

**E.E. EVANS-PRITCHARD (1950)**

# **ANTHROPOLOGIE SOCIALE**

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

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

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

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

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

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

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

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

**E. E. Evans-Pritchard (1950),**

## **Anthropologie sociale**

Préface de Michel Panoff.

Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1977, 177 pages. Collection Sciences de l'homme dirigée par le Dr. G. Mendel, no 132.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Comic Sans 10 points.

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

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

# Table des matières

## PRÉFACE

1. ÉTENDUE DU SUJET
2. ORIGINES THÉORIQUES
3. DÉVELOPPEMENTS THÉORIQUES ULTÉRIEURS
4. LA RECHERCHE SUR LE TERRAIN ET LA TRADITION  
EMPIRIQUE
5. LES ÉTUDES ANTHROPOLOGIQUES MODERNES
6. L'ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE

## BIBLIOGRAPHIE

POSTFACE de Michel PANOFF

[Retour à la table des matières](#)

## E. E. EVANS-PRITCHARD

Professeur à l'Université d'Oxford, héritier des grands fondateurs de l'école anglaise (Malinowski, Radcliffe-Brown), est connu en particulier pour son admirable livre sur les Nuer.

Dans cette Anthropologie sociale, il expose, à l'intention d'un large public, ses vues sur l'objet, l'histoire et les exigences scientifiques d'une discipline devenue fort à la mode.

Michel Panoff souligne dans la postface de l'ouvrage l'actualité des aperçus théoriques du professeur Evans-Pritchard (en particulier la discussion des notions de structure et de fonction), et met l'accent sur la nécessité de l'enquête sur le « terrain » qui demeure à l'honneur de la grande tradition britannique.

[Retour à la table des matières](#)

# PRÉFACE

[Retour à la table des matières](#)

Cet ouvrage représente le texte de six conférences données à la B. B. C. au cours de l'hiver 1950, reproduites ici telles qu'elles furent prononcées, si l'on excepte quelques petites modifications verbales sans importance.

Pour la plupart des gens, l'anthropologie sociale n'est encore guère plus qu'un nom, aussi puis-je espérer que la radiodiffusion de ces propos permettra une meilleure compréhension de ce qu'elle est et des méthodes qu'elle utilise. Je suis persuadé que leur publication rendra le même service. Comme il existe peu de manuels d'introduction à l'anthropologie sociale, je crois que cet ouvrage peut également être utile aux étudiants qui s'initient à l'anthropologie dans les universités. J'y ai donc ajouté une courte bibliographie.

J'ai déjà émis nombre des idées que j'exprime ici, et souvent sous la même forme. Je remercie les Représentants de Clarendon Press et les Éditeurs de Man, Blackfriars et Africa de m'avoir accordé l'autorisation de les reprendre ici <sup>1</sup>.

Je remercie Mr. K. O. L. Burridge pour l'aide qu'il m'a apportée dans la préparation de ces conférences et mes collègues de l'Institut d'Anthropologie Sociale d'Oxford pour les commentaires critiques qu'ils en ont faits.

E. E. E.-P.

---

<sup>1</sup> Anthropologie sociale, Conférence inaugurale prononcée à Oxford, le 4 février 1948; Clarendon Press, 1948; « Anthropologie sociale : le passé et le présent », conférence prononcée à Oxford, Exeter College Hall, le 3 juin 1950; Man, 1950, n° 198; « Anthropologie sociale » dans Blackfriars 1946; « L'Anthropologie appliquée », conférence prononcée à la Société Anthropologique de l'Université d'Oxford, le 29 novembre 1945, Africa, 1946.

# 1

---

## ÉTENDUE DU SUJET

[Retour à la table des matières](#)

Je vais essayer au cours de ces conférences de vous donner un aperçu de ce qu'est l'anthropologie sociale. Je me suis rendu compte que les profanes, et même des gens fort cultivés, n'en ont que de très vagues notions. Il semble que le mot d'anthropologie fasse surgir à l'esprit des images de singes, de crânes, de rituels étranges et de superstitions sauvages. Je ne pense pas avoir de grandes difficultés à vous convaincre que ces associations d'idées sont fort éloignées du sujet qui nous préoccupe.

Mes explications seront fonction de cette préoccupation et je n'oublierai pas qu'un grand nombre de mes auditeurs ignorent totalement ce qu'est l'anthropologie sociale et que les autres n'en ont qu'une idée erronée. Quant à ceux qui connaissent quelque peu le sujet, je leur demanderai de me pardonner si je leur parais de temps à autre un peu élémentaire.

Dans cette première conférence, j'essaierai de déterminer *grosso modo* les limites et les ambitions de l'anthropologie. Dans les deuxième et troisième, j'en exposerai le développement théorique. Dans la quatrième, j'expliquerai en quoi consiste ce que nous appelons travail sur le terrain. Dans la cinquième conférence, j'illustrerai par des exemples puisés dans la recherche contemporaine l'évolution des théories et du travail sur le terrain. Dans la dernière conférence, j'expliquerai quelles peuvent être les applications de l'anthropologie sociale dans le domaine pratique.

Je me limiterai à l'anthropologie sociale en Angleterre dans la mesure du possible, afin d'éviter de compliquer la présentation de mes exposés et de les surcharger car s'il fallait relater le développement de l'anthropologie en Europe et en Amérique, il me faudrait comprimer le matériel au maximum : ce que l'on gagnerait en quantité ne compenserait pas ce que nous perdriions sur le plan de la clarté et de l'homogénéité. Une restriction dans le domaine présent n'a pas l'importance qu'elle pourrait avoir pour d'autres disciplines car, précisons-le, l'anthropologie sociale s'est développée de façon très indépendante en Angleterre. Je ne manquerai pas, toutefois, de faire mention des chercheurs étrangers qui ont pu exercer une influence notoire sur la pensée des chercheurs britanniques.

Même à l'intérieur des limites que je viens de fixer, il n'est pas facile de formuler avec précision et clarté les buts et les méthodes de l'anthropologie sociale, du fait que les anthropologues eux-mêmes professent des opinions différentes. Il arrive qu'ils soient unanimes sur un certain nombre de points mais sur d'autres, les avis divergent comme c'est souvent le cas lorsqu'il s'agit d'un sujet relativement neuf et limité; les conflits d'opinion deviennent alors des conflits de personnalité car les savants ont une forte propension à s'identifier à leurs opinions.

Je pense que les préférences personnelles ne sont pas nocives lorsqu'elles sont ouvertement exprimées. Ce qui est plus dangereux, ce sont les ambiguïtés. L'anthropologie sociale dispose d'un vocabulaire technique restreint, de sorte qu'il faut recourir au langage quotidien qui n'est, hélas, que fort imprécis. Des mots tels que « société », « culture », « coutume », « religion », « sanction », « structure », « fonction », « politique » et « démocratie », n'ont pas toujours le même sens selon les différents utilisateurs et les différents contextes. Les anthropologues pourraient certainement créer des termes nouveaux ou attribuer une signification technique spécifique à des mots empruntés au langage courant, mais outre le fait que les chercheurs auraient à s'accorder sur cette signification, si cette pratique se généralisait, le jargon des écrits anthropologiques ne serait bientôt intelligible qu'aux spécialistes de cette discipline. S'il faut choisir entre l'imprécision des termes empruntés au langage quotidien et les obscurités du jargon spécialisé, je préfère encore le moindre mal que représente le langage quotidien car ce que l'anthropologie a choisi d'étudier concerne tout le monde, elle ne doit pas se limiter à ceux qui l'étudient professionnellement.

Le terme anthropologie sociale est utilisé en Angleterre et, dans une certaine mesure, aux États-Unis, pour désigner une certaine branche de l'anthropologie qui est l'étude de l'homme sous différents aspects. Son étude porte sur les sociétés et les cultures humaines. En Europe, la terminologie est différente : quand on parle d'anthropologie (qui pour nous signifie l'étude de l'homme dans son ensemble), on se réfère à ce que nous appelons en Angleterre l'anthropologie physique, c'est-à-dire l'étude biologique de l'homme. Ce que les Anglais appellent anthropologie sociale, porte, en Europe, le nom d'ethnologie ou de sociologie.

Même en Angleterre, l'expression anthropologie sociale n'a pris son sens actuel que depuis peu. On a enseigné cette matière sous le nom d'anthropologie ou d'ethnologie, depuis 1884 à Oxford, depuis 1900 à Cambridge et depuis 1908 à Londres la

première chaire universitaire qui porta le nom d'anthropologie sociale fut celle de Sir James Frazer à Liverpool en 1908. Le sujet s'est vu récemment reconnaître une importance accrue et l'anthropologie sociale est enseignée sous ce nom dans un certain nombre d'universités de Grande-Bretagne et du Commonwealth. Comme elle est l'une des branches du vaste sujet que représente l'anthropologie, on l'enseigne souvent conjointement avec les autres branches : anthropologie physique, ethnologie, archéologie préhistorique et parfois linguistique et géographie humaine. Comme les deux dernières matières ne figurent que rarement au programme des examens d'anthropologie dans ce pays, je ne m'en occuperai pas. Pour ce qui est de l'anthropologie physique, elle n'a que peu de rapports avec l'anthropologie sociale pour le moment, étant surtout une branche de la biologie du fait qu'elle comprend des sujets tels que l'hérédité, la nutrition, la différenciation des sexes, l'anatomie comparée, la physiologie des races et la théorie de l'évolution de l'homme.

C'est avec l'ethnologie que nous entretenons les liens les plus étroits. Il est indispensable pour le comprendre de savoir que l'anthropologie sociale estime que son champ d'action englobe toutes les cultures et toutes les sociétés humaines, la nôtre y compris, bien que, pour des raisons que j'exposerai plus loin, elle ait choisi de s'attacher plus particulièrement à l'étude des sociétés primitives. Les ethnologues étudient les mêmes peuples et c'est pourquoi il existe un lien étroit entre les deux disciplines.

Il importe de préciser toutefois que si l'anthropologie sociale et l'ethnologie s'intéressent aux mêmes types de populations, leurs buts sont fort différents. S'il n'existait pas autrefois de frontière bien nette entre l'anthropologie sociale et l'ethnologie, elles sont dorénavant considérées comme des disciplines clairement distinctes. La tâche de l'ethnologue consiste à classer les populations sur la base de leurs caractéristiques raciales et culturelles, puis d'expliquer leur répartition actuelle ou passée en fonction des mouvements de population, des mélanges et de la diffusion des cultures.

La classification des peuples et des cultures constitue une démarche préliminaire essentielle aux comparaisons qu'effectue l'anthropologie sociale entre les sociétés primitives, parce qu'il est plus pratique, je dirai même nécessaire, de commencer par comparer des peuples appartenant à un même type de culture c'est-à-dire ceux que Bastian répartissait, il y a fort longtemps, en « provinces géographiques »<sup>1</sup>. Lorsque toutefois les ethnologues cherchent à reconstituer l'histoire des peuples primitifs, ceux qui ne possèdent pas d'archives historiques, ils se voient obligés de partir de déductions basées sur des preuves indirectes pour élaborer des conclusions qui ne peuvent raisonnablement constituer qu'un faisceau de probabilités. Il arrive aussi qu'un certain nombre d'hypothèses différentes ou même contradictoires concourent aux mêmes conclusions. De sorte que l'ethnologie n'est pas de l'histoire au sens courant du terme, car l'histoire ne dit pas quels événements auraient pu se produire, mais ceux qui ont eu lieu réellement, et comment. L'ethnologie étant incapable de nous renseigner avec précision sur la vie sociale passée des peuples primitifs, ses

---

<sup>1</sup> Adolf Bastian : *Controversen in der Ethnologie*, 1893.



spéculations, qu'il faut dissocier de ses classifications, n'ont qu'une signification limitée pour l'anthropologie sociale.

On considère volontiers l'archéologie préhistorique comme une branche de l'ethnologie, parce qu'elle cherche à reconstituer l'histoire des peuples et des cultures d'après les indices culturels et les débris humains mis au jour par les fouilles des gisements géologiques. Elle s'appuie aussi sur les preuves indirectes et, comme l'ethnologie, n'est guère utile à l'anthropologie sociale sur le plan qui l'intéresse, c'est-à-dire les idées et les institutions des civilisations dont les archéologues classent les ossements et les objets qu'ils découvrent.

Une autre branche de l'anthropologie, la technologie comparée, celle surtout des peuples primitifs, est aussi, telle qu'on l'enseigne habituellement, un complément de l'ethnologie et de la préhistoire.

La tâche de l'anthropologie sociale est tout autre. Elle analyse, comme je le démontrerai bientôt, le comportement social, généralement sous ses formes institutionnalisées telles que la famille, les systèmes de parenté, l'organisation politique, les modes de procédure légale, les cultes religieux, etc., et les relations existant entre ces diverses institutions; elle les étudie soit dans les sociétés contemporaines, soit dans les sociétés historiques pour lesquelles il existe suffisamment d'informations dignes de foi permettant de procéder à ces études.

Ainsi, tandis que telle coutume d'un peuple, localisé sur une carte de répartition, intéresse l'ethnologue en tant que preuve d'un mouvement ethnique et culturel ou indice d'une relation passée entre populations, elle intéressera également l'anthropologue en tant que portion du système social de cette population à l'époque actuelle. Il est possible que cette coutume ait été empruntée à une autre population, mais une telle probabilité n'a guère de signification pour l'anthropologue puisqu'on ne peut démontrer avec certitude qu'elle ait été empruntée et si tel est le cas, il est pratiquement impossible de déterminer quand, comment et pourquoi cet emprunt s'est produit. Certaines populations d'Afrique orientale, par exemple, considèrent le soleil comme le symbole de leur divinité. Certains ethnologues y verront l'indice d'une influence de l'Égypte ancienne. L'anthropologue, sachant qu'il ne peut démontrer le pour ou le contre de cette hypothèse, cherchera plutôt à établir une relation entre ce symbolisme solaire et l'ensemble des croyances et des cultes de ces populations. S'il arrive que l'ethnologie et l'anthropologie sociale utilisent les mêmes éléments d'information ethnographique, c'est dans un but très différent.

Le programme des cours d'anthropologie à l'université pourrait être représenté par trois cercles intersectés figurant respectivement les études de biologie, d'histoire et de sociologie ; les intersections représenteraient alors l'anthropologie physique, l'ethnologie (comprenant elle-même l'archéologie préhistorique et la technologie comparée), et l'anthropologie sociale. Bien que l'homme primitif constitue un sujet d'étude commun à ces trois disciplines anthropologiques, elles n'en ont pas moins, comme nous l'avons vu, des buts et des méthodes très différents et c'est au travers de circonstances historiques, en relation avec la théorie darwinienne de l'évolution, qu'elles sont

enseignées à des degrés divers dans les universités et figurent conjointement au programme de l'Institut Royal d'Anthropologie.

Mes collègues ne sont certes pas tous satisfaits de ces arrangements. Certains d'entre nous voudraient voir l'étude de l'anthropologie associée plus étroitement à celle de la psychologie ou à ce qu'il est convenu d'appeler les sciences sociales, comme par exemple la sociologie, l'économie, les sciences politiques, tandis que d'autres verraient volontiers l'anthropologie enseignée en même temps que des matières fort diverses. La question est évidemment complexe et je n'ai aucunement l'intention de m'étendre plus avant. Je me bornerai à dire que les solutions dépendent surtout de l'optique dans laquelle on considère l'anthropologie sociale, d'autant plus qu'il existe des opinions fort différentes entre ceux qui considèrent l'anthropologie comme une science naturelle et ceux qui, comme moi, la rangent dans le domaine des humanités. Cette divergence d'opinion s'accroît plus encore lorsqu'on cherche à déterminer les rapports de l'anthropologie avec l'histoire. J'apporterai quelques précisions à ce sujet dans une autre conférence, car il est indispensable de connaître l'évolution du sujet pour comprendre les raisons de ces divergences d'opinion.

Je viens, d'une manière quelque peu décousue, de déterminer brièvement la position de l'anthropologie sociale en tant que discipline universitaire. Je vais donc désormais ne parler que d'anthropologie sociale, sujet de ces conférences et seul sujet dans lequel je sois compétent. Lorsque je parlerai d'anthropologie, sans nécessairement préciser « anthropologie sociale », il faudra néanmoins comprendre que c'est de l'anthropologie sociale qu'il s'agit.

Il me semble indispensable, avant d'aller plus loin, de répondre à la question : « Qu'est-ce que les sociétés primitives » et « Pourquoi les étudie-t-on » ? Puis j'expliquerai ce que nous étudions précisément chez elles et de quelle façon.

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

Cela étant dit, on peut arguer que le mot est mal choisi, mais il est désormais tellement ancré dans la langue qu'on peut difficilement lui en substituer un autre.

Nous nous bornerons donc à préciser que les anthropologues utilisent ce terme pour désigner des sociétés qui sont numériquement restreintes, occupent un territoire peu étendu, ont des contacts sociaux extérieurs limités et n'ont en comparaison de sociétés plus avancées qu'une technologie et des structures économiques sommaires et où l'on observe une fonction sociale peu spécialisée. Certains anthropologues ajou-

teraient sans doute d'autres caractéristiques, comme l'absence de littérature et, partant de là, de toute systématisation de l'art, de la science et de la théologie <sup>1</sup>.

On nous reproche parfois de consacrer trop de temps à l'étude des sociétés primitives. On a dit encore qu'il serait plus utile de consacrer ce même temps à l'élaboration d'une solution aux problèmes de notre propre société. Une telle suggestion n'est pas déraisonnable, mais il se trouve que pour de multiples raisons, ces sociétés primitives retiennent depuis longtemps l'attention de ceux qui s'intéressent aux institutions sociales. Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, elles retinrent l'attention des philosophes parce qu'elles offraient l'exemple de ce qu'on supposait être la condition de l'homme vivant à l'état naturel, avant l'institution d'un gouvernement civil. Au XIX<sup>e</sup> siècle, elles mobilisèrent aussi l'intérêt des anthropologues qui pensaient que ces sociétés fourniraient d'importants indices quant à l'explication de l'origine des institutions. Plus tard, les anthropologues s'intéressèrent à elles parce qu'elles offraient l'exemple d'institutions réduites à leur plus simple expression et qu'il est de règle de commencer toute étude par l'examen du plus simple pour parvenir à l'examen du plus complexe et pour lequel l'étude du plus simple constitue un apport positif.

Cette dernière raison de s'intéresser aux sociétés primitives prit une importance accrue au fur et à mesure que se développait ce qu'il est convenu d'appeler l'anthropologie fonctionnelle d'aujourd'hui, car plus on se rend compte que la tâche de l'anthropologie sociale consiste à étudier les institutions sociales en tant que parties interdépendantes des systèmes sociaux, plus il s'impose d'étudier ces sociétés aux structures très simples, aux cultures très homogènes et qu'on peut étudier dans leur ensemble, avant de se lancer dans l'analyse de sociétés civilisées plus complexes, donc beaucoup moins faciles à cerner.

D'autre part, l'expérience a prouvé qu'il est plus facile d'observer des peuples dont la culture diffère totalement de la nôtre, l'étrangeté et les particularités de leur mode de vie nous étant rapidement évidentes, ce qui fait que l'interprétation bénéficiera d'une plus grande objectivité.

Il existe une autre raison déterminante d'étudier les sociétés primitives à l'heure actuelle : elles se transforment si rapidement qu'il faut les étudier maintenant, avant qu'elles ne puissent plus l'être. Ces systèmes sociaux qui disparaissent constituent des variations structurales uniques dont l'étude nous aide considérablement à comprendre la nature de la société humaine, car dans une étude comparative des institutions, le nombre de sociétés étudiées est moins significatif que l'étendue de leurs variations. En dehors de cette considération, l'étude des sociétés primitives comporte une valeur intrinsèque. Elles sont intéressantes en elles-mêmes du fait qu'elles offrent la description du mode de vie, des valeurs et des croyances de peuples qui vivent démunis de ce que nous considérons normalement comme les éléments minimum du confort et de la civilisation.

Il nous semble par conséquent indispensable de procéder à une étude systématique d'un nombre maximum de ces sociétés primitives, d'autant plus que les anthro-

---

<sup>1</sup> Robert Redfield : « *The Folk Society* », *The American Journal of Sociology*, 1947.

pologues n'en ont étudié à fond qu'un nombre restreint, de telles études exigeant beaucoup de temps et les anthropologues n'étant pas encore très nombreux.

Bien que nous nous intéressions surtout aux sociétés primitives, je tiens à souligner que nous ne bornons pas nos études à ces seules sociétés. En Amérique, où l'anthropologie sociale est plus favorisée dans les universités qu'en Angleterre et dans le Commonwealth, les Américains ou des chercheurs formés par eux ont fait des études très importantes sur des sociétés plus évoluées : en Irlande, au Japon, en Chine, en Inde, au Mexique, au Canada et aux États-Unis même.

Je consacrerai l'une de mes conférences à l'étude d'Arensberg et de Kimball sur l'Irlande du Sud.

Pour diverses raisons, comme le manque de personnel et le nombre considérable de peuples primitifs dans les pays du Commonwealth, les anthropologues britanniques ont pris un certain retard sur ce point précis, mais ils sont en train de compenser en étendant leur champ d'action à des populations qui ne sauraient en aucun sens être étiquetées comme primitives. Durant ces dernières années, les étudiants de l'Institut d'Anthropologie Sociale d'Oxford se sont lancés dans diverses études de communautés rurales en Inde, aux Antilles, en Turquie, en Espagne, ainsi que chez les Bédouins d'Afrique du Nord, et de la vie rurale et urbaine en Angleterre. Il faut aussi parler des études anthropologiques récentes faites par les anthropologues britanniques sur des sociétés historiques, les sources littéraires se substituant ici à l'observation directe. Je pense notamment à des études telles que celles de Sir James Frazer sur les anciens Hébreux et certains aspects de la culture romaine, de Sir William Ridgeway et de Jane Harrison dans le domaine hellénique, de Robertson Smith sur la société arabe ancienne, d'Hubert sur l'histoire des Celtes.

Je me dois de souligner que l'anthropologie sociale, au moins théoriquement, est l'étude de toutes les sociétés humaines et pas seulement des sociétés primitives, même si dans la pratique et par commodité, elle se consacre à l'heure actuelle surtout aux institutions de peuples moins complexes car il est bien évident qu'il ne peut exister de discipline séparée, limitée à l'étude de ces seules sociétés. Lorsqu'un anthropologue fait une enquête parmi un peuple primitif, il étudie la langue, la loi, la religion, les institutions politiques, l'économie et ainsi de suite... de sorte qu'il s'intéresse aux mêmes sujets que le chercheur qui étudie ces phénomènes dans les grandes civilisations. N'oublions pas qu'en interprétant des observations amassées chez les peuples primitifs, l'anthropologue les compare toujours, même de façon implicite, à sa propre société.

L'anthropologie sociale doit donc être considérée comme faisant partie des études sociologiques; c'est une branche dont l'étude s'attache plus particulièrement aux sociétés primitives. Lorsqu'on parle de sociologie, on pense plutôt à l'étude de problèmes particuliers aux sociétés civilisées. Si nous attribuons à ce mot ce sens particulier, la différence entre l'anthropologie sociale et la sociologie réside alors dans le choix du champ d'action, mais, précisons-le, il existe aussi de grandes différences sur le plan des méthodes. L'anthropologue étudie directement les sociétés primitives; il

habite sur place pendant des mois ou des années, tandis que la recherche sociologique s'effectue principalement sur la base de documents et de statistiques. L'anthropologue étudie les sociétés en tant qu'entités. Il étudie l'écologie, l'économie, les institutions politiques et juridiques, les structures familiales, les systèmes de parenté, les religions, les techniques, les arts, etc. en tant que partie intégrante de systèmes sociaux globaux. Le travail d'un sociologue, d'un autre côté, est généralement très spécialisé, du fait qu'il s'attache à des phénomènes isolés tels que le divorce, la criminalité, l'hygiène mentale, l'agitation sociale et les motivations de l'industrie. La sociologie a de nombreux points communs avec la philosophie sociale et la planification sociale. Elle cherche non seulement à découvrir comment fonctionnent les institutions, mais essaye de décider comment elles devraient fonctionner et, pour ce faire, comment les modifier; toutes ces préoccupations sont parfaitement étrangères à l'anthropologie.

Lorsque je parlerai de sociologie au cours de ces conférences, ce n'est pas dans ce sens mais d'un point de vue beaucoup plus vaste, c'est-à-dire en tant qu'ensemble des connaissances théoriques concernant les sociétés humaines.

C'est la relation entre cet ensemble de connaissances théoriques et la vie sociale primitive qui constitue le sujet de l'anthropologie sociale. Ce dernier point ressortira clairement lorsque j'aurai tracé les grandes lignes de son histoire, car beaucoup de nos connaissances conceptuelles ou théoriques se fondent sur des écrits qui n'ont en aucune façon (et même indirectement) de rapport avec les sociétés primitives. Je vous demanderai donc de tenir compte, tout au long de ces conférences, de deux faits intimement liés : l'élargissement de la théorie sociologique, dont la théorie anthropologique n'est qu'un aspect, et l'accroissement des connaissances concernant les sociétés primitives auxquelles on a appliqué la théorie sociologique, laquelle fut ensuite reformulée en un ensemble de connaissances spécialisées s'appliquant à elles.

Je dois maintenant définir la place de l'anthropologie sociale au sein d'un domaine culturel beaucoup plus vaste, afin de donner une idée claire des problèmes que doit affronter l'anthropologue. Je me ferai certainement mieux comprendre en énumérant quelques sujets de thèse soutenus par les étudiants en anthropologie d'Oxford au cours de ces dernières années.

Voici les titres des quelques thèses récentes : « La situation du chef dans le système politique actuel des Ashanti » (Afrique Occidentale), « Étude de l'influence des changements sociaux contemporains sur les institutions Ashanti », « Fonction sociale de la religion dans une communauté Sud-indienne » (les Coorgs), « L'organisation politique des Nandi » (Afrique Orientale), « Structure sociale en Jamaïque, en fonction des distinctions raciales », « Le rôle de la dot dans certaines sociétés africaines », « Étude du symbolisme de l'autorité politique en Afrique », « Étude comparative des diverses formes d'esclavage », « Organisation sociale chez les Yao, du Nyassaland du sud » (Afrique Centrale), « Régime foncier chez les Bantous d'Afrique orientale », « Le statut des femmes chez les Bantous du Sud » (Afrique du Sud), « Inventaire des sanctions sociales des tribus Naga de la frontière indo-birmane », « Organisation politique des Prairies » (Amérique du Nord), « Étude des litiges frontaliers chez les Ashanti » (Ouest africain), « Signification du rang social en

Mélanésie », « Organisation sociale chez les Esquimaux du centre et de l'est », « Délits et droit coutumier » (Indonésie et Afrique).

On verra d'après ces quelques titres de quelle nature sont les tâches et les préoccupations des anthropologues; on remarquera tout d'abord que la plupart de ces sujets de thèses n'ont rien de particulièrement envoûtant; elles ne s'attachent ni à l'exotisme, ni au pittoresque et n'ont rien de bien romanesque. Ce sont des enquêtes précises et prosaïques sur divers types d'institution sociale.

Il faut remarquer également que ces enquêtes portent sur des peuples ou des groupes de populations spécifiques situés en Afrique, en Inde du Sud, en Jamaïque, à la frontière indo-birmane, en Amérique du Nord, dans les régions polaires, dans les îles du Pacifique et l'Indonésie. Je tiens à attirer l'attention sur cette large distribution géographique afin de souligner combien le champ d'action de l'anthropologie est vaste, et s'il permet à la recherche de s'exercer dans des pays fort variés, il présente de ce fait des difficultés certaines quant à l'enseignement et, dans une certaine mesure, exige une certaine spécialisation régionale. Au sens le plus étroit son domaine comprend les peuplades mélanésiennes et polynésiennes du Pacifique, les aborigènes d'Australie, les Esquimaux et les Lapons des régions polaires, les peuples mongols de Sibérie, les peuples noirs d'Afrique, les Indiens du continent américain et les groupes les moins évolués de l'Inde, de Birmanie, de Malaisie et d'Indonésie, c'est-à-dire des milliers de cultures et de sociétés différentes. Au sens le plus large, la recherche anthropologique englobe les populations plus évoluées, quoique relativement simples, des territoires asiatiques, de l'Afrique du Nord, d'Europe, ce qui représente une quantité énorme de cultures et de sous-cultures, de sociétés et de sociétés secondaires.

On remarquera également que l'échantillonnage des thèses citées plus haut comprend des études portant sur les institutions politiques et religieuses, les questions de classes et de castes fondées sur la couleur, le sexe et le rang social, les institutions économiques, les institutions juridiques ou para-juridiques, le mariage, l'adaptation au milieu social, l'organisation sociale tout entière et les structures de l'un ou l'autre peuple. L'anthropologie sociale ne s'occupe pas seulement des diverses sociétés humaines, mais effectue aussi des recherches très diverses. Tout département d'anthropologie suffisamment équipé au point de vue du personnel s'efforce de traiter pendant les cours sur les sociétés primitives, un minimum de notions essentielles sur le chapitre des liens de parenté, de la famille, des institutions politiques comparées, de l'économie comparée, des religions comparées et des systèmes juridiques comparés, en même temps que des notions plus générales sur les institutions, les théories sociologiques en général et l'histoire de l'anthropologie sociale. Certains cours portent aussi sur l'étude des sociétés de certaines régions ethno-géographiques; d'autres cours traitent de questions plus spécifiques telles que la morale, la magie, la mythologie, les sciences, l'art primitif, les techniques primitives, les langues et bien entendu des thèses de tel ou tel anthropologue ou sociologue.

Il est bien évident qu'un anthropologue, tout en ayant une connaissance générale des diverses régions ethnologiques et des disciplines sociologiques, ne peut être un expert que dans une ou deux matières. Il en va de même pour l'anthropologie que

pour les autres domaines scientifiques : la spécialisation va de pair avec l'acquisition de connaissances plus générales. L'anthropologue deviendra donc un spécialiste des questions africaines, mélanésiennes, ou s'attachera plus particulièrement à l'étude des Indiens d'Amérique. Il ne cherchera plus alors à déborder le cadre des territoires qu'il a choisi d'étudier, à l'exception de monographies générales traitant de questions qui rejoignent le sujet de ses propres préoccupations, comme dans le cas d'études traitant des institutions juridiques ou religieuses auxquelles il s'intéresse particulièrement. On a déjà consacré une abondante littérature aux Indiens d'Amérique par exemple, ou aux Bantous, pour qu'un chercheur puisse s'attacher aux uns ou aux autres exclusivement.

La tendance à la spécialisation devient de plus en plus marquée dès l'instant où la population étudiée possède une littérature ou se rattache à une tradition littéraire et culturelle plus élargie. Le chercheur qui s'intéresserait particulièrement aux Bédouins ou aux paysans arabes doit immanquablement connaître la langue parlée ainsi que la langue classique de leur héritage culturel, ou dans le cas des communautés paysannes indiennes, il lui faudra avoir de solides notions de littérature et de sanscrit, langue classique de la tradition rituelle et religieuse.

L'anthropologue, tout en limitant ses recherches à certaines régions, doit approfondir un ou deux sujets pour devenir un véritable spécialiste sinon il ne sera qu'un Maître-Jacques. Il n'est pas possible de procéder à une étude comparative des systèmes juridiques primitifs sans posséder déjà un sérieux bagage en matière de droit et de jurisprudence en général, ou d'étudier l'art primitif sans avoir une solide culture dans le domaine artistique.

Comme on le voit, l'enseignement de l'anthropologie n'est pas facile, surtout lorsque (et c'est le cas d'Oxford en particulier) elle est enseignée après la licence ou au niveau de la recherche; quand un grand nombre d'étudiants travaillent sur des documents concernant des territoires très éloignés les uns des autres ou sur des problèmes très différents, il est évident qu'il est très difficile de leur accorder individuellement une attention suffisante. Sir Charles Oman fait allusion à cette situation lorsqu'il cite le cas des professeurs d'histoire d'Oxford qui tentèrent sans succès d'élaborer un enseignement convenable pour des licenciés qui « s'en vont à l'aveuglette au gré de leur fantaisie »<sup>1</sup>. Il faut avouer que la situation n'est pas aussi grave en anthropologie qu'en histoire, car l'anthropologie sociale se prête plus à la généralisation et possède des bases théoriques générales que n'a pas l'histoire. Non seulement, il existe des similitudes manifestes entre les différentes sociétés primitives dans le monde, mais elles peuvent en outre se classer par l'analyse structurale en un nombre limité de types, ce qui donne au sujet une certaine unité. Les anthropologues étudient une société primitive de la même manière, qu'elle se trouve en Polynésie, en Afrique ou en Laponie; quant au sujet particulier de leur recherche, systèmes de parenté, cultes religieux ou institutions politiques, il est étudié en fonction de l'ensemble de la structure sociale dans laquelle il est inscrit.

---

<sup>1</sup> Charles Oman : *On the Writing of History*, 1939, p. 252.

Avant d'expliquer plus en détails ce que nous appelons structure sociale, je tiens à souligner une autre particularité de ces thèses car elles posent un problème essentiel pour l'anthropologie actuelle, sur lequel je reviendrai dans une autre conférence.

Toutes les thèses ont pour sujet des thèmes sociologiques, c'est-à-dire qu'elles procèdent à l'analyse approfondie des relations sociales, des rapports entre les membres d'une même société ou entre différents groupes sociaux. Ce que je cherche à préciser ici, c'est que ce sont des études de sociétés plutôt que de cultures. La différence très profonde qui existe entre les deux concepts a orienté la recherche et la théorie anthropologiques dans deux directions différentes.

Laissez-moi vous donner quelques exemples. Lorsqu'on entre dans une église anglaise, on voit les fidèles enlever leur chapeau et garder leurs chaussures, mais à la mosquée, on verra les musulmans enlever leurs chaussures et conserver leur chapeau. On observera le même phénomène en entrant dans une maison anglaise ou sous une tente de Bédouins. Ce sont là des différences de culture ou de coutume. Le but et la fonction du comportement est le même dans les deux cas : il vise à une manifestation de respect, mais il s'exprime de façon différente dans les deux cultures. Voici maintenant un exemple plus complexe : les Bédouins arabes nomades possèdent à un certain degré le même type de structure sociale que certaines populations nilotiques semi-nomades d'Afrique orientale, mais leurs cultures respectives sont différentes. Les Bédouins vivent dans des tentes, les Nilotiques dans des huttes et sous des auvents. Les Bédouins possèdent des troupeaux de chameaux, les Nilotiques élèvent des bêtes à cornes, les Bédouins sont musulmans, les autres appartiennent à une autre religion et ainsi de suite. Un autre exemple, plus complexe encore, consisterait à établir la distinction entre ce que nous nommons civilisation hellénique et civilisation hindoue - et société hellénique et société hindoue.

