

ROGER BASTIDE



Anthropologie
appliquée

STOCK

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Du même auteur

- SOCIOLOGIE DES MALADIES MENTALES, Flammarion, 1965.
LE PROCHAIN ET LE LOINTAIN, Cujas, 1970.
SENS ET USAGE DU TERME « STRUCTURE » DANS LES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES, De Gruyter, 1972.
LES HAÏTIENS EN FRANCE, De Gruyter, 1975.
IMAGES DU NORDESTE MYSTIQUE EN NOIR ET BLANC, Actes Sud, 1995.
SOCIOLOGIE ET PSYCHANALYSE, Presses Universitaires de France, 1995.
LES RELIGIONS AFRICAINES AU BRÉSIL, Presses Universitaires de France, 1995.
PSYCHANALYSE DU CAFUNÉ, Bastidiana, 1996.
LES AMÉRIQUES NOIRES, L'Harmattan, 1996.
LES PROBLÈMES DE LA VIE MYSTIQUE, Presses Universitaires de France, 1996.
ART ET SOCIÉTÉ, L'Harmattan, 1997.
LE SACRÉ SAUVAGE, Stock, 1997.
ÉLÉMENTS DE SOCIOLOGIE RELIGIEUSE, Stock, 1997.

Roger Bastide

Anthropologie appliquée

BIBLIOTHÈQUE DE L'USTL	
Cote	306 BAS
Niv.	1
Salle	L
Inv.	333162



Stock

Les rapports entre la science et la pratique — ou, tout au moins, la conception que l'on s'en fait — se sont profondément modifiés depuis le modèle qu'en donne Descartes dans le *Discours de la Méthode* jusqu'au modèle qu'en donne Karl Marx. Nous devons donc commencer par situer l'Anthropologie appliquée entre ces deux modèles, antithétiques.

Il est évident que la science a été précédée par la pratique — empirique ou magique. Comme le dit A. Comte, la science est née des besoins pratiques; mais si elle en est née, elle n'a pu tout de même se constituer comme science qu'à la condition de transcender ces besoins et de devenir connaissance essentiellement désintéressée. Pour nous borner aux sciences sociales, nous voyons la sociologie se développer à partir de la crise européenne ouverte en 1789; devant l'échec des philosophies sociales à résoudre cette crise, le positivisme s'efforce de définir une science nouvelle, à laquelle il donnera justement le nom de « sociologie » et qui permettra de répondre aux deux besoins contradictoires qui se manifestent dans les masses, celui d'ordre et celui de progrès, en découvrant les lois de la société; car on ne peut rien bâtir de solide, dans le domaine de l'action, si on ne connaît d'abord les règles strictes du déterminisme : « Savoir, c'est prévoir afin de pouvoir »; cette formule célèbre a son inverse : pour pouvoir, il faut commencer par savoir et on ne peut savoir qu'à la condition, dans un premier moment, de se libérer de l'obsession du pouvoir. Nous avons là un premier modèle, que nous appelons le modèle cartésien, car il suit

exactement le plan du *Discours* de Descartes, de la théorie à l'application de cette théorie.

Ce modèle est toujours vivace et nous le retrouvons, dans le domaine de l'Anthropologie, aujourd'hui encore aux États-Unis. Le succès formidable des sciences physico-chimiques a permis à l'homme de contrôler les forces de la nature; dans une mesure moindre, mais d'une façon aussi certaine, les progrès de la biologie ont permis une avance rapide de la médecine; par contre, nous n'avons pu encore dominer les forces sociales et cependant la conquête de la société est plus importante encore que celle des espaces inter-planétaires (1). Non seulement plus importante, mais même plus urgente, car : « de nouveaux progrès dans les sciences de la nature qui ne seraient pas accompagnés par la solution des problèmes sociaux, émotionnels et intellectuels les plus importants, ne peuvent induire qu'à davantage de désadaptation, d'incompréhension, d'inquiétude sociale, et par conséquent davantage de guerres et de révolutions » (2). Ce sont presque les termes d'A. Comte, ou tout au moins l'expression d'une même inquiétude : comment assurer le progrès dans l'ordre? comment sortir de la crise du xx^e siècle? sinon en bâtissant une Anthropologie appliquée qui sera d'autant plus solide qu'elle reposera sur une Anthropologie théorique vraiment scientifique. Linton montre que les sciences biologiques permettent déjà le contrôle de l'humidité de l'air, de la conservation des ressources naturelles, et par là de la santé humaine, donc de la croissance démographique. L'Économie Politique, à partir de l'étude des crises et des conjonctures, a permis l'établissement d'un baromètre qui mesure l'apparition de tendances pathogènes et rend possible, ainsi, l'application de remèdes préventifs. L'ethnologie, hélas! est en retard pour fournir un cadre de développement aux pays du Tiers Monde. Mais de tous côtés, on nous appelle à rattraper ce retard.

