit d'une coopération, mais dans les limites de l'accessibilité journalière.

Les divisions organisées de caractère sexuel favorisent, ainsi que les classes d'âge, les intérêts spécifiques des groupes humains définis d'après des caractères physiques. Si nous essayons de comprendre ce qui se passe dans les sociétés primitives en réfléchissant sur le sort de l'homme et de la femme dans nos sociétés, nous voyons que l'une et l'autre condition ont leurs avantages et leurs inconvénients, et qu'une communauté où les sexes sont mêlés exploite peut-être mieux les avantages et équilibre mieux les insuffisances. Il en va de même

pour l'âge. Les classes d'âge déterminent le rôle, les virtualités et les services qui conviennent le mieux à chacune et distribuent le statut et le pouvoir en guise de récompense. Que dire des groupes professionnels, sinon que leur fonction se définit par le service spécifique et par la récompense appropriée ? Ici encore, l'anthropologue pour qui l'étude des primitifs passe par la sauvagerie contemporaine voit jouer les mêmes forces intégrales dans l'association des gens, qui rendent les mêmes services, partagent les mêmes intérêts, et recherchent la récompense coutumière, tantôt avec la mentalité conservatrice des primitifs, tantôt avec l'esprit de rivalité qui règne dans notre société révolutionnaire d'aujourd'hui.

Cette analyse fonctionnelle prête le flanc à deux critiques. On l'accusera d'abord de platitude et de tautologie; ensuite on peut y déceler un argument circulaire, car si nous définissons la fonction comme la satisfaction d'un besoin, on pourra nous soupçonner d'avoir introduit subrepticement le besoin à satisfaire pour satisfaire au besoin de satisfaire une fonction. Ainsi en serait-il des clans qui, dira-t-on, constituent une différenciation interne supplémentaire, voire surrogatoire. Peut-on dire qu'on a légitimement besoin de cette différenciation, alors que le besoin ne se fait pas toujours sentir ? Il est des communautés où le clan n'existe pas, et qui ne s'en portent pas plus mal.

Loin de moi, d'abord, tout dogmatisme en cette matière. je dirais plutôt que le concept de fonction proposé, qui permet de resserrer la trame sociale, d'élargir et d'approfondir la répartition des services et des biens, des idées et des croyances, ce concept-là pourrait bien faire ses preuves en jetant les bases d'une recherche nouvelle, fondée sur la vitalité et l'utilité culturelle de certains phénomènes sociaux. Nous pourrions aussi inclure dans l'évolution culturelle le concept de perpétuation - non des organismes, ni même des groupes, mais des formes culturelles. Principe utile pour évaluer les chances de la diffusion. Ainsi donc je formule le concept en songeant à des groupes institutionnels très écartés, indépendants les uns des autres, et d'abord en tant que procédé heuristique.

## 8

# La théorie des besoins

· ←

Le concept de fonction va trouver ici son meilleur appui. En effet, si nous pouvons dire en quoi consistent les divers besoins, lesquels sont fondamentaux, lesquels sont contingents, comment ils sont liés entre eux, et comment naissent les besoins culturels contingents, nous pourrions définir les fonctions de manière plus complète et plus précise, et montrer l'importance réelle de ce concept. Il faut nous appuyer sur deux axiomes. Le premier, c'est que toute culture doit satisfaire le système des besoins biologiques : métabolisme, reproduction, conditions de température, protection contre l'humidité, le vent et toutes les attaques climatiques ou atmosphériques, protection contre les animaux et contre les hommes, détente, exercice musculaire et nerveux, régulation de la croissance. Second, axiome : toute réalisation culturelle qui réclame l'emploi des objets travaillés et du symbolisme est un prolongement instrumental de l'anatomie humaine, et satisfait directement ou indirectement un besoin somatique. Si l'on partait du point de vue évolutionniste, on pourrait démontrer que dès l'instant où la pierre, le bâton, la flamme ou les vêtements viennent compléter l'anatomie humaine, l'emploi de ces objets, de ces outils, de ces articles, s'il satisfait des besoins somatiques, crée du même coup des besoins dérivés. L'organisme animal qui modifie sa température en s'installant dans un abri, provisoire ou permanent, en allumant un feu pour sa défense ou son réconfort, en s'emmitouflant dans des vêtements ou des couvertures, devient tributaire de ces accessoires du milieu, se voit contraint de les fabriquer et de les utiliser adroitement, et s'oblige à une coopération que la manipulation du matériel peut rendre nécessaire.

Un nouveau type de besoin, étroitement lié au besoin biologique et tributaire de lui, mais générateur de nouveaux déterminismes, accompagne toute ébauche d'activité culturelle. L'animal qui cesse de puiser directement sa nourriture dans le milieu naturel pour faire sa chère de vivres par lui cueillis, conservés et préparés est promis à périr si le circuit culturel, çà et là, vient à se rompre. De nouveaux besoins, économiques, prennent place à côté de la nécessité purement biologique de la nutrition. Dès l'instant où l'assouvissement sexuel se transforme en cohabitation permanente et où la nécessité d'élever ses enfants exige qu'on s'installe définitivement, l'homme est soumis à de nouvelles conditions, dont chacune est

aussi nécessaire à la survivance du groupe que le moindre segment du procès biologique proprement dit.

En prenant n'importe quelle communauté, primitive ou civilisée, on verrait qu'il existe partout un service de subsistances propre à la tribu, voulu d'abord par les besoins alimentaires du métabolisme humain, mais créateur de nouveaux besoins, technologiques, économiques, juridiques, voire magiques, éthiques, religieux. De même, puisque la reproduction humaine, qui exige l'entretien, l'éducation et la formation civique des enfants, ne se confond pas avec le simple fait de l'accouplement, elle impose tout un jeu de déterminants supplémentaires, c'est-à-dire de besoins, qui trouvent à se satisfaire par des assiduités réglées, par les tabous de l'inceste et de l'exogamie, par les dispositions matrimoniales préférentielles, et, dans l'ordre de la parenté et du parentat, par le système des apparentements généalogiques, et tout ce qu'ils entraînent de rapports éthiques, juridiques et coopératifs. Les conditions minimales de la survivance physique au milieu des attaques climatiques sont remplies par l'utilisation du vêtement et de l'habitation. Le besoin de sécurité appelle certains dispositifs physiques au sein de la maison, dans les colonies de peuplement et dans l'organisation des groupes de voisinage.

Si l'on énumérait rapidement les impératifs dérivés qu'exige la satisfaction culturelle des besoins biologiques, on verrait que le renouvellement perpétuel de l'appareillage - est une nécessité qui trouve sa réponse dans le système économique de la tribu. La coopération des hommes exige des normes de conduite que sanctionnent l'autorité, la force physique ou le contrat social. En guise de réponse, nous trouvons les divers systèmes de contrôle, primitifs ou évolués. Le renouvellement du personnel, tant au sein des institutions que dans le groupe culturel global, exige des systèmes d'éducation, en plus de la reproduction. L'organisation de la force et de la contrainte, destinée à étayer l'autorité et la défense, est liée par un rapport fonctionnel à l'organisation politique de chaque institution, et, plus tard, à l'organisation de groupements spécifiques, que nous avons qualifiés d'unités politiques, ou de prototypes de l'État politique.

En outre, il faut se pénétrer de l'idée que, dès les origines, la culture a dû nécessairement se transmettre par le canal de principes généraux enveloppés dans un système de symboles. Le savoir, investi pour une part dans le savoir-faire manuel, mais bel et bien formulé aussi, et concentré, dans certains principes et certaines définitions de procès technologiques matériels, le savoir a eu très tôt sa causalité pragmatique ou instrumentale, et dès les premières manifestations culturelles. A mon sens, la magie et la religion peuvent se lire de manière fonctionnelle, comme les compléments indispensables des systèmes de pensée et des systèmes de tradition rationnels et empiriques. L'emploi d'un langage qui réfléchit le passé, symptôme de toute pensée systématique, aura très tôt convaincu les êtres humains de l'incertitude des pronostics intellectuels. Pour pallier les déficiences du savoir et combler les lacunes de ses jugements sur la destinée, l'homme a été obligé de postuler l'existence de forces surnaturelles. La foi dans la survie de l'âme est certainement très ancienne; elle est due peut-être à une profonde soif biologique de l'organisme, mais elle concourt certainement à la stabilité des groupes sociaux et entretient le sentiment que les entreprises de l'homme ne sont pas aussi bornées que l'expérience de la pure raison ne le montre.

Que d'une part l'homme ait empire sur certains hasards, et que de l'autre la nature même réponde avec bienveillance ou vindicte aux activités humaines, il y a là de quoi faire germer des concepts plus élaborés, comme celui de Providence, de moralité de la création, et de finalité de l'existence. Une explication fonctionnelle de l'art, du divertissement et des cérémonies collectives devrait faire un sort aux réactions physiques de l'organisme aux rythmes, aux couleurs, aux sons, au dessin et à la forme, ainsi qu'à leurs combinaisons. Elle ferait appel aussi, dans les arts décoratifs, aux savoir-faire manuels, à la perfection technologique, tout en les rapportant au mysticisme magique et religieux.

## 9

---

# Conclusions

. ←

Tout cela, on s'en doute, n'est qu'une simple ébauche. Il reste à répondre de façon plus concrète au problème fondamental : peut-on étudier les phénomènes culturels dans la mesure où ils forment des isolats naturels d'activités organisées ? La meilleure des réponses, je pense, c'est le concept d'institution, étant bien entendu qu'on précise sa structure et qu'on recense, ses différents types.

La théorie des besoins et de leur dérivation nous permet d'analyser de manière proprement fonctionnelle les rapports entre les déterminismes, celui de la biologie, celui de la physiologie et celui de la culture. je ne suis pas sûr que mes modestes réflexions sur la fonction de chaque type d'institution soient définitives. Par contre, je suis bien sûr d'avoir réussi à tisser une trame fonctionnelle entre les diverses réponses culturelles (économique, juridique, éducative, scientifique, magique et religieuse) et le système des trois ordres de besoins - biologiques, dérivés et intégrants.