Nous nous trouvons devant deux concepts différents ou deux abstractions issues d'une même réalité. Bien qu'on ait cherché à donner une définition propre à chacune et que la relation de l'une avec l'autre ait fait l'objet de nombreuses discussions, on a rarement examiné ces questions de façon systématique; elles demeurent donc assez confuses. Parmi les premiers anthropologues, Morgan, Spencer et Durkheim concevaient le but de ce qu'il est désormais convenu d'appeler l'anthropologie sociale, comme la classification et l'analyse fonctionnelle des structures sociales. Ce point de vue est encore celui des adeptes de Durkheim en France. Il subsiste parmi certains anthropologues britanniques d'aujourd'hui ainsi que dans la sociologie formelle allemande <sup>1</sup>. D'un autre côté, Tylor et un certain nombre de chercheurs, plus particulièrement portés vers l'ethnologie, pensent que le but de l'anthropologie est de classer et d'analyser les cultures. Ce point de vue domina pendant longtemps l'anthropologie américaine et s'explique, je pense, par le fait qu'ils étudiaient des sociétés indiennes qui, fractionnées ou désintégrées, se prêtaient plus facilement à des enquêtes culturelles qu'à des recherches sur les relations sociales; il faut ajouter que les chercheurs américains n'avaient pas l'habitude du travail intensif sur le terrain, lacune due à leur ignorance des langues vernaculaires (au contraire des chercheurs britanniques) et que

---

<sup>1</sup> Georg Simmel : *Soziologie*, 1908; Leopold von Wiese : *Allgemeine Soziologie*, 1924.



les Américains étaient plus enclins à étudier la culture et les coutumes que les relations sociales. Il existe évidemment d'autres raisons à leur prise de position.

Lorsqu'un anthropologue décrit une société primitive, la distinction entre la société et la culture s'estompe parce qu'il décrit la réalité, le comportement de base qui d'une certaine façon les contient toutes les deux. Il décrira par exemple de quelle façon un individu manifeste du respect à ses ancêtres; mais lorsqu'il s'agit d'interpréter ce comportement, il doit en dégager des abstractions à la lumière des problèmes particuliers qui le préoccupent. Si ce sont des problèmes de structure sociale, il doit envisager l'ensemble des relations sociales des individus concernés par l'enquête, plutôt que d'entrer dans le détail de l'expression culturelle.

C'est ainsi qu'une interprétation, qui peut n'être que partielle, du culte des ancêtres pourrait consister à démontrer en quoi il est compatible avec les structures familiales ou les liens de parenté. Les actions culturelles ou coutumières accomplies par un homme dans le but d'exprimer son respect à ses ancêtres, le fait par exemple qu'il fait un sacrifice et que ce sacrifice consiste en un bœuf ou une vache, requiert une interprétation différente; celle-ci peut être partiellement et à la fois psychologique et historique.

Cette distinction méthodologique est encore plus évidente lorsque l'on entreprend des études comparatives, car si l'on cherche à donner simultanément deux sortes d'interprétations, on est presque certain, dans la plupart des cas, de tomber dans la confusion. Dans les études comparatives, on ne doit pas comparer les choses en elles-mêmes mais certains détails particulièrement caractéristiques. Si l'on désire faire une comparaison sociologique du culte des ancêtres dans un certain nombre de sociétés, on doit comparer des ensembles de relations structurales entre individus. On commence donc nécessairement, dans chacune de ces sociétés, par isoler ces relations de leur mode particulier d'expression culturelle, sinon la comparaison ne sera pas possible. Ce que l'on fait, c'est de sérier les problèmes afin de les étudier séparément en fonction de la recherche qu'on se propose de faire. De cette façon, on n'établit pas de distinctions entre différents types de phénomènes (la société et la culture ne sont pas des entités), mais on distingue entre diverses sortes d'abstractions.

Si j'ai présenté plus haut l'anthropologie sociale comme l'étude des cultures et des sociétés primitives, c'est justement pour ne pas compliquer les choses à ce stade. Je viens d'expliquer où résidait la difficulté et, pour le moment, je m'en tiendrai là; mais je tiens à rappeler combien les opinions sur ce sujet restent divisées vu l'extrême complexité du problème. Je dois souligner encore que l'étude des problèmes posés par la culture conduit, et doit conduire à mon avis, à les définir dans le cadre de l'histoire ou de la psychologie, tandis que les problèmes posés par l'étude des sociétés humaines doivent être définis dans le cadre de la sociologie. Je pense, quant à moi, que les deux sortes de problèmes sont aussi importants l'un que l'autre, mais on doit avant toute autre chose procéder à une étude structurale.

Je reviendrai donc aux thèses. Quiconque a pu lire certaines d'entre elles a pu remarquer qu'elles ont toutes un point commun; elles analysent tout ce qu'elles doivent analyser : la chefferie, la religion, les différences raciales, le régime de la dot,

l'esclavage, le régime foncier, le statut de la femme, les sanctions sociales, le rang, la procédure juridique, etc., non pas en tant qu'institutions isolées et autonomes mais en tant que parties intégrantes des structures sociales et en fonction de ces structures. Qu'appelle-t-on alors une structure sociale? Je ne puis, au cours de cette première conférence, donner une réponse définitive et je resterai donc assez vague; j'y reviendrai par la suite, mais je dirai d'ores et déjà que les avis sur ce point divergent inévitablement. Il est extrêmement difficile de définir une fois pour toutes ce type de concept de base. Je vais tout de même essayer de vous donner quelques indications préliminaires sur ce que nous désignons généralement par le terme de structure.

Il est manifeste qu'on trouve des constantes et des éléments de régularité dans la vie sociale, qu'une société doit fonctionner selon un certain ordre, sinon ses membres ne pourraient vivre ensemble. Les individus savent quel comportement ils sont censés avoir, ils connaissent le comportement que les autres individus dans les diverses circonstances de la vie sont censés adopter; ils s'arrangent donc pour coordonner leurs activités selon des règles établies et une certaine échelle de valeurs, car c'est la seule façon pour eux de vaquer à leurs affaires, séparément ou ensemble, et donc se maintenir au sein de la société. Ils peuvent prévoir, anticiper les événements et vivre en harmonie avec leurs semblables, parce que chaque société possède une forme ou un cadre qui nous permet de parler de système ou de structure, à l'intérieur de laquelle et selon laquelle se déroule la vie de chaque individu. L'usage du mot structure dans ce sens implique l'existence d'une certaine cohérence, d'une suite logique du comportement des membres d'une société, suffisamment du moins pour éviter les controverses et les conflits violents; la structure implique une durabilité que n'ont pas la plupart des phénomènes de la vie humaine.

Il arrive que les individus qui vivent au sein d'une société ne soient pas ou ne soient que partiellement conscients des structures de cette société. C'est précisément le rôle de l'anthropologue de découvrir ces structures.

Une structure sociale totale, c'est-à-dire la structure tout entière d'une société donnée, se compose d'un certain nombre de structures ou systèmes subsidiaires; c'est alors que nous parlons de système de parenté, de système économique et de système politique et religieux.

Les activités sociales à l'intérieur de ces systèmes ou structures s'organisent autour d'institutions telles que le mariage, la famille, les marchés, la chefferie, etc. Lorsque nous parlons des fonctions de ces institutions, nous entendons le rôle qu'elles jouent dans le maintien de la structure.

Je pense que la plupart des anthropologues seraient plus ou moins d'accord avec ces définitions. C'est lorsque nous commençons à nous demander quelle sorte d'abstraction est une structure sociale et ce que nous entendons par fonctionnement d'une institution, que nous nous heurtons aux premières difficultés et que les avis diffèrent. J'espère que ces questions apparaîtront plus clairement une fois que j'aurai donné un aperçu de l'évolution théorique de l'anthropologie sociale.

---

## 2

---

# ORIGINES THÉORIQUES

[Retour à la table des matières](#)

Je vais essayer, au cours de cette seconde conférence, et au cours de la suivante, de donner un aperçu de l'histoire de l'anthropologie. Je n'ai nullement l'intention de dresser ici une sorte d'inventaire chronologique des anthropologues et de leurs écrits; je voudrais plutôt retracer l'évolution des concepts généraux de l'anthropologie, de ses théories et illustrer cet inventaire en m'appuyant sur quelques anthropologues et leurs écrits <sup>1</sup>.

Nous venons de voir que l'anthropologie est une discipline très nouvelle, en ce sens qu'elle n'est enseignée dans les universités que depuis peu de temps et plus récemment encore sous ce nom. D'un autre côté, on peut dire qu'elle est née en même temps que les toutes premières spéculations de l'humanité, car partout et de tout temps, les hommes ont cherché à expliquer la nature de la société. Il est donc malaisé de déterminer exactement quand est née l'anthropologie sociale. Cela dit, il n'est pas indispensable ni profitable, au-delà d'un certain point, d'essayer de retrouver le point de départ. L'anthropologie a véritablement vu le jour au cours du XVIIIe siècle. Elle est l'enfant de ce Siècle des Lumières dont elle porte encore l'empreinte.

---

<sup>1</sup> Voir les ouvrages de : A. C. Haddon : *History of Antropology*, éd. rev. et corrigée, 1934; Paul Radin : *The Method and Theory of Ethnology*, 1933; T. K. Penniman : *A Hundred years of Anthropology*, 1935; R. H. Lowie : *The History of Ethnological Theory*, 1937.

En France, on peut parler d'anthropologie à partir de Montesquieu (1689-1755). Son ouvrage le plus célèbre, *De l'Esprit des lois* (1748), traité de philosophie politique, et même sociale, est surtout connu pour les théories très particulières que professait Montesquieu; il pensait que le climat avait une influence sur le caractère des peuples; on connaît aussi ses remarques sur la séparation des pouvoirs dans le gouvernement. S'il nous intéresse au plus haut point, c'est qu'il pensait déjà que dans une société, tous les phénomènes étaient interdépendants les uns des autres.

On ne peut comprendre le droit international constitutionnel, criminel et civil que si l'on prend en considération le rapport qui existe entre eux, ainsi que celui existant entre l'environnement physique d'une population, l'économie, le nombre d'individus, les croyances religieuses, les coutumes et les manières et le tempérament particulier de ces individus. Le but de son ouvrage est d'examiner:

... « tous ces rapports : ils forment tous ensemble ce qu'on appelle l'Esprit des lois » <sup>1</sup>.

Montesquieu a utilisé le mot « lois » dans des sens différents, mais il entendait généralement « ... les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses » <sup>2</sup>, c'est-à-dire les conditions qui rendent possible l'existence d'une société humaine et les circonstances précises qui permettent à une société particulière d'exister. Le temps qui m'est imparti ne me permettra pas d'analyser les arguments de Montesquieu plus en détail, mais je tiens néanmoins à souligner la distinction qu'il établit entre la notion de « nature » d'une société et son « principe »; la nature « est ce qui la fait telle et son principe, ce qui la fait agir. L'une est sa structure particulière et l'autre, les passions humaines qui la font mouvoir » <sup>3</sup>... Il fait donc la distinction entre la structure sociale et le système de valeurs qui fonctionne à l'intérieur de celle-ci.

Après Montesquieu, l'anthropologie française se poursuit avec des écrivains tels que d'Alembert, Condorcet, Turgot et, d'une manière générale, les Encyclopédistes et les Physiocrates jusqu'à Saint-Simon (1760-1825), qui fut le premier à émettre la notion d'une « science de la société ». Ce descendant d'une illustre famille était un homme remarquable. Authentique produit du Siècle des Lumières, il croyait passionnément à la science et au progrès; il désirait par-dessus tout élaborer une science positive des relations sociales qui, selon lui, étaient analogues aux relations organiques en physiologie : il insistait sur le fait que les savants doivent analyser les faits et non les concepts. On comprend pourquoi la plupart de ses disciples étaient socialistes et collectivistes; le mouvement finit par s'enliser dans une sorte de passion religieuse et par s'évanouir tout à fait dans la stérile recherche de la femme idéale, celle qui aurait pu jouer le rôle du Messie féminin. Le disciple le plus célèbre de Saint-Simon, qui finit par se fâcher avec lui, fut Auguste Comte (1798-1857).

---

<sup>1</sup> *De l'Esprit des Lois*, éd. Gonzague Truc, Garnier, p. 11.

<sup>2</sup> Ibid., p. 5.

<sup>3</sup> Ibid., p. 23.

Comte était un penseur plus systématique que Saint-Simon mais ne lui cédaient en rien sur le plan de l'excentricité; c'est lui qui baptisa la science nouvelle de la société : il l'appela « sociologie ». Les nombreux philosophes rationalistes français qui suivirent, restèrent dans la ligne directe de la tradition saint-simonienne; Durkheim et ses disciples, ainsi que Lévy-Bruhl, devaient donner le ton à l'anthropologie britannique et l'influencer profondément.

En Angleterre, les moralistes écossais furent les ancêtres de notre anthropologie et leurs écrits sont très caractéristiques du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les plus connus sont David Hume (1711-1776) et Adam Smith (1723-1790). On ne les lit plus guère de nos jours. Ces philosophes soutenaient que les sociétés sont des systèmes naturels; ils entendaient par là que la société découle de la nature humaine et non d'un contrat social, au sujet duquel Hobbes et tant d'autres avaient abondamment écrit. C'est dans ce sens qu'ils parlaient de moralité naturelle, de religion naturelle, de jurisprudence naturelle et ainsi de suite. D'après eux les sociétés, considérées en tant que systèmes naturels ou organismes, devaient être étudiées empiriquement ou inductivement et non selon les méthodes prônées par le rationalisme cartésien. La thèse de Hume en 1739 s'intitulait « Traité de la nature humaine : tentative d'introduction d'une méthode expérimentale de raisonnement pour l'étude des sujets de morale ». Ils étaient également de grands théoriciens et ils s'attachèrent surtout à définir ce qu'ils appelaient les principes généraux et que nous appelons aujourd'hui des lois sociologiques<sup>1</sup>.

Ces philosophes étaient persuadés que le progrès est sans limites, l'appelant encore amélioration et perfectibilité; ils croyaient aussi à l'existence de lois du progrès. Pour élaborer ces lois, ils eurent recours à ce que Comte appela plus tard la méthode comparative.

Cette méthode, telle qu'ils l'utilisèrent, impliquait qu'en tous lieux et en tous temps, la nature humaine demeure fondamentalement la même, que les individus suivent tous le même chemin par des stades identiques, qu'ils avancent graduellement en même temps que de façon continue vers un état de perfection; il est toutefois reconnu que certains n'y arrivent que plus lentement que les autres.

Il est exact qu'il n'existe aucune preuve tangible de ce qui s'est passé aux premiers stades de notre histoire mais, la nature humaine étant constante, on peut donc supposer que nos ancêtres vécurent de la même façon que les peaux-rouges d'Amérique et autres peuples primitifs lorsqu'ils vivaient dans des conditions similaires et à un niveau culturel équivalent. En comparant toutes les sociétés connues et en les classant selon leur degré d'amélioration, il devient alors possible de reconstituer l'histoire de notre société et de toutes les sociétés humaines, bien qu'il soit impossible de déterminer avec certitude quand et quels événements furent générateurs de progrès.

Dugald Stewart qualifiait cette démarche d'histoire théorique ou conjecturale. C'est une sorte de philosophie de l'histoire qui cherche à isoler les grands événements et les courants généraux et considère les événements particuliers comme de simples

---

<sup>1</sup> Gladys Bryson : *Man and Society*, 1945.

incidents. Lord Kames formule ainsi cette méthode : « Nous devons nous contenter de rassembler les faits et les circonstances que nous pouvons trouver dans les lois des différents pays : si, une fois réunis, ces faits constituent un système plausible de causes et d'effets, nous pouvons rationnellement conclure que le progrès a été le même pour toutes les nations, tout au moins dans les circonstances les plus importantes de l'histoire de ces nations; car les accidents, c'est-à-dire les caractères particuliers à une population ou à un gouvernement, produiront toujours certaines particularités <sup>1</sup>. » Puisque ces lois du développement existent et qu'une méthode permet de les découvrir, il va de soi que la science humaine que ces philosophes cherchaient à élaborer, était une science normative, visant à la création d'une éthique matérialiste fondée sur l'étude de la nature humaine dans la société.

Nous avons déjà dans les spéculations des écrivains du XVIII<sup>e</sup> siècle les fondements d'une théorie de l'anthropologie telle qu'elle sera formulée au siècle suivant, et même à l'époque actuelle : importance des institutions, thèse selon laquelle les sociétés humaines sont des systèmes naturels, insistance sur l'utilité d'une méthode empirique et inductive dans le but de découvrir et de formuler les principes universels des lois, et cela en fonction des stades du développement mis au jour par l'usage de la méthode d'histoire conjecturale et dont le but ultime enfin consiste à déterminer scientifiquement une éthique.

Ces écrivains ont joué un rôle important dans l'histoire de l'anthropologie : ils ont cherché à formuler des principes généraux et s'efforcèrent d'étudier des sociétés et non des individus. Pour établir ces principes généraux, ils étudièrent les institutions, les inter-relations structurelles, leur croissance et les besoins auxquels elles répondaient. Adam Ferguson, par exemple, dans son ouvrage « Commentaire sur l'histoire de la société civile » (1767), ainsi que dans d'autres, aborde divers sujets : les modes de subsistance, la variété des races humaines, la tendance de l'homme à se grouper en sociétés, les principes de croissance démographique, les arts, le commerce, le rang social de l'individu et la répartition sociale.

Les sociétés primitives occupaient une part importante des questions qui intéressaient les philosophes et ceux-ci pour leur documentation avaient recours à ce qui avait été écrit sur ces sociétés, mais en dehors de leur propre culture et de leur époque, l'Ancien Testament et les classiques restaient leur source principale. On n'avait des sociétés primitives que d'assez pauvres notions, bien que les voyages des explorateurs du XVI<sup>e</sup> siècle eussent, même à l'époque de Shakespeare, par exemple, contribué à élaborer une certaine image du sauvage, comme par exemple celui que personnifiait Caliban pour les gens cultivés; les écrivains qui étudiaient les questions politiques et juridiques ou les coutumes, commençaient à prendre conscience de la grande diversité des coutumes des divers peuples en dehors d'Europe. Montaigne (1533-1592) en particulier consacra de nombreuses pages de ses « Essais » à ce que nous appellerions aujourd'hui la documentation ethnographique.

Aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, les philosophes prirent comme exemple les sociétés primitives pour étayer leurs théories sur la nature des sociétés barbares, par opposi-

---

<sup>1</sup> Lord Kames : *Historical-Law-Tracts*, vol. I, 1758, p. 37.

tion aux sociétés policées, c'est-à-dire les sociétés au stade précédant l'établissement d'un gouvernement, que ce gouvernement soit librement choisi ou accepté sous la pression d'un despote. C'est à ces sociétés que Locke (1632-1714), en particulier, fait allusion lorsqu'il énonce ses théories sur la religion, le gouvernement et la propriété. Il avait lu tous les ouvrages consacrés aux peaux-rouges de la Nouvelle-Angleterre, mais le fait qu'il ne connaissait qu'un type de société amérindienne contribua fortement à fausser son optique.

Les écrivains français de cette époque conçurent l'homme naturel d'après ce qu'on avait écrit au sujet des Indiens du Saint-Laurent, en particulier ce qu'avaient dit Sagard et Joseph Lafitau au sujet des Hurons et des Iroquois<sup>1</sup>. Rousseau s'inspira largement de ce qu'il avait lu sur les Caraïbes d'Amérique du Sud.

Si j'ai fait mention de l'usage qu'ont fait certains auteurs du XVIIe et du XVIIIe siècle, des ouvrages traitant des peuples primitifs, c'est parce qu'ils ont marqué le départ d'un intérêt pour les sociétés moins évoluées qui ne devait pas se démentir; cet intérêt pour la nature et l'évolution des institutions sociales au milieu du XIXe siècle, devait donner naissance à ce qui est depuis devenu l'anthropologie.

Les écrivains français et anglais dont j'ai parlé, étaient ce qu'on nommait à l'époque des philosophes et ils se considéraient comme tels. En dépit de leurs nombreuses discussions sur l'empirisme, il se fiaient plus à la réflexion et au raisonnement a priori qu'à l'observation directe de sociétés existantes. La plupart du temps, à l'exception peut-être de Montesquieu, ils se servaient de faits pour illustrer ou corroborer les théories auxquelles ils aboutissaient par pure spéculation. Ce n'est que vers le milieu du XIXe siècle, qu'on se mit à faire des études systématiques sur les institutions sociales. Entre les années 1861 et 1871 furent publiés des ouvrages que nous considérons comme les classiques de notre discipline : *Ancient Law* de Maine (1861) et son autre ouvrage : *Village-Communities in the East and West* (1871), *Das Mutterrecht* de Bachofen (1861), *La Cité Antique* de Fustel de Coulanges (1864), *Primitive Marriage* de McLennan (1865), *Primitive Culture* de Tylor (1871), et *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* de Morgan (1871).

Il est vrai que ces livres n'étaient pas tous directement consacrés aux sociétés primitives. Maine s'occupait des sociétés de la Rome ancienne et en général des peuples indo-européens; Bachofen étudiait les traditions et les mythologies de l'antiquité classique, mais ceux dont les recherches ne s'appliquaient pas particulièrement aux sociétés primitives étudiaient des institutions qu'on pouvait leur comparer, de par leur stade évolutif peu avancé et traitaient leur sujet d'un point de vue sociologique, comme je vais le démontrer.

Ce sont McLennan et Tylor en Angleterre et Morgan en Amérique qui se penchèrent les premiers sur les sociétés primitives, trouvant que le sujet méritait que des savants s'y arrêtent. Ils furent les premiers à sélectionner parmi la grande quantité

---

<sup>1</sup> Gabriel Sagard : *Le grand voyage du pays des Hurons*, 1632; J. F. Lafitau : *Moeurs des sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724. Voir aussi J. L. Myres, in *British Association for the Advancement of Science*, Winnipeg, 1909.

d'écrits consacrés aux peuples primitifs, des informations qu'ils groupèrent de façon systématique, jetant ainsi les premières bases de l'anthropologie sociale.

Les auteurs du milieu du XIXe siècle, comme les philosophes avant eux, cherchaient à dégager la recherche sur les institutions sociales de toute vaine spéculation. Ils pensaient réussir en adoptant une démarche strictement empirique et l'emploi rigoureux de la méthode comparative. On a vu comment cette méthode fut appliquée par les philosophes sous le nom d'histoire hypothétique ou conjecturale. C'est Auguste Comte qui lui donna une définition nouvelle et plus précise dans son Cours de *Philosophie Positive* (1830). On verra comment l'anthropologie moderne, l'ayant débarrassée de son historicisme, la redéfinit en tant que méthode fonctionnelle.

Selon Auguste Comte, il existe une relation fonctionnelle entre les faits sociaux de différente sorte, ceux que Saint-Simon et lui-même appelaient des « séries » de faits sociaux, politiques, économiques, religieux, moraux, etc. Tout changement au sein de l'une de ces séries provoque des changements correspondants dans les autres séries. C'est l'établissement de ces correspondances ou inter-dépendances entre une catégorie de fait social et une autre, qui constitue le but de la sociologie. On atteindra ce but en appliquant la méthode logique des variations concomitantes, parce qu'elle est la seule méthode valable dans le cas d'un phénomène social très complexe dans lequel il est difficile d'isoler les variables simples.

C'est à l'appui de cette méthode que les écrivains dont j'ai parlé, mais encore ceux qui les suivirent, écrivirent d'énormes volumes destinés à expliquer les lois qui régissent l'origine et l'évolution des institutions sociales : le mariage monogame découlait de la promiscuité, la propriété du communisme, le contrat du statut, l'industrie du nomadisme, la science positive de la théologie, le monothéisme de l'animisme. Il arriva parfois, sur le chapitre des questions religieuses en particulier, que les explications fournies s'inspirent des motivations psychologiques (que les philosophes appelaient « nature humaine ») ou encore des incidences historiques. Les deux grands sujets de discussion étaient alors l'évolution de la famille et de la religion. Les anthropologues victoriens n'étaient pas près de se lasser de ces deux sujets et c'est en analysant certaines de leurs conclusions qu'on trouvera l'explication de l'orientation anthropologique de cette époque : tout en restant violemment opposés sur certains points, en particulier sur la question de savoir comment interpréter les phénomènes, ils se retrouvaient d'accord sur les buts et les méthodes.

C'est un juriste écossais, Sir Henry Maine (1822-1888), qui fut le fondateur en Angleterre du droit comparé ; il prétendait que la famille patriarcale constitue la forme originelle et universelle de la vie sociale et que l'autorité absolue du patriarche, poutre maîtresse de cet édifice, a donné naissance à un certain stade de toutes les sociétés, à l'agnation, c'est-à-dire la filiation en ligne masculine. Un autre juriste, le Suisse Bachofen, aboutit à une conclusion diamétralement opposée quant à la forme de la famille primitive ; fait curieux, lui et Maine publièrent leurs conclusions au cours de la même année. Selon Bachofen, il y eut d'abord et partout promiscuité, puis les systèmes sociaux matrilineaire et matriarcal apparurent et ce n'est que beaucoup



plus tard dans l'histoire de l'homme que ces systèmes se virent remplacés par le système patrilinéaire et patriarcal.

Un troisième juriste, toujours écossais, J. F. McLennan (1827-1881), croyait fermement aux lois générales de l'évolution sociale, mais il avait ses propres paradigmes et ne se priva point de ridiculiser les thèses de ses contemporains. Il pensait en effet que les premiers hommes vivaient dans un état de promiscuité sexuelle, alors que toutes les preuves connues concordent à démontrer qu'ils vivaient partout en petits groupes matrilinéaires et totémiques et qu'en outre, ils pratiquaient la vengeance du sang. Ces hordes, sur le plan politique, étaient indépendantes les unes des autres, chacune était constituée en groupe exogamique, conséquence directe de l'infanticide des nouveau-nés de sexe féminin, de sorte que les hommes en quête d'épouses devaient aller les chercher dans d'autres tribus. Ces premières sociétés, en pratiquant la polyandrie, finirent par remplacer leur système matrilinéaire par le système patrilinéaire, tandis que la famille adoptait peu à peu la structure que nous lui connaissons maintenant. Il y eut d'abord la tribu, puis la gens et enfin la famille. La thèse de McLennan fut reprise par un autre Écossais, grand spécialiste de l'Ancien Testament et l'un des fondateurs de la religion comparative, William Robertson Smith (1846-1894), qui l'appliqua aux premiers documents relatant l'histoire des Arabes et des Hébreux <sup>1</sup>.

Sir John Lubbock (1834-1913), devenu Baron Averbury, prétendit aussi que le mariage tel que nous le connaissons aujourd'hui est issu de la promiscuité primitive <sup>2</sup>. Cette opinion semble avoir pris des proportions quasi obsessionnelles chez les écrivains de ce temps. La théorie la plus compliquée et, dans une certaine mesure, la plus fantastique qu'ait engendrée la méthode comparative, fut celle d'un juriste américain, L. H. Morgan (1818-1881), qui prétendait entre autres choses, que l'évolution de la famille et du mariage ne traversait pas moins de quinze stades, partant de l'état de promiscuité archaïque pour aboutir au mariage monogame et à la famille telle que nous la trouvons constituée dans la civilisation occidentale. Engels, séduit par l'hypothèse des phases, reprit ces théories fantaisistes et les incorpora à la doctrine marxiste.

On peut remarquer, dans les divers écrits des auteurs dont nous avons parlé plus haut, quelle énorme importance ils accordaient à ce que McLennan nommait des « symboles » et Tylor des « survivances ». Les survivances sociales se voyaient comparées aux organes rudimentaires de certains animaux et aux lettres muettes de certains mots. Elles sont dépourvues de toute fonction fondamentale et, en auraient-elles une, qu'elle ne saurait être que secondaire et très différente de la fonction originale. Ces auteurs pensaient que ces survivances, n'étant que des vestiges du temps passé, apportaient la preuve que cette série de stades sociaux était en fait une série historique; une fois déterminé l'ordre selon lequel se déroulent ces stades, il nous reste à essayer de définir quelles sont les influences qui provoquent le passage d'un stade à un autre. Robertson Smith pensait, comme McLennan avant lui, que la coutume du lévirat confirme l'hypothèse selon laquelle la polyandrie, dans une société

---

<sup>1</sup> Kinship and marriage in early Arabia, 1885.

<sup>2</sup> The Origin of Civilisation, 1870.

donnée, était pratiquée à une époque antérieure. Dans le même ordre d'idées, Morgan prétendait que le système classificatoire de la terminologie de parenté, selon lequel un individu appelle « père » tous les individus mâles de la même génération que son père, « mère » toutes les femmes de la génération de sa mère, « frère » et « sœur » tous les enfants de ces individus et « fils » et « fille » tous les enfants de ceux-ci, démontre que les membres de ces sociétés archaïques avaient dû vivre auparavant dans un état de promiscuité sexuelle plus ou moins accusée.

Lorsqu'on examine de quelle façon les anthropologues du *XIXe* siècle étudiaient la religion, on retrouve l'emploi de la même méthode, bien qu'ici, comme je l'ai mentionné, on trouve une combinaison de spéculations relevant de l'histoire et de la psychologie, avec en plus certaines considérations s'inspirant de la nature humaine. C'est ainsi que Sir Edward Tylor (1832-1917), qui se montra généralement plus prudent et plus critique que la majorité de ses contemporains et évita soigneusement de tomber dans l'outrance du système des « stades », chercha à démontrer que toutes les croyances religieuses et tous les cultes dérivent de la mauvaise interprétation de phénomènes tels que les rêves, les transes, les visions, les maladies, l'état de veille et celui du sommeil, de la vie et de la mort.

Sir James Frazer (1854-1941), qui fut le premier écrivain de talent à présenter l'anthropologie au grand public, croyait lui aussi fermement aux lois sociologiques : l'évolution des sociétés passe par trois stades successifs, la magie, la religion et la science. Selon lui, l'homme primitif était dominé par la magie qui, comme la science, interprète la nature comme « une série d'événements se produisant suivant un ordre invariable, sans l'intervention d'agents personnifiés »<sup>1</sup>. Bien que le magicien, comme le savant, accepte les lois de la nature, ces lois qu'il croit connaître et pouvoir utiliser à ses propres fins, ne sont pas, dans le cas du magicien, de véritables lois mais des lois imaginaires. Avec le temps les individus les plus intelligents de la société finirent par s'en apercevoir; pour compenser cette désillusion, ils fabriquèrent des êtres spirituels aux pouvoirs supérieurs à ceux des mortels, donc des divinités qui pouvaient changer le cours de la nature au profit de l'homme, pour autant qu'on leur consacre un culte propitiatoire. Le stade de la religion est donc atteint. L'homme devait s'apercevoir à nouveau de son erreur et c'est alors l'avènement du troisième et dernier stade de son évolution, le stade scientifique.

Les anthropologues victoriens furent, certes, de brillants chercheurs. Ils possédaient une vaste culture et leur intégrité intellectuelle ne saurait faire de doute. Ils accordèrent sans doute trop d'importance aux similitudes de coutume et de croyance et pas assez aux variations et aux différences, mais ils s'attaquaient cependant à un problème réel et nullement imaginaire : trouver l'explication des similitudes remarquables existant dans des sociétés souvent extrêmement lointaines les unes des autres, historiquement et géographiquement; nous leur devons évidemment un grand nombre de nos notions anthropologiques modernes, La méthode comparative leur permettait de distinguer le particulier du général et, partant de là, d'établir une classification des phénomènes sociaux.

---

<sup>1</sup> J. G. Frazer, *The Golden Bough The Magic Art*, 1922, vol. I, p. 51.

C'est Morgan qui le premier a jeté les bases de l'étude comparative des systèmes de parenté, qui est devenue une partie essentielle de la recherche anthropologique. McLennan a laissé une documentation très importante démontrant la pratique très fréquente du mariage par capture dans les cérémonies nuptiales des sociétés non-évoluées; en outre il fut le premier à démontrer que l'exogamie (terme dont il est le créateur) et le totémisme sont des pratiques très répandues dans les sociétés primitives, et par conséquent nous lui devons deux des plus importants de nos concepts. On doit à McLennan et à Bachofen, à contre-courant de la thèse des origines patriarcales de la famille, d'avoir attiré l'attention sur l'existence de sociétés matrilineaires dans toutes les parties du monde et de lui avoir attribué l'importance qu'elle méritait sur le plan sociologique. Tylor, entre autres contributions importantes, a démontré l'universalité des croyances animistes et dota notre vocabulaire du terme « animisme ». Frazer établit l'universalité des croyances magiques et expliqua que leur structure logique peut, par l'analyse, être réduite à deux types élémentaires, la magie « homéopathique » et la « magie par contagion ». Il a rassemblé de nombreux exemples de royauté divine et diverses autres institutions et coutumes, ce qui lui permit d'en montrer la fréquence en tant que systèmes culturels et sociaux.

Soulignons encore le sens critique dont ils firent preuve, au contraire de nombre de leurs prédécesseurs. Ils eurent la chance de pouvoir disposer d'une importante documentation pour travailler, mais ils utilisèrent leurs connaissances de façon plus systématique que les philosophes dont Maine se plaignait : « Les recherches du juriste sont autant sujettes à caution que les recherches des physiciens et des médecins avant que l'observation n'ait remplacé la supposition. Leurs théories plausibles et compréhensives ne sont aucunement prouvées, comme la Loi de la Nature ou le Contrat Social qui semble réunir les suffrages de tous aux dépens de la prudente recherche dans le domaine de l'histoire de la société et des lois archaïques <sup>1</sup>. »

Les spéculations philosophiques, qui ne sont pas étayées par l'évidence des faits, n'ont guère de valeur. C'est la « prudente recherche » de Maine et de ses contemporains qui favorisa une évaluation correcte des institutions sociales; ils sélectionnèrent et classèrent les documents, fournissant ainsi l'indispensable corpus de faits ethnographiques qui faisait jusqu'alors défaut et d'où l'on pouvait désormais tirer des conclusions valables et les vérifier.

Un des grands mérites des écrivains du XIXe siècle, c'est d'avoir étudié les institutions sociales avec une optique proprement sociologique, c'est-à-dire en termes de structure sociale et non en termes de psychologie individuelle. Ils évitèrent de conclure par déduction comme le faisaient si souvent les philosophes, en partant des postulats sur la nature humaine; ils cherchèrent plutôt à expliquer les institutions en les comparant à d'autres institutions d'une même société, qu'elles soient contemporaines ou aient existé à une époque antérieure.