Ce premier modèle, cartésien, s'allie à tout un mouvement dans lequel, que nous le voulions ou non, toutes les sciences

(1) Ralph Linton, *The study of Man*, New York, 1936.

(2) Kluckhohn, *Mirror for Man*, New York, 1949.

humaines sont engagées et qui nous pousse à rationaliser chaque jour davantage la *praxis* humaine. Cournot déjà au xix^e siècle dégageait une loi de l'évolution de l'humanité qui la faisait passer du « vitalisme » (sociétés primitives, où les forces biologiques sont les plus fortes) à l'« histoire » (sociétés intermédiaires où la contingence des événements domine) et de l'« histoire » au « rationalisme » (dès à présent dominant dans les sociétés urbaines, où la Raison l'emporte sur le biologique et l'aléatoire). Plus tard Tönnies voyait dans le passage des « communautés » aux « sociétés » qui caractérise notre époque, avec l'urbanisation et l'industrialisation, le passage aussi de l'affectif au rationnel. Mais c'est Max Weber surtout qui a mis le mieux en lumière ce mouvement vers la rationalisation de l'action : en politique, la substitution de l'autorité bureaucratique à l'autorité charismatique ou à l'autorité traditionnelle — dans le droit, le mouvement qui va des droits coutumiers au droit rationnel — en religion, la victoire de la sécularisation, et en économie, celle de la planification (1).

L'Anthropologue est pris dans ce courant historique. Il est de plus en plus appelé à remplir, dans les pays dits en voie de développement, une tâche pratique, à substituer l'action planifiée aux contraintes de la tradition, à faire triompher le rationalisme dans des continents qui avaient eu jusqu'ici d'autres formes de connaissance, mythique, religieuse ou purement empirique, à aider les groupes « communautaires » des paysans dispersés de par le monde à devenir des groupes « sociétaires » par l'urbanisation, la rationalisation de l'économie traditionnelle, et surtout les programmations. Mais il est appelé à remplir cette tâche à l'intérieur du modèle dominant, qui est le modèle cartésien, c'est-à-dire à tirer son Anthropologie appliquée de son Anthropologie scientifique.

Il nous faut insister sur ce dernier point. Car cette domination de l'homme sur les forces sociales ou ce contrôle de la raison pose deux problèmes. Celui d'abord de savoir si le

(1) Cournot, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, 1875. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1^o éd., 1887. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3 vol., 1^o éd., 1922.

monde social n'est pas d'une autre nature que le monde physique. Le monde physique se plie à la volonté de l'homme si celui-ci en respecte les lois. Mais nous constatons dans les sociétés traditionnelles des phénomènes de résistance à la planification qu'on veut leur imposer et leur rationalisation apporte, finalement, plus de désordres aux groupes touchés qu'un ordre nouveau. C'est que l'homme est libre et qu'il peut aller contre les déterminismes, alors que la nature s'y soumet. Cependant l'objection n'est pas fondamentale. On peut très bien accepter que là où il y a des hommes, et pas seulement des objets de la nature, des phénomènes nouveaux apparaissent. A. Comte par exemple le reconnaissait; dans les sciences de la nature, disait-il, les éléments existent avant le tout; dans les sciences humaines, le tout est antérieur aux parties. Cette coupure entre les deux ordres ne l'empêchait pas de croire à la possibilité de l'action transformatrice et du contrôle des forces sociales, comme il existait un contrôle des forces de la nature. Tout simplement, cette action nécessite une autre stratégie, et on sait qu'il l'a cherchée du côté de l'éducation. De toute manière, pour revenir à notre sujet, une Anthropologie appliquée reste possible sur la base de la science anthropologique; simplement elle est plus compliquée que les Sciences appliquées de la nature.