La théorie fonctionnelle présentée ici se veut la condition préalable de la recherche de plein air et de l'analyse comparée des phénomènes dans les différentes cultures. Elle permet de décomposer concrètement la culture en institutions, et ensuite en leurs traits distinctifs. Si l'enquêteur de terrain possède ces grilles, vous conviendrez qu'elles l'aideront à isoler comme à apparenter les phénomènes qu'il observe. Cette théorie a pour but essentiel de donner à l'enquêteur une vision accommodée, et des directives sur l'objet de son observation et le mode de sa consignation.

Je tiens à répéter que le fonctionnalisme n'est pas hostile à l'étude de la distribution, ni à la reconstitution du passé au nom de l'évolution, de l'histoire ou de la diffusion. Il prétend simplement que si l'on se fait faute de définir les phénomènes culturels selon la forme et la fonction, on risque de se laisser entraîner à des exposés évolutionnistes délirants, comme ceux de Morgan, de Bachofen et d'Engels, ou à des études fragmentaires sur des objets diffus, comme celles de Frazer, de Briffault, ou même de Westermarck. Encore une fois, si l'on cherche les distributions en portant sur la carte des ressemblances imaginaires ou controuvées on travaille en pure perte. Ainsi donc, le fonctionnalisme est péremptoire - il a

une valeur fondamentale comme analyse préliminaire de la culture, et il est le seul à donner à l'anthropologue les critères légitimes de l'identification culturelle.

# III

## Réflexions critiques sur la vie de James George Frazer

(1942)

# Introduction

---



La mort de James George Frazer, le 7 mai 1941, a marqué la fin d'une époque, Frazer était le dernier survivant de l'anthropologie classique anglaise. Mieux que tout autre, il incarnait un certain « humanisme » qui cherchait dans l'étude comparée de l'homme le moyen de comprendre les cultures de l'antiquité grecque, latine et orientale. Peut-être est-il le dernier grand nom des sciences humaines et le dernier des humanistes. Anatole France l'a comparé à Montesquieu, ce qui n'est pas déplacé, mais peut-être un peu dévoyé. On pourrait renchérir en le comparant à Jonathan Swift, à Francis Bacon, ou même à Thomas More. En tout cas, il descendait en droite ligne de Tylor, de Lord Avebury, de Herder, de Lessing, de Winckelmann et de Renan.

Frazer grandit et travailla en un siècle où le travail de l'esprit consistait encore à glaner nonchalamment savoir et culture pour l'amour de l'art. Ses connaissances étaient immenses et universelles. Il pouvait discourir sur la physique avec Lord Kelvin, Clerk Maxwell et J.J. Thompson; la biologie et les sciences de la nature. avaient peu de secrets pour lui; il écrivait des poèmes et des essais dans le style de Lamb et d'Addison. Il lisait Homère en grec, Virgile et Ovide en latin, la Bible en araméen. Il passa sa jeunesse à Cambridge, à Trinity College, où il se plut et qu'il aima. Si l'Anglais fait un palais de son foyer, le *Fellow* faisait encore de son *College* la citadelle de l'humanisme. La première guerre mondiale, qui vit Frazer mettre au point l'édition définitive en douze volumes du *Rameau d'Or*, porta un coup mortel à la science, à l'humanisme et aux Belles-Lettres. La seconde guerre mondiale, dont Frazer n'aura pas vu le terme, est en passe de purger notre civilisation à la fois du savant et de l'honnête homme.

# 1

---

## Le paradoxe de Frazer : l'homme et l'œuvre



Chez Frazer, l'homme n'était guère facile à comprendre, paradoxal, tout en contradictions; il avait des côtés surprenants. L'ouverture et la curiosité de l'esprit n'empêchaient pas qu'il apparût parfois confit de préjugés, théoricien sectaire et mesquin. Toujours prêt à revoir ses jugements si les faits venaient à les démentir, il ne souffrait pas la contradiction et refusait toute discussion. Aimant passionnément, chez l'homme, l'étrange, l'insolite et l'exotique, il s'effarouchait d'une nouvelle rencontre, et avait toutes les peines du monde à s'adapter à des rapports dont il n'avait pas l'habitude. Profondément humble, modeste, effacé, il fut comblé des plus grands honneurs et des plus hautes distinctions auxquels un homme de son rang pouvait prétendre.

Ses succès mondains furent surtout le fait de Lady Frazer, qui avait pris en main sa carrière. Pour sa part, Frazer n'avait que mépris pour les clameurs de la foule et les feux de la rampe, qu'il dut supporter bon gré mal gré. Lady Frazer avait toujours le dernier mot. Ceux qui connurent cette maîtresse femme, énergique et redoutable, lui portèrent la même affection qu'à son époux. Non contente de lui faire obtenir les titres, les décorations et les distinctions honorifiques, elle l'aidait dans son travail, faisait traduire ses ouvrages, se chargeait de sa correspondance et de ses relations avec le monde scientifique.

J'ai fréquenté Frazer pendant trente et un ans, jusqu'à sa mort. J'ai été témoin des rapports qu'il entretenait avec ses collègues. J'ai tenté de comprendre sa méthode, sa façon d'aborder les problèmes, d'utiliser les témoignages, de conduire ses idées et ses théories. Je sais que sa parole et ses écrits inspirèrent la plupart des penseurs et des auteurs modernes en anthropologie et en sciences humaines. Et pourtant il avait le plus grand mal à aborder un problème d'homme à homme. Le grand humaniste qu'il était ne savait pas se plier au dialogue humain, à ces échanges qui font le pain quotidien du professeur. Quand on parlait avec lui, il fallait attendre que la grâce le touche, et il improvisait alors de superbes périodes, de la même veine que ses plus belles pages. Il était curieux de toute découverte de terrain et savait, par ses

lettres, piquer au jeu le chercheur. Rien ne fut plus précieux que les conseils, les questions et les remarques qu'il m'adressa lorsque j'étais en Nouvelle-Guinée et en Mélanésie.

L'orateur n'était pas brillant, le professeur médiocre. Il avait peur de son public et lisait plus qu'il n'improvisait. L'écrivain était tranchant et prévenu. Il ne voulait pas entendre parler de psychanalyse. On ne put jamais lui faire lire une seule page de Freud ou de ses disciples, alors même que l'anthropologie freudienne sortait tout droit de Frazer. Admirateur et disciple de Robertson Smith, il se méfiait de l'école durkheimienne, qui s'inspirait pourtant de la sociologie des religions amorcée par Robertson Smith.

Frazer fuyait les polémiques et les débats. L'éreintement auquel Andrew Lang soumit *Le Rameau d'Or* (Frazer était accusé de faire une anthropologie « légumière » de « marchand des Halles ») l'irrita et le bouleversa si profondément qu'il m'avoua avoir interrompu son travail pendant plusieurs mois. Ce fut la dernière fois que Frazer lut une critique sur ses livres.

Ainsi Frazer n'était pas un professeur au sens étroit du terme; il ne savait pas exposer clairement ses arguments, ni les défendre dans les polémiques. Il est rare qu'on puisse accepter d'emblée ses propositions théoriques. Et pourtant Frazer fut, et reste, l'un des plus grands maîtres de l'histoire.

Depuis un bon demi-siècle, il règne sur l'ethnographie de terrain. A preuve les travaux de Fison et Howitt, de Spencer et Gillen en Australie; la fameuse expédition du détroit de Torrès, animée par A.C. Haddon, W.H.R. Rivers, C.G. Seligman et C.S. Myers; les enquêtes de Junod, de Roscoe, de Smith et Dale, de Torday, de Rattray en Afrique, et tant d'autres.

J'ai déjà cité le nom de Freud, qui puisa dans Frazer le matériel anthropologique dont il avait besoin. Sans l'inspiration et les découvertes de Frazer, les brillants travaux de l'école française n'existeraient pas; cette école dominée par la puissante figure de Durkheim et qu'animèrent après lui Hubert, Mauss, Lévy-Bruhl, Bouglé et Van Gennep. En Allemagne, Wundt, Thurnwald, K.T. Preuss et d'autres ont tout bâti sur Frazer. En Angleterre, amis et adversaires se définissent par rapport à Frazer : Westermarck, Crawley, Gilbert Murray, Jane Harrison, Sidney Hartland, Andrew Lang. Le brillant Oxonien R.R. Marett est l'ombre même de Frazer, en plus subtil, plus analytique, mais sans l'originalité ni l'universalité du maître. E.O. James, lui, continue dans la voie de Frazer, et cherche à comprendre les problèmes du présent à la lumière des analyses ethnologiques.

Anatole France, Bergson, Arnold Toynbee et O. Spengler ont subi l'influence de Frazer. Plus que tout autre, il a donné le goût et la connaissance du matériel ethnographique à une foule de pionniers, à des historiens, à des psychologues, à des philosophes. Qu'on énumère simplement les sujets dont l'anthropologie a donné le goût aux autres sciences : tabou et totémisme, magie et exogamie, religions primitives et institutions politiques. Frazer a été, le premier à les formuler ou à les traiter comme il convenait.

Ainsi l'homme, le professeur et l'écrivain sont marqués au coin du paradoxe. L'énorme influence du grand Écossais surprend l'admirateur le plus fervent quand il songe à telle ou telle naïveté du théoricien. L'impuissance à persuader paraît contredire le talent d'inspirer et la force de convertir.

J'explique le paradoxe de Frazer par le concours original de certaines qualités et de certains défauts de l'esprit. Il n'est pas dialecticien, peut-être pas même analyste. Mais il possède deux qualités suprêmes; de l'artiste, il a le pouvoir créateur, le talent visionnaire, avec lesquels il se bâtit un univers personnel; du vrai savant, il a le jugement, et sait d'intuition faire la part entre le pertinent et le fortuit, le fondamental et l'accessoire.

C'est à l'artiste qu'on doit l'enchantement du style; c'est lui qui, du morne répertoire des témoignages, fait un récit dramatique; qui peint à nos yeux la fresque des terres lointaines et des cultures exotiques, et ceux d'entre nous qui s'y sont aventurés après avoir fermé les livres de Frazer en connaissent tout le prix.