C'est ainsi que lorsque McLennan voulut analyser l'exogamie, il rejeta résolument toute explication biologique ou psychologique du tabou de l'inceste et préféra l'expliquer par référence à la coutume de l'infanticide des filles, des vengeances du sang et

---

<sup>1</sup> Ancient Law, 1912, p. 3.

des cultes totémiques. Il n'expliqua pas le mariage par capture en recourant à des motivations psychologiques, mais démontra le rapport qui existait entre ce rite et les règles d'exogamie, ajoutant qu'il était et pouvait être une survivance des pratiques de rapines. Il suggéra encore que le système patrilinéaire pouvait être issu du système matrilinéaire à la suite d'une combinaison des pratiques de polyandrie et de patrilocalité; et montra comment le culte de dieux-animaux et de dieux-végétaux, ses symboles, ses relations hiérarchiques réciproques, tel qu'on pouvait l'observer chez les juifs, en Inde, dans la Grèce et la Rome antique, avait pu être produit par le totémisme et une structure tribale totémique. McLennan croyait fermement à la théorie selon laquelle les institutions sociales sont fonctionnellement interdépendantes. Par exemple, il estimait qu'une « explication complète de l'origine de l'exogamie exige la démonstration que partout où existe l'exogamie, existe aussi le totémisme; que lorsque le totémisme existe, il existe la pratique de vengeance du sang; lorsque cette pratique existe, on remarque que cette vengeance est une obligation religieuse; lorsque cette obligation existe, l'infanticide des filles est pratiqué; lorsque cet infanticide existe, on se trouve en face d'un système de parenté par les femmes. Si l'on ne peut prouver l'un ou l'autre de ces points, on compromet l'argumentation tout entière »<sup>1</sup>.

Maine s'intéressait aussi aux questions sociologiques, comme les rapports entre la loi, la religion et la morale, les conséquences sociales de la codification des lois dans diverses circonstances historiques, les effets de l'évolution de Rome, en tant qu'empire militaire, sur l'autorité légale du père de famille, la relation entre *patria postestas* et *agnation* et l'évolution de la loi basée sur le statut à celle basée sur le contrat dans les sociétés à dynamisme historique. En abordant la question sous cet angle, Maine se prononçait en faveur de la méthode d'analyse sociologique et rejetait ce que nous appelons aujourd'hui les motivations psychologiques. « Ce que les hommes ont pu faire aux premiers temps de leur histoire ne constitue sans doute pas une recherche stérile ou impossible, mais comment arriver à connaître avec certitude leurs motivations profondes? Toutes les descriptions des conditions de vie des humains aux premiers âges de l'humanité supposent que l'humanité ne connaissait pas la plupart des circonstances que nous-mêmes connaissons aujourd'hui, et que, dans cette situation hypothétique, elle éprouvait les mêmes sentiments et les mêmes préventions qui la meuvent maintenant, alors qu'en fait ces réactions sont précisément fonction de circonstances qui ne sont plus du tout les mêmes »<sup>2</sup>.

En d'autres termes, les institutions primitives ne doivent pas être interprétées en fonction de la mentalité de l'enquêteur civilisé, parce que sa mentalité est le produit d'institutions totalement différentes. Penser d'une autre façon serait obligatoirement verser dans « les déformations de psychologues », ce travers si souvent dénoncé par Durkheim, Lévy-Bruhl et d'autres sociologues français.

Je ne cherche pas à suggérer ici que les théories des anthropologues victoriens étaient entièrement justes. Les anthropologues modernes petit à petit en ont rejeté la

---

<sup>1</sup> Studies in Ancient History (Deuxième série), 1896, p. 28.

<sup>2</sup> Ancient Law, pp. 266-267.

plupart et il ne fait aucun doute que certaines de ces théories, que nous considérons aujourd'hui comme des monuments d'ineptie, le furent également en leur temps.

Je ne suis pas non plus partisan de leur méthode d'interprétation; je cherche surtout ici à évaluer l'influence de ces divers écrivains afin qu'on comprenne mieux l'anthropologie d'aujourd'hui. Songez que les changements sociaux qui se sont produits en Europe à cette époque, conduisirent un grand nombre de philosophes de l'histoire, d'économistes et de statisticiens en parti. culier, à s'interroger sur le rôle joué par les masses dans l'histoire, plutôt que sur celui que peuvent jouer les individus ; on préférait étudier l'histoire des grands courants que celle d'événements particuliers, de sorte que les chercheurs commencèrent à rechercher les similitudes et les récurrences <sup>1</sup>. L'étude des institutions se prête aisément à cette démarche, en particulier celle des hommes primitifs; dans ce cas, on ne peut que conjecturer Les grandes lignes de l'évolution; le rôle joué par des individus précis ou l'influence de certains événements reste indéterminable car il est impossible de les reconstituer par la méthode comparative ou n'importe quelle autre.

Les anthropologues du XIXe siècle avaient sans doute, à peu de choses près, sur un certain nombre de points, la même opinion que les anthropologues d'aujourd'hui, mais sur d'autres leurs conceptions étaient diamétralement opposées, tellement opposées qu'il est difficile de lire leurs constructions théoriques sans irritation - et l'anthropologue contemporain ne ressent qu'embarras devant l'espèce d'auto-satisfaction de ses prédécesseurs. Bon nombre de termes ont d'ailleurs subi des modifications de contenu et l'optique est différente; les connaissances allant croissant, certains concepts se sont vus totalement modifiés; il est bon de rappeler en outre que l'état de nos connaissances s'est singulièrement accru et que ce que l'on acceptait comme des faits n'était souvent guère plus que le produit d'une observation superficielle ou de préjugés. Il n'en demeure pas moins que la méthode comparative appliquée à la reconstitution de l'histoire n'a généralement conduit qu'à des conclusions injustifiables et totalement invérifiables.

Les anthropologues du siècle dernier croyaient écrire l'histoire des premiers hommes et lorsqu'ils manifestaient de l'intérêt pour les sociétés primitives, c'est surtout parce qu'ils pensaient pouvoir les utiliser dans leur essai de reconstitution, bien hypothétique, de l'histoire ancienne, de l'humanité en général, et de leurs propres institutions en particulier. *Ancient Law* de Maine porte le sous-titre suivant : *Ses rapports avec l'histoire ancienne de la société et avec les idées contemporaines*.

Tylor intitula d'abord son livre *Recherches sur l'Histoire Ancienne de l'Humanité*; Sir John Lubbock intitula son ouvrage *Origines de la civilisation* et les essais de McLennan furent réunis en deux volumes portant le titre : *Études d'Histoire Ancienne*.

Quoi de surprenant à ce qu'ils écrivent sur ce qu'ils considéraient être de l'histoire puisque toutes les recherches d'alors étaient de nature rigoureusement historique.

---

<sup>1</sup> G. P. Cooch : *History and Historians in the Nineteenth Century*, 1949, chap. XXVIII.

L'approche génétique, qui avait donné d'étonnants résultats en philologie, se retrouvait dans les travaux sur le droit, la théologie, l'économie, la philosophie et la science <sup>1</sup>. On cherchait avec passion, et je dirai même obsession, à découvrir l'origine de toute chose : l'origine des espèces, de la religion, des lois et ainsi de suite, et toujours selon la méthode qui consistait à expliquer « le plus proche par le plus éloigné » <sup>2</sup>.

Je mentionnerai brièvement certaines des objections que l'on peut opposer à cette méthode destinée à expliquer les institutions, à reconstituer leur évolution à partir de leur origine supposée, car il est essentiel de comprendre pourquoi les anthropologues britanniques se sont, par la suite, détournés du mode d'interprétation utilisé par leurs prédécesseurs.

Je pense que tout le monde est désormais d'accord sur le fait que les institutions ne doivent pas être envisagées, encore moins expliquées, en fonction de leur origine, que cette origine soit conçue comme le véritable début, comme la cause ou plus simplement, comme la forme élémentaire de ces institutions. Il est certainement fort utile de connaître l'évolution d'une institution et quelles ont été les circonstances de cette évolution, lorsqu'on cherche à comprendre une institution, mais son histoire ne saurait, en aucun cas, expliquer comment cette institution fonctionne dans la vie sociale. Savoir comment elle est devenue ce qu'elle est et savoir comment elle fonctionne, sont deux choses très différentes et je reviendrai ultérieurement sur ce point. Mais dans le cas des anthropologues du XIXe siècle, nous ne sommes pas en face d'une histoire critique, même au sens courant au milieu du siècle, lorsque l'histoire n'était qu'un genre littéraire ignorant encore l'étude systématique des sources. En effet, les historiens de cette époque s'appuyaient au moins sur des documents qui faisaient défaut aux auteurs reconstituant l'évolution des institutions primitives. Leur reconstitution historique était purement conjecturale et guère plus qu'un ensemble de suppositions plus ou moins gratuites. Si l'on admet l'hypothèse que l'homme descend du singe, on peut raisonnablement supposer qu'à un moment ou à un autre, les relations sexuelles aient été quelque peu confuses et se poser la question: comment le mariage monogame a-t-il pu s'instituer à partir de cet état de choses? les reconstitutions et les suppositions dans ce domaine ne peuvent être que pure spéculation et on ne saurait les admettre comme faits historiques.

Il faut remarquer que la méthode comparative appliquée aux institutions sociales et visant seulement à établir des corrélations, sans vouloir même leur donner une valeur chronologique, comporte une grave faiblesse que Tylor, malgré toutes ses connaissances et le secours des méthodes statistiques, n'est pas parvenu à compenser. Les faits soumis à l'analyse, isolés du contexte qui leur donnait leur signification, s'avéraient inexacts ou insuffisants.

On s'aperçut aussi qu'il était extrêmement difficile sinon impossible, en face de phénomènes sociaux complexes, de déterminer quelles unités devaient être analysées

---

<sup>1</sup> Lord Acton : A Lecture on the Study of History, 1895, pp. 56-58.

<sup>2</sup> Marc Bloch : Apologie pour l'Histoire ou le métier d'historien, 1949.

selon la méthode des variations concomitantes. S'il est aisé de se demander si le totémisme et les clans vont de pair, il est plus difficile de définir le totémisme et le clan. Il est beaucoup plus malaisé encore de donner la définition de concepts tels que « propriété », « monogamie », « démocratie », « esclavage », « criminalité », et bien d'autres.

Les grandes difficultés de ces recherches, compliquées par la croissance des institutions et des idées, consistaient à décider ce qu'on considérait comme l'exemple typique d'un fait social. Lorsqu'on découvre un cas de polygamie dans le monde musulman, doit-on le compter comme un cas particulier ou le prendra-t-on comme symbole de tous les autres? Les institutions parlementaires qui s'inspirent du système britannique et qu'on trouve dans de nombreux pays, va-t-on les compter comme autant d'institutions ou n'en représenteront-elles qu'un seul type?

Je pense avoir établi clairement que l'anthropologie du XIXe siècle se distinguait de l'anthropologie actuelle sur deux points essentiels. Elle cherchait à interpréter les institutions en démontrant d'où elles tiraient leur origine et par quels stades de développement elles étaient passées. Nous pouvons, je crois, réserver pour plus tard la question de la pertinence du développement historique dans la recherche sociologique, là où l'histoire est véritablement connue. On pense généralement que l'histoire des institutions des peuples primitifs nous étant inconnue, il est indispensable de procéder à une étude systématique des institutions dans leur état actuel avant d'énoncer une théorie expliquant leur origine et leur évolution. Quant à la question de savoir d'où proviennent ces institutions et de quelle façon elles ont évolué, elle constitue en soi un autre problème essentiel à la bonne compréhension du fonctionnement des institutions au sein de la société, mais qu'on doit étudier séparément et selon une technique différente.

On pourrait dire que les anthropologues du XIXe siècle considéraient l'anthropologie sociale et l'ethnographie comme une seule et même discipline, contrairement à l'usage actuel.

La seconde différence sur laquelle je voudrais attirer votre attention apparaît progressivement à l'anthropologue d'aujourd'hui. Dans ma première conférence, j'ai souligné qu'il fallait distinguer entre la notion de culture et celle de société. Les anthropologues du siècle dernier semblent n'en avoir été qu'à demi conscients, sinon ils auraient dû en général considérer la culture, et non les relations sociales, comme le but essentiel de leur recherche. La culture leur apparaissait comme un phénomène concret. Ils considéraient l'exogamie, le totémisme, la filiation utérine, le culte des ancêtres, l'esclavage, comme de simples coutumes et c'est une étude de ces coutumes ou phénomènes concrets qu'ils pensaient effectuer. La pensée, écrasée par le poids des réalités culturelles, était incapable de procéder à une analyse comparative correcte.

Ce n'est qu'à la fin du siècle que les anthropologues se mirent à classer les sociétés en prenant les structures sociales, au lieu des cultures, comme facteur de classification et il était désormais permis d'espérer que l'anthropologie allait procéder à des études comparatives valables.

La distinction étant faite une fois pour toute entre ethnologie et anthropologie, celle-ci put définir l'objet de ses recherches : étude des relations sociales, ce qui permit d'évaluer les problèmes que pose une telle étude. Restait à élaborer une méthode de travail. Si l'on utilise toujours la méthode comparative, c'est dans un but très différent, ainsi que l'objet qu'elle compare.

En dehors de ces différences de méthode, il faut mentionner une sorte de divorce de pensée avec les anthropologues du siècle dernier, c'est du moins mon sentiment. Leurs reconstitutions étaient non seulement conjecturales mais elles impliquaient des jugements de valeur. Étant tous libéraux et rationalistes, ils croyaient nécessairement et avant tout au progrès, justifiés en cela par les bouleversements matériels, politiques, sociaux et philosophiques qui agitaient l'Angleterre victorienne. L'industrialisation, la démocratie et l'avènement de la science étaient en soi des phénomènes bénéfiques, mais tous ces penseurs proposaient une explication des institutions sociales qui ne résistait guère à un examen approfondi : ils interprétaient les institutions sociales comme les hypothétiques degrés menant au progrès. A l'extrémité de cette sorte d'échelle, ils plaçaient les institutions et les croyances telles qu'elles existaient en Europe et en Amérique au XIXe siècle, et à l'autre extrémité, les antithèses de ces institutions et croyances. Les degrés allant d'une extrémité à l'autre étaient censés représenter les différents stades de l'histoire de l'évolution. Il restait donc à découvrir dans la littérature ethnologique existante des exemples propres à illustrer chacun de ces stades. Ces anthropologues, qui prétendaient s'inspirer de la méthode empirique pour étudier les institutions sociales, ne furent pas moins enclins à la spéculation et au dogmatisme que les philosophes du siècle précédent; ils se crurent tenus d'étayer leurs thèses par une surabondance de faits réels, obligation que ne s'imposèrent nullement les philosophes.

Les anthropologues d'aujourd'hui ne semblent pas s'enthousiasmer outre mesure pour l'échelle de valeurs acceptée par leurs prédécesseurs. Il faut sans doute attribuer à un certain scepticisme l'abandon de la méthode évolutionniste au profit de la méthode inductive et fonctionnelle, la question étant : peut-on considérer les changements sociaux du XIXe siècle comme un progrès réel? Quelle que soit la diversité des opinions, il faut reconnaître que l'optique de l'anthropologie moderne trahit un certain conservatisme sur le plan théorique. Elle cherche plus à déceler les facteurs d'intégration et d'équilibre au sein d'une société qu'à déterminer un processus de progrès en fonction des phases de l'évolution. Je crois que la principale cause de confusion chez les anthropologues du XIXe, n'était pas tant le fait qu'ils croyaient au progrès et cherchaient une méthode qui leur permette d'en reconstituer la progression; ils avaient parfaitement conscience que leurs schémas, restaient au niveau d'hypothèses invérifiables. Elle était plutôt qu'ils avaient hérité du Siècle des Lumières, la conviction que les sociétés sont des systèmes naturels, c'est-à-dire des organismes subissant une certaine évolution qui peut se résumer en principes et en lois générales. On présentait les relations logiques comme des relations réelles et nécessaires et les classifications typologiques comme les paliers historiques et inévitables de l'évolution. On voit bien comment en combinant la notion de loi scientifique et celle de progrès, on est conduit dans la recherche anthropologique comme dans la philosophie de l'histoire à cette tyrannique conception des stades, dont la prétendue inévitabilité leur donne une



coloration normative. Naturellement, ceux qui croyaient que la vie sociale pouvait s'expliquer en termes de lois scientifiques concluaient que des types identiques d'institutions devaient dériver de formes semblables, lesquelles provenaient à leur tour de prototypes semblables. Dans ma prochaine conférence, j'examinerai plus avant ce dernier point en fonction de l'état actuel de l'anthropologie sociale.

# 3

---

## DÉVELOPPEMENTS THÉORIQUES ULTÉRIEURS

[Retour à la table des matières](#)

Dans ma dernière conférence, j'ai exposé les caractéristiques principales des écrivains des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles dont on peut dire qu'ils ont, dans une certaine mesure, étudié les institutions sociales sous l'angle anthropologique. Ils utilisaient la méthode naturaliste et empirique, en intention, sinon en pratique, et enfin et surtout, la méthode génétique. Leur pensée était dominée par la notion de progrès, l'amélioration des manières et des coutumes; on parlait de la grossièreté pour arriver à la civilité, de la sauvagerie à la civilisation; la méthode de recherche élaborée par ces chercheurs, c'est-à-dire la méthode comparative, fut surtout appliquée dans le but de reconstituer le cours hypothétique de ce développement. C'est sur ce point précis que l'anthropologie d'hier diffère de l'anthropologie d'aujourd'hui.

A la fin du siècle dernier, les chercheurs commencèrent à réagir contre la tendance qui prétendait expliquer les institutions sociales par la reconstitution de leur passé; les attaques étaient dirigées particulièrement contre les comparaisons de phénomènes parallèles, tenues pour idéalement unilinéaires. On a souvent dénommé, à tort d'ailleurs, cette anthropologie génétique, une anthropologie évolutionniste; on la retrouve transformée et habillée de neuf dans les écrits de Steinmetz, de Nieboer,

de Westermarck, de Hobhouse<sup>1</sup> et d'autres encore, puis elle finit par perdre tout crédit. Certains anthropologues se tournaient désormais, à divers degrés, du côté de la psychologie, qui leur semblait détenir des possibilités prometteuses et leur permettrait de résoudre leurs problèmes sans devoir recourir à l'histoire hypothétique. Cette tentative d'échafauder l'anthropologie sociale sur les fondations de la psychologie s'est avérée, hier comme aujourd'hui, aussi valable que celle qui consiste à construire un bâtiment sur des sables mouvants.

On peut, il est vrai, déceler dans certains écrits des deux siècles précédents des tentatives d'explications psychologiques; les écrivains qui ont semblé prêter attention aux motivations psychologiques ne le firent certes pas dans le but délibéré de suggérer que les coutumes et les institutions pouvaient être analysées en fonction des sentiments et des impulsions de l'individu. Nous avons vu que ces écrivains, au contraire, rejetaient une telle suggestion. Remarquez qu'à l'époque aucune méthode n'aurait pu se prévaloir de la qualification de « psychologie expérimentale » et lorsque des anthropologues tels que Tylor et Frazer se tournèrent vers la Psychologie, c'est plutôt à la psychologie associationniste qu'ils faisaient appel. Lorsque cette sorte de psychologie perdit tout attrait, ils en restèrent aux interprétations intellectualistes démodées qu'ils en avaient tirées. D'autres anthropologues connurent plus tard les mêmes déboires avec la psychologie introspective. Je pense en particulier aux écrits sur la religion, la magie, le tabou et la sorcellerie de Marett, Malinowski et autres Britanniques, de Lowie, Radin et autres Américains<sup>2</sup>. Ces auteurs cherchent à expliquer le comportement social vis-à-vis du sacré, en fonction des divers états affectifs de l'individu: la haine, l'envie, l'amour, la crainte, la peur, l'étonnement, l'impression de merveilleux ou de surnaturel, la projection de la volonté, etc. Ce comportement est créé par les tensions affectives et les sentiments de frustration; sa fonction est cathartique, explétive ou stimulante. L'évolution des diverses méthodes psychologiques expérimentales démontra que toutes ces explications demeuraient confuses, incorrectes et dénuées de fondement. Certains anthropologues contemporains, en Amérique notamment, non découragés par l'échec de leurs prédécesseurs, veulent encore élaborer une terminologie qui tiendrait à la fois du vocabulaire psychologique behaviouriste et psychanalytique, appelé encore psychologie de la personnalité ou psychologie des motivations et du comportement.

On peut faire un certain nombre d'objections au sujet de ces tentatives d'explication des faits sociaux par la psychologie de l'individu. Une objection s'applique à toutes : la psychologie et l'anthropologie étudiant respectivement des phénomènes très différents, on voit donc très mal comment on pourrait appliquer à l'une les conclusions de l'autre. La psychologie est l'étude de la vie individuelle. L'anthropologie sociale étudie des systèmes sociaux. Le psychologue et l'anthropologue peuvent se trouver devant les mêmes comportements de base, mais leur étude porte sur des niveaux d'abstraction différents.

---

<sup>1</sup> S. R. Steinmetz : *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, 1894; J. Nieboer : *Slavery as an Industrial System*, 1900; E. Westermarck : *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 1906; L. T. Hobhouse : *Morals in Evolution*, 1906.

<sup>2</sup> R. R. Marett : *The Threshold of Religion*, 1909; B. Malinowski : « Magic, Science and Religion », in *Science, Religion and Reality*, 1925; R. H. Lowie : *Primitive Religion*, 1925; P. Radin : *Social Anthropology*, 1932.

Voici un exemple : douze jurés décident de la culpabilité d'un individu et le juge le condamne à une certaine peine. Les faits ayant une signification sociologique dans ce cas sont : l'existence de la loi, les diverses institutions juridiques et les processus légaux qui en permettent l'application lorsqu'il y a eu délit; et l'action de la société politique par l'intermédiaire de ses représentants consiste à punir le criminel. Au cours du déroulement de ce processus, les pensées et les sentiments de l'accusé, du jury et du juge subiront des variations suivant le moment, autant que peuvent varier l'âge, la couleur des cheveux et des yeux des divers protagonistes, mais ces variations ne sont d'aucun intérêt, du moins dans l'immédiat, pour l'anthropologue. Il ne s'intéresse pas aux acteurs du drame en tant qu'individus mais en tant que personnes jouant un certain rôle dans le déroulement de la justice. Par contre, pour le psychologue qui étudie les individus, les sentiments, les motivations, les opinions, etc. des acteurs sont de première importance et les procédures juridiques ne sont que secondaires. Cette différence fondamentale qui oppose l'anthropologie à la psychologie est le pont aux ânes de l'enseignement de l'anthropologie sociale. Les deux disciplines ne peuvent être profitables l'une à l'autre, et dans ce cas extrêmement profitables, qu'en poursuivant indépendamment leurs recherches respectives, selon des méthodes qui leur sont propres.

Parmi les diverses critiques qu'eurent à essayer les anthropologues de l'école « évolutionniste » du XIXe siècle, il faut mentionner les attaques des deux autres écoles de pensée : les diffusionnistes et les fonctionnalistes.

Les critiques de ceux qu'on appela les anthropologues diffusionnistes, se basaient sur le fait évident que la culture est souvent « empruntée » et n'apparaît pas de la même façon dans des sociétés différentes par un processus de génération spontanée, imputable à des potentiels sociaux communs et aux manifestations communes à la nature humaine. Nous connaissons par exemple l'histoire d'une invention, dans le domaine de la technologie, de l'art, de la pensée, des coutumes; nous nous apercevons presque toujours que l'invention n'est pas née indépendamment chez plusieurs peuples, dans des lieux et à des moments différents, mais qu'elle est le fait d'un peuple, en un endroit précis et à un moment déterminé de son histoire et qu'elle s'est propagée complètement ou partiellement, en partant du peuple inventeur pour parvenir aux autres. Si nous examinons la question d'un peu plus près, nous voyons qu'il n'a existé qu'un nombre limité de centres importants de développement et de diffusion de la culture et qu'au cours du processus d'emprunt et d'assimilation à d'autres cultures, les traits diffusés peuvent subir toutes sortes de modifications et de changements. Puisqu'on peut démontrer que les inventions, pour l'histoire desquelles nous possédons des preuves, se sont vues diffusées de cette façon, il est donc permis de supposer que, lorsque nous trouvons des objets matériels, des concepts et des coutumes semblables chez des peuples primitifs en différentes parties du monde, ceux-ci se sont répandus de la même façon à partir d'un nombre limité de centres de développement culturel; même s'il n'existe véritablement aucune preuve de cette diffusion, en dehors de celle qu'implique la similitude et la distribution géographique, surtout si les traits communs sont complexes et se présentent groupés.

La portée de cet argument à l'encontre des théories génétiques des anthropologues du siècle dernier est évidente. Si l'on réussit à démontrer que les institutions d'un peuple donné se retrouvent, par quelque hasard historique, chez un autre peuple, on peut difficilement les considérer comme le prolongement naturel et inévitable des institutions antérieures et les présenter comme preuve à l'appui d'une loi de la croissance.

L'influence du diffusionnisme reste prédominante en Amérique. En Angleterre, cette influence fut de courte durée, conséquence partiellement due à l'emploi abusif qu'en firent Elliot Smith, Perry et Rivers<sup>1</sup> et aussi parce que ses reconstructions parurent aussi conjecturales et invérifiables que les reconstructions génétiques que le diffusionnisme prétendait attaquer. Quant aux anthropologues fonctionnalistes dont je vais maintenant parler, ils considéraient le combat qui opposait les évolutionnistes et les diffusionnistes comme une querelle intestinale entre ethnologues, qui de ce fait ne les concernait point.

Les fonctionnalistes reprochaient à ces deux courants de pensée de ne proposer que des hypothèses non vérifiées et invérifiables et d'expliquer la vie sociale en fonction du passé. Ce n'est guère la démarche adoptée dans l'étude des sciences naturelles, domaine que les anthropologues britanniques considèrent comme étant le leur. Pour comprendre comment vole un avion ou fonctionne le corps humain, il faut d'abord étudier les lois de la mécanique et les lois de la physiologie et il n'est point besoin de connaître l'histoire de l'aéronautique ou les théories concernant l'évolution biologique. De même, il y a diverses façons d'étudier une langue : on analyse la grammaire, la phonétique, la sémantique, etc. sans qu'il soit indispensable d'apprendre l'histoire du vocabulaire. L'histoire des mots appartient à une autre branche de la linguistique, je veux dire à la philologie. Dans le même ordre d'idées, une histoire des institutions juridiques britanniques d'aujourd'hui nous apprendra seulement comment elles sont devenues ce qu'elles sont maintenant, mais certainement pas comment elles fonctionnent dans le contexte social actuel. Pour le savoir, il faut effectuer une étude précise, et appliquer les méthodes expérimentales propres aux sciences naturelles. L'histoire et les sciences naturelles ont des buts différents, appliquent des méthodes et des techniques différentes et vouloir étudier les deux à la fois ne peut que créer la plus parfaite confusion.

Dans l'étude des peuples primitifs, c'est la tâche de l'historien des peuples primitifs, donc de l'ethnologue, de découvrir s'il le peut quel chemin ont parcouru les institutions pour parvenir à leur état présent. C'est la tâche de l'homme de science, de l'anthropologue, de découvrir quelles fonctions elles exercent au sein des systèmes sociaux auxquels elles appartiennent. Même nanti des meilleures sources d'information, l'historien ne peut nous fournir que la succession des événements accidentels qui ont fait qu'une société est devenue ce qu'elle est. On ne peut pas déduire ces événements de principes généraux et ces principes ne sauraient être dégagés de ces événements accidentels. Les anthropologues du XIXe siècle se trompaient donc sur deux points essentiels : ils reconstruisaient l'histoire sans données réelles et ils

---

<sup>1</sup> G. Elliot Smith : *The Ancient Egyptians*, 1911; W. J. Perry : *The Children of the Sun*, 1923, W. H. R. Rivers : *The History of Melanesian Society*, 1914.

cherchaient à établir des lois sociologiques en utilisant une méthode qui ne saurait en aucun cas conduire à cette formulation. Les chercheurs finirent par admettre ce point de vue; l'anthropologie complètement divorcée de l'ethnologie put définir son champ d'action actuel, à l'intérieur de l'étude de l'homme au sens le plus large du terme.

Les anthropologues maintiennent que les sociétés sont des systèmes naturels dont toutes les parties sont interdépendantes, chacune fonctionnant au sein d'un réseau serré de relations indispensables au maintien du tout; ils disent aussi que la vie sociale peut être formulée en termes de lois scientifiques qui permettent de faire des prévisions. Il y a là un certain nombre de propositions. J'en examinerai brièvement deux qu'on peut résumer comme suit : les sociétés sont des systèmes et ces systèmes sont des systèmes naturels qui peuvent être ramenés à des variables; par conséquent, leur histoire n'entre pas dans le cadre d'une enquête sur la nature de ces systèmes.

Il est évident qu'il existe, dans une certaine mesure, un ordre, une cohérence et une constance de la vie sociale. Si ces facteurs n'existaient pas, personne ne pourrait vivre normalement ni satisfaire ses besoins les plus élémentaires. On est obligé d'admettre que cet ordre est provoqué par la systématisation ou l'institutionnalisation des activités sociales, de sorte que certaines personnes doivent y jouer un rôle déterminé, que les activités exercent certaines fonctions dans la vie sociale en général. Pour reprendre un exemple que nous avons déjà donné, le juge d'un tribunal, les jurés, les avocats, les huissiers, la police et l'accusé ont des rôles précis et l'action du tribunal consiste à établir la culpabilité et à punir les criminels. Les individus qui occupent ces positions varient selon les cas, mais la forme et les fonctions des institutions restent constantes. Il est évident que le juge, les avocats, les huissiers et la police ont des rôles professionnels qu'ils ne pourraient pas jouer s'il n'existait pas une certaine organisation économique; ils ne sont pas tenus, par exemple, de produire et de préparer leur nourriture mais ils peuvent l'acheter avec la rémunération qu'ils perçoivent pour avoir accompli leur devoir; il y a aussi une certaine organisation politique qui maintient la loi et l'ordre public afin qu'ils puissent exercer leur fonction en toute quiétude... et ainsi de suite.

Tout cela est tellement évident que les idées de système social, structure sociale, rôles dans la société et fonction sociale des institutions se retrouvent sous une forme ou une autre, dès les premiers écrits philosophiques portant sur la vie sociale. Sans revenir sur les noms que j'ai déjà énoncés dans ma dernière conférence, notons que les concepts de structure et de fonction apparurent chez Montaigne, qui parlait de *bastiment* et de *liaison* sur le chapitre de la loi et des coutumes en général :

« C'est comme un bastiment de divers pièces jointes ensemble, d'une telle liaison qu'il est impossible d'en esbranler une, que tout le corps ne s'en sente... <sup>1</sup>. »

---

<sup>1</sup> « De la Coustume et de ne Changer aisément une Loy Receuë », Essais, N. R. F., Bibliothèque de la Pléiade, 1946, p. 118.

Cette conception du système social, dont la notion de fonction sociale fait partie, est présente tout au long de l'exposé de Montesquieu sur la nature et les principes des différents types de société, dans lequel il parle de la *structure* d'une société et des *rappports* entre ses différentes parties; nous la trouvons avec plus ou moins de force dans tous les écrits des philosophes du XVIIIe siècle qui se préoccupèrent des institutions sociales. Au début du XIXe siècle, ce concept est clairement énoncé par Auguste Comte, et s'il n'est pas toujours explicitement formulé et est subordonné aux concepts d'origine, de cause et de stades du développement, on le retrouve chez tous les anthropologues de cette époque.

Vers la fin du siècle, et davantage encore au cours du nôtre, ce concept a pris de plus en plus d'importance, allant de pair avec l'orientation de la pensée en général. De la même manière qu'auparavant dans tous les domaines, l'orientation fonctionnelle se retrouve partout avec la biologie fonctionnelle, la psychologie fonctionnelle, le droit fonctionnel, l'économie fonctionnelle, etc., et bien entendu l'anthropologie fonctionnelle.

Ce sont Herbert Spencer et Émile Durkheim qui les premiers attirèrent l'attention des anthropologues sur l'analyse fonctionnelle. Les écrits philosophiques de Herbert Spencer (1820-1903) ne sont guère lus aujourd'hui mais ils exercèrent, durant la vie de leur auteur, une influence considérable. Spencer et Comte étaient doués du même éclectisme qui les poussa à s'intéresser à toutes les connaissances humaines, dans l'intention d'élaborer aussi complètement que possible une science de la culture et de la société, science décrite par Spencer comme « superorganique »<sup>1</sup>. A son avis, l'évolution de la société humaine (bien que pas nécessairement celle de sociétés particulières) est la continuation naturelle et inévitable de l'évolution organique. Les groupes tendent invariablement à s'agrandir et par voie de conséquence à s'organiser, puis à s'intégrer du fait que, plus la différenciation culturelle est grande, plus les parties de l'organisme social sont interdépendantes. L'utilisation que fit Spencer de l'analogie biologique de l'organisme, malgré tout le danger que comporte ce point de vue, a beaucoup contribué à l'élaboration des concepts de structure et de fonction en anthropologie sociale, en insistant sur le fait qu'à chaque stade de l'évolution sociale, il existe nécessairement une interdépendance entre les institutions d'une société, qui doivent toujours tendre à un état d'équilibre si elles veulent survivre. Il se fit aussi l'avocat passionné des lois sociologiques, structurales et génétiques.

Les écrits d'Émile Durkheim (1858-1917) exercèrent une influence encore plus grande et plus directe sur l'anthropologie sociale. Il faut reconnaître qu'il joua un rôle déterminant dans l'histoire de l'anthropologie, en raison de ses théories sociologiques et aussi grâce à la façon dont il les appliqua à l'étude des sociétés primitives, parfaitement soutenu par des collègues et des élèves infiniment doués<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> The Study of Sociology, 1872 ; The Principles of Sociology, 1882-1883.

<sup>2</sup> Voir : De la Division du Travail Social: Étude sur l'Organisation des Sociétés Supérieures, 1833; Les Règles de la Méthode Sociologique, 1895; Le Suicide: Étude de Sociologie, 1897; Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse : le Système Totémique en Australie, 1912; Voir aussi les articles in l'Année sociologique de 1898 et suiv.

On peut résumer ainsi la position de Durkheim: on ne peut pas expliquer les faits sociaux en fonction de la psychologie individuelle, ne serait-ce que parce qu'ils existent en dehors de l'esprit individuel. Une langue, par exemple, existe avant que naisse dans une société l'individu qui parlera cette langue; elle continuera d'exister après que cet individu ait disparu. Il se borne à l'apprendre, comme le firent ses ancêtres et le feront ses descendants. C'est un fait social, une sorte de *sui generis* qui ne peut être compris qu'en relation avec d'autres faits du même ordre, c'est-à-dire une partie du système social, et en termes de sa fonction dans le maintien de ce système.

Les faits sociaux se caractérisent par leur généralité, leur transmissibilité et leur contrainte. Tous les membres d'une société possèdent en général les mêmes habitudes et les mêmes coutumes, une langue et un code moral communs; ils vivent à l'intérieur des mêmes institutions légales, politiques et économiques. Tous ces facteurs forment une structure plus ou moins stable qui survit en ses points essentiels pendant de longs laps de temps, les générations se les léguant les unes aux autres. L'individu ne fait que passer au travers de la structure en quelque sorte. Elle n'est pas née et ne mourra pas avec lui, car elle n'est pas un système psychique mais un système social doté d'une conscience collective de nature très différente de la conscience individuelle. La totalité des faits sociaux qui composent la structure ont le caractère d'obligations. L'individu qui ne s'y soumet pas risquera perpétuellement des punitions et des désagrèments de nature juridique ou morale. Normalement, il n'a ni le désir ni l'occasion de faire autre chose que de s'y conformer. Un enfant né en France de parents français ne peut apprendre que le français et n'aura jamais le désir de ne pas l'apprendre.