La seconde objection est plus grave. C'est celle que l'on tire de la direction à donner au contrôle des forces sociales. Lévy-Bruhl, à propos de la morale, soulignait la force de cette objection : il n'y a pas de science des fins, il n'y a de science que des moyens (1). Certes, bien des tentatives ont été faites en vue de créer une science des fins. Celle de Durkheim est la plus connue (ce Durkheim pour qui la sociologie ne vaudrait pas une heure de peine si elle ne pouvait servir); elle consistait à identifier la fin avec le normal, et à son tour le normal avec le fonctionnel — et, par conséquent, en dernière analyse, à détacher la finalité de l'action de toute éthique pour en permettre un traitement scientifique (2). Mais ces tentatives de

(1) L. Lévy-Bruhl, *La Morale et la Science des Mœurs*, Alcan, Paris.

(2) E. Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Alcan, 1^{re} éd., Chap. III.

créer une science des fins à côté de la science des moyens ont toutes été critiquées sévèrement (1), et les Anthropologues nord-américains, si soucieux d'élaborer justement une Anthropologie appliquée de nature scientifique, ne se posent jamais ce problème des fins que dans la perspective de la Morale.

Mais y a-t-il une morale universelle? Nous pouvons nous demander si, en réalité, ces fins que l'on assigne à l'action humaine dans le contrôle des forces sociales ne sont pas les fins d'une culture, la nôtre, que nous voulons opposer à des cultures différentes. Ce qui fait que la planification ne serait en définitive que la forme contemporaine du racisme, un racisme culturel (cela même si cette planification est demandée par les gouvernements des pays sous-développés; car, l'analyse de l'esclavage ayant montré l'intériorisation des valeurs de l'homme blanc par l'esclave, nous pouvons généraliser à l'intériorisation du colonialisme dans la personnalité de l'ancien colonisé). La décolonisation a bien pu changer de sens, lorsqu'elle a été reprise par les intellectuels et les hommes politiques, il n'empêche que la lutte a été menée par les paysans, les femmes, les prophètes des religions messianiques, contre le refaçonnement des cultures natives par la culture occidentale et pour le maintien d'une personnalité originale. C'est ce que J. Berque a bien défini comme le grand combat de l'Un et du Plural — de la culture occidentale, prise en charge par les pays nouvellement indépendants, et des « personnalités » ou « identités collectives » : « Le monde obéit à des procédures d'uniformité qui non seulement pèsent sur les jeunes indépendances, mais également sur les vieux pays. A mesure que les problèmes se posent, ils apparaissent comme justiciables de techniques abstraites et cosmopolites, valables pour tous et dissociatrices de ce qui nous reste d'identité. Par une cruelle ironie, l'accès même à l'histoire semble tendre à l'abolition des sujets collectifs qui accèdent à cette histoire (2). » Phrase qui retrouve ce Cournot dont nous avons

(1) Pour Durkheim par exemple, par G. Richard.

(2) J. Berque, « Décolonisation, Intérieur et Nature seconde », *Études de Sociologie Tunisienne*, I, Tunis, 1968 (p. 11-27).

parlé, du vitalisme et de l'historique abolis par le rationalisme. Mais ce rationalisme n'est pas une valeur universelle — c'est la valeur d'une culture déterminée, notre culture.

Ainsi la science de l'ère du libéralisme se heurte à un obstacle, qu'elle ne peut franchir, celui des fins. L'Anthropologie appliquée ne peut fournir qu'un ensemble de moyens à l'ingénieur des sociétés. Mais des moyens pourquoi? et en vue de quoi?

Force nous est donc de nous tourner vers un autre modèle, celui que nous propose le marxisme, pour voir s'il va nous permettre de dépasser l'aporie qui nous arrête dès le début de ce livre.