Le savant, lui, a nourri les vertus empiriques. Aussi le voit-on bien souvent, une fois qu'il a formulé une théorie insipide, passer au crible la littérature ethnographique et en extraire des témoignages qui démolissent maintes fois ses hypothèses, mais ressuscitent le vrai visage de la magie, de la religion, du totémisme ou des systèmes de parenté, sous leur vrai jour et dans leur vrai contexte, tout vifs, et tout palpitants des désirs, des croyances et des curiosités de l'homme. De là vient à Frazer ce mystérieux génie qui transforme une érudition bavarde et sans apprêts en un superbe édifice de témoignages, où toutes les théories sont déjà exprimées et n'attendent plus que les mots. Les interminables litanies de données ethnographiques rendaient les écrits des évolutionnistes et des comparatistes ennuyeux à mourir. Transfigurées par Frazer, elles font la vie et le brillant du *Rameau d'Or*, le prix et l'intérêt documentaire de *Totémisme et Exogamie*; quant à *Folklore dans l'Ancien Testament*, il a toutes les vertus d'une saga anthropologique.

Le visionnaire qu'était Frazer évoluait dans un univers parfaitement réel et, à ses yeux, rigoureusement objectif, Il coulait ses théories dans la pâte même des témoignages glanés de par le monde et par lui repétris, en sorte que les faits qu'il rapporte démontrent la véracité de ses intuitions. Et c'est pourquoi, si les enquêtes de terrain passionnèrent toujours Frazer, les théories le laissaient froid. Il aimait à voir s'enrichir son univers vif : le drame de l'existence humaine. Il ne souffrait pas que la critique théorique se mêlât de charcuter cet univers. Les quolibets d'Andrew Lang étaient une pierre dans son jardin, mais il y avait vu surtout un attentat sacrilège sur la personne de Virbius, d'Osiris et de Baldur le Magnifique. Frazer disait sans ménagement que la théorie de l'inceste de Westermarck était une « corruption de la science ». Il en avait pris ombrage, non parce que Westermarck le contredisait, lui, Frazer, mais parce que, connaissant ses chers sauvages comme il les connaissait, il savait qu'ils eussent trouvé cette conception anodine de l'inceste parfaitement déraisonnable et totalement dénuée d'intérêt. Frazer, qui manifestait quelque pudibonderie à l'égard de la psychanalyse, décrétait que ses sauvages se livraient sans aucun doute à l'inceste et vivaient dans la

promiscuité sexuelle. Et, prenant un ton de père de famille, il s'égayait de leurs fredaines, mais regrettait qu'ils fussent des polissons.

Il n'y avait jamais rien de petit, de mesquin, d'envieux ni de personnel dans les réactions de Frazer, ni lorsqu'on l'attaquait, ni lorsqu'il s'emportait. Je n'ai jamais connu d'homme plus foncièrement modeste, plus humble dans son respect de la preuve, et plus insensible aux louanges comme aux reproches. De toutes ses qualités, c'est peut-être l'amour vrai du travail artistique et de l'entreprise scientifique et son absence totale d'ambition qui firent de lui l'un des plus grands dans l'art d'adapter la théorie au vif de l'existence primitive.

## 2

---

# Place de Frazer dans l'histoire de la théorie ethnologique

. ←

Frazer fut le symbole d'une anthropologie qui périt avec lui. Dans tous ses écrits théoriques, il apparaît comme un évolutionniste en quête du « primitif », qu'il s'agît de l'humanité de façon générale ou de croyances, de coutumes et de pratiques en vigueur chez les « sauvages » contemporains. Comparatiste, il rassemble et interroge des témoignages en provenance du monde entier, à tous les niveaux de développement et dans toutes les cultures. L'union de la méthode comparative et du point de vue évolutionniste fait naître certaines hypothèses générales. Les hommes sont essentiellement les mêmes. Ils évoluent pas à pas, à partir d'une condition primitive. La raison commune de leurs actes et de leurs pensées peut s'induire d'après un vaste corpus d'informations regroupées. Dès lors, l'évolutionniste ne peut se passer du concept de survivance, qui sert à penser la continuité au sein de la transformation, et à enchaîner les stades successifs de l'évolution. Ce qui était hier croyance profonde et vivante sera superstition au niveau suivant. Les formes matrimoniales et les systèmes de parenté s'ossifient, deviennent terminologies et survivent sous forme d'usage linguistique, longtemps après que le mariage de groupe ou la promiscuité sexuelle ont disparu. En remontant le cours de l'évolution, on arrive au stade qui a précédé tous les autres, le-plus-primitif, c'est-à-dire les « origines » des idées, des coutumes et des institutions humaines.

Frazer n'a jamais fait la théorie complète des principes évolutionnistes. Ses écrits ne définissent jamais précisément les concepts d'« origines » de « stades » ou de « survivance »; rien n'indique comment il concevait le processus de l'évolution, ni les grandes forces agissantes du « progrès ». Or il suffit de lire attentivement quelques pages pour s'apercevoir qu'il travaillait avec ces concepts-là et s'inspirait à tout instant des modèles d'explication évolutionnistes et comparatistes.

En toute croyance, en toute pratique, Frazer cherchait l'explication psychologique. La magie résulte du principe de l'association des idées; l'origine du totémisme, il la vit d'abord dans la croyance en « l'âme extérieure », puis dans la « quête magique de la fertilité », enfin dans « l'incarnation animale » : il s'inspire là de la psychologie individuelle. Ceux qui connaissent sa théorie du tabou, des totémismes, ses idées sur l'évolution de la magie, de la religion et de la science, savent que Frazer ne s'entend guère aux problèmes de psychologie sociale. Il est résolument hostile à la psychanalyse et ignore complètement le behaviorisme.

S'il fut marqué par les idées de Robertson Smith, le premier anthropologue moderne à aborder le phénomène religieux par la sociologie, Frazer fit des théories d'où la sociologie est absente. A preuve le fait qu'il accepte les idées de Morgan sur l'origine du mariage et la promiscuité primitive. Frazer ignore toujours la dimension sociale du folklore et de la mythologie. A ses yeux, magie et religion sont essentiellement des « philosophies de la vie et de la destinée » comme il peut en naître dans l'âme d'un primitif, d'un sauvage, d'un barbare ou d'un Ancien. Le théoricien oublie régulièrement le principe de Robertson Smith : la religion est une croyance pratiquée par un groupe organisé, d'où il s'ensuit qu'il faut traiter un système dogmatique comme un élément extrait d'un culte organisé et d'une tradition collective.

Frazer aime encore à rattacher le tabou à l'« ambition et à l'avarice des prêtres et des chefs » qui mettaient à profit « les croyances animistes pour renforcer leur pouvoir et accumuler les richesses ». Frazer ne laisse jamais clairement entendre que le tabou est un élément minime du droit et de la coutume des primitifs, et que ni les lois ni les coutumes ne peuvent s'expliquer à leur tour par la « superstition » ou par les « supercherries politiques et religieuses ». On peut adresser les mêmes reproches à la théorie de l'art, de l'économie et de l'épistémologie primitives exposée dans le quatrième tome de *Totémisme et Exogamie*.

Dès que ses brèves introductions sont terminées, nous découvrons un Frazer tout différent. Voici un guide qui nous mène par la main à travers les déserts d'Australie, les jungles de l'Amazonie ou de l'Orénoque, les steppes d'Asie ou les hauts-plateaux d'Afrique. Il a le génie pour replacer les faits dans leur contexte; tous les aspects de la culture et des soucis de l'homme s'enchaînent; l'intelligence de l'âme humaine imprègne les apartés de l'auteur et les témoignages collatéraux. On montrerait sans peine qu'à certains moments Frazer frôle la psychanalyse et entrevoit les motivations inconscientes ou subconscientes de la conduite humaine. On n'en voudra pour preuve que la facilité avec laquelle Freud, Rank et Róheim ont exploité les témoignages de Frazer. Le don d'interpréter le mobile et l'idée à la lumière de l'acte et de l'exécution, la conviction que les actes sont fidèles et les mots trompeurs font de Frazer un behavioriste, au sens sociologique du terme. Il l'est du moins lorsqu'il appuie toutes ses interprétations psychologiques sur des formes de comportement.

Dès son commentaire sur la traduction de *Pausanias (1898)* il montre qu'il considère les faits anthropologiques comme parties intégrantes de la vie humaine, avec sa culture et même le paysage qui l'entoure. Et ceci porte ses fruits dans *Le Rameau d'Or*, où nous voyons, une fois tournée la page malheureuse de la magie, le magicien surgir sous les traits d'un chef et d'un roi-prêtre, un magicien à la fois gardien du sol, seigneur de la guerre et mécanicien des fertilités de l'homme et de la nature.

Qu'on lise patiemment cette longue suite de volumes, et l'on découvrira une véritable encyclopédie sur les problèmes de l'organisation politique, sur les rapports du primitif avec la nature, sur le tabou et sur les lois. Frazer avait la passion d'explorer, hors des chemins battus, le moindre pouce de terrain, et ce faisant, il ménageait des interprétations qui, sans être toujours explicites, étaient plus riches et plus solides que ses théories proprement dites. L'influence de la sexualité sur la végétation lui inspira des idées que la psychanalyse formula après lui, mais en s'appuyant sur des faits que Frazer avait rassemblés avec une intuition infaillible. Les interdits et les règles de conduite qu'il classe sous le nom de « tabous » offrent une mine de renseignements à l'étude de la jurisprudence primitive. Ici encore, en suivant Frazer, on s'aperçoit que le droit primitif règle des actes, des intérêts et des revendications qui d'une part tiennent à des

*réflexions sur la vie de james george frazer* 155

appétits vitaux, comme la nutrition, la sexualité, la position sociale et la richesse, et qui d'autre part doivent à tout prix être endigués et bridés puisqu'ils touchent à un domaine où l'homme West que trop disposé à enfreindre les normes coutumières.

Dans les volumes consacrés aux rites agraires, aux dieux et aux déesses de la fertilité, à l'interprétation magique et religieuse du cycle des saisons, on trouvera encore, en filigrane des faits, une théorie toute vive. Quand Frazer, avec sa perspicacité coutumière, met au jour les rapports entre les rites et les pratiques de la production alimentaire, il laisse entendre à chaque instant que la croyance magique et la croyance religieuse, à tous les niveaux du développement, ont été des principes d'ordre, d'intégration et d'organisation. Dès lors la magie n'apparaît plus comme un tissu d'erreurs puériles, mais comme la matérialisation d'une espérance qui fait vivre l'homme en lui murmurant qu'il parviendra à ses fins. Nous voyons aussi que, sociologiquement, le leader primitif, chef et roi, n'est pas simplement celui qui sait exploiter la superstition de la canaille. Le roi est roi parce que l'homme est persuadé que le bon administrateur sait aussi manœuvrer les forces surnaturelles du hasard et de la destinée. C'est la qualité pragmatique et intrinsèque de la magie et de la religion qui explique leur vitalité et leur longanimité.