On a beaucoup critiqué Durkheim pour sa conception de la vie collective ainsi que sa théorie de l'âme collective, mais bien que ses écrits soient souvent de nature métaphysique, il n'a certainement jamais conçu de pareille entité. Il appelait « représentation collective » ce que nous appelons en Angleterre l'ensemble des valeurs, des croyances et des coutumes communes que l'individu, né dans n'importe quelle société, apprend, accepte, pratique et transmet. Son collègue, Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), a brillamment analysé le contenu idéologique de ces « représentations collectives » dans une série d'ouvrages qui exercèrent une influence considérable en Angleterre, bien que les anthropologues britanniques ne se soient pas privés de les critiquer sévèrement ou, plus simplement, de les mal interpréter<sup>1</sup>. Admettant que les croyances, les mythes et les idées en général des peuples primitifs sont le reflet de leurs structures sociales, et par conséquent varient selon chaque société, il chercha surtout à démontrer la façon dont les peuples primitifs élaborent ces systèmes, dont il appela le principe logique, la loi de la participation mystique. Il pratiqua l'analyse structurale autant que Durkheim, mais alors que Durkheim analysait les activités sociales, Lévy-Bruhl analysait les idées qui y étaient associées.

L'importance de Durkheim dans l'histoire de l'évolution conceptuelle de l'anthropologie sociale n'aurait pas été plus grande dans notre pays qu'en Amérique, s'il n'avait pas exercé une telle influence sur le Professeur A. R. Radcliffe-Brown et le Professeur B. Malinowski, les deux hommes qui ont fait de l'anthropologie britannique ce qu'elle est aujourd'hui. Tous ceux qui parmi nous enseignent l'anthropologie

---

<sup>1</sup> Voir : Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures, 1912, La Mentalité Primitive, 1922.



en Angleterre et dans le Commonwealth sont directement ou indirectement leurs élèves.

Je reparlerai de Malinowski (1884-1942) en particulier dans la conférence que je consacrerai au travail sur le terrain. L'anthropologie fonctionnelle a été pour lui beaucoup plus qu'un simple principe de technique pratique; il l'utilisa aussi en tant que véhicule littéraire, capable d'intégrer des observations descriptives. Il eut cependant beaucoup de mal à l'envisager comme un concept méthodologique et il semble qu'il n'ait pas réussi à l'employer avec clarté pour traiter les abstractions de la théorie générale. Le Professeur Radcliffe-Brown réussit beaucoup mieux à définir une théorie fonctionnelle ou organiciste de la société. Il l'a présentée sous une forme systématique, avec une grande clarté et une grande précision de style et d'expression.

Le professeur Radcliffe-Brown a dit que « le concept de la fonction appliqué aux sociétés humaines est fondé sur l'analogie qui existe entre la vie sociale et la vie organique »<sup>1</sup>. S'inspirant de Durkheim, il définit la fonction d'une institution sociale comme la correspondance existant entre l'institution sociale et les conditions indispensables à l'existence de l'organisme social; la fonction exprimée ainsi, et je cite à nouveau le Professeur Radcliffe-Brown, est « la contribution qu'une activité partielle apporte à l'activité totale dont elle fait partie. La fonction d'un usage social particulier consiste en la contribution qu'il apporte à la vie sociale tout entière en tant que fonctionnement du système social tout entier »<sup>2</sup>.

Les institutions sont donc présentées comme fonctionnant à l'intérieur d'une structure sociale constituée par des êtres humains individuels « reliés par un ensemble défini de relations sociales, à l'intérieur d'un tout intégré »<sup>3</sup>. La continuité de la structure est maintenue par le processus de la vie sociale ou, en d'autres termes, la vie sociale d'une communauté est le fonctionnement de sa structure. Conçu de telle façon, un système social possède donc une unité fonctionnelle. Ce n'est pas un assemblage mais un organisme ou un ensemble intégré. Le Professeur Radcliffe-Brown précise que lorsqu'il parle d'intégration sociale, il suppose que « la fonction de la culture consiste à unir les êtres individuels au sein de structures sociales plus ou moins stables, c'est-à-dire en des systèmes stables de groupes qui déterminent et régularisent la relation de ces individus les uns avec les autres et qui favorisent l'adaptation externe à l'environnement physique, et l'adaptation interne entre individus ou groupes constituants, pour que la vie sociale soit ordonnée et vivable. Je crois que cette hypothèse doit être le premier postulat de toute étude sur la culture et sur la société, se voulant objective et scientifique »<sup>4</sup>.

L'élaboration des concepts de structure sociale, de système social et de fonction sociale tels que les définit le Professeur Radcliffe-Brown dans cette dernière citation, et mise en pratique par les anthropologues d'aujourd'hui, a grandement contribué à

---

<sup>1</sup> « On the Concept of Function in Social Science », *American Anthropologist*, 1935, p. 394.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 397.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>4</sup> « The present position of Anthropological Studies », conférence présidentielle, *British Association for the Advancement of Science*, Section 1-1, 1931, p. 13.

définir les problèmes que s'assigne la recherche sur le terrain. Les anthropologues du XIXe siècle se contentaient de laisser des non-spécialistes récolter des faits à partir desquels ils élaboraient leurs théories, et ils ne pensaient pas à faire eux-mêmes des études directement chez les peuples primitifs. Cette attitude s'explique par le fait qu'ils travaillaient sur des bribes de culture, de coutumes, qu'ils pouvaient éventuellement réunir dans le but de démontrer la grande similitude ou l'énorme différence existant entre les croyances et les coutumes, ou encore pour illustrer les stades du progrès humain. Lorsqu'on eut compris qu'une coutume n'a pratiquement aucune signification dès l'instant où elle est isolée de son contexte social, il apparut clairement qu'il faudrait désormais entreprendre des études détaillées auprès des peuples primitifs, observer ceux-ci dans toutes les circonstances de leur existence et que seuls des anthropologues professionnels étaient qualifiés pour faire ces études; eux seuls connaissaient les problèmes théoriques, possédaient les connaissances et les informations indispensables à la résolution de ces problèmes; enfin ils étaient les seuls à pouvoir obtenir les moyens matériels nécessaires à de telles études.

Les fonctionnalistes, convaincus de la relation existant entre toutes choses, sont donc partiellement responsables de cette nouvelle orientation de l'anthropologie et des études sur le terrain telles qu'on les pratique aujourd'hui.

L'anthropologie fonctionnelle ayant souligné l'importance du concept de système social et la nécessité d'étudier systématiquement les sociétés primitives dans, leur état actuel, délimita avec netteté les limites respectives des domaines propres à l'anthropologie et à l'ethnologie, mais encore incita l'étude théorique des institutions à s'astreindre à l'observation directe de la vie sociale des peuples primitifs. Nous avons vu comment, au XVIIIe siècle, les théories philosophiques sur la nature et l'origine des institutions sociales s'illustrèrent occasionnellement d'exemples puisés dans les rapports établis par des explorateurs auprès de certaines tribus primitives. On a vu aussi comment ces sociétés primitives devinrent elles-mêmes le point de mire d'une poignée de savants qui, tout en s'intéressant au développement de la culture et des institutions, n'avaient que trop tendance à faire aveuglément confiance aux informations accumulées par des non-spécialistes; il y avait encore divorce complet entre le penseur théorique et l'observateur.

Dans l'anthropologie fonctionnelle, ceux-ci finirent par se réunir, comme je le montrerai en détail dans ma prochaine conférence; l'anthropologie, dans le sens que nous lui donnons aujourd'hui, prit son essor en tant que discipline distincte dont la tâche était l'étude des problèmes théoriques de la sociologie en général, analysés en fonction des observations directes effectuées chez les peuples primitifs.

L'approche fonctionnelle eut une autre conséquence elle modifia le but et l'application de la méthode comparative. J'ai expliqué que les anthropologues d'autrefois voyaient dans la méthode comparative le moyen de procéder à une reconstruction de l'histoire en l'absence d'authentiques documents historiques. Ils l'utilisaient surtout pour comparer des exemples de coutumes ou d'institutions particulières glanées au petit bonheur dans n'importe quel point du globe. Une fois acceptée la notion de système comme postulat de base, pour reprendre les termes du Professeur Radcliffe-Brown, l'objet de la recherche cesse d'être une classification ethnologique, et l'élabo-

ration de catégories culturelles et de thèmes de développement hypothétique. Elle devient, dans l'étude de sociétés choisies comme telles, la définition des activités sociales par rapport à leur fonction au sein des systèmes sociaux; dans les études comparatives, c'est la comparaison des institutions en tant que parties intégrantes des systèmes sociaux ou par rapport à la vie tout entière des sociétés dans lesquelles on les trouve. Les anthropologues modernes comparent des systèmes de relations et non des coutumes. C'est une autre question sur laquelle je reviendrai plus tard.

J'aborderai maintenant le second postulat de l'anthropologie fonctionnelle: les systèmes sociaux sont des systèmes naturels qui peuvent être réduits à des lois sociologiques, avec comme corollaire, que la connaissance précise de leur histoire n'a pas une importance décisive sur le plan scientifique. Je dois admettre que ce dernier postulat me semble un exemple du plus parfait positivisme doctrinaire! On a le droit, me semble-t-il, de demander à ceux qui affirment que le but de l'anthropologie sociale est de formuler des lois sociologiques semblables aux lois formulées par les sciences naturelles, de produire des formulations qui ressemblent à ce qu'on appelle lois dans ces sciences. Jusqu'à maintenant, on ne connaît rien qui ressemble, de près ou de loin, à ce qu'il est convenu d'appeler lois en sciences naturelles, sinon des affirmations quelque peu naïves, trahissant une optique nettement déterministe, téléologique et pragmatique. Les généralisations tentées jusqu'à maintenant restent si vagues et si générales qu'elles ne peuvent guère être utiles, même si on les admet comme vraies; elles tendent en réalité à devenir de simples tautologies et des platitudes qui ne dépassent pas les vulgaires déductions du bon sens.

Les choses étant ainsi, nous pouvons reposer la question : les systèmes sociaux sont-ils véritablement des systèmes naturels et peut-on, par exemple, comparer vraiment un système juridique à un système physiologique ou même à un système planétaire? Je ne vois, quant à moi, aucune raison qui puisse inciter à considérer les systèmes sociaux comme des systèmes de même sorte que les systèmes organiques ou inorganiques. Il me semble que ce sont des systèmes complètement différents qui gouvernent les sociétés humaines; cette démarche ne peut mener qu'à des discussions stériles. De toute façon, je ne suis pas obligé de prouver l'inexistence de ces lois; la démonstration incombe à ceux qui prétendent qu'elles existent.

Ceux qui partagent l'avis que je viens d'exprimer sur ce point précis doivent se demander si ce que prétendent les fonctionnalistes, à savoir que l'histoire d'une institution n'aide aucunement à la comprendre, est à l'heure actuelle acceptable, car cette thèse repose précisément sur une conception du système social et de la loi appliquée aux agissements humains, qui est incompatible avec nos opinions. Un bref coup d'œil sur cette question me permettra de préciser ma propre position. Je ne voudrais pas, du fait que je critique certains postulats fonctionnalistes, prêter à confusion et je tiens à préciser que sur certains autres points, j'adhère pleinement à cette position et à celle de mes maîtres, les professeurs Malinowski et Radcliffe-Brown; je ne voudrais pas laisser à penser que je tiens les sociétés pour des phénomènes inintelligibles, impossibles à étudier systématiquement -ou encore que je ne crois pas à la possibilité de conclusions générales en ce qui les concerne.

Lorsque je parle ici d'histoire, je ne reviens pas sur les hypothèses ethnologiques, qu'elles soient d'essence génétique ou diffusionniste. Je crois que ce problème particulier est réglé une fois pour toutes. Je voudrais évaluer l'importance réelle de la connaissance de l'histoire d'une société dans le cadre d'une étude sur les institutions sociales, ceci dans le cas où l'histoire nous serait connue avec certitude et précision. Les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle n'accordèrent pas grande importance à ce problème parce qu'ils ne pensaient pas que l'étude des institutions puisse être autre chose que l'étude de leur développement et que le but final de leurs recherches consistait à formuler clairement une histoire naturelle de la société humaine. Ils conçurent donc les lois sociologiques comme les lois du progrès. Mise à part la question des lois, car sur ce point les anthropologues américains professent le même scepticisme que moi-même, l'anthropologie américaine reste nettement orientée du côté de l'histoire. C'est pourquoi les anthropologues fonctionnalistes britanniques considèrent l'anthropologie américaine comme plus proche de l'ethnologie; on pense en Angleterre que la recherche de l'histoire des sociétés n'entre pas dans le cadre de l'anthropologie sociale et que, de plus, la connaissance de leur histoire n'est d'aucune aide lorsqu'on cherche à comprendre comment fonctionnent les institutions; cela découle de la conviction que les sociétés sont des systèmes naturels, qui doivent être analysés selon les méthodes (pour autant qu'elles soient applicables aux divers cas) employées par des chercheurs scientifiques tels que les chimistes et les biologistes.

Cette question prend de plus en plus d'importance à notre époque, alors que les anthropologues se sont mis à étudier des sociétés appartenant à des systèmes culturels historiques. Tant qu'ils étudiaient des sociétés telles que les aborigènes d'Australie ou les indigènes du Pacifique qui n'ont point d'histoire écrite, la question de l'histoire ne se posait même pas. Mais on s'est mis à étudier les communautés paysannes en Inde et en Europe, les nomades arabes, et les anthropologues ne peuvent esquiver le problème : il leur faut choisir d'ignorer ou de prendre en considération le passé social lorsqu'ils procèdent à l'étude du présent social de ces communautés.

Ceux qui parmi nous n'acceptent pas la position fonctionnaliste sur la question de l'histoire soutiendront que, bien qu'il faille procéder à des études distinctes d'une société (certaines concernant son état actuel, d'autres son évolution dans le passé) et donc, pour ce faire, qu'il faille employer des techniques appropriées à chaque étude - et qu'il vaudrait mieux dans le cas de ces études distinctes (du moins en certaines circonstances) faire faire ces études par des chercheurs différents -, il n'en reste pas moins vrai que la connaissance du passé d'une société favorise une bien meilleure compréhension de la nature de sa vie sociale actuelle. L'histoire ne se borne pas à être une succession de changements mais, comme certains chercheurs l'ont fait remarquer, elle est aussi un processus de croissance. Le passé est contenu dans le présent, lui-même contenu dans l'avenir. Je ne veux pas dire que la vie sociale est intelligible en fonction de la connaissance de son passé; mais que cette connaissance permet une compréhension plus profonde que dans le cas où nous n'avons aucune notion de ce passé. Il est évident aussi que les problèmes de développement social ne peuvent être analysés qu'à la lumière de l'histoire; de plus, l'histoire peut seule fournir les éléments d'une situation expérimentale satisfaisante, permettant de tester les hypothèses de l'anthropologie fonctionnelle.

On pourrait continuer longtemps encore sur cette question, mais l'auditeur pensera peut-être qu'il appartient plus à un congrès de spécialistes de la résoudre et qu'elle risque d'échapper à un public moins averti. Contentons-nous donc d'avoir posé les données principales du problème et constaté les différences d'opinion. J'ai expliqué mon point de vue, à savoir que l'anthropologie sociale relève plus du domaine des lettres que de celui des sciences naturelles; je me dois donc d'exposer ce que je considère comme le but de l'anthropologie et les méthodes qui doivent être appliquées.

A mon avis, elle se rapproche beaucoup plus de certaines disciplines littéraires, telles que l'histoire sociale, l'histoire des institutions et des idées (par opposition à l'histoire anecdotique et politique), que des sciences naturelles. La similitude entre cette sorte d'historiographie et l'anthropologie sociale a été masquée par le fait que les anthropologues font « en direct » des études de la vie sociale, tandis que les historiens font des études indirectes, en ce qu'ils puisent leurs informations dans des documents écrits et autres sources; par le fait que les anthropologues étudient les sociétés primitives qui ne possèdent pas d'histoire écrite; par le fait que les anthropologues étudient généralement des problèmes synchroniques, alors que les historiens étudient des problèmes diachroniques. Je suis de l'avis du professeur Kroeber<sup>1</sup>, qui estime que ce sont là des différences techniques de perspective et non de but ou de méthode; que la méthode de l'historiographie et de l'anthropologie sociale consiste essentiellement en une intégration descriptive, même si l'anthropologie sociale se situe habituellement sur un plan d'abstraction plus élevé que la synthèse historique et que l'anthropologie, plus que l'histoire, cherche à établir des comparaisons et des généralisations.

A mon avis, le travail de l'anthropologue s'effectue en trois phases. Dans une première phase, en qualité d'ethnographe, il va s'établir au milieu d'un peuple primitif et s'initie à leur mode de vie. Il apprend à parler leur langue, à penser en fonction de leurs concepts et à réagir suivant leur échelle de valeurs. Puis il revoit son expérience en fonction des concepts et du système de valeurs qui sont ceux de sa propre culture et des connaissances particulières à la discipline qu'il pratique. En d'autres termes, il fait la traduction d'une culture en une autre.

Dans la seconde phase, et toujours dans le cadre de l'étude ethnographique d'une société primitive particulière, il essaye d'aller au-delà du stade littéraire et impressionniste afin de découvrir l'ordre structural de la société, pour la rendre intelligible non seulement au niveau de la conscience et de l'action, c'est-à-dire telle qu'elle apparaît à ses membres ou à l'étranger qui s'est initié à ses façons de vivre et a participé à sa vie, mais aussi au niveau de l'analyse sociologique<sup>2</sup>. De la même façon qu'un linguiste n'apprend pas seulement à comprendre, parler et traduire une langue étrangère, mais cherche aussi à assimiler ses règles phonologiques et grammaticales, de même l'anthropologue ne se contente pas d'observer et de décrire la vie sociale d'un peuple primitif; il cherche à connaître l'ordre structural sous-jacent et les

---

<sup>1</sup> A. L. Kroeber : « History and Science in Anthropology », *American Anthropologist*, 1935.

<sup>2</sup> C. Lévi-Strauss : Histoire et Ethnologie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1949.

configurations qui, une fois établies, lui permettront de percevoir l'ensemble comme la conjugaison d'abstractions interdépendantes.

Une fois qu'il a isolé les grandes lignes de la structure dans une société, l'anthropologue dans une troisième phase va les comparer avec celles d'autres sociétés. L'étude de chaque nouvelle société élargit sa connaissance des diverses structures sociales de base et l'aide à élaborer une typologie de formes et à déterminer leurs traits essentiels et les raisons qui provoquent ces variations.

Je ne serais pas étonné que la majorité de mes collègues désapprouvent cette description des tâches de l'anthropologue et, sans doute, choisiraient-ils de les décrire dans la terminologie propre à la méthodologie des sciences naturelles; tandis que j'implique, pour ma part, que l'anthropologie sociale traite les sociétés comme des systèmes symboliques et non comme des systèmes organiques, qu'elle s'intéresse moins au procès qu'aux configurations et que, par conséquent, elle recherche des structures et non des lois, qu'elle démontre la cohérence des phénomènes et non l'existence de rapports nécessaires entre les activités sociales, qu'elle interprète plus qu'elle n'explique. Ce sont là des différences conceptuelles et pas seulement des différences de formulation.

On voit qu'il subsiste un certain nombre de problèmes méthodologiques et, partant de là, de problèmes philosophiques : doit-on chercher à donner une interprétation psychologique aux faits sociaux? La culture et la société sont-elles deux domaines distincts? Existe-t-il une relation entre ces abstractions et de quelle nature est-elle? Quelle signification doit-on donner aux termes structure, système et fonction? Doit-on considérer que l'anthropologie n'est qu'une science naturelle embryonnaire ou qu'elle court après des mirages en voulant établir des lois sociologiques? Nous sommes loin d'avoir résolu ces questions et d'être d'accord les uns avec les autres; aucune discussion ne viendra à bout de ces divergences. Le seul arbitrage que nous acceptons est celui du recours aux faits. J'examinerai ce point particulier au cours de ma prochaine conférence.

# 4

---

## La recherche sur le terrain et la tradition empirique

[Retour à la table des matières](#)

Dans mes deux dernières conférences, j'ai retracé quelque peu l'évolution des théories de l'anthropologie sociale. La théorie, au fur et à mesure que s'accroissaient nos connaissances des sociétés primitives, changea de direction. C'est de ces connaissances nouvelles que je désire vous entretenir.

Il semble qu'on ait souvent manifesté une certaine méfiance envers la théorie (ce qui à mon sens est plutôt une preuve de bonne santé) par opposition à l'expérience. Cependant, une théorie établie n'est jamais que la généralisation issue de l'expérience, et vérifiée par elle, une hypothèse est seulement l'opinion non confirmée selon laquelle, partant de ce que nous connaissons déjà, on peut raisonnablement supposer que les faits mis au jour par la recherche seront d'une certaine nature. Sans les théories et les hypothèses, on ne pourrait pas faire de recherche anthropologique car on ne trouve (lorsqu'on a la chance de trouver) que ce que l'on recherche. Il arrive souvent qu'on trouve tout autre chose que ce que l'on recherchait. L'histoire tout entière de la connaissance, qu'il s'agisse des sciences naturelles ou des humanités, indique clairement que toute collecte de faits est sans valeur si leur recherche n'a pas été guidée par la théorie.

On n'en entend pas moins certains déclarer que les anthropologues vont étudier les peuples primitifs avec des préjugés théoriques qui faussent leurs conclusions sur la vie primitive, tandis que de simples hommes d'action, du fait qu'ils sont soi-disant dépourvus de préjugés, restitueront une version des faits beaucoup plus impartiale. Ici, la différence relève d'un autre facteur. Le chercheur procède à des observations destinées à répondre aux questions suscitées par la généralisation de l'opinion des spécialistes et le profane fait ses observations dans le but de répondre aux questions posées par la généralisation de l'opinion populaire. Ils ont chacun leur théorie, qui sont respectivement systématique et populaire.

Au fond, on peut considérer l'histoire de l'anthropologie sociale comme la substitution progressive d'une opinion informée sur les peuples primitifs à une opinion non informée. Le chemin parcouru à chaque période est proportionnel à la quantité disponible de connaissances organisées. Ce qui compte finalement, c'est le volume, l'exactitude et la variété des faits dûment contrôlés. C'est le rôle de la théorie de stimuler et de guider l'observation et l'accumulation des faits. Je suis, soit dit en passant, moins intéressé par l'opinion populaire que par l'opinion des spécialistes des institutions sociales.

Il semble que les suppositions sur la nature de l'homme primitif aient varié d'un extrême à l'autre. On a d'abord pensé qu'il n'était guère plus qu'un animal, vivant dans la pauvreté, la violence et la crainte; plus tard, on le présenta comme une douce créature, vivant dans l'abondance, la paix et la sécurité. On a dit qu'il n'avait pas de lois, puis qu'il était esclave des lois et des coutumes. On l'a cru dénué de tous sentiments religieux, puis on le représenta comme un individu complètement dominé par les rituels et baignant dans le sacré.

On pensa que c'était un individualiste prompt à asservir ses congénères les plus faibles, puis on le décrivit comme un communiste dont les terres et les biens appartenaient à tous. On dénonça la promiscuité sexuelle dans laquelle il vivait, puis on en fit un modèle de vertu domestique. On le déclara paresseux et lymphatique, puis on le découvrit vif et industriel. Lorsqu'on cherche à modifier une opinion reçue, je pense qu'il n'est pas anormal de tomber dans l'excès contraire au cours de la sélection et de l'accumulation des faits destinés à remodeler cette opinion. En examinant le développement de l'anthropologie sociale, on remarque à quel point la théorie dépend des connaissances disponibles et vice versa. Aux XVIIe et XVIIIe siècles, on pensait que l'homme primitif vivait une vie « solitaire, misérable, désagréable, bestiale et brève », sans qu'on puisse produire la moindre preuve à l'appui de cette opinion; mais si l'on se base sur les dires des voyageurs d'alors, comment aurait-on pu conclure différemment ! Ils décrivaient volontiers l'homme primitif qu'ils avaient pu voir en des termes du genre : « S'ils n'avaient pas l'usage de la parole, on pourrait difficilement les rattacher au genre humain. » Ainsi s'exprimait Sir John Chardin à propos des Circassiens dont il traversa le pays en 1671 <sup>1</sup>; quant au Père Stanislas Arlet, il décrit les Indiens du Pérou en 1698 <sup>2</sup> comme des individus « à peine distincts des animaux ». Ces anciennes relations de voyage, qu'elles aient décrit les sauvages comme des brutes ou

<sup>1</sup> Pinkerton's Voyages, vol. IX, 1811, p. 143.

<sup>2</sup> J. Lockman : Travels of the Jesuits, vol. I, 1743, p. 93.



des individus raffinés, sont généralement fantaisistes, mensongères, superficielles et tissées d'idées fausses.

Il faut reconnaître qu'elles reflétaient en quelque sorte la personnalité de leur auteur, son caractère et ses goûts. A partir du XVI<sup>e</sup> siècle, il ne manque pas de récits donnant une description mesurée, scrupuleuse de la vie des primitifs, même si ces récits péchaient par leurs limitations mêmes. Je citerai les écrits du Britannique Andrew Battel sur les peuples du Congo, du Père jésuite portugais, Jerome Lobo, sur les Abyssins, du Hollandais William Bosman sur les populations de la Côte de l'Or ou du Capitaine Cook sur les indigènes du Pacifique sud. Ils écrivaient dans le même esprit que le Père Lobo, dont le docteur Johnson, qui traduisit les *Voyages de Pinkerton*, disait : « Il semble avoir décrit avec modestie et sincérité les choses telles qu'il a pu les observer; il s'est laissé guider plus par ses sens que par son imagination <sup>1</sup>. » Lorsque les premiers voyageurs européens dépassèrent le stade de la simple description et du jugement personnel, c'était souvent dans l'intention d'établir des parallèles entre les peuples au sujet desquels ils écrivaient et les anciennes civilisations qu'ils connaissaient par la littérature, en espérant souvent démontrer que les cultures d'essence supérieure avaient exercé une influence sur les cultures moins évoluées. Le Père Lafitau, par exemple, établit des comparaisons entre les Hurons, les Iroquois et les Juifs, les premiers chrétiens, les anciens Spartiates, les Crétois, et les anciens Égyptiens. De la même manière, de la Créquinière, un Français qui voyagea dans les Indes Orientales au XVII<sup>e</sup> siècle, essaya d'établir un parallèle entre certaines coutumes indiennes et des coutumes juives afin de nous faire mieux comprendre les Écritures et les textes de l'antiquité car, pensait-il, connaître les coutumes des Indiens ne présente en soi aucun intérêt <sup>2</sup>.

Entre la grande époque des moralistes et les premiers écrits anthropologiques dignes de ce nom, c'est-à-dire entre le XVIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup>, nos connaissances des peuples primitifs et de ceux de l'Extrême-Orient s'enrichirent énormément. La colonisation européenne en Amérique du Nord s'était considérablement étendue, les Anglais régnaient sur l'Inde, l'Australie, la Nouvelle-Zélande, et l'Afrique du Sud se peuplait d'émigrants européens. Les descriptions ethnographiques des peuples de ces régions prirent une tout autre allure et les narrations de voyage firent place à des études détaillées, écrites par les missionnaires et les administrateurs qui avaient beaucoup plus de facilités pour observer ces peuples mais possédaient en outre une culture plus solide que les aventuriers d'autrefois.

On s'aperçut que la plupart des opinions sur les peuples primitifs qu'on avait volontiers crues dignes de foi, s'avéraient fausses et trahissaient un manque d'objectivité flagrant. L'accumulation de matériaux nouveaux permit, comme je l'ai mentionné antérieurement, par sa qualité et sa quantité, aux Morgan, McLennan et Tylor, d'élaborer une discipline indépendante, consacrée à l'étude des sociétés primitives. Il

---

<sup>1</sup> Pinkerton's *Voyages*, vol. XV, 1814, p. 1.

<sup>2</sup> J. F. Lafitau : *Moeurs des Sauvages Américains*, 1724; T. H. Bowdich : *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, 1819; G. Frey : *Journals of two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia*, 1841.

existait suffisamment de matériaux pour au moins vérifier les hypothèses existantes et en formuler de nouvelles, fondées sur l'observation de faits ethnographiques solides.

Lorsqu'on dit que ce sont les faits qui, en dernier recours, décident du sort des théories, il faut ajouter que ce ne sont pas les faits réduits à eux-mêmes mais la démonstration de leur distribution et de leur signification. Je donnerai un exemple : le mode de filiation matrilineaire avait été observé dans un certain nombre de sociétés primitives, par les historiens de l'antiquité et du Moyen Âge, comme par exemple Hérodote pour les Lyciens et Maqrizi pour les Beja, sans parler des observateurs modernes : Lafitau pour les Peaux-Rouges d'Amérique du Nord, Bowdich pour les Ashanti de la Côte de l'Or, Grey pour les Blackfellows d'Australie et ainsi de suite. On pensait que ces observations n'étaient que des phénomènes curieux, jusqu'au jour où Bachofen et McLennan en soulignèrent l'importance capitale pour la théorie sociologique. Si l'on avait réuni ces matériaux et compris leur importance plus tôt, avant que Maine n'écrive *Ancient Law*, celui-ci n'aurait sûrement pas suivi la même voie; ce n'est que plus tard, à la lumière de certaines preuves, qu'il modifia ses vues.

On trouve chez McLennan un exemple intéressant de ce que pouvait produire la combinaison d'une somme de connaissances avec des théories basées sur ces connaissances. Il n'entretenait guère d'illusions quant à la valeur réelle de la plupart de ses sources; il en critiqua la pauvreté et le parti-pris; bien qu'il se soit montré extrêmement prudent, il ne pouvait guère éviter certaines des erreurs qui l'amènèrent à énoncer une succession d'hypothèses complètement fausses. Vu les matériaux dont il disposait, il pouvait raisonnablement croire que le système matrilineaire prédominait chez les aborigènes australiens. Nous savons désormais qu'il se trompait. Il se trompa encore sur un autre point : le système matrilineaire ne prédomine pas dans la majorité des races actuellement les moins évoluées.

Il croyait encore que la polyandrie se pratiquait dans un très grand nombre de sociétés, alors qu'en fait le nombre de ces sociétés est fort limité. Il avait tort lorsqu'il prétendait que l'infanticide des petites filles est couramment pratiqué par les peuples primitifs.

Les sources où puisait McLennan le conduisirent à une erreur plus sérieuse encore : il prétendit que parmi les peuples les moins évolués l'institution du mariage et la famille ne se trouvent pas ou n'existent que de façon très rudimentaire. S'il avait su, comme nous le savons désormais, qu'on les trouve sans exception aucune, dans toutes les sociétés primitives, il n'aurait jamais émis pareille conclusion, mais il était persuadé qu'elles étaient inexistantes dans les sociétés anciennes. Il a d'ailleurs fallu attendre Westermarck puis Malinowski pour apprendre à quel point cette supposition était fausse <sup>1</sup>.

On pourrait facilement démontrer que nombre de théories d'autres auteurs d'alors étaient fausses ou inexactes, et cela toujours à cause de l'inexactitude et l'insuffisance des observations enregistrées jusqu'alors.

---

<sup>1</sup> E. A. Westermarck : *The History of Human Marriage*, 1891; B. Malinowski : *The Family among the Australian Aborigines - A sociological Study*, 1913.

Reconnaissons toutefois à leurs auteurs, même s'ils se sont trompés, le mérite d'avoir avancé des hypothèses sur les peuples primitifs qui incitèrent ceux qui, par vocation ou par devoir, résidaient (parfois durant de longues périodes) parmi des peuples primitifs, à effectuer des enquêtes sérieuses. On assiste pour la première fois à des échanges d'informations entre les quelques missionnaires et administrateurs qui vivaient en des coins retirés du monde et les chercheurs en Angleterre.

Ces missionnaires et ces administrateurs avaient autant envie de contribuer à l'enrichissement des connaissances que de mettre en pratique ce que l'anthropologie pouvait leur apprendre au sujet des populations dont ils devaient s'occuper. Ils comprirent en lisant la littérature anthropologique que ces peuples, bien que situés au bas de l'échelle des cultures matérielles, possédaient des systèmes sociaux complexes, des codes moraux, des religions, des arts, des philosophies, des rudiments de science, qu'on devait les respecter et même les admirer lorsqu'on les avait compris.

Les rapports et les écrits de ces missionnaires ou administrateurs trahissent l'influence des théories anthropologiques d'alors, influence parfois bénéfique, parfois moins heureuse. Ils connaissaient les problèmes théoriques qui se posaient aux chercheurs et se trouvaient fréquemment en contact avec ceux qui les avaient formulés. Les chercheurs vivant en Angleterre prirent l'habitude d'envoyer de longues listes de questions à ceux qui vivaient parmi les peuples primitifs. C'est Morgan qui le premier expédia ce genre de liste aux différents agents américains envoyés à l'étranger car il désirait se faire communiquer les terminologies de parenté. S'inspirant des informations qu'ils lui envoyèrent, il publia en 1871 son célèbre ouvrage, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Sir James Frazer devait plus tard établir une liste de questions : *Questions sur les manières, les coutumes, la religion, les superstitions, etc. des peuples non-civilisés ou semi-civilisés*<sup>1</sup>, liste qu'il expédia dans le monde entier afin d'obtenir les informations qui devaient être incorporées aux volumes du « Rameau d'Or ». Le questionnaire le plus détaillé fut publié par l'Institut Royal d'Anthropologie en 1874, et s'intitulait *Notes et questions en anthropologie*<sup>2</sup> ; ce questionnaire en est maintenant à sa cinquième édition.

Les chercheurs correspondaient parfois régulièrement avec ceux qui avaient lu leurs œuvres, comme par exemple Morgan avec Fison et Howitt en Australie, Frazer avec Spencer en Australie et Roscoe en Afrique. Depuis une période relativement récente, certains administrateurs suivent des cours d'anthropologie dans les universités anglaises. Je reviendrai sur ce point particulier à un autre moment. Le principal agent de liaison aidant le chercheur à établir un contact avec l'administrateur ou le missionnaire à l'étranger, fut l'Institut Royal d'Anthropologie qui fut fondé en 1843, sous le nom de Société Ethnologique de Londres, et a toujours offert un excellent lieu de rencontre à ceux qu'intéressaient les hommes primitifs.

Bien des profanes rédigèrent d'excellents rapports sur les peuples primitifs et, dans certains cas, les auteurs professionnels n'ont pratiquement pas fait mieux. Ces

---

<sup>1</sup> Sans date certaine.