Avant, cependant, d'aborder ce second modèle, reconstruisons le premier, tel qu'il se manifeste encore aujourd'hui dans les pays à capitalisme libéral. Comme il y a une biologie, science exacte, et une médecine, qui est un art appliqué, il existe une Anthropologie théorique qui n'a d'autre but que d'atteindre à une connaissance conceptualisée du réel et une Anthropologie clinique, qui pose un diagnostic sur des cas particuliers, l'état d'un groupe social, d'une communauté, en crise, en vue de déterminer pour chaque cas particulier un traitement socio-thérapeutique appliqué. Le pratique se lie donc bien au théorique, mais ils forment deux champs distincts, celui des savants désintéressés, et celui des techniciens ou des ingénieurs, engagés dans l'action (1).

Mais l'action ne crée-t-elle pas le réel, loin de se soumettre à ses lois? La connaissance est-elle, comme la définissaient les scolastiques, *adequatio rei et intellectus*, ou création de la volonté humaine? A la fin du XIX^e siècle une première brèche se

(1) Ainsi la *National Science Foundation* distingue 4 secteurs : celui de la recherche appliquée dans le domaine de la nature, celui de la recherche appliquée dans le domaine des sciences humaines, celui des ingénieurs qui cherchent à réaliser la convergence des sciences de la nature aux sciences de l'homme (par exemple dans l'aménagement d'un territoire), enfin le secteur de l'éducation.

faisait jour à l'intérieur du modèle cartésien, avec le pragmatisme, qui définissait la vérité par l'utilité; pour les sciences de la nature, les faits se définissent à travers nos instruments de mesure et nos systèmes de référence théorique, ce qui fait qu'ils sont un mélange d'objectif et de subjectif; le savant est obligé de manipuler le réel pour le faire parler, et transformer les « choses » en « signes ». A plus forte raison, dans les sciences humaines. La psychologie et la sociologie mettront en lumière l'importance de la loi de récurrence : l'idée que nous nous faisons de nous-même nous transforme au point que nous finissons par devenir ce que nous croyons être — l'idée que nous nous faisons de la réalité sociale suffit à la faire changer au point que nous la recréons quand nous pensons seulement l'écouter.

Mais c'est Karl Marx qui construit le second modèle, sous sa forme toujours vivante, et cela parce qu'il est parti, au contraire de Hegel, qui croyait à la fatalité de l'Esprit, de la double lutte de l'homme, sa lutte contre la nature et son engagement dans la lutte des classes. Au *logos* succède la *praxis*. Les idées ne sont donc plus de simples copies des choses mais des forces qui se réalisent dans le monde. Le vrai, c'est ce qui se vérifie par notre action révolutionnaire. Ce qui fait que l'ancien modèle de l'Anthropologie appliquée, de l'époque libérale, addition d'une science théorique et d'un art appliqué, s'écroule; les connaissances théoriques se développent en même temps que nos connaissances pratiques par et dans un même mouvement de la *praxis*. L'intervention humaine dans la réalité sociale est à la fois action et science, puisqu'elle permet en même temps de modifier le monde et, en le changeant, de le connaître.

Nous prendrons un exemple et nous le prendrons volontairement dans un domaine exploré par des non-marxistes, pour mieux montrer combien ce nouveau modèle a pénétré profondément, bien qu'inconsciemment le plus souvent, notre pensée contemporaine : la théorie du marché. Dans l'économie de l'époque libérale, le marché apparaît comme une *donnée* de fait, qu'il faut décrire du dehors (Durkheim disait : « comme une chose ») et expliquer. Aujourd'hui le marché a cessé d'être

une donnée pour devenir un moyen d'information pour les économistes, à utiliser en vue de rationaliser l'économie. Ce faisant, ils s'aperçoivent qu'on ne peut étudier ce phénomène en dehors d'un certain contexte politique et social; de *substance*, le marché devient *fonction*, et cette fonction change avec les cadres sociologiques. Bref, l'on est passé de l'*homo æconomicus* d'autrefois à l'*homo aleator et moderator rerum* (1).