Ce sont les riches volumes descriptifs de *Totémisme et Exogamie* qui montrent le mieux l'artiste et l'homme de science, et le génie de Frazer pour les grandes synthèses de témoignages. Il replace la croyance et les rites totémiques dans le contexte de l'organisation sociale et politique de chaque tribu. Il évoque le système économique, l'organisation sociale, les concepts juridiques et les croyances générales, parfois les activités militaires et la vie cérémonielle. Généralement, et chaque fois qu'il le peut, Frazer fait précéder ces études d'un tableau qui décrit le paysage, le milieu naturel où l'indigène évolue et puise de quoi vivre. Pour le jeune anthropologue, *Totémisme et Exogamie* est le meilleur des ouvrages d'introduction parce qu'il donne, d'une multitude de cultures tribales, une image cohérente, attrayante et simple. Seul l'ouvrage récent de G.P. Murdock, *Our Primitive Contemporaries*, peut rivaliser avec Frazer, par la qualité du style et de la présentation, tout en étant plus complet et plus précis dans le choix des informations.

Les trois volumes du *Folklore dans l'Ancien Testament* et les derniers ouvrages sur l'immortalité, *Le Culte de la Nature* et *Le Culte des Morts*, sont peut-être moins concrets que les chapitres descriptifs de *Totémisme et Exogamie*. Il n'en reste pas moins

156 *une théorie scientifique de la culture*

que le génie artistique de Frazer et sa passion de l'universel et de la cohérence rendent ces ouvrages aussi attrayants qu'instructifs.

Parmi les oeuvres de Frazer, le petit livre intitulé *La Tâche de Psyché*, et réédité plus tard sous le nom de *L'Avocat du Diable*, occupe une place à part. C'est peut-être le travail théorique le plus ambitieux et le plus original de Frazer sur l'évolution humaine. Sa grande idée est qu'il existe un rapport entre les croyances magiques et religieuses et certaines institutions fondamentales. En examinant tour à tour le gouvernement, la propriété privée, le mariage et le respect de la vie humaine, Frazer montre dans quelle mesure la « superstition » des premiers âges a contribué à leur naissance et à leur développement. Il joue avec des concepts moraux plutôt qu'avec des idées scientifiques. Il distingue très souvent le *bien* et le *mal*, la *superstition* et le *savoir rationnel*. Il nous dit même que « ces institutions reposent parfois sur des fondements ruineux ».

Or, même ici, le bon sens inspire à Frazer un avertissement qui recèle d'ailleurs une contradiction « ... Il y a de fortes chances pour que [les institutions] se fondent sur quelque chose de plus solide que la superstition. Une institution qui repose entièrement sur la superstition, c'est-à-dire sur le faux, est toujours éphémère. Si elle ne répond pas à un besoin réel de l'homme, si elle ne pousse pas ses fondements au cœur même de la nature des choses, elle doit périr, et le plus tôt sera le mieux ». La contradiction saute aux yeux. On nous dit à la fois que ces institutions reposent parfois sur des fondements ruineux, et que leurs fondements doivent plonger au cœur même de la nature des choses. La solution, Frazer nous la souffle. C'est un fait que le mariage, la justice, la propriété et le gouvernement « répondent à des besoins réels ». Si Frazer avait cherché à connaître plus précisément la nature de ces besoins, il nous aurait donné une théorie raisonnable sur les véritables « origines » des institutions humaines et sur certains aspects de la culture, sur la justice, le gouvernement, l'économie et l'organisation sociale. Il aurait découvert que la famille, la parenté, le groupe local, la municipalité et l'État, correspondent à des besoins précis de la vie organisée. C'est alors qu'il aurait démontré, et avec force, que certaines formes de magie et de religion ont aidé certaines activités concertées et certains groupes à persister et à se développer.

Chacun des quatre chapitres de *La Tâche de Psyché*, malgré sa qualité et sa richesse, se termine sur un point d'interrogation.

*réflexions sur la vie de james george frazer* 157

Une fois qu'on nous a expliqué le rôle joué par la magie dans l'exercice du gouvernement, on nous dit que « les peuples, devant leurs rois et devant leurs chefs, étaient souvent saisis d'un effroi superstitieux, comme si leurs maîtres étaient des créatures supérieures douées de pouvoirs interdits au commun des mortels ». Ici, les témoignages mêmes de Frazer montrent, je le répète, que l'autorité, nerf de l'ordre établi et de la règle commune, est indispensable à la tribu, à la municipalité et au foyer domestique. L'effroi et le respect qu'éprouve le primitif devant le chef trahit l'idée que le chef est chef en vertu de son pouvoir et de son savoir, et de son *mana* ou caractère sacré.

Dans le chapitre sur la propriété privée, on nous dit à nouveau que les craintes superstitieuses « dissuadent les hommes de voler ». Or, le vol implique l'existence de la propriété privée. Celle-ci, droit exclusif, garanti par les lois, d'utiliser les outils et de consommer les produits, constitue un principe essentiel sans qui la désorganisation et le chaos s'installeraient à demeure et bouleverseraient les activités les plus simples du primitif. Une fois instituée, la propriété privée se retranche derrière la magie et la croyance, et derrière les sanctions de la justice temporelle.

A l'origine, le mariage et la famille répondent au besoin de transformer la reproduction physiologique en une vie de coopération organisée et fondée par les lois. Ainsi naît le mariage. On endigue « la débauche sexuelle, adultère, fornication ou inceste » par des procédés divers, dont la croyance magique. Dans ce chapitre, Frazer s'empêtre dans les contradictions. Au nom de Morgan, de McLennan et de Bachofen, il admet l'existence de la promiscuité primitive. Il ne montre pas comment la promiscuité engendre le mariage. Or il est clair, et nous l'admettons, que le mariage et la famille marquent les débuts mêmes de la culture (hypothèse universellement acceptée par l'anthropologie moderne) et nous ne pouvons même pas chercher à connaître les sanctions prévues par la morale sexuelle primitive. Car la promiscuité ou le mariage de groupe exclut cette morale.

Lorsqu'il traite du droit criminel, Frazer essaie de montrer que « la peur des revenants et surtout du spectre des gens assassinés » a joué un rôle considérable. Là encore, l'anthropologue répliquerait que le droit criminel était, à l'origine, une condition *sine qua non* de la survivance des groupes. La peur du fantôme des victimes était l'effet de la mauvaise conscience attachée à l'attentat homicide. Vue sous cet angle, elle cadrerait sans doute avec le reste, mais le véritable problème de l'évolutionniste consiste à savoir comment était né le droit criminel. Ensuite, et

158 *une théorie scientifique de la culture*

ensuite seulement, on peut comprendre les croyances dont s'entoure le crime, et les examiner sous leur vrai jour.

Cela dit, le problème posé par Frazer dans ce volume, celui du rapport entre la croyance et l'organisation des institutions, joue un rôle important en anthropologie moderne.

## 3

---

# Analyse critique de quelques théories particulières

↳

De Frazer, on connaît surtout la théorie de la magie, qu'il étudie dans ses rapports avec la science et la religion. D'après Frazer, la magie est d'une importance capitale pour le primitif, qui applique -de travers, les principes de l'association des idées en les transposant dans une théorie des procès naturels. Les deux principes de la magie sont que le semblable engendre le semblable, et que deux choses qui ont été une seule fois en contact continuent à s'influencer à distance. Ces principes, Frazer les appelle les lois de la conscience magique primitive. « Le sauvage ne formule pas ces lois en ces termes; il ne les conçoit même pas dans l'abstrait; et pourtant il est persuadé qu'elles règlent les phénomènes de la nature indépendamment de toute volonté humaine ». Le sauvage applique aussi ces lois une fois qu'il les a découvertes et croit de ce fait « manoeuvrer à sa guise certaines forces de la nature ».

Pour l'anthropologue moderne, cette théorie de la magie, qui est en même temps une théorie de la vision du monde primitive, est absolument indéfendable. On sait aujourd'hui que l'humanité primitive connaissait pertinemment les lois scientifiques des phénomènes de la nature. Le plus fort, c'est que Frazer, pris encore une fois en flagrant délit de contradiction, énonce le bon principe à la fin du *Rameau d'Or* : « Si science il faut appeler ces vérités premières puisées dans l'observation de la nature, qu'à toutes les époques les hommes ont su glaner »... alors la science remonte à la nuit des temps.

160 *une théorie scientifique de la culture*

Il s'agit bien d'une contradiction, car toute la première partie *du Rameau d'Or* s'appuie sur la nature magique de la conscience et de la conduite primitives. Or lorsqu'il en vient aux faits, loin de confirmer sa théorie indéfendable de l'association mal entendue ou celle des trois étapes, Frazer illustre à chaque instant la bonne hypothèse, à savoir que la science, la magie et la religion ont inspiré toutes les phases successives de la conduite humaine. Les témoignages mêmes de Frazer démontrent qu'elles existent simultanément et qu'elles diffèrent par la substance, la forme et la fonction. Le problème, c'est de savoir ce qu'elles réalisent au profit de l'homme et où plongent leurs racines pragmatiques, sociales et psychologiques. Ouvrez au hasard *Le Rameau d'Or* et voyez comment procèdent les primitifs ou les paysans, chasseurs, pêcheurs et agriculteurs, pour produire les denrées alimentaires : leur conduite est rationnelle et s'appuie sur leur savoir scientifique. Étudiez l'organisation des Australiens, des Indiens et des Polynésiens, et vous verrez que leurs coutumes et leurs principes de chefferie et de parenté fonctionnent, et partant qu'ils sont rationnels. Il n'y a de magie, vous le verriez, et de religion, qu'en matière de pluie et de beau temps, quand il s'agit de porter bonheur au chasseur et au pêcheur, et enfin dans toutes les questions de vie et de mort où l'homme peut encore prier ses dieux et propitier leur faveur, mais où l'effort ni le savoir ne peuvent plus rien.