<sup>2</sup> Notes and Queries in Anthropology.

rapports étaient établis par des hommes qui possédaient une grande connaissance de ces peuples et qui parlaient leur langue. Je pense aux ouvrages de Callaway : *The religious system of the Amazulu* (1870), de Codrington : *The Melanesians* (1891), aux oeuvres de Spencer et Gillen sur les aborigènes d'Australie<sup>1</sup>, de Junod : *Vie d'une tribu sud-africaine* (1898, traduction anglaise en 1912-13), de Smith et Dale : *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (1920). Si, pendant toute cette période, les récits de voyageurs apportèrent des informations précieuses rédigées par les missionnaires et les administrateurs, les études détaillées de ces profanes continuèrent à être utiles bien après que le travail sur le terrain fut devenu une habitude chez les anthropologues. On n'en comprit pas moins que si l'anthropologie devait progresser, les anthropologues devaient procéder à leur propre enquête et faire eux-mêmes leurs observations. On peut s'étonner à juste titre qu'à l'exception de Morgan pour son étude sur les Iroquois<sup>2</sup>, aucun anthropologue n'avait eu l'idée de faire des observations directement sur le terrain avant la fin du XIXe siècle. Fait encore plus étonnant : aucun de ces écrivains anthropologues ne pensa une seule fois à aller observer sur place un ou deux spécimens de la population sur laquelle il passait sa vie à écrire. William James raconte que, lorsqu'il demanda à Sir James Frazer des détails sur les indigènes qu'il avait rencontrés, celui-ci le détrompa en s'écriant : « A Dieu ne plaise! »<sup>3</sup>.

Si l'on avait posé cette question à un chercheur en sciences naturelles, nul doute qu'il eût répondu de façon fort différente. Nous avons déjà expliqué que les premiers auteurs anthropologues, Maine, McLennan, Bachofen et Morgan, étaient des juristes. Fustel de Coulanges était historien et s'occupait en réalité d'histoire classique et médiévale; Spencer était philosophe, Tylor était secrétaire en langues étrangères, Pitt-Rivers était soldat, Lubbock banquier, Robertson Smith, pasteur presbytérien et exégète de la Bible et Frazer se spécialisait dans les études classiques. Ceux qui les suivirent étaient en majorité des naturalistes. Boas était physicien et géographe, Seligman pathologiste, Haddon spécialiste de zoologie marine, Rivers physiologiste, Elliot Smith anatomiste, Balfour zoologue, Malinowski physicien et Radcliffe-Brown, bien que diplômé en sciences morales, avait aussi suivi des cours de psychologie expérimentale. Ces hommes savaient que dans le domaine de la science, il est indispensable de vérifier ses hypothèses au moyen d'observations directes et qu'on ne doit pas laisser ce soin aux profanes. Les expéditions anthropologiques débutèrent en Amérique avec Boas qui partit travailler en Terre de Baffin et en Colombie britannique; en Angle terre, c'est Haddon, de Cambridge, qui inaugura ce type d'expédition en emmenant un groupe de savants dans la région du détroit de Torres, dans le Pacifique, en 1898 et 1899. Cette expédition marque un tournant décisif dans l'histoire de l'anthropologie sociale en Grande-Bretagne. A partir de cette époque, deux développements importants, étroitement liés l'un à l'autre, se produisirent : l'anthropologie devint de plus en plus une discipline professionnelle indépendante et l'on finit par comprendre que le travail sur le terrain constituait une partie essentielle de la formation du chercheur.

<sup>1</sup> B. Spencer & F. J. Gillen : *The Native Tribes of Central Australia*, 1899; *The Northern Tribes of Central Australia*, 1904; *The Arunta*, 1927.

<sup>2</sup> *The League of the Iroquois*, 1851.

<sup>3</sup> R. Benedict : « Anthropology and the Humanities », *American Anthropologist*, 1948, p. 587.

Ces premiers travaux sur le terrain avaient des points faibles. Bien que les hommes qui les effectuèrent aient pu être correctement entraînés à la recherche dans l'une ou l'autre des sciences naturelles, les résultats se ressentirent du séjour souvent trop court qu'ils faisaient chez les peuples qu'ils étudiaient; ils ignoraient la langue vernaculaire et leurs contacts avec les indigènes restaient sur un plan superficiel. On s'est aperçu depuis des nombreuses inexactitudes que contenaient ces études et c'est à cela qu'on peut mesurer le chemin parcouru. L'étude des sociétés primitives prit par la suite une tournure plus scientifique. Parmi les contributions les plus importantes, il faut mentionner à mon avis celle du professeur Radcliffe-Brown, qui fut l'élève de Rivers et Haddon. Son étude sur les habitants des Iles Andaman, de 1906 à 1908, constitue la première tentative sérieuse de vérification des théories sociologiques dans une société primitive; il chercha à décrire la vie sociale d'une population de façon à en dégager les facteurs essentiels à cette vérification<sup>1</sup>. Sur ce point, cette étude est peut-être plus importante dans l'histoire de l'anthropologie sociale, que l'expédition du détroit de Torres dont les membres s'intéressaient plus aux questions ethnologiques et psychologiques qu'aux questions purement sociologiques.

Nous avons remarqué que la spéculation théorique au sujet des institutions sociales ne se trouve d'abord qu'accidentellement liée aux relations descriptives des peuples primitifs; on comprend qu'on situe au XIXe siècle la véritable naissance de l'anthropologie, lorsque ces populations devinrent véritablement l'objet des études portant sur les institutions sociales.

La recherche toutefois restait purement livresque et continuait à s'appuyer sur des observations accumulées par d'autres individus. C'est alors que nous avons atteint le dernier stade du développement, dans lequel les observations et les conclusions sont établies par une seule et même personne et où le chercheur se trouve en contact direct avec le sujet de son étude. Autrefois l'anthropologue, comme l'historien, considérait les documents comme la matière brute de son étude; aujourd'hui, la matière brute d'une étude, c'est la vie sociale elle-même.

Bronislaw Malinowski, élève de Hobhouse, Westermarck et Seligman, eut l'immense mérite de faire grandement progresser la recherche sur le terrain. Il est vrai que le Professeur Radcliffe-Brown a toujours eu une connaissance plus vaste de l'anthropologie sociale en général et se montra un brillant penseur, mais Malinowski le surpasse de loin sur le chapitre du travail sur le terrain. D'abord, il passa plus de temps que personne ne l'avait jamais fait (et, je crois, ne l'a fait depuis), sur une unique étude, celle des habitants des Iles Trobriand en Mélanésie, entre 1914 et 1918; mais encore il fut le premier anthropologue à mener son enquête dans la langue indigène. Il est évident que dans de telles circonstances, Malinowski réussit à con-

---

<sup>1</sup> A. R.-Brown : *The Andaman Islanders : A Study in Social Anthropology*, 1922.

naître parfaitement la vie des Trobriandais, qu'il décrivit dans un certain nombre de monographies, d'inégal volume, jusqu'au moment de sa mort <sup>1</sup>.

C'est en 1924, à Londres, que Malinowski commença à enseigner. Le Professeur Firth, qui occupe aujourd'hui la chaire de Malinowski à Londres, et moi-même furent ses deux premiers élèves en anthropologie cette année-là; entre 1924 et 1930, la plupart des anthropologues qui occupent maintenant la majorité des chaires d'anthropologie en Grande-Bretagne et dans le Commonwealth, suivirent ses cours. On peut dire à juste titre que la plupart des études sérieuses faites sur le terrain s'inspirent directement ou indirectement de son enseignement et du principe sur lequel il insistait particulièrement : on ne peut comprendre la vie sociale d'une population qu'en l'étudiant de manière approfondie; l'apprentissage de l'anthropologie doit comprendre au moins une étude poussée d'une société primitive. Je reviendrai sur ce point après avoir expliqué plus clairement ce que je considère, quant à moi, comme l'un des traits essentiels des premières enquêtes sur le terrain.

Les études que j'ai mentionnées plus haut furent effectuées dans des communautés très réduites au point de vue numérique : les hordes australiennes, les campements des îles Andaman et les villages mélanésiens, ce qui fait que certains aspects de la vie sociale, la parenté et les rituels en particulier, furent examinés au détriment des autres, comme les structures politiques auxquelles on n'accordait pas l'attention qu'elles méritaient, jusqu'au moment où l'on se mit à étudier les sociétés africaines. En Afrique, les groupes politiques autonomes se montent souvent à plusieurs milliers de membres et leur organisation politique interne, autant que leurs inter-relations, obligent les chercheurs à se pencher sur des problèmes politiques spécifiques, ce qui ne se produisit que récemment. En effet, la recherche professionnelle en Afrique ne commença vraiment qu'avec le voyage du Professeur Seligman au Soudan anglo-égyptien en 1909-1910, et la première étude poussée faite en Afrique par un anthropologue fut la mienne, chez les Azandé du Soudan anglo-égyptien, en 1927. Depuis, la plupart des études détaillées ont été faites en Afrique, notamment dans le domaine des institutions politiques, comme celle du Professeur Schapera au Bechuanaland, celle de Fortes chez les Tallensi de la Côte de l'Or, de Nadel chez les Nupe de Nigeria, de L. Kuper chez les Swazi et la mienne chez les Nuer du Soudan anglo-égyptien.

Je vais essayer de vous donner une description du travail approfondi sur le terrain en expliquant ce qu'on demande aujourd'hui à l'étudiant qui désire devenir anthropologue professionnel. Je parlerai plus particulièrement d'Oxford. Lorsqu'un étudiant s'adresse à nous, nanti d'une licence ou d'un autre diplôme dans une autre discipline, il doit passer un an à préparer le diplôme d'anthropologie afin d'acquérir des connaissances générales en anthropologie sociale, mais (je l'ai dit dans ma première conférence) également des éléments d'anthropologie physique, d'ethnologie, de technologie et d'archéologie préhistorique. Il passe une deuxième année, peut-être plus, à rédiger une thèse d'après des matériaux puisés dans la littérature classique de l'anthropologie sociale. Puis, si son travail révèle des aptitudes suffisantes et s'il a de la chance, il

---

<sup>1</sup> Argonauts of the Western Pacific, 1922; The Sexual Life of Savages, 1929; Coral Gardens and their Magic, 1935.

obtient une bourse pour faire de la recherche sur le terrain; il se prépare alors en étudiant soigneusement la littérature consacrée aux populations de la région où il va effectuer sa mission, et s'initie également aux différents dialectes.

Il passe généralement un minimum de deux ans à faire cette première enquête sur le terrain; c'est-à-dire qu'il effectue un premier séjour, rentre pour collationner les matériaux récoltés, puis repart pour un second séjour. L'expérience a démontré qu'une coupure de quelques mois entre les deux expéditions, période que le chercheur passera de préférence dans un département d'université, contribue à l'élaboration de résultats sérieux. Il ne lui faudra pas moins de cinq autres années avant de publier ses résultats de recherche, s'il veut atteindre le niveau actuel de la discipline anthropologique, et plus longtemps encore s'il n'y consacre pas tout son temps. Ce qui veut dire qu'on peut difficilement mener une enquête détaillée sur une société primitive et en publier les résultats en moins de dix ans.

Il est toujours souhaitable de procéder à une étude sur une seconde société, sinon l'anthropologue risque, comme le fit Malinowski, de penser toute sa vie en fonction d'un seul type de société. La seconde étude prend normalement moins de temps parce que l'expérience précédente a enseigné à l'anthropologue comment mener plus rapidement son enquête et comment rédiger avec sobriété; mais il n'en aura pas moins besoin de plusieurs années avant de publier le résultat de ses recherches. Il faut beaucoup de patience pour entreprendre et mener à bien ce genre d'apprentissage et de recherche.

Dans ce tableau qui décrit l'apprentissage de l'anthropologue, j'ai dit qu'il doit procéder à une étude poussée des peuples primitifs; je n'ai pas encore expliqué comment se font ces études. Comment étudie-t-on une société primitive? Je répondrai brièvement en termes généraux à cette question et ne m'attarderai que sur les règles essentielles du travail sur le terrain, évitant toute digression sur les techniques d'enquête. Ces techniques se réduisent d'ailleurs à peu de choses : les questionnaires et les recensements, au surplus, n'ont pas grande valeur si on les pratique auprès d'individus qui n'ont pas encore atteint un stade d'évolution suffisamment avancé, ce qui est assez rare parmi les peuples dont les coutumes et les traditions n'ont été que peu modifiées par les échanges commerciaux, l'éducation et l'administration. Il y aurait beaucoup à dire à l'appui de ce que Radin avançait : « La plupart des bons enquêteurs sont à peine conscients de la manière exacte dont ils récoltent leurs informations <sup>1</sup>. »

L'expérience n'en a pas moins montré que certaines conditions sont indispensables au bon déroulement d'une enquête sérieuse. L'anthropologue doit être prêt à passer beaucoup de temps sur son enquête; il doit rester en contact étroit et permanent avec les populations sur lesquelles il travaille; il ne doit communiquer avec eux que dans leur langue et il doit étudier tous les aspects de leur culture et de leur vie sociale. J'examinerai chacun de ces points séparément, même s'ils semblent aller de soi. Si l'anthropologie britannique est devenue ce qu'elle est aujourd'hui, c'est grâce à un souci extrême de la précision dans la recherche; ce sont les qualités de ses méthodes

---

<sup>1</sup> P. Radin : *The Method and Theory of Ethnology*, 1933, p. IX.

sur le terrain qui la différencient, à mon avis, de l'anthropologie qui se pratique en de nombreux autres pays.

Les enquêteurs d'autrefois péchaient toujours par trop de hâte. Ils ne passaient généralement que quelques jours chez les peuples qu'ils étudiaient et rarement plus de quelques semaines; de tels séjours peuvent constituer éventuellement les préliminaires fructueux d'études approfondies et de classifications ethnologiques élémentaires, mais ne sauraient en aucun cas suffire à la compréhension profonde de la vie sociale d'un groupe. L'optique contemporaine est bien différente, comme je l'ai dit, puisque des séjours d'un à trois ans sont nécessaires à l'étude d'une seule population. Ce laps de temps permet d'observer, au cours de toutes les saisons, le déroulement de la vie sociale d'une population qui est destinée à être inventoriée dans ses moindres détails, toutes les conclusions devant être soigneusement vérifiées.

Aurait-il à sa disposition un temps illimité pour faire son enquête que l'anthropologue n'obtiendra de résultats valables qu'en mettant tout en oeuvre pour s'intégrer au maximum à la population qu'il étudie; il lui faudra établir des liens étroits avec les individus et il pourra ainsi observer, de l'intérieur en quelque sorte, toutes les activités, tout ce qui se passe dans la vie quotidienne des individus aussi bien que les événements moins courants comme les cérémonies et les procès, et en participant à la vie de la communauté, il apprendra par l'action comme par l'oreille et l'œil ce qui se passe autour de lui. Il est bien certain que ce ne furent pas les conditions dans lesquelles travaillèrent les premiers anthropologues, ni les missionnaires, ni les administrateurs qui, vivant en dehors de la communauté, dans les bâtiments de la mission ou de l'administration, devaient perpétuellement se fier aux renseignements que leur donnaient leurs informateurs. Lorsqu'ils visitaient par hasard quelque village indigène, leur visite interrompait et modifiait totalement les activités qu'ils étaient venus observer.

Cela n'est pas seulement une question de proximité physique, il faut penser encore à l'aspect psychologique. En vivant parmi les indigènes, et sur le plan matériel dans un style aussi proche que possible du leur, l'anthropologue se place au même niveau. Contrairement aux missionnaires et aux administrateurs, il n'est investi d'aucune autorité, il n'a pas de rang à tenir et il jouit d'une position de neutralité. Il n'est pas là pour changer leur mode de vie mais pour humblement apprendre à vivre comme eux. Aucun intermédiaire ne fait barrage entre lui et les indigènes; aucun policier, aucun interprète ni aucun catéchiste ne fait écran entre eux et lui.

L'un des aspects les plus importants réside sans doute dans le fait qu'il soit seul, coupé de la compagnie des hommes de sa race et de sa culture; il dépend donc des indigènes qui l'entourent quand il a besoin de compagnie, d'amitié et de chaleur humaine. Si, le jour du départ, au moment des adieux, il n'existe aucune tristesse chez les indigènes et chez l'anthropologue, on peut dire qu'il aura échoué. Il est bien évident qu'il ne peut établir de liens amicaux qu'en devenant l'un des membres de leur société; il faut qu'il vive, pense et ressente comme eux, car c'est à lui seul que revient le rôle d'effectuer cette transposition indispensable.



Pour effectuer sa tâche dans les conditions que je viens d'énoncer, le chercheur doit nécessairement connaître la langue locale et tout anthropologue digne de ce nom l'étudiera avant toute autre chose, afin de se dispenser des interprètes. Certains individus n'ont guère de facilités pour les langues étrangères, dont certaines présentent, il est vrai, des difficultés incroyables, mais il est fondamental d'arriver à pratiquer la langue au maximum, pour pouvoir d'abord communiquer avec les indigènes - et pour un certain nombre d'autres raisons. Pour comprendre la pensée d'un peuple, il faut penser selon ses symboles. En apprenant la langue, on apprend la culture et le système social qui sont conceptualisés par le langage. Toutes les relations sociales, toutes les croyances, tous les procédés techniques, en fait tous les phénomènes de la vie sociale des indigènes, s'expriment en mots aussi bien qu'en gestes et lorsqu'on a compris parfaitement le contenu de tous les mots du langage, dans toutes les situations correspondantes, on a terminé l'étude de cette société. J'ajouterai une chose que savent tous les chercheurs : la tâche la plus ardue du travail sur le terrain consiste à déterminer le sens d'un certain nombre de mots-clé, dont dépend tout le succès d'une enquête donnée. Il n'y a que l'anthropologue qui puisse les déterminer au fur et à mesure qu'il apprend à utiliser les mots pour communiquer avec les indigènes. De plus, un anthropologue doit apprendre la langue dès le début de son enquête afin de se placer dans un état de dépendance vis-à-vis des indigènes. Ainsi, il se présente à eux en élève et non en maître.

Enfin, l'anthropologue doit étudier la totalité de la vie sociale. Il lui sera impossible de comprendre clairement et de façon détaillée une portion de la vie sociale d'un peuple s'il ne se place pas dans le contexte entier de leur vie sociale en tant que formant un tout. Tous les détails enregistrés par l'enquêteur ne sont pas nécessairement publiés, mais on doit pouvoir trouver dans les carnets de notes d'un anthropologue une description détaillée des activités les plus banales : comment les vaches sont traitées, comment la viande est cuite, etc. Autre chose : même s'il a choisi d'écrire un livre sur le système juridique d'une population, sur la religion ou l'économie, il ne doit pas décrire l'aspect qu'il aura retenu sans tenir compte de tout le reste; il travaillera en fonction de toutes les activités sociales et en fonction de la structure sociale tout entière.

Voilà donc en bref les conditions essentielles d'un travail positif sur le terrain. On peut se demander maintenant quelles sont les qualités requises pour y arriver. Il va de soi que le chercheur doit avoir reçu une formation académique en anthropologie sociale. Il doit posséder une connaissance sérieuse des diverses théories ainsi que de l'ethnographie de la région dans laquelle il va travailler.

Il est vrai qu'une personne cultivée, intelligente et sensible, peut réussir à bien connaître une population étrangère et, éventuellement, écrira une excellente description de leur mode de vie; j'avouerai qu'il arrive souvent qu'une telle personne connaisse bien les indigènes et écrive sur eux un meilleur ouvrage que ne le font nombre d'anthropologues professionnels. Beaucoup d'excellents rapports ethnographiques ont été écrits bien avant qu'on entende parler d'anthropologie sociale et je pense aux *Mœurs, coutumes et cérémonies des Indous* de Dubois (1816), aux *Mœurs et coutumes des Égyptiens modernes* de Lane (1836). On ne saurait le nier; cependant, même au niveau de la traduction d'une culture en une autre et sans tenir compte de

l'analyse structurale, je pense aussi que l'individu qui, en plus de ses autres qualifications, a fait des études d'anthropologie, fera une étude plus approfondie et plus complète que celui qui en est encore à chercher et à déterminer ce qu'il doit observer et comment le faire.

Lorsqu'on en vient à l'analyse structurale, le profane est perdu parce qu'ici, la connaissance des théories, l'évaluation des problèmes, de la méthode, des concepts techniques restent essentielles. Si je vais me promener, en rentrant chez moi je pourrai décrire les diverses roches que j'aurai vues. Ma description peut être excellente mais ce ne sera pas la description d'un géologue. De la même façon, le profane peut rendre compte de la vie sociale d'un peuple primitif mais, quelle que soit l'excellence de sa description, ce ne sera pas celle d'un sociologue. C'est à ce niveau que se situe la différence. Dans le cas des roches qu'étudie un géologue, seule la connaissance scientifique, une certaine habileté manuelle et de bons outils sont nécessaires, tandis que dans le domaine de l'anthropologie, il faut toutes sortes de qualités personnelles et humaines (qualités que le profane possède peut-être et dont manque peut-être aussi l'anthropologue), et si l'on peut se mettre à la place d'un individu appartenant à une autre culture, on ne peut se mettre à la place d'une roche.

Le travail sur le terrain requiert donc, en plus des connaissances théoriques et d'un entraînement technique, un certain type de caractère et de tempérament. Certains individus sont incapables de supporter l'isolement, surtout s'ils vivent en outre dans des conditions matérielles inconfortables et malsaines. D'autres sont incapables d'effectuer le transfert intellectuel et affectif indispensable. L'anthropologue doit, en quelque sorte, contenir en lui-même le groupement indigène qu'il étudie et ne pas simplement l'enfermer dans ses carnets de notes, s'il veut le comprendre, pouvoir penser et sentir alternativement comme un sauvage et un européen, aptitude particulièrement difficile à acquérir.

Pour réussir, un individu doit pouvoir se livrer sans restrictions, il doit posséder une intuition qui n'est pas commune à tout le monde. Beaucoup de gens savent quoi et comment observer, mais n'en produiront pas moins une étude assez sommaire; quand il s'agit de trouver un individu apte à produire une étude qui se situera à un niveau de compréhension plus profond, on lui demande plus que de l'agilité intellectuelle et de la technique, car ces qualités réduites à elles seules ne peuvent produire un bon anthropologue, pas plus qu'elles ne produiront un bon historien. Ce qui ressort d'une étude sur un peuple primitif n'est pas seulement le produit des impressions intellectuelles de la vie indigène; c'est l'ampleur et l'impact enregistré par l'observateur en tant qu'être humain complet. Il s'ensuit que le succès du travail sur le terrain peut dépendre éventuellement de la personnalité d'un enquêteur particulier auprès d'une population particulière. Il peut échouer avec une population et réussir chez une autre. Pour que l'enquête réussisse, il faut que son intérêt et sa sympathie soient stimulés. Si le type idéal de tempérament ne va pas nécessairement de pair avec les aptitudes et l'éducation appropriée, ainsi que le souci de conclusions prudentes, il s'accompagne plus rarement encore de la vision imaginative propre à l'artiste, vision qui serait souhaitable dans l'interprétation des faits observés; on souhaiterait encore que ce type idéal possède le talent littéraire nécessaire pour bien traduire une culture étrangère dans la langue de l'enquêteur. Le travail de l'anthropologue n'est pas de

photographier. Il doit décider quels faits sont significatifs et seule l'expérience peut lui apprendre à mettre en relief ce qui est significatif. Il lui faut donc, en plus de vastes connaissances en anthropologie, avoir l'intuition des formes et des structures, avec, de surcroît, un grain de génie!

Qu'on ne croie surtout pas que je suis en train d'insinuer que chacun de nous possède ces qualités qui devraient être celles du parfait anthropologue! Certains ont des aptitudes que les autres n'ont pas et vice versa. Chacun utilise au mieux celles dont il dispose.

Puisque le travail sur le terrain dépend tellement de la personnalité de l'enquêteur (et je pense que nous sommes tous d'accord sur ce point), on peut se demander si, dans le cas d'une enquête donnée, les résultats seraient les mêmes, selon qu'elle est faite par un individu ou un autre. La question est d'importance. Je répondrai, et je crois que les preuves matérielles que nous possédons incitent à le penser, que l'enregistrement des faits en tant que tels serait le même, bien qu'il faille prévoir quelques différences individuelles se situant au niveau de la perception.

Il est presque impossible à l'enquêteur qui sait ce qu'il cherche et connaît la meilleure manière de le trouver, de se tromper sur les faits s'il passe deux ans dans une petite communauté culturellement homogène et s'il consacre véritablement tout son temps à étudier son mode de vie. Une fois que la vie sociale n'a plus de secrets pour lui, il devinera si bien ce qui sera dit et fait dans telle ou telle situation, qu'il devient pratiquement superflu de faire d'autres observations ou de poser d'autres questions. Et quel que soit le caractère particulier d'un anthropologue, il n'en travaille pas moins dans le cadre de connaissances théoriques qui déterminent largement les sujets qui l'intéressent et la ligne à suivre dans l'enquête. Il travaille aussi à l'intérieur de limites imposées par la culture du peuple qu'il étudie. Si ce sont des pasteurs nomades, il doit étudier le nomadisme pastoral. S'ils pratiquent abondamment la sorcellerie, il doit étudier la sorcellerie. Il n'a pas d'autre choix que de suivre la tendance principale de la culture.

Mais si je pense que des anthropologues différents, qui étudient les mêmes peuples, enregistreront plus ou moins les mêmes faits dans leurs carnets de notes, je suis persuadé qu'ils écriront des livres différents. A l'intérieur des limites imposées par leur discipline et la culture étudiée, les anthropologues sont guidés dans le choix de leurs thèmes, dans la sélection des faits destinés à les illustrer et dans le jugement de ce qui est ou n'est pas significatif, par leurs intérêts différents qui sont le reflet de leurs particularités, de leur personnalité, de leur éducation, de leur statut social, de leurs opinions politiques, de leurs convictions religieuses et ainsi de suite.

On ne peut interpréter ce que l'on voit qu'en fonction de sa propre expérience et de ce que l'on est, et les anthropologues, tout en ayant une somme de connaissances communes, diffèrent sur d'autres points autant que d'autres individus seront différents de par leurs antécédents, leur expérience et leur nature propre. La personnalité d'un anthropologue ne saurait pas plus être dissociée de son travail que l'on ne saurait dissocier la personnalité d'un historien de son oeuvre. Lorsque l'anthropologue dresse l'inventaire d'une population primitive, il ne décrit pas seulement la vie sociale avec

un maximum de précision, il exprime aussi sa propre personnalité. C'est dans ce sens que sa description doit exprimer un jugement moral, surtout lorsqu'il s'attaque à des sujets qui lui tiennent à cœur. Ce qui ressort alors d'une étude dépend dans une certaine mesure de ce qu'y apporte l'enquêteur. Ceux qui connaissent les anthropologues et leurs écrits aussi bien que moi, seront certainement d'accord sur ce point. Je ne pense pas qu'il faille se préoccuper outre mesure de ce problème, une fois que l'on admet qu'une certaine latitude est laissée à la personnalité de l'enquêteur et que par ailleurs ces différences personnelles tendent, dans l'ensemble de la littérature anthropologique, à se compenser les unes les autres; il convient donc de se fier à l'exactitude des observations. Il faut considérer la question sous un aspect beaucoup plus large. Quelles que soient les différences qui existent entre les anthropologues, ils restent les enfants d'une même culture et d'une même société. En général, ils ont tous, en dehors de leurs études et de leurs connaissances spécialisées, les mêmes catégories et les mêmes valeurs culturelles qui orientent leur attention vers un certain type de caractéristiques dans les sociétés étudiées. La religion, le droit, l'économie, la politique, etc. sont des catégories abstraites de notre culture; elles servent à formaliser les phénomènes observés chez les peuples primitifs. Les hommes de notre culture remarqueront un certain type de phénomène et ils le verront d'une manière particulière. Dans une certaine mesure, les gens de culture différente remarqueront d'autres faits et les percevront d'une autre façon. Pour autant que ceci soit vrai, les faits enregistrés dans nos carnets ne sont pas des faits sociaux mais des faits ethnographiques, la sélection et l'interprétation s'étant produite au niveau de l'observation. Je ne puis m'étendre plus avant sur ce point et je me contenterai d'avoir posé ce problème de la perception et de l'évaluation.

J'ajouterai pour conclure que j'ai envisagé la recherche anthropologique sur le terrain, les qualités et les qualifications souhaitables pour la mener à bien, en fonction de l'opinion que j'ai exprimée dans ma dernière conférence, à savoir que l'anthropologie devrait être considérée comme un art et non comme une science. Ceux de mes collègues qui sont de l'avis contraire, auraient sûrement envisagé les questions que j'aborde ici sous un angle tout à fait différent.

---

# 5

---

## LES ÉTUDES ANTHROPOLOGIQUES MODERNES

[Retour à la table des matières](#)

J'ai essayé, dans mes deuxième et troisième conférences, de vous donner un aperçu de l'évolution théorique de l'anthropologie sociale, c'est-à-dire sur le plan pratique de l'évolution théorique concernant les peuples primitifs ou de ce qui, au siècle dernier, se serait appelé : les institutions des premiers hommes, et au siècle d'avant: les sociétés barbares. Dans ma dernière conférence, j'ai brièvement exposé la façon dont se sont accrues nos connaissances sur ces sociétés primitives; j'ai expliqué comment les rapports descriptifs s'étaient améliorés en qualité et en quantité depuis les observations superficielles des explorateurs, suivies par les rapports détaillés des missionnaires et des administrateurs, jusqu'aux études poussées de la recherche professionnelle contemporaine. L'accumulation des connaissances a donné lieu à des théories successives, les unes détrônant les autres, et elles ont pour elles qu'à chaque nouvelle formulation, l'observation est dirigée vers des couches plus profondes et des domaines nouveaux de la vie sociale des sociétés primitives, en provoquant par conséquent un nouvel enrichissement de nos connaissances.

Le grand essor de la recherche a favorisé une nouvelle orientation des buts et des méthodes de l'anthropologie sociale. Je ferai ici un bref inventaire des tendances

nouvelles, puis j'examinerai un certain nombre de monographies anthropologiques où l'on verra de quelle façon les chercheurs groupent les phénomènes qu'ils ont observés, et qui illustreront le type de recherche que pratiquent les anthropologues d'aujourd'hui. Nous avons vu comment ils procédaient pour faire ces observations. Nous verrons maintenant la façon dont ils les organisent et le sens qu'ils leur attribuent.

Avant toute chose, il faut se souvenir que l'anthropologue travaille sur la base de connaissances théoriques et que ses observations sont destinées à résoudre les problèmes qu'elles font surgir. L'importance attribuée aux problèmes est par ailleurs la caractéristique fondamentale de n'importe quelle autre discipline. Lord Acton conseillait toujours à ses étudiants d'étudier les problèmes et non les périodes historiques. Collington disait à ses étudiants en archéologie de s'attacher aux problèmes et non aux sites. Quant à nous, nous recommandons aux étudiants d'étudier les problèmes et non les peuples.

Les premières monographies furent surtout des ouvrages descriptifs, sans grande préoccupation d'analyse systématique, bien que les spéculations pseudo-historiques fussent parfois considérées comme telles. Ces études consistaient en une succession de chapitres traitant au fur et à mesure et avec force détails des différents aspects de la vie sociale : l'environnement, les caractéristiques raciales, la démographie, les statistiques démographiques, la technologie, l'économie, l'organisation sociale, les rites de passage, la loi, la religion, la magie, la mythologie, le folklore, les distractions, etc. Les monographies modernes visent en général à donner plus qu'une description de la vie sociale d'un peuple, avec l'interprétation des plus fantaisistes qu'engendre inmanquablement toute description d'une culture selon les termes d'une autre ! Elles s'efforcent de faire une description analytique aussi complète que possible, en mettant l'accent sur les éléments les plus significatifs de la vie sociale, indispensables à la compréhension de ses structures et à l'élaboration de théories générales.

Ceci se produisit nécessairement lorsque l'anthropologue quitta le domaine de la pure théorie pour faire sa propre étude sur le terrain. C'est-à-dire que les faits, donc les observations consignées dans les carnets de l'anthropologue, ne sont pas présentés dans l'ouvrage final comme la description de ce que les indigènes disent et font : ils visent à montrer que ce que les indigènes disent et font, en dehors de son intérêt en soi, met en lumière tel ou tel aspect important de la culture ou des institutions. En d'autres termes, lorsque le chercheur veut décider de ce qu'il introduira dans son livre et de ce qu'il laissera de côté, il va considérer la pertinence des informations en fonction d'un thème destiné à éclairer la signification de tel système d'activités sociales.

Je dois préciser ici que la rédaction des résultats de mission pose de sérieux problèmes à l'anthropologue. J'ai déjà noté qu'il étudie tous les aspects de la vie sociale d'une population. Doit-il publier tous les matériaux qu'il a pu accumuler sur toutes les manifestations de celle-ci. L'historien n'éprouve pas la même difficulté. Il peut sélectionner parmi les matériaux dont il dispose ceux qui importent essentiellement à la thèse qu'il veut exposer et négliger le reste. Ce qu'il n'inclut pas dans son livre n'est pas perdu. L'anthropologue, et dans une large mesure l'archéologue aussi, se trouvent dans une position très différente car ce qu'ils n'enregistrent pas, peut fort bien être

perdu à tout jamais - ce qui arrive en fait très souvent. L'anthropologue n'est pas seulement le collationneur et l'interprète des sources. Il en est le créateur.

C'est pourquoi, de l'avis même de nombreux spécialistes, l'enquêteur doit non seulement enregistrer mais aussi publier tout ce qu'il a observé, quel que soit l'intérêt pour sa propre recherche, parce que c'est la tâche de l'anthropologue de rassembler le maximum de faits sur les sociétés primitives pendant qu'elles le sont encore. L'anthropologue enregistre, il n'arbitre pas. Pour lui, décider si tel ou tel fait est plus important que tel autre, serait préjuger de l'avenir et des préoccupations des générations futures. Nous essayons de pallier à cette difficulté de plusieurs façons. On a pris l'habitude de publier des monographies sur l'un ou l'autre aspect de la vie des populations primitives qui semble revêtir aux yeux de l'enquêteur une importance particulière. L'enquêteur n'utilise alors que les faits essentiels à la thèse qu'il a choisi de traiter et qui suffisent à l'illustrer. Le reste est publié dans des revues spécialisées ou est enregistré sur microfilm, ou encore polycopié.

L'énorme quantité d'informations qu'un enquêteur peut rapporter après deux ans de séjour au milieu d'un peuple primitif contribue, même si cette dernière solution est adoptée, à introduire des changements importants dans la méthode anthropologique. Nous avons vu que les anthropologues d'autrefois étaient partisans de la méthode comparative. Que le but recherché ait été la reconstruction de l'histoire ou l'élaboration de formules descriptives générales, la procédure restait la même. On lisait un grand nombre d'ouvrages et l'information qui convenait au sujet étudié était extraite de ces livres, mise bout à bout pour constituer un nouvel ouvrage.