La sociologie de la connaissance développera, à partir du modèle marxiste, une certaine conception de la science qui se refuse à séparer, comme l'ancienne, les jugements de valeur des jugements de réalité. Si l'homme est dans la société qu'il étudie, il est à la fois acteur et sujet de recherche, il est juge et partie. Mais on reste encore dans le descriptif; et la nostalgie de l'objectivité subsiste, même dans cette perspective, soit que l'intellectuel est placé au-dessus des groupes, avec Mannheim, soit que l'on tire de la sociologie de la connaissance plus une leçon de vigilance et d'auto-critique qu'une nouvelle théorie du savoir-action avec Max Scheler. La sociologie marxiste va plus loin en se refusant à définir la vérité ontologiquement, mais comme une prise de conscience d'une réalité en train de se faire et de se faire par notre action quasi démiurgique. Avec Lukacs, toute pensée étant par nature liée à l'action, on n'a plus le droit, en effet, de parler d'une science de la société, mais seulement de « conscience de classe », s'exprimant sur le plan de l'explication des faits humains.

Mais qui ne voit alors que l'Anthropologie appliquée ne peut plus dès lors se constituer que dans un combat où elle risque de se perdre en se constituant? Nous partirons ici d'une réflexion de M. Dufrenne (2). La psychologie, fait-il remarquer, n'a pas trop de peine à faire bon ménage avec la technique; d'abord connaissance spontanée de nos comportements avec autrui (comment nous le persuadons, comment nous apprenons de lui, comment nous nous opposons à lui...), elle est devenue scientifique en transformant tout simplement

(1) Nous résumons ici G. G. Granger, *Méthode économique*, P. U. F., 1955.

(2) M. Dufrenne, *Année Sociologique*, 3^e série, 1948-49.

cette première forme de technique, naïve et inconsciente, en une forme plus réfléchie d'action (processus éducationnels, clinique de psychologie médicale...). Mais dans le domaine des sciences sociales, nous ne trouvons plus face à face seulement l'*Ego* et l'*Alter*. Nous nous trouvons en présence de groupes, dont chacun a sa technique. La politique de l'administrateur n'est pas celle de l'administré; celle du commerçant n'est pas celle du client. Si le *logos* pouvait unifier (et c'était bien là le principe du modèle cartésien, logique et cohérent, en faisant de l'application, ou de l'art, la suite naturelle de la théorie, ou de la science), l'Action, elle, ne peut que diviser.

Pluralité des groupes. Cela veut dire pluralité des fins et des valeurs. Et nous voilà de nouveau en butte au même obstacle que nous avons rencontré plus haut. Sauf que la fin ne se définira plus par la généralisation d'un idéal culturel, le nôtre, à l'ensemble de l'humanité, elle se dégagera maintenant de la lutte des groupes, elle ne pourra se fonder que sur la victoire d'un parti sur un autre. Les valeurs sont partie intégrante de la réalité, mais comme chaque groupement a son système propre de valeurs efficaces, c'est la réalité maintenant qui éclate en morceaux, se faisant et se défaisant sans cesse dans le perpétuel affrontement, qui fait de la vérité anthropologique un « devenir » dont on ne peut saisir la direction ou une « prospective » qui serait sans cesse remise en cause. C'est cependant dans cette voie que nous allons nous engager: nous étudierons l'Anthropologie appliquée moins comme un art rationnel se surajoutant à une science désintéressée que comme une science en train de se faire dans l'action des groupes et leurs efforts pour se modeler ou se remodeler; une science par conséquent toute chargée de jugements de valeur (volontés de domination, espoirs de libération, soucis de mieux-être, recherches d'identités culturelles...), mais de valeurs contradictoires cette fois-ci. L'Anthropologie appliquée nous situe en pleine lutte. C'est en quoi elle constitue sans doute le chapitre le plus passionnant de l'Anthropologie, mais aussi certainement le plus décevant pour un lecteur qui s'attendrait à des lendemains triomphants. Il nous pardonnera si ce livre ne lui laisse, le plus souvent, qu'un goût de cendre et de sang.