On pourrait prendre les témoignages mêmes de Frazer et les grands principes qui s'en dégagent, et faire une théorie du savoir, de la magie et de la religion qui suivrait fidèlement l'agencement intuitif des indices et non pas les théories explicites.

On conclurait avec Frazer qu'à tous les stades d'évolution, et sous tous les cieus, l'homme possède le savoir, que le savoir est fondé dans l'expérience et traité avec logique. Les techniques primitives les plus simples, le feu, l'outillage et la construction, supposent la connaissance du matériau et des façons de l'utiliser ou de le mettre en forme. Elles sont fondamentalement rationnelles, puisqu'elles répondent à leur objet. Le primitif australien connaît ses aîtres, les mœurs du gibier, les plantes qu'il cueille, faute de quoi il mourrait de faim. A la cueillette, à la chasse, à la pêche, quand il fabrique ses armes et ses ustensiles, c'est le savoir qui le guide, qui lui permet de coordonner de façon rationnelle les efforts concertés de l'équipe. Le savoir, et même le savoir scientifique, est le guide premier de l'homme dans ses rapports avec le milieu. C'est le fidèle appui des grandes circonstances. Sans le savoir et sans le respect du savoir, aucune

*réflexions sur la vie de james george frazer* 161

culture ne peut survivre. C'est donc, depuis les origines, le nerf de la culture. Socialement, le savoir spécialisé et la maîtrise technique sont les conditions du commandement et de la prééminence. Celui qui sait former un groupe et lui dire comment chasser, voyager, lever le camp, aller vendre en terres étrangères, celui-là est naturellement le chef. Ainsi, et nous le savons, le problème des formes primitives de gouvernement ne tient pas sa solution seulement de la magie, de la religion, ou de telle autre « superstition ». Il faut tenir compte du savoir, des intérêts pragmatiques, et de la façon dont ils sont organisés sous forme d'exécution collective.

La magie, qui prétend obtenir des résultats par la vertu du rite et de la formule, n'est qu'un moyen accessoire. Elle se manifeste toujours dans les conduites où le savoir trahit l'homme. Le primitif ne peut rien sur le climat. Il sait par expérience que de ses mains il ne fera pas venir le froid ou la chaleur, le vent, la pluie ou le beau temps, même en réfléchissant ou en observant la nature. Alors il a recours à la magie.

Le primitif sait très peu de choses sur la santé et la maladie. Sur le plan affectif et pragmatique, il réagit très vivement aux atteintes du mal. Sa psychologie et ses rapports sociaux encouragent la théorie occulte selon laquelle la malice du prochain peut provoquer la maladie. Les explications de la sorcellerie, et de la magie sont bien souvent utiles, dans la mesure où elles traduisent les volontés inexorables de la destinée en oeuvres de malice. Le malade, primitif ou non, veut sentir qu'il reste quelque chose à faire. Il veut des miracles, et s'il croit qu'un guérisseur peut détourner le mauvais sort lancé par un autre sorcier, il n'en résistera que mieux à la maladie, réconforté par l'idée qu'on fait quelque chose pour lui.

Ainsi donc, la magie et la sorcellerie ont des aspects pratiques aussi bien que sociaux, qui expliquent leur perpétuation. Psychologiquement, la magie sous toutes ses formes suppose un optimisme : le rite et la formule maîtrisent le sort et appellent la chance. La forme du rite et de la formule épouse étroitement cette fonction positive et pragmatique. C'est toujours la promulgation, par le geste et par le verbe, des fins que l'on poursuit. On peut reformuler la théorie de Frazer : le fondement psychologique de la magie, ce n'est pas l'association des idées, ni le principe que le semblable engendre le semblable, ou que le contact perdure, mais l'affirmation, la promulgation des fins et des résultats recherchés. Socialement, analogue spirituel du

162 *une théorie scientifique de la culture*

commandement, la magie contribue à intégrer le groupe des exécutants en introduisant l'ordre, et la discipline. Chez les agriculteurs, si le magicien devient chef, ce n'est pas parce qu'il inspire une vénération superstitieuse, mais surtout parce qu'il garantit aux travailleurs qu'en respectant ses tabous et ses injonctions, ils verront les fruits tangibles de leurs peines s'enrichir d'un bénéfice supplémentaire, surnaturel, imputable à ses sortilèges. La magie guerrière elle aussi, qui donne aux combattants la foi dans la victoire, rend leur courage plus efficace et inspire une obéissance enthousiaste envers le chef.

N'en déplût à Frazer, chez l'homme, religion et magie ne correspondent pas à des attitudes radicalement différentes envers l'univers. Selon lui, dans la magie, l'homme fait violence aux forces de la nature; dans la religion, le croyant propitie la faveur des dieux. Or la différence est plutôt dans l'objet : la religion connaît des enjeux fondamentaux de l'existence humaine, tandis que la magie se tourne toujours vers les problèmes de détail concrets et précis. La religion célèbre la mort et l'immortalité, le culte indifférencié et universel des forces de la nature, elle cherche à plier l'homme aux arrêts de la Providence. Dans l'état primitif, la Providence se manifeste comme le système des espèces totémiques, c'est-à-dire celui des plantes, des animaux et des forces naturelles qui exercent le plus d'influence sur l'existence humaine. Parfois, la Providence habite le Panthéon des dieux et déesses de la nature. Parfois encore elle se fait principe créateur, Père Tout-Puissant ou Dieu des religions monothéistes <sup>1</sup>.

Dans sa structure dogmatique, la religion s'offre toujours comme un système de croyances qui définit la position de l'homme dans l'Univers, son principe et sa fin. Pragmatiquement, la religion permet à la créature ordinaire de surmonter les affres bouleversantes de la mort, des catastrophes et de la destinée, en faisant miroiter l'immortalité, le paisible anéantissement de l'homme au sein de l'univers, ou son union avec la divinité. Socialement, comme la religion est toujours le noyau de la civilisation et le ressort des valeurs morales, elle épouse étroitement toutes les formes d'organisation, du haut en bas de l'échelle. La famille nourrit des croyances liées au culte des ancêtres. Le clan, qui vénère les ancêtres totémiques, hommes ou animaux, fonctionne comme une assemblée religieuse. Les villages, les vil

---

<sup>1</sup> A partir d'ici et jusqu'à la fin de l'ouvrage, le Professeur Malinowski n'a pas relu son manuscrit. (Note de H. Cairns.)

*réflexions sur la vie de James george frazer* 163

les et les municipalités ont leurs cultes particuliers. Il y a aussi des religions d'État et des religions d'Empire.

Ainsi la science, la magie et la religion ont chacune leur objet, leur conscience, leur organisation sociale, leur fonction pragmatique; elles ont aussi leur forme. La science prend corps dans des technologies qui s'appuient sur l'observation et s'incarnent dans des préceptes théoriques, plus tard dans des systèmes de savoir. La magie se manifeste sous forme d'une combinaison de rites, de gestes et d'incantations. L'homme ne l'appréhende pas dans l'observation et dans l'expérience, mais dans des miracles fondés par les mythes. La religion revêt la forme de cérémonies publiques et privées, de prières, de sacrifices et de sacrements.

Et là nous constatons que l'évolution est inacceptable, si on l'entend comme la métamorphose radicale d'une croyance ou d'une activité en une autre. Comme pour maints autres problèmes d'évolutionnisme, il faut admettre que les principes fondamentaux de la pensée, de la croyance, de la coutume et de l'organisation existent depuis les premiers jours de la culture. La magie, la science et la religion doivent être étudiées comme des forces agissantes de la société humaine, de la psychologie, de la conduite et des cultes organisés. Et nous approuvons Frazer lorsqu'il affirme que l'homme a toujours connu les vérités premières puisées dans l'observation de la nature. Nous approuvons encore cette formule : « vivre et faire vivre, manger et procréer, tels ont été les besoins de l'homme, tels ils seront jusqu'à la fin des temps ». Cela revient à dire en propres termes que la culture humaine repose essentiellement sur les besoins biologiques de l'homme.

Allons plus loin, et disons qu'en satisfaisant ses besoins biologiques premiers grâce aux médiations instrumentales de la culture, l'homme impose à sa conduite de nouveaux déterminants, c'est-à-dire qu'il se crée de nouveaux besoins. Il doit tout d'abord organiser ses outils, ses objets travaillés et sa production alimentaire sous la gouverne du savoir. Par conséquent, c'est aux premiers jours de la culture que doit se manifester le besoin d'une science primitive, c'est-à-dire d'un ensemble de principes de connaissance uniformes, organisés et explicites. L'action humaine doit être inspirée par la certitude de la réussite. Plus cette certitude est grande, plus l'organisation est efficace et plus les efforts sont fructueux. Dès lors, la magie est indispensable, puisqu'elle accroît le rendement utile de la conduite en satisfaisant ce besoin d'optimisme normalisé. Enfin, dès l'instant où il éprouve le be

*164      une théorie scientifique de la culture*

soin d'échafauder des systèmes de connaissance et des systèmes spéculatifs, l'homme en arrive nécessairement à s'interroger sur les origines de l'humanité, sur sa destinée, sur la vie, la mort et l'univers. Et c'est ainsi que le besoin du système et le besoin d'organiser la connaissance font naître en l'homme le besoin de religion.

Nous voyons que si l'on appréhende mieux la nature des phénomènes, des procès et des médiations instrumentales de la culture, on en vient à reformuler les problèmes d'évolution tout en conservant le principe, de l'évolution et les concepts de phases, d'origine et de survivances. On entrevoit aussi comment on peut définir ces concepts. Ainsi, les origines de la science, de la religion et de la magie ne sont pas réductibles à une idée isolée, à une croyance constituée, à une superstition particulière, ni même à l'acte déterminé d'un groupe ou d'une personne. Par origines, il faut entendre les conditions anciennes et perdurables qui déterminent l'apparition d'une réponse instituée par la culture, les conditions qui, tenues de court par le déterminisme scientifique, délimitent la nature d'un acte, d'un procédé, d'une coutume, d'une institution. Nous entendons la création du besoin premier, biologique, de poursuivre certaines activités organisées: quête de la nourriture, production alimentaire, organisation de l'appariement et du mariage, construction des demeures, production vestimentaire, outils élémentaires et armes de chasse. Lorsqu'on en vient à l'éducation, à l'économie, à la justice et au gouvernement, il faut pouvoir montrer que ces organisations et ces activités s'imposent à l'humanité primitive parce qu'elles sont indispensables à l'action collective concertée.