Nous n'allons pas revenir sur la question de savoir si ce genre de compilation comparative était valable ou non. Il est clair en tout cas que ces travaux comparatifs sont désormais hors de portée pour un homme soumis à l'obligation de publier les résultats des deux ou trois enquêtes qu'il a pu faire sur le terrain, puisqu'il lui faudra y consacrer le reste de sa vie s'il est accaparé par l'enseignement et les tâches administratives. Comme la plupart des anthropologues d'aujourd'hui effectuent des missions sur le terrain, la situation est donc générale.

Il est bien évident que dans ces circonstances, l'anthropologie sociale se désintègrerait rapidement en une succession d'études sans rapport les unes avec les autres, s'il n'existait pas une méthode de recherche commune destinée à remplacer la vieille méthode comparative. Du fait que l'anthropologie est désormais une discipline fondée sur l'observation, cette méthode commune lui est fournie par ce qui serait l'expérimentation dans les sciences naturelles. Je me ferai mieux comprendre en donnant un exemple.

Prenons le cas d'un anthropologue ayant procédé à une étude des cultes religieux dans une société primitive donnée, et arrivé à un certain nombre de conclusions sur le rôle de ces cultes dans la vie sociale. S'il les formule clairement et en termes tels qu'ils puissent se subdiviser en un certain nombre d'autres sujets de recherche, il est dorénavant possible à un autre anthropologue, ou au même, de faire auprès d'une seconde population des observations qui démontreront si ces conclusions sont généralisables ou non. Il s'apercevra que certaines sont vérifiées, d'autres non et que les

autres nécessitent des modifications. En partant du point atteint par la première étude, la seconde sera vraisemblablement plus poussée et apportera de nouvelles confirmations aux conclusions de la première. Nous voici donc en possession d'une hypothèse concernant les cultes des peuples primitifs, fondée sur une enquête faite dans deux groupements indigènes. On fait alors une troisième étude, puis une quatrième, puis une cinquième. On peut continuer indéfiniment. Si les études sont systématiques et qu'on les utilise pour vérifier les conclusions avancées jusque-là et formuler de nouvelles hypothèses qui peuvent être vérifiées, chacune de ces études parviendra au fur et à mesure de l'accumulation des connaissances et de l'émergence de nouveaux problèmes, à un stade d'investigation beaucoup plus poussé, et à son tour conduira à une meilleure définition des concepts. Chaque nouvelle étude, en admettant qu'elle soit valable, non seulement enrichit nos connaissances sur une certaine institution dans une société primitive donnée, mais elle met en relief les traits significatifs de cette institution dans d'autres sociétés, y compris celles pour lesquelles les premiers enquêteurs n'ont peut-être pas saisi toute l'importance de ces caractéristiques.

C'est dans ce sens que la recherche actuelle est expérimentale. Elle est aussi, dans un sens différent, comparative, mais elle ne l'est plus au sens qu'on attribuait autrefois à ce mot. Cette méthode dite comparative a été abandonnée en partie pour les raisons que j'ai exposées et en partie parce qu'elle répond rarement aux questions posées.

Il s'ensuit qu'une nouvelle orientation s'est dessinée, réorientation des méthodes mais aussi réorientation du but même de la recherche. Il est bien évident que la recherche sur le terrain est incompatible avec les schémas sur le développement social que le XIXe siècle avait conçus et proposés. Comment pourrait-on observer des événements qui se sont passés et ont cessé depuis longtemps et dont personne ne se souvient? Lorsqu'on se trouve en face d'une société primitive, comment peut-on suggérer ou même affirmer si, oui ou non, cette société a été autrefois matrilineaire ou a vécu dans l'état dit de promiscuité sexuelle.

Ceci mis à part, l'envergure de l'enquête se voit nécessairement ramenée aux dimensions de petits problèmes à l'intérieur desquels il est possible de procéder à une étude positive et donc d'aboutir à des conclusions valables. On se contente désormais d'efforts plus modestes et moins spectaculaires. Tandis qu'au XIXe siècle, les anthropologues cherchaient à répondre à des questions du genre : « Quelle est la signification sociologique de la religion? » quel anthropologue, jouissant de tout son bon sens, songerait une minute à répondre aujourd'hui à une question aussi ambitieuse! Il cherchera plutôt à déterminer par exemple le rôle que joue le culte des ancêtres à l'intérieur d'un système social du type appelé aujourd'hui lignage segmentaire, chez certains peuples africains. Au lieu d'essayer de brosser un vaste tableau de l'évolution de la notion de responsabilité ou de l'évolution de l'état et ses conséquences pour le genre humain tout entier, l'anthropologue d'aujourd'hui se limite à des problèmes plus circonscrits et qu'il peut étudier directement sur le vif, comme par exemple le rôle des conflits ou la position d'un certain type de chefferie dans des sociétés où les activités sociales centrées autour de ces institutions peuvent être observées de près. Au lieu de se demander si les sociétés primitives sont de type communiste ou individualiste, l'anthropologue contemporain s'attache à l'étude détaillée du complexe des droits collectifs et des droits individuels dont la propriété est l'objet, qui consiste parfois en



terres, parfois en bétail, selon les types de société, afin de découvrir les rapports qui régissent ces droits entre eux, comment ils s'insèrent dans les systèmes sociaux dans lesquels on les trouve, et quelle est leur relation avec les systèmes de parenté, les systèmes politiques, les systèmes religieux, etc.

On peut résumer le point de vue de l'anthropologie contemporaine en disant que nous pensons maintenant pouvoir apprendre sur la nature de la société humaine, au moyen d'études détaillées et intensives, effectuées dans une série de quelques sociétés sélectionnées dans le but de résoudre des problèmes limités, beaucoup plus qu'en essayant d'échafauder des généralisations à base de documents et de relations écrites. Il en résulte que nous commençons tout juste à saisir quelque peu la nature réelle de la vie des peuples primitifs.

L'importance accordée par les anthropologues d'aujourd'hui au travail approfondi sur le terrain, au cours duquel on se borne à étudier des problèmes limités, a produit une autre conséquence, sur laquelle je voudrais attirer l'attention avant d'aborder quelques exemples de monographies modernes. J'ai souligné dans une conférence précédente que les anthropologues du XIXe siècle réifiaient la culture. Ils s'intéressaient aux coutumes et considéraient celles-ci comme des entités indépendantes. Elles existaient dans une société et pas dans une autre. Même un homme d'orientation aussi nettement sociologique que McLennan considérait l'exogamie, le totémisme, la filiation matri-linéaire, etc. comme des éléments isolés qui, ajoutés les uns aux autres, constituaient une culture.

Par conséquent, un peuple pratiquait ou ne pratiquait pas l'exogamie; il était totémiste ou ne l'était pas; il était patrilinéaire ou matrilinéaire.

Les anthropologues contemporains en Grande-Bretagne tendent à abandonner progressivement ce type de taxonomie. Il y aurait beaucoup à dire sur cette question, mais nous nous bornerons à préciser que maintenant, l'anthropologue tend à penser plus en termes de société que de culture, de systèmes sociaux, de valeurs et de leurs incidences. Il cherche moins à savoir si l'exogamie est pratiquée par un peuple, qu'à découvrir la signification de ces règles par rapport aux relations inter-communautaires. Il ne se contente pas de savoir que les peuples ont des croyances totémistes, mais il cherche à découvrir comment ces croyances peuvent refléter l'importance de la filiation et la solidarité des groupes fondés sur la filiation. Il ne pense pas que le fait de savoir que la filiation est déterminée en ligne féminine et non masculine est primordial en soi. Il recherchera plutôt comment, par exemple, le système matrilinéaire affecte la relation frère-sœur ou celle de l'oncle maternel avec les fils de sa sœur.

On verra bientôt que certaines de ces études contemporaines sont plus abstraites et structurales que d'autres; il subsiste encore des différences d'opinion sur le choix des méthodes analytiques, mais si on les compare aux travaux antérieurs on s'aperçoit qu'elles ont tendance à être sociologiques et fonctionnelles. Je vais donc donner quelques exemples.

Je commencerai par résumer l'un des ouvrages de Malinowski, parce qu'il fut le premier anthropologue professionnel à faire de l'observation directe en utilisant la langue indigène. Bien qu'il ait amassé une énorme quantité de documents sur les Trobriandais et publié plusieurs volumes à leur sujet avant sa mort, il n'a donné qu'un rapport partiel sur cette population et nous sommes encore dans l'ignorance de certaines de leurs activités essentielles, en particulier leur organisation politique et leur système de parenté. Le livre dont je vais parler, *Les Argonautes du Pacifique Occidental* (1922), bien qu'il y ait des longueurs et qu'il soit écrit dans un style plutôt journalistique, peut être considéré, à cause de son antériorité tout autant que par sa qualité, comme un classique de l'ethnographie descriptive.

Dans cet ouvrage, l'auteur étudie un type d'activité trobriandais dénommé *kula*. Les Trobriandais et certains de leurs voisins des îles environnantes forment une sorte de ligue dont le but est d'organiser l'échange de certains objets, comme de longs colliers de coquillages rouges et des bracelets de coquillages blancs. Dans le système d'échange, les colliers font le tour des îles suivant un circuit déterminé et les bracelets empruntent le circuit contraire. Ces objets n'ont pas de valeur commerciale; leur valeur est uniquement rituelle et de prestige, le prestige résidant dans le renom qu'un homme acquiert en recevant, possédant, puis offrant des objets particulièrement prisés. Les individus qui se livrent à ces échanges ont des partenaires attitrés dans chaque île qu'ils visitent. Les échanges s'effectuent avec une grande solennité et un certain décorum et le marchandage est interdit; lorsque la phase des échanges rituels est terminée, on se met à traiter des opérations commerciales ordinaires et le marchandage intervient alors au sujet de comestibles et d'articles d'utilité courante. Mais le *kula* proprement dit est le système d'échange rituel dans lequel les colliers et les bracelets font le tour des îles, chacun dans le sens contraire; ils repassent obligatoirement par leur lieu d'origine et continuent leur circuit indéfiniment.

Pour que ces échanges aient lieu, les chefs des villages et des hameaux environnants mettent sur pied de vastes expéditions commerciales pour lesquelles ils doivent fabriquer des pirogues; les chefs doivent posséder des connaissances maritimes, connaître les formules magiques destinées à conjurer les dangers et les périls d'une telle aventure, connaître les traditions et les mythes qui doivent guider les Argonautes dans leurs pérégrinations et leurs négociations. C'est pourquoi Malinowski pensa qu'il fallait, dans le cadre d'un seul ouvrage, en dresser l'inventaire, auquel vinrent s'ajouter un certain nombre d'autres sujets. Il a voulu faire un rapport détaillé de la magie et des mythes; il a décrit le cadre, expliqué comment les indigènes cultivaient leur jardin, quelle était la position sociale de leurs femmes, comment ils construisaient leurs embarcations et ainsi de suite; il a même décrit ses propres réactions lorsqu'il prit part à ces expéditions, à plusieurs reprises. Il a donné une peinture de la réalité vivante des Trobriandais avec la verve et la précision des romans d'Émile Zola.

Ce premier livre, et je dirai son meilleur sur les Trobriandais, illustre assez clairement la conception que Malinowski avait d'un système social et de l'analyse fonctionnelle qu'on doit en faire. Pour lui, un système social est une succession d'activités ou d'événements et non pas un faisceau d'abstractions. Pour partir en expédition, les Trobriandais ont besoin de pirogues. Pour fabriquer ces pirogues, ils ont recours à des incantations magiques. Ces formules magiques existent sous forme d'histoires ou de

mythes qui nous renseignent sur leur origine. Elles sont aussi la propriété d'un individu qui les a héritées de son oncle maternel. Ce sont les chefs qui dirigent la fabrication des pirogues et organisent les expéditions. Si les chefs sont les détenteurs de l'autorité, c'est surtout parce qu'ils sont plus riches que les autres individus. Ils sont plus riches parce qu'ils possèdent des jardins plus vastes. Leurs jardins sont plus vastes parce qu'ils ont plusieurs femmes pour les cultiver. Aux yeux de Malinowski, toutes ces différentes activités constituent un système, du fait que chaque phénomène en engendre un autre et que la fonction de chacun est déterminée par le rôle qu'il joue au sein de l'ensemble des activités, celles-ci exerçant une influence directe ou indirecte sur l'échange des objets rituels du *kula*.

Il est vrai que, d'une certaine façon, ces phénomènes forment un système d'activités et ce mode de présentation impressionniste de la vie sociale est très évocateur; nous devons cependant reconnaître que le thème n'est rien d'autre que la synthèse descriptive des événements. Ce n'est pas une intégration théorique bien que les problèmes théoriques y soient envisagés en intermédiaires au cours de l'ouvrage. On s'aperçoit qu'il est malaisé de décider de la pertinence d'un fait plutôt que d'un autre, puisqu'ils ont tous une relation de temps et d'espace dans la réalité culturelle; quel que soit le point de départ, on parvient nécessairement au même endroit après avoir couvert le même terrain.

Décrire la vie sociale en fonction de ses divers aspects au niveau de l'événement mène inévitablement à des répétitions sans fin et à de soi-disant conclusions théoriques qui ne sont autre chose que des re-descriptions en langage plus technique, du fait qu'on s'aperçoit à peine des corrélations discrètes si l'on ne s'arrache pas à la réalité concrète. Malinowski aurait pu partir de l'étude de la chefferie et traiter le *kula* en fonction de cette institution; il aurait pu écrire un livre sur la magie et décrire le *kula* et la chefferie en fonction de la magie.

C'est parce qu'il ne fait pas d'abstractions que Malinowski n'a pas réussi à voir clairement ce qui constitue sans doute le trait le plus significatif du *kula*, c'est-à-dire le rôle de lien joué par le *kula* en ce qu'il rassemble des communautés politiquement autonomes sur la base d'une acceptation commune de certaines valeurs rituelles.

On voit aussi que la comparaison entre la vie sociale d'un peuple ainsi décrit et la vie sociale d'autres peuples décrits selon la même méthode, se limite à l'évaluation de similitudes et de divergences culturelles et ne peut avoir de valeur structurale pour laquelle l'abstraction est indispensable. Les élèves de Malinowski ont cependant contribué à l'enrichissement de la littérature anthropologique avec un certain nombre d'excellentes et importantes études ethnographiques portant sur des peuples primitifs, élaborées au niveau du réalisme culturel. Je citerai par exemple : *We, the Tikopia* (1936) du professeur Firth, *Reaction to Conquest* (1936) de Mlle Hunter, *A Handbook to Tswana Law and Custom* (1938) du professeur Schapera et *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia* (1939) du Dr Richards.

Par abstraction, on entend plusieurs choses. On ne traitera par exemple qu'une partie de la vie sociale afin de résoudre des problèmes limités et on ne prendra le reste en considération que dans la mesure où il a un rapport avec le sujet ou bien ce

peut être une analyse structurale à partir de l'intégration des abstractions de la vie sociale. Pour illustrer la première démarche, je citerai l'ouvrage du Dr M. Mead : *Coming of Age in Samoa* (1929).

Nous avons là un livre agréable à lire et on me permettra d'ajouter : très féminin par le ton et une certaine tendance au pittoresque, avec ce que j'appelle le côté « vent-dans-les-palmes-de-cocotier » de certains écrits anthropologiques dont Malinowski a inauguré le genre.

Le but de cet ouvrage est de montrer que les difficultés qu'éprouvent les adolescents et les jeunes filles en particulier, ces difficultés qui sont si fréquentes dans la société américaine, n'existent pas à Samoa et l'on peut donc en déduire qu'elles sont le produit d'un type particulier d'environnement social et qu'elles sont imputables aux contraintes inhérentes à la civilisation et non à la nature. Le Dr Mead s'efforce de nous montrer de quelle façon les conditions de vie des adolescents à Samoa diffèrent de celles des adolescents américains. C'est dans cette optique qu'elle relate tous les faits qu'elle a observés, relatifs à l'environnement social d'une jeune fille de Samoa; comment elle est éduquée, comment se déroule son enfance, quelle est sa place au sein du foyer familial, du village et plus généralement de la communauté et quelles sont encore ses diverses expériences sexuelles avec les garçons. La description est toujours fonction d'une référence particulière au problème de l'enquête, la façon dont les conditions sociales modèlent la personnalité de la jeune fille grandissante et de quelle nature sont les réactions de sa personnalité aux modifications physiologiques provoquées par la puberté.

La conclusion de cette étude est la suivante : il n'y a pas de différence entre les jeunes filles samoanes et les jeunes filles américaines quant au processus de l'adolescence même. La différence apparaît dans leurs réactions respectives. A Samoa les tensions n'existent pas plus que les crises; bien au contraire, l'éveil des intérêts individuels évolue de façon ordonnée, ainsi que le choix ou l'attribution des activités. Le Dr Mead dit encore : « Il n'y a pas de conflits dans l'esprit des filles; elles ne se posent pas de questions philosophiques et ne sont pas obsédées par des rêves lointains. Une fille aura des amants le plus longtemps possible avant d'épouser un homme de son propre village; après quoi, elle s'établira près de sa famille et aura beaucoup d'enfants; telle est la sage ambition de toutes les filles de Samoa <sup>1</sup>. »

L'Américaine, au même âge, est la proie de diverses angoisses et de tensions multiples parce que son environnement social est différent. Où se situent ces différences? Le Dr Mead pense que les plus importantes tiennent à ce que les Samoanes n'éprouvent pas de sentiments personnels violents et n'ont pas à faire face à des valeurs contradictoires.

La Samoane n'attache pas une importance très grande aux individus ou aux choses; lorsqu'elle rencontre un homme, elle ne fait ni projets d'avenir ni rêves insensés.

---

<sup>1</sup> p. 157.

Cette attitude est due partiellement à la composition du cercle familial au sein duquel elles grandissent; elles vivent parmi une large assemblée de parents et l'affection et l'autorité ne sont pas l'apanage d'un nombre limité d'individus. Le fait que la culture des Samoans est très homogène est également très important. Ils ont tous les mêmes modèles de comportement. Il n'y a qu'une sorte de religion et un seul code moral, de sorte que les adolescentes samoanes ne connaissent pas le dilemme du choix : choix qui implique nécessairement une modification des relations avec l'entourage. Elles ignorent donc les conflits qui découlent du choix à faire entre plusieurs échelles de valeurs; n'ayant pas de conflits, elles ne sont ni névrosées ni inadaptées. L'adolescente américaine, au contraire, se trouve confrontée avec une telle quantité de valeurs contradictoires qu'elle ne peut esquiver le choix invariablement générateur de conflits.

Cet ouvrage de Margaret Mead est différent de la plupart des monographies modernes en ce qu'elle ne présente pas une analyse des structures sociales, même esquissées, de sorte qu'il est difficile de situer dans une quelconque perspective les faits qui nous sont proposés. C'est néanmoins un bon exemple d'étude portant sur un problème unique; de plus l'ouvrage est écrit par une femme d'une grande intelligence.

Je vais maintenant aborder deux de mes ouvrages. Qu'on m'en excuse, mais il m'est plus facile de présenter une analyse faite dans une culture qui m'est familière que dans une autre qui m'est inconnue. Les deux ouvrages illustrent une autre méthode d'utilisation de l'abstraction. Le premier est l'étude d'un système conceptuel et le second, l'étude du système politique de divers groupes.

Mon premier livre, *Witchcraft, Oracles et Magic Among the Azande*, a pour sujet une population d'Afrique centrale. J'essaie d'expliquer un certain nombre de croyances qui sont toutes étrangères à la mentalité d'un Anglais moderne, en montrant comment elles forment un système de pensée intelligible et comment ce mode de pensée est lié aux activités sociales, à la structure sociale et à la vie de l'individu.

Chez les Azande, tous les malheurs peuvent être attribués (et le sont généralement) à la sorcellerie, considérée par les Azande comme une condition organique interne, bien qu'ils estiment que son action soit psychique. Le sorcier envoie ce qu'il appelle l'âme, ou l'esprit, de sa sorcellerie pour faire du mal aux autres. La victime consulte alors des oracles et les Azande en ont de plusieurs sortes, ou bien il va interroger un devin pour découvrir d'où viennent ses mésaventures. Cette consultation peut être très longue et très compliquée. Lorsque le coupable est découvert, on lui demande de faire cesser ces agissements hostiles.

Si, dans un cas de maladie, il refuse et que le malade finisse par mourir, les parents du défunt pouvaient autrefois en appeler à la juridiction du prince et demander vengeance ou compensation, ou bien ils pouvaient recourir au procédé qui est invariablement adopté aujourd'hui, en l'occurrence la magie, pour faire mourir le sorcier. En plus de cette magie mortelle, les Azande possèdent tout un corpus de procédés et de techniques magiques, pour lesquels il est parfois besoin d'être membre de sociétés secrètes particulières, dont le but essentiel est la protection des membres de cette association contre les sorciers et leurs agissements.

La sorcellerie, les oracles et la magie forment donc un système complexe de croyances et de rites, qui n'a de sens que lorsqu'on les considère comme parties interdépendantes d'un tout.

Ce système a une structure logique. Une fois qu'on accepte certains postulats, les conclusions et les actions sont très compréhensibles. La magie est prévue pour se venger d'une mort. Un voisin meurt-il, peu après l'oracle annonce qu'il est mort victime de la magie vengeresse. Chaque fraction de croyance s'insère parfaitement à l'intérieur d'une mosaïque constituée par la pensée mystique. Si dans un tel système clos, une croyance se trouve contredite par une expérience particulière, cela prouve seulement que l'expérience est ratée, qu'on s'est trompé; ou bien on expliquera cette contradiction apparente en révisant la croyance de façon à fournir des explications pleinement satisfaisantes. Même le scepticisme corrobore en quelque sorte les croyances qu'il met en doute. Le fait de critiquer un devin particulier, par exemple, ou de douter d'un certain oracle ou d'une forme de magie, renforce la foi qu'on a dans les autres et le système en général.

Lorsqu'on analyse les nombreux cas où les Azande discutent de la sorcellerie et expriment leurs convictions, on s'aperçoit souvent qu'elle leur fournit une philosophie des événements qui les satisfait intellectuellement. A première vue, il paraît absurde de prétendre, si les termites ont rongé les piliers d'un grenier à grains et qu'il s'écroule sur un homme assis à l'ombre de ce grenier et le tue, que cet événement soit une manifestation de sorcellerie; les Azande ont compris aussi bien que nous, que c'est l'écroulement du grenier qui a vraiment causé la mort de l'homme. Ce qu'ils disent, c'est que le grenier ne se serait pas écroulé précisément à ce moment-là, si l'individu qui était assis dessous n'avait pas été ensorcelé. Sinon, pourquoi le grenier se serait-il écroulé à ce moment-là, et justement lorsque cet individu-là se trouvait assis dessous? Il est facile d'expliquer pourquoi le grenier s'est effondré. L'accident s'est produit parce que les termites avaient rongé les piliers et le poids du grain a fait le reste. On peut expliquer la présence de l'homme avec la même facilité : il se trouvait là parce qu'il faisait chaud et que le grenier lui offrait de l'ombre. Mais comment ces deux ensembles de faits se trouvent-ils coïncider à un point précis du temps et de l'espace? Nous disons que cette coïncidence n'était que l'effet du hasard. Les Azande l'expliquent par la sorcellerie. C'est l'action conjuguée de la sorcellerie et du grenier qui ont causé la mort de l'homme.

La notion de sorcellerie donne aux Azande non seulement une philosophie naturelle mais une philosophie morale qui elle-même contient une théorie psychologique. Un homme peut fort bien être sorcier, mais pour que sa sorcellerie opère et soit efficace, il faut qu'elle soit un acte délibéré et volontaire. Il faut qu'il y ait une raison et on peut toujours en trouver dans les mauvaises passions des hommes : la haine, l'envie, la jalousie, l'esprit de vengeance. La sorcellerie engendre les malheurs et la sorcellerie est motivée par de mauvaises intentions. Les Azande ne reprochent pas à un homme d'être sorcier. Il ne peut rien à son état de sorcier. C'est le mal qui est en lui qui lui fait accomplir des actions préjudiciables aux autres individus et c'est ce mal qu'ils accusent. J'ajouterai que les Azande sont parfaitement conscients de ce que les psychologues appellent la projection : lorsqu'un homme déclare qu'un autre le hait et

lui a jeté un sort, c'est justement lui qui hait le second et lui qui est le sorcier; ils comprennent fort bien le rôle significatif que jouent les rêves, ou ce que nous appelons maintenant le subconscient, dans les passions mauvaises des individus. Il faut encore souligner que le dogme selon lequel c'est le mal qui, par le biais de la sorcellerie, cause les malheurs, ne saurait en aucun cas excuser les actions qui résultent du vice ou de l'ignorance. La sorcellerie ne cause que des malheurs immérités. Un homme qui a commis l'adultère, qui agit de façon déloyale envers son roi ou qui échoue par incapacité dans certaines entreprises, comme l'art de fabriquer des poteries, est pleinement responsable des sanctions ou des déboires que lui vaudront ses actes.

Comme le sorcier ne s'attaque qu'à celui à qui il veut du mal, celui qui souffre de maladie ou d'autres infortunes, placera le nom de ses ennemis au pied des oracles et par conséquent, c'est un ennemi que l'oracle déclarera coupable de l'ensorcellement. On ne peut accuser de sorcellerie que des personnes qui entretiennent un minimum de relations sociales de nature à éventuellement permettre qu'un état de haine s'installe entre elles. C'est la structure sociale qui détermine ces situations. Par exemple, les relations entre enfants et adultes ne sont pas de nature à engendrer l'hostilité et c'est pourquoi les enfants ne sont jamais accusés d'avoir ensorcelé les adultes. Pour des raisons semblables, les nobles ne sont jamais accusés d'ensorceler les roturiers, bien qu'en ce cas il existe aussi la raison qu'un homme du commun n'osera jamais accuser un noble de l'avoir ensorcelé. De même, il se trouve que dans la société Azande, les femmes n'ont pas de relations sociales avec les hommes, en dehors des hommes de leur famille ou de leurs maris - et comment pourraient-elles faire du mal à leur propre parenté? Elles ne peuvent être accusées d'ensorceler que leurs voisines et leurs maris, et point les autres hommes.

Les oracles ont un ordre d'importance. Certains sont moins sûrs que d'autres et on ne saurait entreprendre quoi que ce soit avant d'avoir eu confirmation de l'autorité suprême, l'oracle du poison. L'oracle du poison à son tour est considéré n'avoir de poids qu'en fonction du rang social du propriétaire de l'oracle. On peut soumettre un cas à plusieurs oracles du poison successivement (de même que dans nos civilisations un procès peut aller d'une juridiction à une autre), jusqu'au verdict final de l'oracle royal, au-delà duquel il n'y a point de recours. Le mécanisme juridique qui agit dans les cas de sorcellerie se trouve donc en dernier recours aux mains d'un roi et de ses représentants, ce qui fait que l'action sociale qu'entraîne une croyance reste l'un des atouts majeurs de l'autorité royale. Les croyances de sorcellerie dans la vie sociale sont étroitement liées au système de parenté, en particulier par l'intermédiaire des coutumes de vengeance, mais j'en ai dit suffisamment pour montrer que ce qui, à première vue, ne semble être qu'une superstition ridicule, une fois soumis à l'analyse anthropologique, se révèle comme le principe intégrateur d'un système de pensée et de morale jouant un rôle très important dans la structure sociale.

Mon second ouvrage, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (1940), a pour sujet une population et un type de société très différents et s'attaque à des problèmes très différents. Les Nuer sont des pasteurs semi-nomades qui vivent dans des régions de savanes marécageuses situées dans le sud du Soudan anglo-égyptien. Ils constituent un agrégat de tribus

dépourvues de chefs ou d'institutions juridiques ; il semblait essentiel de chercher à découvrir le principe de leur intégration tribale ou politique. Il est évident que les Nuer, qui n'ont qu'une forme de culture matérielle très simplifiée, dépendent strictement de leur environnement; j'ai pensé, après avoir examiné leur écologie, que la poursuite d'une vie pastorale dans des conditions aussi difficiles exigeait que leur ordre politique soit assez lâche s'ils voulaient maintenir leur façon de vivre. C'est la structure tribale qui engendre l'ordre politique. On s'aperçoit en étudiant les diverses communautés locales au sein d'une tribu Nuer que chacune de ces communautés s'identifie politiquement à un lignage, bien que la plupart de ses membres n'appartiennent pas à ce lignage, et aussi que tous ces lignages sont des branches d'un seul et unique clan. Chacune de ces divisions territoriales d'une tribu se trouve ainsi coordonnée avec une branche correspondante de ce clan dominant, de sorte que les relations entre les diverses parties d'une tribu, qu'elles soient séparées ou qu'elles soient unies, sont conceptualisées et exprimées au sein d'un système de valeurs basé sur la filiation.

Je laisserai de côté un certain nombre des sujets étudiés dans cet ouvrage pour examiner brièvement le concept de temps chez les Nuer, pour que vous trouviez un exemple du genre de problème que nous étudions et du genre d'analyse structurale que nous faisons.

Je me bornerai à esquisser le sujet à grands traits et l'on verra d'un côté, comment la conceptualisation des changements naturels en tant que points de repère servant à l'estimation du temps, est déterminée par le rythme des activités sociales et, de l'autre, comment les repères sont le reflet des relations structurales entre différents groupes sociaux. Les tâches quotidiennes au kraal sont les points de repère pour chaque jour et, pour des périodes plus longues qu'un jour, les repères sont les diverses phases d'autres activités récurrentes comme le désherbage ou les pérégrinations saisonnières des hommes avec les troupeaux. Le passage du temps est la succession des activités et leurs relations les unes avec les autres. Il en découle des conclusions fort intéressantes. Le temps n'a pas la même valeur selon les saisons. Et comme ils n'ont, à proprement parler, aucun système abstrait d'estimation du temps, ils ne pensent pas au temps comme nous le faisons, c'est-à-dire comme à une chose qui est là, qui passe, qu'on peut gaspiller, qu'on peut économiser, etc. Ils n'ont pas à coordonner leurs activités avec un écoulement abstrait du temps, car leurs points de repère sont précisément ces activités elles-mêmes.

Ainsi, au cours d'un certain mois, ils fabriqueront les premiers barrages destinés à fermer les cours d'eau où ils iront pêcher; ils aménageront les premiers enclos pour le bétail; puisque les Nuer s'adonnent à ces activités, c'est qu'on doit se trouver *pendant* tel ou tel mois, ou tout près. On ne fabrique pas les barrages parce que c'est le mois de novembre, c'est parce qu'on fabrique les barrages que c'est le mois de novembre.

Les longs laps de temps sont presque entièrement structuraux. Les événements qu'ils relient sont différents selon les différents groupes d'individus, de sorte que chaque groupe a son propre système d'estimation du temps en plus d'un système commun qui se rapporte aux événements de grande importance pour tous les groupes. D'autre part, les Nuer mâles sont stratifiés par âge, en divisions ou en classes, une



nouvelle classe d'âge commençant tous les dix ans approximativement. Je n'entrerai pas dans les détails de ce système et je me contenterai de dire que le moment, le temps où se produisent les événements est souvent déterminé par référence à ces divisions. C'est pourquoi les intervalles entre les événements ne sont pas évalués selon des concepts de temps, comme nous le faisons, mais en termes de distance structurale, de différence sociale entre groupes d'individus. Les Nuer déterminent également l'histoire en fonction de leurs généalogies familiales. Or on peut démontrer que la profondeur généalogique dans une situation donnée correspond à la taille du groupe de parenté considéré, de sorte que le temps, dans ce cas, est une image des unités de la structure sociale. Les événements ont une position dans la structure, mais pas de position définie dans le temps historique tel que nous l'entendons. On peut donc dire que chez les Nuer, le temps est la conceptualisation de la structure sociale et que les points de repère du système d'estimation du temps constituent la projection dans le passé des relations existant entre divers groupes d'individus. Il coordonne les relations plutôt que les événements. Tous ces principes exposés en si peu de mots doivent vous sembler obscurs, ce qui n'a qu'une importance relative, car mon but n'est pas de démontrer le bien-fondé de ma thèse, mais d'illustrer le type d'analyse que j'ai appliqué dans ce cas. Vous avez pu voir à propos du second ouvrage que la méthode vise surtout à rendre intelligibles certaines portions de la vie sociale, en expliquant comment elles s'intègrent aux autres portions. On ne réussira à le faire qu'en établissant des abstractions et en déterminant la relation logique qui existe entre elles.

J'ai dit dans ma première conférence que l'anthropologie sociale, bien qu'elle ait par le passé limité son champ d'action à l'étude des sociétés primitives, dépasse parfois cette limite; en fait, nous ne la considérons pas comme l'étude des sociétés primitives mais comme l'étude de toutes les sociétés humaines. Pour vous montrer que nous avons également étudié des sociétés civilisées, je donnerai comme dernier exemple une monographie anthropologique du Professeur Arensberg : *The Irish Countryman* (Le paysan irlandais) (1937). C'est un excellent exemple d'analyse structurale où l'auteur formule avec beaucoup de simplicité et de concision, les conclusions auxquelles il est arrivé après une étude sur le terrain, dans le Comté de Clare, où il était accompagné et secondé par le professeur Kimball.

L'Irlande du sud est une région de petites fermes et la majorité des familles de fermiers vivent du produit de quinze à trente arpents, dont ils vendent les produits excédentaires pour acheter des produits de première nécessité tels que la farine, le thé, etc. Tous les membres de la famille travaillent à la ferme, mais ils se font parfois aider par des parents éloignés. Le réseau des liens de parenté qui unit les membres d'un village et ceux des villages avoisinants joue un rôle déterminant dans l'organisation de la vie paysanne irlandaise. L'auteur étudie donc cette question précise, ainsi que beaucoup d'autres. Je résumerai brièvement deux des questions qu'il a traitées dans cet ouvrage : le mariage et les relations entre paysans et citadins.

Il déclare que le mariage est le pivot autour duquel tourne la vie rurale. C'est en fait le centre structurel<sup>1</sup>. Les plus petits fermiers ont les plus grandes familles; le

---

<sup>1</sup> p. 93.

mariage se produit, pour les deux sexes, à un âge beaucoup plus tardif que dans tous les autres pays, pour lesquels nous possédons des documents d'état civil.

Vu la petite taille des fermes, on ne marie généralement qu'un seul fils et une seule fille. Lorsque le fils qui doit hériter de la ferme se marie, son épouse lui apporte une dot d'environ 250 à 350 livres, somme qui doit plus ou moins représenter l'équivalent de la valeur de la ferme; c'est donc l'évaluation et la reconnaissance du statut social de la famille. Une partie de cet argent va au fils et à ses parents qui, après le mariage, quittent la ferme; le reste est destiné à aider les autres fils qui, du fait que les fermes ne sont jamais morcelées entre les enfants, doivent émigrer en ville pour gagner leur vie soit dans le commerce, soit en apprenant un métier, soit en entrant dans les ordres, soit enfin en émigrant à l'étranger. De cette façon, on assure la continuité familiale à la ferme, sang et terre étant étroitement liés, mais cela au détriment des autres fils plus jeunes. L'auteur montre comment le mariage, l'héritage, les contraintes sociales, les migrations et l'émigration forment tous ensemble le système social des petits fermiers.