Histoire de l'anthropologie sociale appliquée

I. — L'ANTHROPOLOGIE A MISSION UNIVERSALISTE

On peut dire que dès les premiers contacts entre populations européennes et populations indigènes — tout au moins à partir du moment où des groupes s'affrontent, et non plus des individus, groupes des marchands, groupes des missionnaires — une stratégie s'élabore, de la part des groupes dominants, forts de leur orgueil culturel, pour faire changer les mentalités, transformer les comportements, réorganiser les structures sociales des groupes dominés, en fonction d'intérêts qui leur sont externes. On aurait tort de considérer ce que les Anglo-Saxons appellent l'« acculturation contrôlée » et nous-mêmes « acculturation planifiée » comme un phénomène récent. Elle date des débuts même des relations inter-ethniques. Il s'agissait pour le groupe marchand, par des cadeaux, de susciter des besoins nouveaux, afin de créer de nouveaux marchés pour les produits industriels européens et, par le « troc » (qui a été antérieur à la traite), de drainer les produits exotiques vers les métropoles lointaines. Il s'agissait pour le groupe missionnaire d'arracher les âmes des indigènes aux « ténèbres » du paganisme pour les faire accéder à la foi chrétienne. Il suffit d'étudier, par exemple, les « Réductions » jésuitiques d'Amérique du Sud pour se rendre compte de cette volonté de planification, poussée jusqu'à ses extrêmes limites, puisque pour mieux changer les sociétés amérindiennes, on les isolait, on les arrachait à toutes les influences venant de leur environ-

nement et de leur passé, on les transformait en une espèce d'internat ou de collège, où toute une ethnie était sous le contrôle d'une poignée de pédagogues. Les missionnaires ne partaient pas sans plans, sans desseins réfléchis, sans une stratégie élaborée.

Cependant, on ne peut parler, pour cette époque, d'Anthropologie sociale appliquée. Et d'abord, tout bonnement, parce qu'il n'existait pas encore d'Anthropologie scientifique. Les plans élaborés à Rome, à Madrid ou à Lisbonne devaient être repris, modifiés, au contact des faits, c'est-à-dire des réactions spontanées, imprévisibles, des hommes que l'on voulait évangéliser. Il y a eu, tout au long de cette première étape, que l'on pourrait qualifier de préscientifique, un mélange de raisonnements, d'anticipations, et d'empirisme. La méthode utilisée alors se définit comme celle des « essais et erreurs ». L'objectivité se dégagait par approximations progressives et déjà le modèle marxiste s'avérait le plus exact pour comprendre ce qui se passait, car cette objectivité n'était pas celle d'une réalité extérieure à l'action — du missionnaire ou du marchand —, elle était une « construction » de leur manipulation intéressée des hommes et de leurs groupements.

L'Anthropologie scientifique ne naît que dans la seconde moitié du XIX^e siècle avec l'apparition de la première école des ethnologues — l'évolutionnisme. Il ne nous appartient pas ici d'exposer ce qu'a été l'évolutionnisme. Il nous suffit de dire que tous les peuples passent par les mêmes états de développement qui vont de la « sauvagerie » à la « barbarie » et de la « barbarie » à la « civilisation ». Ce qu'il nous importe seulement de souligner, c'est que l'évolutionnisme posait à la conscience occidentale à la fois un problème et un devoir. Un problème : si tous les peuples doivent parcourir les mêmes étapes de l'évolution, comment se fait-il qu'un certain nombre d'entre eux se sont arrêtés en route, ou, tout au moins, ne s'avancent sur la route commune qu'avec un retard plus ou moins poussé? Un devoir : si la fin de cette évolution, l'entrée dans la civilisation, n'est pas assurée partout, le rôle des hommes blancs, qui participent déjà des bienfaits de cette civilisation, ne serait-il pas d'aider leurs frères inférieurs pour

leur permettre d'y atteindre plus vite (1)? Et si oui, quels moyens mettre en œuvre pour les réveiller et les orienter sur la voie du progrès? Mais maintenant, cette recherche des moyens peut dépasser le pur empirisme, il existe une science qui explique pourquoi et comment une population passe d'un stade à un autre. Une ethnologie historicisante nous fait connaître les leçons du passé, nous renseigne sur les processus et les cheminements réels de notre propre évolution, que l'on peut dès lors appliquer à l'acculturation des peuplades restées dans la « barbarie » ou la « sauvagerie ». En même temps que l'Anthropologie devient une science naît, par contrecoup, une Anthropologie appliquée.