Rechercher les origines, c'est tout simplement analyser les phénomènes culturels en tenant compte, d'une part, de l'héritage biologique de l'homme, et d'autre part de son rapport au milieu. Puisque l'humanité résoud ce problème en perfectionnant un instrument de taille, sans cesse plus complexe, que nous appelons culture, nous sommes ramenés à un problème connu : l'étude de la culture peut-elle nous mener à des lois scientifiques de procès, de produit, et d'interrelation ? Si la culture, autrement dit la conduite organisée, réfléchie, servie par l'outil, porte en elle son propre déterminisme, alors on peut faire une science de la culture, on peut en formuler les lois et, tout en poursuivant des recherches évolutionnistes ou comparatives, on les rattachera au projet scientifique qui consiste à comprendre la culture en général.

Pour illustrer ce nouvel investissement du concept d'origines,

*réflexions sur la vie de james george frazer* 165

nous prendrons un ou deux exemples supplémentaires dans la théorie de Frazer et dans l'agencement de ses données. C'est d'autant plus intéressant que le concept d'origines a rarement été défini par les évolutionnistes comme Tylor, Morgan, McLennan et Westermarck. En examinant successivement les théories sur les origines, on trouverait une grande diversité d'interprétations et de méthodes. Par origines on entend généralement ce qui s'est passé au moment où le singe tentait de devenir homme. Pour nous, les origines du mariage et de la promiscuité signifient simplement que le premier homme-singe ne se pliait à aucune règle de conduite sexuelle, et que la procréation s'accomplissait dans l'anarchie la plus totale. Lorsque Westermarck affirme que le mariage est né d'une forme ancienne de monogamie, il en veut pour preuve le fait que les singes anthropoïdes les plus évolués vivent en couple, de même que les sauvages les plus primitifs. Lorsqu'on veut voir dans la connaissance l'origine de la propriété, dans l'animisme ou le totémisme celle de la religion, on fait valoir tant bien que mal qu'aux époques reculées l'homme vivait dans des sociétés où le communisme, l'animisme et le tabou exerçaient un empire absolu. On décide plus ou moins arbitrairement que telle ou telle tribu, tel ou tel groupe humain sont la survivance typique de l'humanité primitive. Tout ce qu'on observe dans le groupe ou la tribu passe alors pour le-plus-primitif. Les indigènes de l'Australie, les Fuégiens, les Védas, les Bushmen ont tous été taxés de « grands primitifs ». Les tribus pygmées disséminées à travers l'Afrique, l'Asie du Sud-Est et l'Archipel Indonésien ont eu droit à une attention toute particulière à cause de leur petite taille et de leur caractère foncièrement original.

Ici l'imagination abonde, mais point l'argument ou la preuve. Toutes les tribus dont les arts usuels ont quelque affinité avec la civilisation paléolithique peuvent également prétendre incarner la primitivité. Tout ce qui, dans leurs cultures, respire sa simplicité essentielle, en est l'attribut légitime. Mais on pécherait contre les règles d'or du raisonnement inductif si l'on isolait tel trait spécifique d'une culture en affirmant qu'il résoud toutes les énigmes et dévoile le mystère des origines.

Revenons à Frazer, précisément à ses idées sur les origines du mariage, de la famille et de la parenté. Dans *Totémisme et Exogamie*, il traite ce problème en détail, et accepte sans aucune réserve l'hypothèse classique, à savoir que le mariage est né d'une entière promiscuité parentale et sexuelle. L'anthropologue moderne n'est plus de cet avis. L'attitude de Frazer est une

166 *une théorie scientifique de la culture*

pure « survivance ». Accepter le principe de la promiscuité primitive, c'est se condamner à une analyse trompeuse de l'institution du mariage. Si l'on prétend s'en tenir à l'aspect sexuel de la vie domestique, rien ne nous empêche de supposer qu'aux premiers temps de la culture le « communisme sexuel » souffre peu ou point de restrictions. Or le mariage ne se réduit pas au commerce sexuel intermittent ou permanent. C'est un contrat entre deux personnes, où il est entendu qu'ils doivent partager la demeure ou l'abri, se prêter assistance dans les affaires du ménage et la gestion des biens, mais surtout mettre au monde une progéniture légitime qu'ils sont tenus de soigner, d'instruire et de pourvoir. Aucun des tenants de la promiscuité ne s'est risqué à évoquer un « communisme des enfants ». C'eût été peine perdue. On ne peut trouver aucune « survivance » de ce communisme. Une fois ou deux, Rivers a murmuré qu'on pourrait peut-être imaginer un communisme de l'allaitement, mais toutes ces hypothèses sont chimériques et ne reposent sur aucune preuve.

Si l'on examine soigneusement l'essence du rapport matrimonial d'après des indices comparatifs, on voit que le mariage est un privilège, que la société octroie aux époux sous forme d'un contrat : donner le jour à des enfants légitimes. Dans le monde primitif, et toutes les fois que le foyer constitue une unité économique indépendante, ce privilège est inestimable. Les soins, la formation, l'éducation et la pourvoyance en sont la rançon. Ainsi donc, sous sa forme de contrat légal, le mariage n'est qu'un rouage de la grande institution fondamentale qu'est la famille. Et nous le définissons comme : l'union contractuelle, publique, légale, traditionnelle, qui octroie aux enfants un statut de légitimité et au couple un statut supplémentaire.

Dès lors, nous pouvons enchaîner sur le principe énoncé par Frazer. Le primitif, comme le civilisé, éprouve le besoin d'une compagne; il éprouve également le besoin de se reproduire. Ces besoins sont intégrés et assouvis grâce à l'institution du mariage. Nous tenons là une définition du mariage et de la famille; et nous tenons du même coup la clé de leurs origines. Dès l'apparition de la culture, la famille a été l'institution qui satisfait la plupart des besoins fondamentaux de l'être humain. C'est une institution qui assouvit d'abord le besoin de reproduction, mais qui est liée aussi à la production, à la distribution et à la consommation alimentaires. C'est l'institution par excellence qui permet à la culture de se perpétuer en transmettant la tradition aux jeunes générations; la coutume, l'ordre et l'autorité sont incar

*réflexions sur la vie de james george frazer* 167

nées par la famille. On peut étudier l'évolution de l'humanité, des arts usuels, des divers aspects institutionnels complexes, en cherchant à savoir comment la parenté est née des liens familiaux, comment s'est développé le système des clans et comment les foyers particuliers se sont intégrés au groupe local.

Ceci nous amène à la partie la plus intéressante de la théorie de Frazer. Posant en principe qu'aux stades primitifs la liberté sexuelle était absolue, il lui faut expliquer l'apparition de l'exogamie, de ces règles draconiennes qui interdisent le mariage entre parents. Soit dit en passant, Frazer ne distingue pas très nettement l'interdit de l'inceste et les règles d'exogamie, en quoi il reste fidèle à la théorie de Morgan, où l'exogamie passe avant l'inceste et le clan avant la famille.

Quoi qu'il en soit, Frazer expose ici une théorie extrêmement contestable. Persuadé que les hommes s'appariaient et s'accouplaient depuis toujours à leur gré et sans loi, il doit inventer une phase, un moment, un événement imprévu qui aurait fait comprendre aux hommes qu'il valait mieux empêcher certaines unions. Pour cela, il émet deux hypothèses. D'abord, les sages d'une tribu primitive auraient conclu, par un raisonnement que nous ignorons, que l'inceste et la promiscuité étaient mauvais en soi. Frazer refuse de croire que les primitifs aient prêté à l'inceste des effets pernicieux, et il sait même qu'aucune preuve biologique ne peut-être avancée contre lui. Il fallait donc trouver autre chose, et il imagine que l'inceste était accusé de détruire la fertilité naturelle, et que cette superstition eut bientôt force de loi dans la tribu. « L'idée a germé sans doute dans quelques esprits, dont la sagesse et l'habileté passaient l'ordinaire, et qui, en usant de leur influence et de leur autorité, surent convaincre les autres de la mettre en pratique ». Il faut donc formuler plusieurs hypothèses; dans l'état primitif régnait la promiscuité; la superstition donna aux hommes l'horreur de l'inceste; pour apaiser l'effroi superstitieux, on imagina un système d'organisation sociale extrêmement compliqué, avec des moitiés, des clans, des classes matrimoniales; enfin, les législateurs primitifs consacrèrent ce système en édictant des lois. Cette théorie est démentie par les principes de l'anthropologie moderne. Nous savons que notre civilisation aime les décrets révolutionnaires, les éclats juridiques, mais que l'humanité primitive les ignore. Il resterait à se demander si l'éclat a eu lieu une seule fois et s'est propagé par diffusion, ou bien s'il s'est produit souvent, et toujours à point nommé.

Là aussi, l'analyse sociologique complète du mariage, de la

168 *une théorie scientifique de la culture*

parenté et du parentat nous offre une solution beaucoup moins théâtrale et beaucoup plus simple, fondée sur la psychologie humaine et sur l'intelligence des fonctions du mariage et du parente. Dans la famille (et ici nous suivons Freud sans réserve), l'inceste est une tentation indiscutable. Mais d'un autre côté, s'il est permis par les lois et ouvertement pratiqué, il menace de détruire les liens familiaux et les liens matrimoniaux. Il provoquerait, au moment de la maturation affective, un renversement total de tous les sentiments entre parents et enfants et entre frères et sœurs.

Les rapports sexuels, avec leurs cortèges de jalousies, d'assiduités et de rivalités, sont incompatibles avec les attitudes de respect et de soumission qui caractérisent les rapports d'enfants à parents. Ils sont incompatibles avec les rapports de coopération, de protection, de gravité qui lient frères et sœurs. Dans la vie sociale, les rivalités et les jalousies engendraient le chaos. Dès lors, la structure sociale, la primitive comme la civilisée, éprouve le besoin d'éliminer la sexualité de la famille et de sa forme prolongée, le groupe de parenté ou le clan. Une fois de plus, nous constatons qu'une règle juridique et un aspect fondamental du mariage et de la famille ont pour origine un besoin existant. Les lois condamnent l'inceste et le mariage consanguin par la force des choses, car les rapports sexuels sont incompatibles avec les rapports intimes de coopération entre parents et enfants, frères et sœurs, et même entre membres de la même famille ou du même clan.