Le système familial de la ferme a sa contrepartie dans les villes-marchés des environs et ceci, comme on le verra, explique la disparition progressive des familles citadines. Les plus jeunes fils des fermiers vont à la ville pour devenir apprentis et leurs filles pour trouver un mari. Un commerçant vit de la clientèle paysanne et cette clientèle lui est fournie par les gens de sa parenté : le commerçant ou l'aubergiste marie donc le fils qui doit lui succéder à une fille de la campagne, qui apportera non seulement sa dot, mais aussi la clientèle de la région dont elle vient. La ville et la campagne, l'unité distributrice et l'unité productrice, se trouvent ainsi étroitement liées, non seulement sur le plan économique mais encore par des liens de parenté. La vie dans les villes cependant modifie l'optique des hommes qui, peu à peu, finissent par ne plus comprendre les gens de la campagne. Ils perdent les us et coutumes de la campagne et s'en désintéressent; cette situation est plus nette encore dans le cas de ceux qui naissent en ville, les migrants de la seconde génération. Alors la famille des commerçants et des aubergistes s'en va dans une ville plus grande et change de profession. Ils font alors partie d'un milieu social dans lequel la campagne ne joue plus aucun rôle; leur ancienne place dans les petites villes-marchés est prise par d'autres individus qui, à force de persévérance, finissent par réussir grâce à leurs liens avec la campagne, en même temps qu'ils établissent de nouveaux liens de parenté. Nous voyons comment le système économique, grâce aux échanges de produits fermiers contre des articles commerciaux, et le système de parenté, à travers les mariages campagne-ville, sont étroitement liés au sein du système social général de la campagne irlandaise.

L'un des facteurs du maintien des liens entre gens des campagnes et gens des villes est incarné par l'endettement. Le campagnard a toujours des dettes chez son parent commerçant et cette dette chronique fait partie de leur relation sociale. D'ailleurs, lorsqu'un paysan se fâche avec un commerçant, il exprime son mécontentement en payant sa dette, puis il lui retire sa clientèle et cesse toute relation avec lui. La dette, comme la dot, est une mesure du statut, puisqu'elle est le signe de l'aptitude et du bon vouloir à maintenir ce réseau d'obligations sociales qui donne à l'individu et à sa famille, une place au sein de la vie sociale. Les dettes se transmettent de

parents à enfants. Elles constituent le lien entre la famille et la parenté du paysan et la famille et la parenté du citadin, par lequel ils expriment mutuellement leur confiance et leurs obligations sociales. La dette apparaît donc sous un jour nouveau; c'est l'un des rouages essentiels du système social. On ne doit pas la considérer seulement comme un fait économique, ou selon des termes juridiques, mais aussi en termes de parenté et autres traits de la structure sociale tout entière; il est impossible d'émettre un jugement moral à son sujet si l'on ne prend pas tous ces facteurs en considération.

Ces quelques exemples - je ne puis en donner plus, vu le temps qui m'est imparti - ont montré le genre et la diversité des problèmes auxquels fait face l'anthropologie sociale telle que nous la concevons aujourd'hui. Une fois de plus, vous noterez que ce n'est aucunement une exploration du pittoresque ou du romanesque, mais l'étude prosaïque de problèmes sociologiques, et (j'aurai l'occasion de le souligner au cours de ma prochaine et dernière conférence) de problèmes qui ont une portée générale, dont l'importance ne se limite pas à un cadre géographique ou ethnique particulier. Il est extrêmement intéressant pour nous de savoir que les Trobriandais dépensent la majeure partie de leur énergie dans la poursuite de l'honneur et non de biens matériels; que, si les Samoanes n'ont guère de latitude de choix entre les buts qu'elles peuvent donner à leur vie, et par conséquent n'ont pas souvent des personnalités très originales, elles jouissent de la sécurité et du bonheur que ces conditions engendrent; que, si la science moderne rejette les hypothèses sur lesquelles repose le système religieux des Azande, ce système n'en a pas moins une valeur philosophique et l'influence d'un code moral; que, pour comprendre le concept de temps des Nuer, nous devons d'abord nous pencher sur leur structure sociale; enfin, qu'en Irlande du Sud, la dette sert à maintenir des relations harmonieuses entre paysans et citadins. Toutes ces conclusions, et bien d'autres encore (même si certaines ne dépassent pas le stade des hypothèses), ont une signification évidente si l'on veut comprendre les sociétés particulières où ces conclusions et ces hypothèses ont été élaborées, mais elles sont tout aussi utiles à la compréhension de n'importe quelle société, la nôtre y compris.

---

# 6

---

## L'ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE

[Retour à la table des matières](#)

Dans mes conférences précédentes, j'ai essayé de vous donner une idée générale de ce qu'est l'anthropologie sociale au niveau des études universitaires; j'ai expliqué comment elle est devenue une discipline autonome et j'ai exposé les problèmes et la façon de les aborder. Dans cette dernière conférence, je vais examiner une question que tous les anthropologues ont dû entendre une fois ou l'autre. Pourquoi étudier l'anthropologie sociale?

On peut interpréter cette question et y répondre de plusieurs façons. On peut l'interpréter comme une question sur les motivations qui poussent un individu à devenir anthropologue. Chacun de nous donnerait sans doute une réponse différente. Pour beaucoup, moi y compris, je crois que la réponse serait la suivante : « Je n'en sais rien » ou, pour s'exprimer comme l'un de mes collègues américains : « Bah! je crois que j'aime bien les voyages! »

Toutefois, la question a généralement un autre sens. A quoi sert de connaître les sociétés primitives? Y répondre suppose une subdivision de la réponse en deux discussions: l'une sur l'utilité de l'anthropologie pour ces peuples primitifs eux-mêmes et pour ceux qui sont responsables de leur bien-être, l'autre sur l'intérêt de cette science pour ceux qui l'étudient, c'est-à-dire nous les anthropologues.

Il se trouve que les anthropologues étudient surtout des sociétés primitives et les informations qu'ils amassent et les conclusions auxquelles ils arrivent ont évidemment quelque rapport avec les problèmes que posent l'administration et l'éducation des peuples primitifs.

Si la politique coloniale d'un gouvernement (et on le comprendra aisément) consiste à administrer un peuple par l'intermédiaire de ses chefs, il est utile de savoir qui sont les chefs, quelles sont leurs fonctions, leur autorité, leurs privilèges et leurs obligations<sup>1</sup>. Si l'on convient d'administrer une population selon ses propres lois et ses propres coutumes, il faut d'abord découvrir celles-ci. Il est évident que, si le but recherché est par exemple de changer l'économie d'une population, en modifiant son système foncier, en l'encourageant à cultiver des produits d'exportation, en instituant des marchés et en créant une économie d'échange, il est préférable de pouvoir évaluer, au moins approximativement, quelles incidences sociales ces modifications vont peut-être déclencher. Si, par exemple, on change le système foncier, il peut se produire un bouleversement dans les structures familiales et claniques, ainsi que dans les structures religieuses, car la famille, les liens de parenté, les croyances religieuses et les cultes peuvent être étroitement liés au système foncier. Il est évident aussi qu'un missionnaire désireux de convertir des indigènes au christianisme doit avoir quelques connaissances de leurs propres croyances et pratiques religieuses, sinon l'enseignement apostolique est impossible puisqu'il doit être fait dans la langue indigène, c'est-à-dire à l'aide des concepts religieux des indigènes.

Depuis le début du siècle on s'accorde généralement à reconnaître que l'anthropologie sociale est utile à l'administration; les Ministères des Colonies ainsi que les gouvernements coloniaux ont manifesté un intérêt croissant pour l'enseignement et la recherche anthropologiques. Depuis nombre d'années, les fonctionnaires coloniaux, avant de partir rejoindre leur poste, ont suivi entre autres des cours d'anthropologie sociale à Oxford et à Cambridge et, plus récemment, à Londres. Depuis la dernière guerre, beaucoup d'administrateurs coloniaux sont revenus en Grande-Bretagne rafraîchir leurs connaissances et suivre des cours de perfectionnement dans ces trois universités; beaucoup choisirent de suivre un cours d'anthropologie sociale. Les administrateurs ont souvent étudié l'anthropologie à Cambridge et certains ont passé le Diplôme d'anthropologie ou un examen postérieur à la licence à Oxford et beaucoup d'entre eux sont restés au courant de l'évolution de l'anthropologie en étant membres de l'Institut Royal d'Anthropologie.

Les gouvernements coloniaux reconnurent que tout en étant utile à ses fonctionnaires, une connaissance générale et élémentaire de l'anthropologie ne suffisait pas à leur permettre d'effectuer des recherches au cas où ils en auraient eu le temps et l'occasion; les gouvernements ont occasionnellement détaché des administrateurs possédant des connaissances assez sérieuses en anthropologie et ayant manifesté certaines aptitudes à la recherche; ceux-ci se livraient donc à certaines études dans leurs territoires. C'est ainsi qu'on a pu faire quelques études importantes et fort valables. La plus remarquable de ces études est certainement celle de Rattray sur les Ashanti de la Côte de l'Or, en plusieurs volumes. Le docteur Meek a fait de remar-

---

<sup>1</sup> Écrit avant la décolonisation (N. d. T.).

quables travaux en Nigeria, ainsi que F. E. Williams et E. W. Pearson Chinnery en Nouvelle-Guinée. Il faut toutefois souligner que même les meilleurs de ces écrits ne sauraient satisfaire complètement l'anthropologue professionnel. Il n'est pas impossible que, du point de vue administratif, ces travaux n'aient pas été absolument satisfaisants non plus, puisque ce type de recherche a été abandonné par les gouvernements coloniaux, à l'exception du territoire du Tanganyika.

Le gouvernement du Soudan anglo-égyptien a toujours préféré, avec sagesse à mon avis, financer des expéditions faites par des anthropologues professionnels et destinées à étudier des sujets particuliers; il leur octroyait un contrat pour travailler pendant un temps limité, et la recherche dans ce pays a été de façon intermittente assurée successivement par le professeur Seligman et sa femme, moi-même, le docteur Nadel et M. Lienhardt, depuis 1909 jusqu'à aujourd'hui. Cette méthode présente certains avantages : pendant que l'anthropologue acquiert l'expérience qui plus tard lui permettra d'accéder à un poste universitaire, le gouvernement obtient des renseignements précieux, collectés par un professionnel au courant des récents développements sur la question qu'il étudie.

Depuis la dernière guerre, le Colonial Office a manifesté un intérêt croissant pour l'anthropologie sociale. Il a organisé et financé des recherches anthropologiques dans plusieurs territoires coloniaux. Cette façon d'organiser la recherche n'a pas donné, à mon avis, les résultats qu'on aurait pu en escompter. Je suis persuadé, comme certains de mes collègues, qu'il eût mieux valu entreprendre ces recherches dans le cadre de l'Université, donc d'un système responsable de la sélection et de la formation des étudiants, supervisant leurs travaux et assurant la rédaction et la publication des résultats. La politique actuelle du Colonial Office consiste à organiser la recherche par l'intermédiaire des instituts de recherche locaux. L'un de ceux-ci, l'Institut Rhodes-Livingstone en Rhodésie du Nord, fonctionne depuis 1938 et trois autres instituts de recherche sociale ont été ouverts récemment à Makerere en Ouganda, à Ibadan au Nigeria, et à Kingston à la Jamaïque. Je pense, quant à moi, qu'ils ne sauraient se substituer à l'organisation de la recherche par les départements universitaires, bien que les instituts locaux soient certainement d'une grande utilité en tant que centres capables d'accueillir des chercheurs.

La création des bourses d'étude du Trésor (Treasury Studentships) a été très importante pour l'avenir de la recherche anthropologique dans le domaine des langues et des cultures en Extrême-Orient, au Proche-Orient, en Europe de l'Est et en Afrique. L'expérience de la dernière guerre a montré qu'il existait une lamentable ignorance quant à ces parties du monde et une Commission Royale, sous la présidence du comte de Scarbrough, décida que cet état de choses ne pouvait durer plus longtemps et qu'il fallait instituer une tradition de la recherche dans ces langues et ces cultures. L'admirable projet qu'ils élaborèrent comprenait le renforcement de départements universitaires et la création de nouveaux départements, l'allocation de bourses de recherche dans le cadre universitaire; le projet prévoyait aussi la fondation d'instituts tenant lieu de centres de recherche dans les parties du monde où ces recherches pouvaient être effectuées. De cette façon, on était sûr que des recherches se feraient, mais encore qu'une tradition d'érudition serait créée et maintenue.

Ces bourses accordées par le Trésor ont permis à un certain nombre d'anthropologues de procéder dans plusieurs régions à des études anthropologiques qu'ils n'auraient peut-être pas pu faire autrement. La recherche anthropologique dans les pays lointains exige beaucoup d'argent et les diverses Fondations qui normalement nous aident ne peuvent alimenter qu'une très petite partie de la recherche.

Les organisations missionnaires britanniques ne semblent pas avoir saisi l'intérêt que représentaient les études d'anthropologie pour ceux de leurs membres destinés à travailler dans les missions établies dans des sociétés indigènes. Ce manque d'intérêt est peut-être partiellement dû à la pauvreté des missions qui ne peuvent financer l'envoi de leurs volontaires dans les universités où l'anthropologie est enseignée. On peut l'attribuer aussi au fait que les cercles missionnaires ont toujours considéré l'anthropologie avec méfiance, méfiance peut-être justifiée car l'anthropologie a souvent été mêlée à la libre pensée; on l'a donc, non sans raison, considérée comme anti-religieuse par son ton et même dans ses objectifs. Les missionnaires sont sans doute de l'avis de Gabriel Sagard, qui déclare dans son ouvrage sur les Hurons (1632): « La perfection pour les hommes ne consiste pas à voir beaucoup, ni à savoir beaucoup, mais à mettre à exécution la volonté et le bon plaisir de Dieu. » Néanmoins, beaucoup de missionnaires se sont individuellement intéressés à l'anthropologie, comprenant toute l'utilité qu'elle pouvait représenter pour leur travail. Le pasteur Junod a bien exprimé l'attitude de la Mission de la Suisse Romande; il est l'auteur d'une des meilleures monographies anthropologiques jamais écrites. Il explique qu'en accumulant les informations contenues dans ce livre, il voulait à la fois apporter une contribution scientifique, aider les administrateurs coloniaux et les missionnaires, et encore ouvrir les yeux des blancs d'Afrique du Sud sur le problème indigène: «Travailler pour la science est une chose noble ; mais aider nos frères humains est encore plus noble <sup>1</sup>. » Un autre missionnaire, le Dr Edwin Smith, auteur d'un excellent rapport sur les Ba-ila de Rhodésie du Nord, a été élu au poste de Président de l'Institut Royal d'Anthropologie.

Autrefois, ce furent surtout les administrateurs et les missionnaires qui comprirent qu'un certain bagage anthropologique ne pouvait que les servir dans leur travail et rendre leur tâche plus agréable et plus efficace. La situation est autre aujourd'hui et les experts techniques ont pris une importance croissante en territoire colonial : le médecin, l'expert agronome, l'expert forestier, le vétérinaire, l'ingénieur, le commerçant et tous les représentants des intérêts miniers et les agents des grosses compagnies commerciales. Or il se trouve que tous ces individus sont censés effectuer un travail parmi des peuples dont ils ignorent presque totalement les mœurs et les coutumes.

On demandera peut-être comment certaines connaissances anthropologiques peuvent aider des Européens dans leurs transactions avec les indigènes. Pendant longtemps, beaucoup d'anthropologues ont parlé d'anthropologie appliquée, comme on parle par exemple de médecine appliquée. Ceux qui en parlaient ainsi considéraient que l'anthropologie était une science naturelle dont l'objectif était de formuler les lois de la vie sociale; lorsqu'on peut établir des généralisations théoriques, la science appliquée devient chose possible. Nous avons vu comment cet élément normatif de

---

<sup>1</sup> The Life of a South African Tribe, 1913, p. 10.

l'anthropologie fait partie de son héritage philosophique, comme le concept de loi naturelle et de progrès dont il dérive. Comme je l'ai déjà dit, les philosophes du XVIIIe siècle, les ethnologues du XIXe et la majorité des anthropologues d'aujourd'hui ont, implicitement ou explicitement, pris les sciences naturelles comme modèle, définissant le but de l'anthropologie comme le contrôle des changements sociaux en les prévoyant et en les organisant. On a donc parlé à ce sujet d' « un art de l'ingénieur appliqué aux sociétés ».

Il n'est pas surprenant que, dans ses jeunes années, l'anthropologie théorique ait si souvent été teintée de socialisme, surtout en France où Saint-Simon et Auguste Comte essayaient d'établir les religions positivistes. C'est, je pense, certainement l'intention dominante dans les travaux de Durkheim et de ses collègues. C'est Lévy-Bruhl qui a exprimé l'opinion générale dans un court essai, *La Morale et la Science des Mœurs* (1903). Selon lui, les systèmes éthiques n'ont et ne peuvent avoir aucun effet sur la conduite réelle des hommes, car ils ne sont que des rationalisations de la coutume. Si un peuple, par exemple, tue tous les jumeaux à la naissance, cette pratique est morale pour le peuple en question. La morale n'est que l'ensemble des règles qui déterminent le comportement dans n'importe quelle société et, par conséquent, suit les variations de la structure sociale; la morale, c'est ce qui paraît normal à un type social donné, à un stade donné de son évolution. La tâche de la raison, c'est donc de façonner le comportement par une morale pratique dérivée d'une étude scientifique de la vie sociale. C'est le point de vue généralement admis par la majorité des auteurs de cette époque et il était normal qu'il fût également partagé par nombre d'anthropologues.

Ces anthropologues se sont efforcés, par tous les moyens, de faire comprendre les multiples champs d'application de l'anthropologie sociale; en Angleterre, il s'agissait des problèmes coloniaux et en Amérique des problèmes industriels et politiques. Ses partisans les plus prudents ont, il est vrai, maintenu qu'il ne peut y avoir d'anthropologie appliquée que lorsque les sciences humaines auront atteint un stade beaucoup plus avancé; mais même un spécialiste aussi avisé et aussi prudent que le professeur Radcliffe-Brown a dit : « Avec l'avance plus rapide de la science pure, et avec la coopération des administrations coloniales, on peut envisager le moment où le gouvernement et l'éducation des divers peuples indigènes dans le monde deviendront un art fondé sur les lois découvertes par la science anthropologique <sup>1</sup>. » Des auteurs moins prudents et plus connus, surtout en Amérique, voudraient voir les connaissances acquises par l'anthropologie appliquées au plus vite à la planification sociale.

Si l'on accepte de mettre l'anthropologie au rang d'une science naturelle, il est logique de prétendre que les lois sociologiques étant applicables à n'importe quelle société, devraient être utilisées à la planification de notre société, plutôt qu'à la régulation des sociétés primitives que certains ne manquent pas de considérer comme les cobayes de la recherche sociologique. Après tout, il n'y a pas qu'en Afrique que se posent des problèmes de gouvernement, de propriété, de migration de travailleurs, de divorce et combien d'autres! Il arrive que devant le problème posé par l'effondrement

---

<sup>1</sup> A. R. Radcliffe-Brown : « Applied Anthropology », *Report of Australian and New Zealand Association for the Advancement of Science*, Section F., 1930, p. 3.



de la vie familiale des peuples des territoires colonisés, nous finissons par formuler certaines conclusions. Pourquoi, si ces découvertes sont généralisables, ne pas les appliquer à l'effondrement de la vie familiale en Angleterre et en Amérique? Le professeur Herskovits pense que « la dette dont nous sommes redevables à la société qui nous fait vivre doit être réglée en paiements à long terme; nous ne pouvons pas mieux contribuer à une meilleure compréhension de la nature et du processus de la culture, et ce faisant, nous arriverons peut-être à la solution de certains de nos problèmes les plus aigus <sup>1</sup>. » Ce que nous apprenons en étudiant le Noir et le Jaune, pour reprendre les paroles de Kipling sur un tout autre sujet, doit nous aider considérablement à comprendre le Blanc.

J'ai, il me semble, expliqué assez clairement au cours de ces conférences que je ne croyais pas à l'existence future d'une « science de la société » qui puisse être comparée aux sciences naturelles. Il n'est pas nécessaire de revenir sur cette question car je ne pense pas qu'il se trouve un seul anthropologue digne de ce nom, pour prétendre qu'on a découvert jusqu'ici des lois sociologiques; s'il n'existe pas de lois, comment les appliquerait-on?

Ceci ne veut pas dire que l'anthropologie sociale n'ait, même dans un sens étroitement technique, aucune sorte d'application pratique. Simplement, on ne peut pas l'appliquer comme on le fait pour la médecine ou les techniques de l'ingénieur. L'anthropologie n'en est pas moins un ensemble de connaissances sur les sociétés primitives et comme toute somme de connaissances de ce type, elle peut être d'un grand secours dans la pratique courante. L'administration et l'éducation des populations arriérées posent des problèmes constants et ceux qui doivent résoudre ces problèmes ne peuvent que bénéficier d'une connaissance des facteurs en présence. Une telle connaissance leur épargnera de sérieuses erreurs. Deux guerres furent menées contre les Ashanti de la Côte de l'Or, avant que l'on apprenne que le Tabouret d'Or dont le gouvernement avait demandé la reddition était censé, selon la croyance ashanti, contenir l'âme de leur peuple et qu'ils ne devaient s'en séparer sous aucun prétexte. Les connaissances anthropologiques sont précisément de nature à fournir, dans ce genre de cas, la clé du problème; on comprend immédiatement quelle assistance elle peut apporter à l'administration. Cette position est fort bien résumée dans ce qu'écrivait, en 1884, le professeur W. H. Flower : « Il est indispensable pour les hommes d'État qui veulent gouverner avec succès, non de considérer la nature humaine comme une abstraction et d'essayer de la plier à des règles universelles, mais de déterminer quels sont le code moral, les capacités intellectuelles et sociales, les besoins et les aspirations de chaque race particulière dont ils doivent s'occuper <sup>2</sup>. »

Aussi évidentes que ces observations puissent être, je crois nécessaire d'insister sur ces différents facteurs : le code moral, les capacités intellectuelles et sociales, les besoins et les aspirations qui doivent être déterminés avec précision : l'expérience a prouvé que les anthropologues sont les mieux qualifiés, car ils s'acquitteront de leur

---

<sup>1</sup> M. J. Herskovits : « Applied Anthropology and the American Anthropologist », *Science*, 6 mars 1936, p. 7.

<sup>2</sup> W. H. Flower : Texte de la Conférence présidentielle, *Journal of the Anthropological Institute*, 1884, p. 493.

tâche avec un maximum de précision et de rapidité. Eux seuls savent quoi et où chercher. Je me bornerai à vous donner un dernier exemple pour illustrer comment la recherche spécialisée a pu aider l'administration et les missions. Chez de nombreux peuples africains, l'un des modes du mariage consiste en la donation par la famille et les proches du futur époux, à la famille de la future épouse, d'un certain nombre de bêtes à cornes. Pendant très longtemps on a interprété cette coutume comme une transaction commerciale : on vendait les filles contre du bétail. Du coup, les missionnaires dénoncèrent ce marchandage et les gouvernements coloniaux l'interdirent. Lorsque la recherche anthropologique expliqua que le transfert du bétail d'une famille à l'autre équivalait, ni plus ni moins, au transfert de la dot, en vigueur en Europe (ce qu'on n'aurait jamais songé à interpréter comme l'achat d'un mari) et qu'en condamnant et en interdisant cette pratique, on affaiblissait les liens du mariage et de la famille, on précipitait en quelque sorte la dégradation et la dépréciation des femmes (ce que justement on cherchait à éviter), on adopta alors une tout autre attitude. Voilà le genre de problème où l'aide des anthropologues aux profanes peut être positive. Il est bien évident que seule la recherche anthropologique était capable de déterminer la fonction et la nature de cette forme de dot.

Outre que les anthropologues sont plus qualifiés que les profanes pour découvrir la nature des faits, ils sont aussi plus à même d'évaluer correctement les conséquences d'une politique administrative parce que leur formation les a habitués à chercher les répercussions qui demeurent cachées aux profanes. On pourrait donc en toute logique leur demander d'assister les gouvernements coloniaux; ils expliqueraient les phénomènes de sorte que les décisions seraient prises en connaissance de cause; de plus ils seraient beaucoup plus qualifiés pour prévoir les conséquences possibles de telle ou telle politique. Ce n'est pas le rôle de l'anthropologue toutefois de déterminer quelle politique on doit suivre. Il peut, en fonction de ses découvertes, influencer les moyens employés pour appliquer telle ou telle politique; il peut modifier l'optique de ceux qui prennent des décisions politiques; mais en aucun cas, il ne saurait, de par la nature même de sa recherche, déterminer quelle politique doit être adoptée. La politique est déterminée par des considérations qui priment toutes les autres. Il n'est nul besoin d'anthropologue pour savoir que les gens de Bikini seraient beaucoup plus heureux si l'on n'avait pas utilisé leur pays comme terrain d'expérience atomique. Il serait également vain que les anthropologues expliquent aux gouvernements, comme ils ont tenté de le faire, qu'en interdisant aux chasseurs de têtes des îles du Pacifique de se livrer à ce type de chasse, les populations de ces îles finiraient par s'éteindre complètement. Les gouvernements répondront que cette pratique doit être interdite quelles qu'en soient les conséquences, parce qu'elle est « révoltante aux yeux de la justice naturelle, de l'équité et de la bonne administration ». Je pense que ceci est un bon exemple ; on voit comment les buts se trouvent déterminés par des valeurs axiomatiques qui ne découlent pas d'une connaissance réelle des conditions existantes. Si ceux qui contrôlent la politique croient vraiment à la prospérité matérielle, à l'instruction publique, aux institutions démocratiques, ils voudront les donner aux peuples coloniaux qu'ils gouvernent. Quant à savoir si ce qu'ils font est bien ou mal, c'est à la philosophie morale d'en décider et non à l'anthropologie.

Afin de ne pas compromettre leur recherche, les anthropologues doivent éviter toute question politique; je pense qu'il faut souligner aussi que l'obligation pour les

anthropologues de dépendre financièrement d'un gouvernement comporte un certain danger; c'est éventuellement une source de conflits quand il s'agit de définir les buts et les méthodes de la recherche anthropologique. Il peut arriver, par exemple, qu'un chercheur s'intéresse particulièrement au problème de la religion primitive et il devra donc y consacrer beaucoup de temps; la plupart des gouvernements ne s'intéressent généralement pas à ce type de question et préféreront voir un spécialiste s'attacher à l'étude des problèmes de migration des travailleurs. Ou encore, un gouvernement ne s'intéressera qu'au régime foncier alors que, bien souvent, on ne peut comprendre la nature du régime foncier qu'en fonction de la vie sociale tout entière. L'anthropologue s'intéresse aux questions purement anthropologiques, qu'elles aient une importance pratique ou non. De la même façon, un gouvernement s'intéresse aux questions pratiques, qu'elles aient une signification théorique ou non. On pourrait citer nombre de situations embarrassantes causées par ces objectifs opposés. Je pense, quant à moi, que la meilleure solution pour un gouvernement colonial consisterait à créer des postes d'anthropologie de la même façon qu'il crée des postes destinés à des éducateurs, des géologues, des botanistes, des parasitologues et autres experts. De cette façon, certains anthropologues pourront choisir une carrière administrative comme d'autres choisissent une carrière universitaire.

J'ai, pour ma part, effectué une quantité considérable de recherches pour le compte du gouvernement du Soudan anglo-égyptien. Il se trouve que les vues de ce gouvernement coïncidaient (du moins c'est ainsi que je l'ai compris) avec les miennes et je puis donc exposer ici mon opinion sur la valeur de l'apport de l'anthropologie à l'administration. Le gouvernement du Soudan a, pendant fort longtemps ainsi que je l'ai dit, financé très généreusement la recherche anthropologique, ce qui a permis à des chercheurs de faire de fructueuses études sur le terrain et (fait à souligner) de faire ces études de la façon dont ils l'entendaient. Le gouvernement s'est borné à choisir des individus et ceux-ci ont eu la liberté de choisir leur sujet. Je pense que cette démarche dénote beaucoup de sagesse, parce qu'il n'a jamais entretenu l'illusion que les éléments accumulés par l'anthropologue lui seraient d'aucune utilité pratique, mais il semblait penser qu'il était du devoir du gouvernement d'encourager la recherche; le gouvernement du Soudan anglo-égyptien pensait encore (et je tiens à insister sur ce point) que l'étude des langues, des cultures et de la vie sociale des populations soudanaises avait une très grande importance pour les fonctionnaires de l'administration, sans considérer si de telles connaissances pouvaient résoudre les problèmes pratiques dans l'immédiat.

Je pense qu'on peut considérer la question sous cet angle. Supposons qu'un étranger doive rejoindre un poste diplomatique ou commercial en France : il est certain que sa vie serait beaucoup plus agréable, sans parler de celle des Français eux-mêmes, et il ferait un meilleur diplomate ou un meilleur homme d'affaires s'il apprenait la langue française et s'intéressait à la vie sociale française et à la façon dont fonctionnent les institutions. C'est la même chose s'il doit vivre parmi des primitifs. S'il sait ce qu'ils disent et ce qu'ils font, s'il assimile leurs idées et leurs valeurs, il les comprendra mieux et il les administrera sans doute beaucoup plus équitablement et efficacement.

Un explorateur du XVII<sup>e</sup> siècle, La Crequinière, dont j'ai parlé dans une précédente conférence, a exprimé succinctement ce point de vue. Après avoir donné conseil aux explorateurs, en s'inspirant de ses propres expériences dans les Indes Orientales, de garder un esprit ouvert mais de rester fermes en leurs convictions religieuses, de se montrer tolérants et d'essayer de comprendre des coutumes qui leur paraissent bizarres, de bien se conduire dans les pays étrangers, d'éviter de tomber amoureux, ce qui les détournerait de leur dessein, d'éviter de jouer et de fréquenter des joueurs, d'étudier l'histoire, les langues, la géographie, il termine en disant : « Celui qui sait comment voyager en retirera d'immenses avantages; il améliorera son esprit grâce à ses observations ; son cœur sera gouverné par ses réflexions et son comportement se raffinera au contact des personnalités distinguées de nombreux pays; après cela, il sera beaucoup plus qualifié pour vivre décemment, car il devra s'accommoder des coutumes de peuples différents et, selon toutes probabilités, s'adaptera plus facilement aux humeurs de ceux qu'il visitera : de cette façon, il ne fera à personne ce qu'il sait être contraire à leurs goûts, ce qui, selon nous, constitue l'essentiel de ce que nous appellerons l'Art de vivre <sup>1</sup>. »

Je ne pense pas que la connaissance anthropologique puisse être appliquée d'une façon ou d'une autre à la pratique de l'administration et de l'éducation chez les peuples primitifs dans un sens autre qu'un sens de culture générale, par l'influence qu'elle exerce sur l'attitude des Européens envers les indigènes. Le fait de comprendre la mentalité d'une population ne peut qu'engendrer de la sympathie à son égard et parfois déclencher un dévouement certain au service de leur cause et de leur intérêt. Les indigènes comme les Européens ne peuvent qu'en bénéficier. Je mentionnerai brièvement ce que je considère pouvoir être un apport supplémentaire de l'anthropologie à ces populations dont nous étudions la vie et les coutumes. Nous aurions été fort reconnaissants de trouver une description détaillée de la vie sociale de nos ancêtres celtes et anglo-saxons léguée par quelque anthropologue romain. Je crois qu'un jour les peuples primitifs que nous avons jusqu'ici étudiés seront heureux de trouver des archives décrivant la vie de leurs ancêtres, archives établies impartialement par des chercheurs dont la seule ambition a été de dresser un inventaire aussi proche de la réalité que précis.

Il arrive que les anthropologues puissent résoudre des problèmes d'administration, ce qui contribue à une meilleure compréhension des autres populations et favorise l'accumulation de documents précieux pour les futurs historiens. Je n'attache pas, quant à moi, une grande importance aux éventuels services que nous pouvons rendre; je trouve beaucoup plus précieuses les dispositions d'esprit et les habitudes de penser que nous acquérons en étudiant la nature de la vie sociale. L'anthropologie nous habitue à considérer les activités sociales dans le contexte tout entier de la vie sociale et nous apprend à discerner le particulier à la lumière du général.

L'anthropologue cherche à mettre en évidence les formes structurales qui se cachent derrière les complexités et l'apparente confusion des réalités dans la société qu'il étudie; il le fait en faisant des abstractions basées sur le comportement social et en établissant les rapports qui peuvent exister entre elles, de sorte que la vie sociale

---

<sup>1</sup> Conformité des Coutumes des Indiens Orientaux, 1704, p. 251-252.

est perçue comme un ensemble de parties interdépendantes, comme un tout. On ne peut évidemment le faire qu'au moyen de l'analyse; mais l'analyse n'est pas une fin en soi, elle est seulement un moyen qui prépare l'intégration ultérieure des éléments en une unité dotée de signification. C'est pourquoi, je répète qu'à mon avis on devrait considérer l'anthropologie comme un art.

L'anthropologue vise à souligner, en comparant une société à une autre, les traits communs des institutions aussi bien que les phénomènes particuliers à chaque société. Il cherche à démontrer comment les caractéristiques d'une institution ou d'un ensemble d'idées sont particulières à une société donnée, comment d'autres sont communes à toutes les sociétés d'un certain type et comment d'autres se retrouvent dans toutes les sociétés humaines - donc qu'elles sont universelles. Les caractéristiques qu'il recherche sont d'ordre fonctionnel; il se retrouve donc, quoique à un niveau d'abstraction supérieur, en quête d'un ordre dynamique de la vie sociale, de configurations qui soient communes à toutes les sociétés du même type et de configurations qui soient universelles. Sa manière de procéder sera la même, que les conclusions recherchées s'appliquent à une société ou à plusieurs; il doit trouver, au moyen de l'analyse, des abstractions basées sur les phénomènes sociaux complexes, puis les rattacher les unes aux autres de telle façon que toutes les relations sociales puissent revêtir l'aspect d'un dessin pouvant être perçu par l'esprit dans une juste perspective, comme un ensemble de faits intimement liés, dont les traits significatifs sont mis en relief. Il sera jugé sur la façon dont il réussit dans cette tâche et non sur l'éventuelle utilité immédiate de ce qu'il écrit.

C'est à la lumière de cette conception des buts de l'anthropologie sociale que je vous demanderai de considérer sa signification pour nous en tant qu'individus et sa valeur comme élément de notre propre tradition intellectuelle.

Vu ma conception particulière des buts de l'anthropologie, vous comprendrez pourquoi j'ai insisté, au cours de ces conférences, sur le fait que l'étude d'une société primitive vaut la peine d'être poursuivie pour son seul intérêt, quelles que soient son application future et son utilité. Je suis certain que personne n'estime que la connaissance de l'Athènes antique, de la France médiévale ou de la Renaissance italienne ne présente aucun intérêt puisqu'elle est, sur le plan pratique, impuissante à résoudre les problèmes de notre société ou à nous aider à formuler des lois sociologiques. Je n'essaierai donc pas de vous convaincre que la connaissance qui ne fournit pas d'applications immédiates, ou qu'on ne peut réduire à des formules scientifiques, n'en comporte pas moins une valeur considérable pour l'individu dans sa propre vie, ainsi que pour la société tout entière.

Il est possible que certains d'entre vous pensent ou aient entendu dire, qu'il est fort bien de lire des ouvrages sur Athènes, le Moyen Âge en France et la Renaissance italienne - mais qui donc peut avoir envie de lire un ouvrage consacré à un ramassis de sauvages ? Ceux qui posent généralement cette question nous appellent des « barbarologues ». Je ne comprends guère leur attitude, qui n'a heureusement pas été celle des esprits sérieux depuis le moment où nous avons pu avoir certaines informations sur les peuples étrangers, et en particulier sur les peuples primitifs. J'ai

dit comment, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, les hommes de culture se sont intéressés aux récits des voyageurs, revenus de chez les peuplades sauvages, comment ils ont saisi les similitudes de pensée et de comportement en même temps qu'ils prenaient conscience des divergences culturelles profondes que ces récits révélaient. On sait combien les philosophes furent particulièrement séduits par ces récits décrivant les institutions primitives et je ne crois pas me tromper en disant qu'ils trouvaient les institutions des Caraïbes et des Iroquois plus passionnantes que celles de l'Angleterre médiévale.

On comprend leur curiosité car les peuples primitifs présentent un intérêt certain pour tous ceux qui étudient la nature de l'homme et de la société. On se trouve devant des individus qui n'ont pas de religion révélée, qui n'ont pas de langue écrite, qui ne possèdent aucune connaissance scientifique, qui vivent dans une certaine nudité, ne possèdent que des outils et des habitations extrêmement sommaires, des hommes qui cependant subsistent et en majorité vivent heureux au sein de communautés à leur image. On s' imagine difficilement vivre dans de telles conditions et surtout vivre content, et l'on se demande (et je crois qu'il faut se demander) ce qui leur permet de vivre ensemble harmonieusement, d'affronter les vicissitudes de la vie avec si peu d'armes pour combattre la nature et le sort. Le simple fait que les primitifs ne possèdent pas de voitures automobiles, ne lisent pas de journaux, n'achètent ni ne vendent, loin de les amoindrir, les rend plus intéressants, puisque dans ce cas on voit l'homme affronter le destin dans toute sa brutalité et toute sa violence, sans aucun des secours de la civilisation, aucun de ses remèdes et de ses consolations. Quoi d'étonnant à ce que les philosophes aient cru que ces peuples vivaient dans un état de crainte et de misère perpétuel! Ce n'est pourtant pas le cas; ils vivent selon un code moral qui leur apporte un sentiment de sécurité et ils professent un ensemble de valeurs qui leur rendent la vie supportable. Quand on y regarde de plus près, on s'aperçoit que sous l'apparente simplicité de leur vie, se trouvent des structures sociales très complexes et des cultures infiniment riches. Nous sommes tellement habitués à penser à la culture et aux institutions sociales en termes de civilisation matérielle et de dimensions, qu'à moins de les chercher vraiment, nous ne les voyons pas chez les primitifs. Nous découvrons alors qu'ils ont une religion qui s'exprime sous forme de dogmes et de rituels; leur mariage se fait selon un cérémonial et des rituels précis et la vie familiale se déroule au foyer; ils ont un système de parenté, souvent très compliqué et de nature plus vaste que dans nos sociétés; ils ont des associations et des clubs à buts déterminés; ils ont des règles, souvent très élaborées, qui gouvernent l'étiquette et les manières; ils ont des interdits, que des tribunaux font respecter; ils possèdent des codes de lois civiles et criminelles; leur langue est fréquemment complexe sur le plan de la grammaire et de la phonétique; ils ont un immense vocabulaire; ils ont une poésie en langue vernaculaire, riche en symboles, toute une littérature de chroniques, de mythes, de contes folkloriques et de proverbes; ils ont des arts plastiques; ils ont un système d'économie rurale qui exige une connaissance profonde des saisons, des sols, des animaux et des plantes; ils sont d'étonnants pêcheurs et d'émérites chasseurs et n'hésitent pas à s'aventurer sur mer et sur terre; ils possèdent encore des connaissances multiples dans des matières qui nous sont totalement étrangères : la magie, la sorcellerie, les oracles et la divination. Quel préjugé et quelle mode ridicule de prétendre que ces cultures et ces sociétés n'ont pas d'intérêt, qu'un homme cultivé doit connaître l'histoire et les coutumes de Rome, de l'Égypte et de la Grèce antique, mais qu'il n'a nul besoin de connaître les Eskimos, les Maoris et les Bantous! Une

telle attitude ne peut que rappeler celle de ceux qui pendant longtemps prétendirent que le monde n'avait pris son véritable essor qu'au lendemain de la Renaissance et de la Réformation; ils en fixaient les limites géographiques au bassin méditerranéen et à l'Europe du nord et trouvaient, pour ne prendre que cet exemple, que l'art, la littérature, l'histoire et la philosophie de l'Inde étaient dépourvus de tout intérêt. Il faut abandonner ce genre d'ethnocentrisme si l'on veut apprécier l'immense variété de la culture humaine et de la vie sociale dans le monde. Il n'est pas question d'évaluer les sculptures de l'Afrique occidentale selon les canons de la sculpture grecque. Les langues mélanésiennes ne sauraient être dépréciées sous prétexte qu'elles ne se conforment pas aux règles de la grammaire latine et l'on ne doit pas appliquer aux pratiques et aux dogmes de la magie, les principes de la science occidentale. Les tribus d'aborigènes australiens ne sauraient être comparées aux habitants de Birmingham ou de Manchester. Chaque peuple résout à sa façon les problèmes qui se posent à lui lorsque des hommes vivent ensemble et veulent sauvegarder leur héritage culturel et le léguer à leurs enfants; leurs solutions sont aussi valables que celles de n'importe quel autre peuple. Une société primitive est peut-être numériquement limitée, mais va-t-on dire qu'un scarabée ou un papillon sont moins intéressants qu'un bœuf?

Tout ceci m'amène à un aspect plus général de l'anthropologie sociale : ce qu'elle nous apprend non sur les sociétés primitives en tant que telles, mais sur la nature de la société humaine en général. Ce que nous apprenons sur une société peut s'appliquer à une autre, donc éventuellement à toutes les sociétés, qu'elles aient existé il y a longtemps ou qu'elles existent aujourd'hui.

Je prendrai quelques courts exemples historiques. On a beaucoup écrit sur les Bédouins pré-islamiques en Arabie, mais bien des questions sur leur structure sociale sont restées pratiquement sans réponse faute de preuves historiques. On peut s'aider en étudiant la structure sociale des Bédouins aujourd'hui, puisque à bien des égards ils mènent plus ou moins le même genre de vie que leurs lointains ancêtres; on a beaucoup décrit aussi la vendetta aux premiers âges de l'histoire anglaise, mais là encore, nous devons recourir à des documents qui analysent la vendetta dans les sociétés barbares contemporaines, pour éclairer notre lanterne. Nous avons certaines difficultés à comprendre la raison des procès de sorcières de l'Angleterre du XVII<sup>e</sup> siècle. Nous la comprendrons beaucoup mieux en étudiant la sorcellerie des sociétés centrafricaines, où les gens continuent à croire aux sorcières et les tiennent pour responsables des malheurs qui arrivent à leurs voisins. On ne saurait bien entendu se risquer qu'avec la plus grande circonspection, à chercher dans l'étude d'un phénomène social, dans une société donnée, l'interprétation d'un phénomène identique, observé dans une autre société; ceci étant dit, on s'apercevra que ces phénomènes, s'ils sont très différents sur un certain plan, se ressemblent énormément sur d'autres.

Ce que je suis en train de dire est en réalité très évident. Dans toute société, si simple soit-elle, nous trouvons un type de vie familiale, la reconnaissance des liens de parenté, un système économique, un système politique, un statut social, une religion, des modes de conciliation des conflits, des sanctions criminelles, des loisirs organisés et ainsi de suite, à côté d'une culture matérielle, d'un ensemble de connaissances sur la nature et les techniques, et de traditions. Lorsque nous cherchons à comprendre les

traits communs de n'importe quelle institution des sociétés humaines en général, à comprendre aussi les diverses formes qu'elle adopte, les différents rôles qu'elle joue dans des sociétés différentes, il faut admettre que l'étude de sociétés moins complexes nous aide considérablement, aussi bien que celle de sociétés plus complexes. Ce que nous découvrons dans l'étude d'une société primitive quant à la nature de l'une de ses institutions nous rend cette institution plus intelligible, qu'elle se trouve dans notre société ou dans n'importe quelle autre.

Nous serons beaucoup plus à même de comprendre l'Islam, par exemple, ou le Christianisme, ou l'Hindouisme, si nous savons que certains traits sont universels; toutes les religions ont des traits communs, y compris celles des peuples primitifs; certains sont spécifiques à certaines religions et d'autres particuliers à une seule. Je suivrai la même démarche pour ce qui est de l'anthropologie. Elle nous permet, partant d'un seul angle, de voir l'humanité en sa totalité. Une fois que l'on a pris l'habitude de considérer « anthropologiquement » les cultures et les sociétés humaines, on se meut facilement du particulier au général et vice versa. Si l'on parle de la famille, on ne fait pas seulement allusion à la famille d'Europe occidentale contemporaine, mais à une institution universelle, dont la famille européenne ne représente qu'un échantillon, avec un grand nombre de caractéristiques particulières. Lorsqu'on parle de la religion, on ne pense pas seulement au christianisme, mais à une quantité de cultes existant et à d'autres disparus, de par le monde entier. Ce n'est qu'en comprenant les autres cultures et les autres sociétés qu'on arrive à voir la sienne dans une juste perspective - et on la comprendra donc par rapport à la totalité des expériences humaines.

Qu'on me permette de rappeler ma dernière conférence; j'ai expliqué que le Dr Mead a compris à Samoa les problèmes des adolescents américains; Malinowski, en étudiant l'échange d'objets rituels chez les Trobriandais, a éclairé certains problèmes des motivations de l'industrie britannique et je crois, pour ma part, avoir réussi à comprendre quelque peu la Russie Soviétique en étudiant la sorcellerie chez les Azande.

Pour conclure, j'ajouterai que je suis persuadé que l'anthropologie sociale nous aide à mieux comprendre, quel que soit le moment ou l'endroit, cette étonnante créature qu'est l'être humain.



# BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

## *GÉNÉRALITÉS*

- BRYSON, Gladys, Man and Society, Princeton, 1945.  
FIRTH, Raymond, Human Types, Londres, 1938.  
FORDE, C. D., Habitat, Economy and Society, Londres, 1934.  
HADDON, A. C., History of anthropology, Londres, 1934.  
HODGEN, M. T., The Doctrine of Survivals, Londres, 1936.  
KROEBER, A. L., Anthropology, New York, 1923.  
LOWIE, R. H., The History of Ethnological Theory, Londres, 1937. Notes and Queries in Anthropology, Londres, 1874.  
PENNIMAN, T. K., A Hundred Years of Anthropology, Londres, 1935.  
RADIN, Paul, The Method and Theory of Ethnology, New York, Londres, 1933.

## *OEUVRES THÉORIQUES*

### *XVIIIe siècle*

- DUNBAR, James, Essays on the History of Mankind in Rude and Cultivated Ages, Londres, 1780.  
FURGUSON, Adam, An Essay on the History of Civil Society, Edimbourg, 1767.  
HUME, David, A Treatise of Human Nature, Londres, 1739-40.  
KAMES, Lord, Historical Law-Tracts, Edimbourg, 1758.  
MONBODDO, Lord, Of the Origin and Progress of Language, Edimbourg, 1773-92.  
MONTESQUIEU, De l'Esprit des Lois, Genève, 1748.  
SAIN-SIMON, Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, Paris, 1865.

*XIXe siècle*

- BACHOFEN, J. J., Das Mutterrecht, Stuttgart, 1861.
- BASTIAN, Adolf, Der Mensch in der Geschichte, Leipzig, 1860.
- COMTE, Auguste, Cours de Philosophie Positive, Paris, 1830.
- COULANGES Fustel de, La Cité Antique, Paris, 1864.
- DURKHEIM, Émile, De la Division du Travail Social, Paris, 1893. Les Règles de la Méthode Sociologique, Paris, 1895.
- FRAZER, Sir James, The Golden Bough, Londres, 1890. Trad. franç. Le Rameau d'Or, P. Geuthner, 1924.
- HUBERT, H. et MAUSS, M., Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice, l' « Année Sociologique », T. II, Paris, 1897-98.
- MAINE, Sir Henry, Ancient Law, Londres, 1861. Village-Communities in the East and West, Londres, 1871,
- McLENNAN, J. F., Primitive Marriage, Londres, 1865. Studies in Ancient History, Londres, 1886 et 1896.
- MORGAN, Lewis H., Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family, Washington, 1871. Ancient Society, Londres, 1877.
- SMITH, W. Robertson, Kinship and Marriage in Early Arabia, Londres, 1885. Lectures on the Religion of the Semites, Londres, 1889.
- SPENCER, Herbert, The Study of Sociology, London, 1872. The Principles of Sociology, New York, 1882-83.
- STEINMETZ, S. R., Ethnologische Studien zur ertsen Entwicklung der Strafe, Leiden et Leipzig, 1894.
- TAYLOR Sir Edward, Researches into the Early History of Mankind, Londres, 1865. Primitive Culture, Londres, 1871.
- WESTERMARCK, Edward, The History of Human Marriage, Londres, 1891.

*XXe siècle*

- BENEDICT, Ruth, Patterns of Culture, Boston et New York, 1934.
- CASSIRER, Ernst, An Essay on Man, New Haven, 1944.
- COLLINGWOOD, R. G., The Idea of History, Oxford, 1946.
- DURKHEIM, Émile, Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, Paris, 1912.
- GINSBERG, M., Reason and Unreason In Society, Londres, 1947.
- GRÖNBECH, V., The Culture of the Teutons, 2 vols, Copenhague et Londres, 1931.
- HOBHOUSE, L. T., Morals in Evolution, Londres, 1906.
- HUBERT, H. et MAUSS, M., Esquisse d'une théorie général- de la Magie, l' « Année Sociologique », T. VII, Paris, 1902-3.
- LÉVY-BRUHL, Les fonctions mentales dans les Sociétés inférieures, Paris, 1912. La mentalité primitive, Paris, 1922.

- LÉVI-STRAUSS, C., *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris 1949.
- LOWIE, R. H., *Primitive Society*, Londres, 1920. *Traité de Sociologie Primitive*, Payot, Ire édit., 1935, réédition 1969.
- MACIVER, R. M., *Society*, Londres, 1937.
- MALINOWSKI, B., *Magic, Science and Religion and other Essays*, Glencoe (Illinois), 1948.
- MARETT, R. R., *The Threshold of Religion*, Londres, 1909.
- MAUSS, M., *Essai sur le Don*, « *L'Année Sociologique* », N. S. 1, Paris, 1923-4.
- NIEBOER, H. J., *Slavery as an Industrial System*, La Haye, 1900.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., *The Social Organization of Australian Tribes* (« *Oceania Monographs* », No. 1), Melbourne, 1931. *Structure and Function in Primitive Society - Essays and Addresses*, Londres.
- RIVERS, W. H. R., *Kinship and Social Organization*, Londres, 1914. *Social Organization*, Londres, 1926.
- SIMMEL, Georg, *Soziologie*, Leipzig, 1908.
- TAWNEY, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, Londres, 1926.
- TEGGART, F. J., *Theory of History*, New Haven, 1925.
- VAN GENNEP, A., *Les Rites de Passage*, Paris, 1909.
- VINEGRADOFF, Sir Paul, *English Society in the Eleventh Century*, Oxford, 1908. *Outlines of Historical Jurisprudence*, Oxford, 1920.
- WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1921-23.
- WIESE, Leopold von, *Allgemeine Soziologie*, Munich et Leipzig, 1924.

### ***MONOGRAPHIES***

- ARENSBERG, Conrad M., et KIMBALL, Solon T., *Family and Community in Ireland*, Cambridge, Mass., 1940.
- BROWN, A. R., *The Andaman Islanders*, Cambridge, 1922.
- DRAKE, St Clair, et CAYTON, Horace R., *Black Metropolis*, New York, 1945.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937. *The Nuer*, Oxford, 1940.
- FIRTH, Raymond, *We, the Tikopia*, Londres, 1936.
- FORTES, M. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford, 1945. *The Web of Kinship among the Tallensi*, Oxford, 1949.
- FORTUNE, R. F., *Sorcerers of Dobu*, Londres, 1932.
- HUNTER, Monica, *Reaction to Conquest*, Londres, 1936.
- JUNOD, H. A., *The Life of a South African Tribe*, 2 vol, Neuchâtel et Londres, 1912-13.
- KUPER, Hilda, *An African Aristocracy : Rank among the Swazi*, Oxford, 1947.
- LAFITAU, Joseph François, *Mœurs des Sauvages Américains*, Paris, 1724.

- 
- MALINOWSKI, B., *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922; *Crime and Custom in Savage Society*, Londres, 1926; *Coral Gardens and their Magic*, Londres, 1935. Trad. franç. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, 1963. *Trois Essais sur la vie sociale des primitifs*. Payot, Paris, 1968.
- MEAD, Margaret, *Coming of Age in Samoa*, Londres, 1929. *Growing up in New Guinea*, Londres, 1935.
- NADEL, S. F., *A Black Byzantium*, Oxford, 1942.
- PERISTIANY, H. G., *The Social Institution of the Kipsigis*, 1939.
- RATTRAY, R. S., *Ashanti Law and Constitution*, Oxford, 1929.
- REDFIELD, Robert, *The Folk Culture of Yucatan*, 1941.
- RIVERS, W. H. R., *The Todas*, Londres, 1906.
- SCHAPERA, I., *A Handbook of Tswana Law and Custom*, Oxford, 1938. *Married Life in an African Tribe*, Oxford, 1940.
- SELIGMAN, C. G. et B. Z., *The Veddas*, Cambridge, 1911.
- SMITH, E. W., et DALE, A. M., *The Lila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, Londres, 1920.
- SPENCER, Sir Baldwin, et GILLEN, F. J., *The Arunta*, 2 vols, Londres, 1927.

# POSTFACE

---

par Michel PANOFF

[Retour à la table des matières](#)

Probablement Evans-Pritchard est-il seulement, pour de nombreux ethnologues français, l'auteur d'un admirable livre, *The Nuer* (Oxford 1940) <sup>1</sup>. Renommée non point injuste, mais si haute qu'elle projette une ombre sur ses autres écrits, et notamment cette *Anthropologie sociale* qui expose, à l'intention d'un large public, ses vues sur l'objet, l'histoire et les exigences scientifiques d'une discipline devenue fort à la mode.

Ce qui frappe d'abord dans le petit livre présenté ici, c'est l'extrême simplicité de ton. A une époque où les ouvrages de sciences humaines se distinguent volontiers, en France surtout, par la préciosité ou le penchant à l'occultation, il y a là de quoi surprendre le lecteur, et peut-être même de le choquer s'il est pressé. Un public qui a pris l'habitude de lectures difficiles se gardera mal d'une certaine désinvolture en face d'un texte qui n'exige pas d'effort particulier. Or c'est précisément ici qu'il faut ouvrir l'œil.

On se tromperait, en tout cas, si l'on croyait que la radio a fait d'une nécessité vertu : d'abord, parce que plusieurs des textes rassemblés dans ce volume avaient été publiés dans des revues scientifiques avant d'être repris sous la forme de causeries, et en second lieu, parce que diverses émissions culturelles de l'O.R.T.F. ont démontré que la simplicité n'est pas une conséquence nécessaire du recours à ce moyen d'expression. Il faut donc admettre que le style d'*Anthropologie sociale* ne résulte ni d'un calcul ni d'un accident, mais exprime quelque chose de plus profond - une manière directe et grave d'affronter un grand sujet, comme celle qui caractérisait l'enseignement de Jacob Burckhardt à Bâle.

---

<sup>1</sup> Traduction française *Les Nuer*, Gallimard, 1969.

Délimitant dans le premier chapitre le champ de recherches propre à l'anthropologie sociale, Evans-Pritchard examine les relations de cette discipline avec ses voisines (linguistique, archéologie, géographie humaine, etc.). Mais c'est la distinction entre ethnologie et anthropologie sociale qui retient surtout son attention. Habitué à entendre ces deux appellations utilisées couramment l'une pour l'autre, le lecteur français risque d'être quelque peu dérouté. Il faut donc préciser que l'usage s'est fermement établi en Grande-Bretagne de réserver une acception différente à chacune des deux, l'ethnologie s'occupant de classer historiquement les peuples sur la base de leurs traits raciaux et culturels, tandis que l'anthropologie sociale étudie les comportements sociaux ainsi que les relations entre les diverses institutions à travers lesquelles ils se manifestent.

Un semblable problème apparaît encore dans le même chapitre avec l'opposition entre culture et société, thème qui a fait l'objet de très vives controverses et qui se trouve ainsi introduit sans tapage ni clins d'œil entendus. Au vrai, il ne s'agit plus d'une question de dénominations comme dans le cas précédent, mais d'un choix à faire entre deux orientations distinctes et dont les implications théoriques ne sont pas négligeables. Les sociétés qui relèvent de la recherche anthropologique peuvent être étudiées, en effet, de deux manières différentes : soit dans leurs œuvres (outils, techniques, rites, etc.) dont l'ensemble constitue leur culture propre, soit dans leur *organisation* et leur *fonctionnement*, et c'est dès lors la société, en tant que telle, qui vient au premier plan. Pendant plusieurs décennies la première démarche a été associée à une vision statique et à un certain « atomisme », tandis que la seconde insistait sur le dynamisme et l'inter-dépendance des phénomènes étudiés. Toutefois le débat a perdu de son acuité depuis que ceux qui donnent à la culture une place privilégiée dans leurs recherches ont cessé de s'intéresser à une institution, la couvade ou la sorcellerie par exemple, indépendamment de la société qui l'a produite. A cet égard, la comparaison, établie par l'auteur au chapitre 4, entre l'expédition Haddon de 1898 et le travail de Malinowski sur le « terrain » fait voir, de manière saisissante, le changement de perspective intervenu en l'espace de vingt ans. D'une collecte hautement sélective des faits, tributaire de la tradition du « cabinet de curiosités », on en est venu à une exigence de totalité qui s'impose également aux deux tendances de l'anthropologie. De nos jours, le primat culturel et le primat sociologique reflètent surtout des préférences personnelles : non seulement les deux points de vue qui leur correspondent sont nécessairement complémentaires, mais les travaux qui se réclament de l'un ou de l'autre se ressemblent comme les versions d'une même mélodie écrite dans deux registres différents. Il reste cependant que des traditions nationales perpétuent cette ligne de clivage dans les pays où l'anthropologie a atteint son plus grand développement. Ainsi les Américains sont-ils volontiers « culturalistes » alors que l'orientation sociologique jouit au contraire d'une grande faveur en Angleterre et dans les pays d'influence britannique. Evans-Pritchard, pour sa part, défend cette dernière tendance, mais on notera avec quelle retenue il exprime ses préférences, et combien sont pratiques, et modestes en définitive, les raisons qui les fondent.

Héritier des grands fondateurs de l'école anglaise, Evans-Pritchard doit être situé par rapport à la tradition naturaliste qui a exercé une influence si profonde dans son

pays. Ce qu'il dit, au chapitre 3, des notions de structure et de fonction permettra notamment d'apprécier son originalité vis-à-vis de ses devanciers et de certains de ses contemporains. Longtemps les anthropologues britanniques ont revendiqué pour leur discipline une place parmi les sciences naturelles, nombre d'entre eux ayant d'ailleurs reçu, au début, une formation de naturaliste. A l'origine de cette attitude qui apparaît comme très voulue, il y a eu une réaction saine à la fois contre l'« atomisme » des premiers partisans de l'anthropologie culturelle et contre les rationalisations a priori de la philosophie sociale. Ainsi l'idée s'est-elle imposée de traiter sociétés et cultures comme des organismes vivants, c'est-à-dire comme une réalité dont l'étude ne saurait être entreprise que par les méthodes propres aux sciences naturelles, l'observation et la démarche inductive en particulier. Or, si Evans-Pritchard reconnaît pleinement la dette de l'anthropologie moderne à l'égard du fonctionnalisme, il n'en dénonce pas moins ses travers avec une clarté qui ne passera pas inaperçue. Critiquant les naïvetés théoriques du fonctionnalisme, Lévi-Strauss écrivait en 1949 : « Dire qu'une société fonctionne est un truisme, mais dire que tout, dans une société, fonctionne est une absurdité <sup>1</sup>. » On notera que c'est en des termes semblables et à peu près au même moment qu'Evans-Pritchard parlait des « plititudes » et des « tautologies » à quoi se réduisent les généralisations théoriques tentées par le fonctionnalisme. Les fonctionnalistes n'ayant pas réussi davantage à démontrer qu'un système social est effectivement comparable à un système physiologique, notre auteur conclut que l'anthropologie sociale doit prendre ses distances vis-à-vis des sciences naturelles et se tracer une voie indépendante.

Malgré son inévitable brièveté, la discussion de la notion de structure est tout aussi instructive. Certes, on y chercherait en vain une réponse anticipée au problème posé, deux ans plus tard, par l'idée lévi-straussienne d'« ordre des ordres » <sup>2</sup>, et il faudrait avoir perdu de vue le propos de ce petit livre pour s'en étonner. Fidèle aux objectifs qu'il s'est assignés en commençant ses conférences à la radio, Evans-Pritchard présente à la fin du premier chapitre une définition préliminaire de la notion de structure. Ce qu'il faut souligner ici, c'est qu'il s'agit d'une définition minimum, dont les termes, volontairement généraux, devraient rencontrer l'agrément de tous les anthropologues. De fait, on ne voit guère, malgré les divergences d'opinions qui se doublent trop souvent de conflits de personnes, comment elle pourrait être sérieusement rejetée. Il s'y trouve pourtant une affirmation très nette - la structure est une abstraction - dont l'importance théorique n'apparaîtra pleinement qu'une trentaine de pages plus loin. On devra attendre en effet que l'auteur décrive, au chapitre 3, les conceptions anthropologiques de ces cinquante dernières années pour voir ce qui le sépare de ses prédécesseurs et même de quelques contemporains. Il suffit de rappeler, par exemple, que pour Radcliffe-Brown, qui fut l'un des maîtres d'Evans-Pritchard, la structure sociale n'est nullement une abstraction mais possède, au contraire, une existence empirique au sein même de la réalité sociale. A l'opposé, on peut citer, à l'intention du lecteur français, le sociologue Gurvitch, plus à l'aise dans l'abstraction que dans l'examen des faits, qui soutenait naguère que la réalité concrète des sociétés étudiées par l'anthropologue se réduit à leur structure. Entre ces deux impérialismes intellectuels qui, par des voies inverses, se refusent également à distinguer entre

---

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 17.

<sup>2</sup> C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 347-349.

réalité empirique et concepts, la position d'Evans-Pritchard frappera par sa rigueur. On remarquera notamment qu'à l'encontre de certains théoriciens tels que Gurvitch, il a constamment en vue une pluralité de structures dans chaque cas de société étudiée, point qu'il mentionne expressément en plusieurs passages de ce livre.

Cette double discussion des notions de fonction et de structure permet finalement à l'auteur d'exposer avec la plus grande fermeté ce qu'est, selon lui, la visée spécifique de l'anthropologie sociale : « L'anthropologie sociale traite les sociétés comme des systèmes symboliques et non comme des systèmes organiques, elle s'occupe moins du procès des phénomènes que de leur configuration et, par conséquent, ce qu'elle s'efforce de découvrir, ce sont des structures et non des lois (...), elle interprète plutôt qu'elle n'explique » (p. 82). Il n'est pas, de par le monde, un seul structuraliste, à quelque école qu'il appartienne, qui hésiterait à se rallier à un tel programme. Et à propos de ralliements justement, ne doit-on pas signaler à ceux qui sont montés dans le train ces dernières années qu'il y a là une source rarement citée de la théorie même dont ils se font désormais les champions? Mais cette citation d'Evans-Pritchard doit aussi retenir notre attention pour une seconde raison. Comme il est inévitable dans tout phénomène de cette ampleur, l'engouement extraordinaire dont bénéficie - ou souffre? - le structuralisme en France a déjà provoqué plusieurs malentendus sur des concepts fondamentaux et rien ne garantit que de semblables erreurs d'interprétation ne viendront pas s'interposer, à leur tour, entre le lecteur et le texte présenté ici. C'est surtout, semble-t-il, le mot « lois », utilisé par Evans-Pritchard, qui risque de prêter à confusion dans un rapprochement éventuel avec les idées de Lévi-Strauss. Il importe donc de rappeler que Lévi-Strauss, quand il lui arrive de parler de lois, se réfère toujours aux lois de transformation logique d'un système en un autre, ou encore, comme il a pu le dire d'une manière plus relâchée, aux « lois de fonctionnement de l'esprit humain ». Et on se souviendra, à cet égard, qu'il a accepté de voir sa conception qualifiée de « néo-kantisme ». Or il s'agit de tout autre chose lorsque Evans-Pritchard nie que l'anthropologie puisse ou doive découvrir des lois. La tentation qu'il repousse ici est celle du fonctionnalisme : chercher à formuler des lois au sens où l'entendent biologistes et physiciens. C'est d'ailleurs ce que confirme et illustre l'appréciation portée sur le rôle et les limites de l'anthropologie appliquée (chapitre 6). Allant au cœur du débat, l'auteur se demande en effet s'il est possible de mettre l'anthropologie au service de l'art de gouverner et d'éduquer, de la même manière que le médecin et l'ingénieur utilisent les acquisitions de la biologie et de la physique à la solution de problèmes pratiques. Et sa réponse est résolument négative, car, précise-t-il, l'anthropologie est incapable de nous fournir les lois qui, seules, permettraient l'élaboration des techniques appropriées.

En marquant toute l'actualité de ces aperçus théoriques, comme la modestie d'Evans-Pritchard obligeait à le faire, on est assurément fort loin d'avoir épuisé la richesse d'Anthropologie *sociale*. On en donnera seulement deux exemples.

C'est l'honneur de la tradition britannique d'avoir mis l'enquête sur le « terrain » au premier plan de la recherche anthropologique et on ne s'étonnera donc pas de l'autorité avec laquelle l'auteur en parle au chapitre 4. On sera peut-être surpris, par contre, de le voir conclure en affirmant que l'anthropologue doit exprimer un *jugement* moral dans l'image qu'il donne de la société étudiée, et, un peu plus loin, qu'il



convient de considérer l'anthropologie comme un *art*. Voilà une opinion, prévoit Evans-Pritchard, qui ne sera pas partagée par tous les membres de la profession. De fait, il est naturel que l'anthropologie, science encore très jeune, soit impatiente d'être prise au sérieux par les représentants de disciplines plus anciennes, et qu'elle détourne les yeux de tous les signes qui pourraient dénoncer son manque de maturité. Aussi des mots comme « jugements de valeur » et « art » passent-ils souvent pour désobligeants. Je ne pense pas pourtant que ce soit renoncer aux exigences de rigueur scientifique que de reconnaître franchement la part d'*aventure personnelle* qui entre dans toute enquête sur le terrain, bien au contraire. Et il faut même aller plus loin : si, comme le dit Lévi-Strauss <sup>1</sup>, l'objet propre de l'anthropologie consiste à rechercher les « écarts différentiels » entre la civilisation de l'observateur et la civilisation de l'observé, on ne voit pas au nom de quoi les *valeurs* devraient être tenues à l'écart d'une telle confrontation. Certes, les anthropologues ne sauraient être rendus seuls responsables de cette autocensure très particulière; le nihilisme qui domine la civilisation à laquelle ils appartiennent n'y est pas étranger. Mais il faut bien voir que ce qui fait l'originalité de l'anthropologie, ce n'est nullement la récusation du point de vue de l'observateur par lui-même, mais l'expression du point de vue de l'observé *en face* de celui de l'observateur. A condition que ses « attendus » soient clairement avoués et soumis à une autocritique, un jugement de valeur ne recèle rien qui puisse effaroucher un esprit scientifique.

Le second exemple se rapporte au thème de l'anthropologie appliquée. Qu'est-ce que l'anthropologie appliquée? Un « centaure », comme Jacob Burckhardt le disait de la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire une contradiction dans les termes : telle est, me semble-t-il, la réponse la plus raisonnable. Mais voyons plutôt comment Evans-Pritchard définit sa position en face de ce sujet. Le chapitre 6 réserve au lecteur trois impressions distinctes dont la succession ne manquera pas de le frapper fortement. Il sera sensible d'abord à un ton mesuré, non point indifférent mais serein, qui contraste avec le fracas de certains plaidoyers pour l'anthropologie appliquée. En second lieu, il sera confronté à l'expérience d'un homme dont les recherches ont été, plusieurs fois, commanditées par les autorités coloniales, et qui se félicite de cette forme de collaboration dans la mesure où il avait entièrement carte *blanche*. *Enfin*, le jugement au fond : aux Européens qui vivent parmi les peuples coloniaux et y exercent des fonctions de responsabilité l'anthropologie est incapable de donner quelque recette que ce soit; elle peut tout juste leur faire prendre conscience de certains problèmes et, par là, leur éviter de commettre des erreurs grossières. A quoi l'auteur ajoute : comme un anthropologue digne de ce nom ne réussira jamais à s'intéresser sérieusement aux problèmes pratiques qui préoccupent le missionnaire ou l'administrateur, il faut que les pouvoirs publics acceptent d'encourager la recherche fondamentale avec le simple espoir d'en tirer profit indirectement, grâce à une meilleure connaissance des phénomènes. Ainsi les trois impressions qui viennent d'être distinguées se combinent-elles pour emporter la conviction du lecteur : c'est son expérience personnelle, pourtant effectuée dans des conditions meilleures que ce n'est souvent le cas, qui permet à Evans-Pritchard de dire non, avec tant de calme, aux chants de sirènes de l'anthropologie appliquée. Si l'on se rappelle que ce chapitre sans complaisance ni désir de provocation reprend le texte d'une conférence adressée à un auditoire qui comprenait

---

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 358.

des élèves-administrateurs du Colonial Office, on aura un exemple de ce qu'est la rectitude d'esprit. Et probablement enviera-t-on les étudiants et les jeunes chercheurs qui ont ou la chance d'être guidés par un tel maître.

Il existe sur les instruments topographiques un trait de repère appelé « ligne de foi » et qui permet à l'opérateur de trouver, malgré les conditions les plus défavorables, la position requise pour effectuer ses visées correctement. C'est vers Evans-Pritchard que l'esprit à la recherche d'une « ligne de foi » devra se tourner s'il entend échapper au tumulte qui entoure l'anthropologie aujourd'hui.

Michel PANOFF.