On pourrait poursuivre l'examen des théories évolutionnistes de Frazer, particulièrement riches dans le quatrième tome de *Totémisme et Exogamie*. L'auteur tente d'expliquer le passage de la descendance matrilineaire à la descendance patrilineaire; il cherche dans les cérémonies magiques destinées à faire germer les graines les origines de l'agriculture, et dans certaines pratiques magiques les origines de l'art.

A chaque instant, nous sommes frappés par la contradiction qui déchire le propos de Frazer, qui, dans la partie documentaire de l'ouvrage, brosse un tableau des systèmes totémiques bien intégré, bien situé dans son contexte, traversé par moments d'extraordinaires intuitions. L'anthropologue connaît bien aussi les trois théories de Frazer sur l'origine du totémisme. Sa documentation et sa méthode de présentation prouvent clairement, et d'abondance, que cette origine est inscrite dans la nature et la fonction de cette croyance, de cette pratique, de cette institution. Le totémisme est une façon simple, concrète et pragmati

*réflexions sur la vie de James george frazer* 169

que de formuler le rapport de l'homme à la nature. Lorsqu'il est très développé, en Australie Centrale et dans deux ou trois régions d'Afrique, il incarne magiquement l'empire de l'homme sur les espèces primordiales d'animaux et de végétaux. Sous ses formes pragmatiques, c'est-à-dire dans le gouvernement rituel de la fertilité naturelle, le totémisme s'apparente de très près à la magie. La seconde théorie, qui cherche les origines du totémisme dans les rites de fertilité et de multiplication du totem, est très proche de nos conceptions actuelles. Car ici Frazer cherche l'origine du totémisme dans sa fonction primordiale.

## 4

---

### Où va l'anthropologie ?

. ←

Nous avons vu jusqu'ici qu'à bien des égards Frazer incarne une époque révolue de l'anthropologie et de l'esprit positiviste, avec ses défauts et ses vertus. La documentation qu'il nous a laissée, et qu'il sut présenter avec tant de talent, restera longtemps une mine pour l'ethnologue et surtout pour ceux qui cherchent dans les témoignages de l'ethnologie une source d'inspiration et des confirmations. La passion de l'homme, le primitif comme le civilisé, et celle de la vérité scientifique, donnent à son oeuvre un cachet d'authenticité. Elle lui permet aussi de transcender souvent, et aux moments les plus décisifs, sa propre réflexion théorique.

Le long itinéraire qui part des bois de Nemi et traverse les forêts vierges, les marécages, les déserts, l'Archipel Océanien, les steppes d'Asie et la prairie Américaine, pour aboutir aux mystères du cœur et de l'esprit humain, constitue peut-être la plus extraordinaire Odyssée de la Science de l'Homme moderne. Nous apprenons à mesurer la conduite des magiciens, des chefs et des rois primitifs. Nous sommes plongés au vif des menées de la guerre et du labeur, dans les coutumes matrimoniales, les craintes et les espérances liées aux tabous, aux danses tribales, aux entreprises militaires,

La théorie de Frazer, son évolutionnisme, son comparatisme et ses explications par la survivance ne sont pas toujours recevables. Il reste que dans les analyses que j'ai citées (et on pourrait les multiplier indéfiniment), Frazer pose les grands principes de la méthode anthropologique moderne. Il croit en la ressemblance essentielle de l'esprit humain et de la nature humaine. Il voit clairement qu'il faut penser la « nature humaine » en fonc

*réflexions sur la vie de james george frazer* 171

tion de ses besoins; de ces besoins qu'il faut constamment satisfaire si l'homme veut survivre, se reproduire, vivre dans l'ordre et la sécurité, et progresser. Dans la documentation sur le matériel, il démontre aussi que les nécessités fondamentales de l'existence trouvent à se satisfaire par l'emploi d'outils, d'armes, de dispositifs, qui, à leur tour, sont manipulés par des groupes, qui coopèrent. vivent et travaillent en commun, où la tradition se transmet de génération en génération. Cela suppose que la justice, l'éducation, le gouvernement et l'économie sont aussi nécessaires aux groupes que la nourriture, la sécurité ou l'accouplement. Sous cette documentation se cache la théorie des besoins dérivés.

Il suffit de traduire quelques-uns de ses concepts évolutionnistes simples dans le langage de l'analyse culturelle moderne pour leur donner vie et réalité. Ainsi Frazer est autant un pionnier de l'anthropologie moderne que la voix d'une époque révolue. Les bases de sa méthode demeurent valables. Le comparatisme est encore le principal outil théorique pour formuler les principes généraux de la science anthropologique. Les besoins primaires de l'homme restent le point de départ de toute analyse des phénomènes culturels. L'anthropologie et la science de l'homme n'abandonneront jamais complètement le principe évolutionniste. L'intérêt que portait Frazer à la psychologie nous paraît aujourd'hui plus recevable qu'il y a vingt-cinq ans.

L'anthropologie, aujourd'hui encore, est déchirée entre les écoles, les tendances et les parti-pris. Elle est encore à l'âge belliqueux, et livre ce *bellum omnium contra omnes* qui trahit la jeunesse de l'université, sinon la jeunesse de l'humanité. C'est peut-être le moment de mettre fin aux chamaillis, aux escarmouches, aux luttes fratricides, et de préparer un armistice qui fera régner une paix constructive. On commence à entrevoir que l'évolutionnisme, la méthode historique, le principe du développement et le phénomène de la diffusion, les explications psychologiques et les théories sociologiques ne s'excluent ni ne se combattent, mais sont complémentaires et entretiennent des rapports étroits. Un petit essai comme celui-ci ne saurait entreprendre pareille synthèse, mais on peut donner quelques indications générales.

Le mouvement le plus important et le plus radical naquit avec l'œuvre du géographe-ethnologue allemand F. Ratzel, et prit bientôt l'allure d'une campagne en règle contre l'évolutionnisme. Ratzel introduisit deux éléments concrets dans l'étude comparée

172 *une théorie scientifique de la culture*

des races, des tribus et des cultures. Battant en brèche ce qu'il appelle « la peur du temps et la peur de l'espace » de l'évolutionniste, il voulut que les spéculations sur les origines et le développement fissent usage de la carte du monde et d'une chronologie plus précise. Avec un sens très sûr de la géographie et de l'histoire, il sut voir et démontrer que l'on doit expliquer bien des ressemblances dans l'outil, l'objet, le contenu ou l'idée, non pas en vertu du principe qu'il existe certains points communs à un moment donné de l'évolution, mais en prouvant que les cultures ont été en contact et que les inventions se sont répandues par le canal d'une transmission. L'emprunt des traits culturels, qu'on baptisa *diffusion*, devint le grand principe d'explication ethnographique.

L'école, née en Allemagne, eut de zélés champions en Angleterre, et donna aux anthropologues américains, sous l'influence de Franz Boas, une vision historique de la réalité. Les grands principes de cette pensée (étude concrète de chaque aspect culturel; nécessité de faire un relevé des identités ou des ressemblances; importance des cartes et des rapports chronologiques) étaient bons, et trouvent leur place dans toute théorie anthropologique. Il est nécessaire aussi de rappeler ce que l'anthropologie doit aux travaux sur l'écologie et sur le milieu. Le chercheur le plus heureux et le plus actif dans ce domaine, le professeur Ellsworth Huntington, de Yale, a définitivement prouvé que le climat et les ressources naturelles du milieu influencent profondément l'histoire et le développement d'une culture.

Comment concilier avec l'évolutionnisme cette pensée concrète, historique, géographique et écologique ? La réponse est simple. Le contact culturel, la transmission des arts usuels, des formes sociales, des idées, sont des faits incontestables, dont toute théorie doit tenir compte, que le travail de terrain, les hypothèses et les principes doivent nécessairement accueillir. Frazer était certainement de cet avis, et fit souvent un usage explicite du concept de diffusion. Certains évolutionnistes ont négligé ce facteur et leur travail s'en ressent. Inversement, le phénomène de la diffusion a souvent été défini de façon superficielle et rudimentaire par les diffusionnistes. La diffusion, autrement dit la transmission d'une réalité culturelle entre deux cultures, n'est pas un acte, mais un procès, dont le mécanisme est très proche de n'importe quel procès d'évolution. En effet, l'évolution cherche avant tout à déceler l'influence de tel ou tel type d'« origines » ; et les origines sont toujours de même nature, qu'elles soient dues à l'invention ou à la diffusion. Frazer admet lui-même en

*réflexions sur la vie de james george frazer* 173

propres termes que le substrat social de l'exogamie, et les règles mêmes de l'exogamie, naquirent dans une tribu particulière et contaminèrent les autres par diffusion. La nouvelle institution, invention ou reproduction, provoqua les mêmes effets historiques, c'est-à-dire les mêmes évolutions.

Chercher si un trait apparaît sous le coup d'une invention ou bien d'une diffusion, c'est résoudre l'énigme historique concrète dans la dimension spatio-temporelle, par rapport à une tribu donnée, à un moment donné. Dans un système comme dans l'autre, on explique ensuite de la même manière comment le trait s'incruste dans une culture, comment il évolue, et comment cette évolution influence la culture globale. L'analyse des traits et des complexes qu'ont pratiquée et pratiquent encore les diffusionnistes devra être corrigée et rapportée à notre théorie générale de la culture, avec plus de rigueur encore que nous ne l'avons proposé pour les concepts évolutionnistes. Il reste que la réflexion sur la transformation culturelle doit passer par le fait du contact et de la diffusion; c'est là le grand principe, et nous le devons à Ratzel et à son école.

Aujourd'hui, comme toutes les sciences sociales, l'anthropologie est appelée à jouer son rôle dans les problèmes de notre temps; c'est pourquoi, plus que jamais, on éprouve le besoin de faire la synthèse des méthodes, de mieux comprendre les écoles ennemies et les excommunications réciproques. Voyez la guerre; voilà qu'elle a éclaté à nouveau, et que nous nous interrogeons sur son sens : est-ce un destin, un héritage ancestral, un moyen inéluctable de trancher certains litiges ? L'anthropologie a son mot à dire. Science des origines et de l'évolution, elle peut, elle doit décider si la guerre est une activité originelle. Et il ne faut pas prendre le mot « origines » dans son sens sauvage; il ne s'agit pas de savoir ce qui est arrivé à l'homme-singe aux premiers instants de la culture, mais de savoir si la guerre, comme la famille, le mariage, le droit et l'éducation, existe dans toutes les cultures et à toutes les phases de développement, et, plus précisément, si elle a joué un rôle crucial dès, les premiers moments de l'humanité. Car si l'on peut démontrer que la guerre, c'est-à-dire le règlement collectif des problèmes intertribaux par la voie des armes, n'apparaît pas aux débuts de la culture, on prouve du même coup que le train du monde peut s'en passer.

La plupart des anthropologues modernes s'accordent à dire que la guerre n'est ni une activité très ancienne ni une nécessité biologique; bien au contraire, elle apparaît très tard dans l'évolution humaine et satisfait peu de besoins, à une seule phase d'évolu

174 *une théorie scientifique de la culture*

tion. Par l'étude comparée des institutions humaines (analyse politique de l'État ou de la tribu-État; analyse économique de l'esclavage et du servage; analyse juridique, du système des castes et de la fiscalité) l'anthropologie peut également faire valoir que dans le monde moderne la plupart des fonctions positives et constructives de la guerre ont été éclipsées par d'autres, et que seul subsiste son rôle funeste et destructeur. Voilà mes idées résumées très brièvement; je les ai développées ailleurs <sup>1</sup>; elles montrent le rôle que peut jouer l'anthropologie en éclairant les problèmes qui se posent à nous aujourd'hui.

Qu'on prenne les problèmes du gouvernement et de l'emploi de la force politique face à l'organisation culturelle. Problème de l'antagonisme entre l'État et la nation. L'analyse anthropologique ne laisse pas d'éclairer l'idée de nationalité par rapport à celle de citoyenneté, cette nationalité qui inspire le nationalisme de l'histoire moderne depuis cent cinquante ans. On constaterait que la nationalité est un principe d'évolution beaucoup plus fondamental que l'organisation politique d'un système de police, d'une tribu-État ou d'un Empire. Cela montrerait aussi que l'autonomie culturelle des nations modernes aurait tout à gagner à une limitation de la souveraineté politique, notamment en ce qui concerne la liberté militaire de l'État. Pour étudier certains problèmes d'organisation d'après-guerre, il est essentiel de comprendre parfaitement l'intégration culturelle par rapport à l'emprise politique, et ce sont les études comparatives, évolutionnistes et historiques de l'anthropologie qui peuvent nous y aider.

La démocratie, la liberté, le capitalisme et le communisme, le rôle de la concurrence et de la planification sont des concepts qui peuvent et doivent être soumis à une analyse anthropologique complète, et inspirés par la psychologie, l'histoire et la sociologie. Les problèmes de l'ordre social, des formes d'éducation et des types de science, de magie et de religion, doivent être abordés à la lumière des enjeux vitaux de notre temps, éclairés par la recherche d'une raison commune entre les formes primitives et les formes tardives, étendus enfin aux questions d'origines en fonction du rôle que joue dans l'évolution humaine un type d'activité ou une institution.

L'anthropologie peut assumer gravement son rôle de *magistra vitae* aux côtés de l'histoire, au sens classique, et des autres disciplines humaines. Il serait vain de chercher à défendre ici

---

<sup>1</sup> Dans *Freedom and Civilization* (Note de H. Cairns.)

*réflexions sur la vie de james george frazer* 175

une hybridation des sciences sociales à laquelle tout le monde est acquis. Par contre, l'important, c'est de consolider les assises scientifiques de l'anthropologie. Ce ne serait ni causer la ruine, ni prendre le contre-pied des « écoles » ou des méthodes; ce serait donner à chacune d'elle un fondement plus solide. La diffusion, c'est-à-dire le changement par le contact, est un fait que l'anthropologie s'est plu jusqu'ici à projeter infiniment loin dans le passé, vers un état primitif qu'on ne peut étudier que par reconstitution.

Mais à l'heure actuelle, c'est la diffusion qui domine notre phase d'évolution. La civilisation occidentale, telle un rouleau-compresseur, écrase toute la surface du globe. L'étude de ce changement culturel, qui affecte l'Afrique, l'Asie, l'Océanie et le Nouveau-Monde, constitue le plus clair des travaux historiques de l'ethnographe. L'anthropologie moderne le sait, et elle comprend de mieux en mieux l'importance de ce phénomène.

Le changement culturel aussi est un problème concret que l'après-guerre devra envisager; après le cataclysme, il faudra fonder les rapports entre les races sur de nouveaux principes, garantir leurs droits réciproques, le partage des privilèges et des devoirs, la participation au travail et à la prospérité, et tout cela n'ira pas sans bouleverser les rouages politiques, juridiques et pédagogiques. L'anthropologue croit que toutes les races, la blanche, la jaune et la noire, et toutes les minorités, ont le droit d'être traitées sur le même pied. Mais il a aussi un réflexe conservateur qui lui fait reconnaître la valeur de la tradition, de la diversité des cultures, dans leur indépendance et dans leurs croisements. S'il a un avis à donner, c'est que notre culture ne doit pas être imposée aux autres par la voie des armes, par la force de l'argent ou la contrainte des lois. Sous sa forme sauvage, l'esprit missionnaire devra au moins être réformé. Le nationalisme, ce réflexe conservateur qui voudrait voir toutes les nations reconnaître la valeur absolue d'une culture, fait flamme à travers le monde. C'est nous, les Blancs, qui sommes les grands coupables. Nous avons fait présent aux races et aux peuples de la terre de notre religion, de notre éducation et de quelques autres bienfaits de l'esprit en leur donnant à croire que s'ils acceptaient notre civilisation, ils deviendraient nos égaux. Cette promesse n'a pas été remplie.

On s'aperçoit qu'il est dangereux de parler du fardeau de la civilisation, et de le faire supporter aux autres. Nous faisons miroiter les espoirs de la fraternité humaine et de l'égalité par l'édu

176 *une théorie scientifique de la culture*

cation, mais lorsqu'il s'agit des richesses, du pouvoir et du droit à disposer de soi-même, nous les refusons aux autres.

On peut se demander si l'anthropologue n'arrive pas après la bataille, et si ses conseils auraient encore quelque valeur, à supposer qu'il fût admis à participer aux délibérations des grands de ce monde. Mais cela ne veut pas dire qu'il doive se taire. S'il a un avis à donner, c'est qu'il faut accorder à tous les groupes culturels, et à toutes les minorités, le droit à disposer de soi-même. Il n'a cessé de croire aux vertus de la nouvelle politique coloniale de la Grande-Bretagne, qui garantit à toutes les tribus et à toutes les nations l'autonomie culturelle, sous la tutelle des conseillers britanniques. Et voici une autre question d'importance. Demain, lorsqu'il faudra reconstruire le monde bouleversé par la guerre, c'est le besoin de sécurité collective qui devra inspirer les grands principes de nos décisions. Pratiquement, cela veut dire qu'on interdira aux grandes unités politiques de conserver leurs armements, leurs machines militaires, et de persévérer dans leur autarcie économique, notamment si rien ne bride leur volonté d'agression militaire. Ce qu'il faudra obtenir, c'est de restreindre l'indépendance politique des puissants, et d'empêcher les groupes et les unités encore privés de souveraineté militaire d'accroître leur autonomie politique, qui aboutit toujours à l'autonomie militaire. L'anthropologue ne veut donc pas de la « balkanisation » de l'Afrique, car les petits États, qui jouiraient d'une indépendance politique complète, seraient toujours en guerre avec leurs voisins. Il ne veut pas non plus que la Chine ou l'Inde lèvent des armées gigantesques sans contrôle international; car lui seul peut prévenir les dangers qu'entraînerait la rupture de l'équilibre du pouvoir. Et ce ne serait pas pour aider ces petites ou ces grandes nations à acquérir l'indépendance culturelle. Homme de science et moraliste, ami des races jusqu'ici opprimées, ou du moins défavorisées, l'anthropologue exige que tout groupe et toute nation jouissent des mêmes droits et obtiennent une indépendance culturelle complète, que la souveraineté politique soit refusée à toute tribu, tout État, royaume, empire ou république, quels qu'ils soient.

Ce programme n'est peut-être que de l'utopie. Il est cependant raisonnable du point de vue de l'analyse scientifique de la culture globale. Mieux nous comprenons, nous étudions et nous pensons le rapport entre culture et pouvoir politique, plus il est clair que la force doit être arrachée aux intérêts partisans pour être confiée aux mains d'un organisme de contrôle neutre. La culture est un mode de vie, une entreprise, un goût et un souci de caractère

*réflexions sur la vie de james george frazer* 177

national, et on ne peut la contraindre, la régler ou la régler. Il faut favoriser son développement et faire en sorte qu'elle s'enrichisse d'apports extérieurs, mais la laisser entièrement libre de chercher seule son équilibre et son progrès.

Sommes-nous si loin de notre héros de la culture, Frazer, et de son oeuvre ? Certainement pas. C'était un grand humaniste. Dans son travail et dans sa méthode, il mêlait harmonieusement l'amour conservateur de la tradition, de l'originalité des cultures et des moments de la culture, à une intelligence très vive du besoin de progrès, de raison et d'équité. Il savait goûter l'étrange, le sauvage et l'exotique, tout en projetant sur eux leur signification humaine. Il savait aussi, comme dans *La Tâche de Psyché*, y dégager le germe des créations et des progrès à venir. Sa philosophie d'humaniste consistait à vivre et laisser vivre. Son oeuvre monumentale, qui décrit l'humanité primitive et son image contemporaine, nous offre de quoi reformuler la nouvelle anthropologie scientifique et laisse entendre que l'étude de la pensée, de la croyance et de l'action ne doit pas être inspirée seulement par le génie littéraire de l'artiste, mais surtout par une chaude amitié humaine, qui s'intéresse aux plus humbles, aux plus simples, aux plus faibles manifestations du phénomène humain.