La première question qu'elle se posera, par exemple avec A. Comte, c'est de savoir si, dans cette montée vers le progrès, il faut nécessairement que tout peuple passe par les mêmes étapes, ou si certaines étapes peuvent être sautées. Faut-il, avant d'atteindre l'état positif, commencer par aller d'abord du fétichisme au polythéisme, puis au monothéisme et, dans ce cas, encourager les Missions chrétiennes? Ou au contraire peut-on franchir directement l'abîme qui sépare le fétichisme du positivisme, sans avoir à parcourir les étapes intermédiaires, par lesquelles notre civilisation a passé? On sait qu'A. Comte a défendu cette dernière opinion et que l'Église Positiviste du Brésil a attaqué l'action des Missions, catholiques ou protestantes, auprès des Indiens, en leur reprochant de freiner leur ascension vers le progrès et de les arrêter dans leur marche spontanée.

La seconde question qu'elle se posera, ce sera celle de découvrir la cause de certains arrêts ou d'une certaine lenteur, ceux et celle des populations que l'on appellera, par rapport à la nôtre, « attardées ». Certains, suivant l'orientation de Morel, dans son *Traité de la dégénérescence*, chercheront

(1) Nous exposons ici les faits tels qu'ils se déroulent dans le « conscient » de la pensée occidentale à l'époque. Il est évident qu'une recherche plus approfondie nous amènerait à nous poser la question de savoir si l'évolutionnisme, loin d'être cause, n'est pas effet et si cette théorie n'est pas une « rationalisation » ou « justification » après coup de la colonisation.

des causes physiques : le climat (la civilisation est le fruit du climat tempéré; les Tropiques comme les zones gelées des pôles empêchent la civilisation), l'écologie (les zones marécageuses, malsaines, avec le paludisme, la vermineuse, détruisent la santé physique des individus, les rendant ainsi inaptes à la civilisation) (1). D'autres, comme R. Allier, dans sa « Psychologie de la Conversion chez les peuples non-civilisés » ou son livre sur la Magie, cherchent des causes morales : la civilisation n'est possible que par le contrôle des fonctions supérieures (Raison et Volonté) sur les fonctions inférieures (Instinct et Affectivité panique). L'homme, au cours de son évolution, s'est trouvé à un moment donné à un carrefour de routes; certains peuples ont choisi l'effort (ceux que le christianisme a touchés), d'autres ont choisi l'érotisme effréné (en liaison avec le paganisme). La culture de la sensualité serait donc responsable des arrêts de développement, de l'affaiblissement de la volonté créatrice, et de la chute dans le magisme, qui est dans son essence le contre-progrès (2).

Dès lors l'Anthropologie appliquée variera, suivant que l'Anthropologie dite scientifique insistera plus sur les causes physiques ou les causes morales. Dans le premier cas, on devra lutter contre le milieu extérieur pour l'assainir, le médecin prend la première place. Dans le second cas, on devra d'abord changer les hommes, et la société (et sa culture) changera par contrecoup; le missionnaire, qui libère les individus de leurs passions charnelles, ou l'éducateur, qui enseigne les voies de la raison, prendront alors la première place. L'Anthropologie appliquée hésite entre ces deux conceptions, mais dans un cas comme dans l'autre, sa démarche n'est plus empirique, elle est rationnelle. Ici, au contraire de la période pré-scientifique, c'est le modèle cartésien, cher à l'économie du capitalisme libéral, qui est retenu : on commence par chercher les causes réelles des phénomènes pour pouvoir agir sur eux, il faut respecter les lois de la nature (sociale autant que physique) si on veut triompher; ce n'est plus l'*homo aleator*, c'est

(1) Morel, *Traité des Dégénérescences*, 1857.

(2) R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, 1928 et *Magie et Religion*, 1935.

l'*homo sapiens* qui dicte les règles de la seule action vraiment efficace, puisqu'elle ne s'appuie plus sur la contingence de l'action, mais sur les certitudes de la science.

Mais l'échec de cette première Anthropologie appliquée dissipera l'illusion de ses promoteurs. La conversion reste le plus souvent superficielle et les conceptions chrétiennes sont réinterprétées à travers les croyances traditionnelles. L'école n'arrive pas à modifier les individus dans leur profondeur, la société reprend les enfants à la sortie de la classe pour détruire ce qui leur a été appris par le Maître blanc. L'homme du Progrès, délégué de la civilisation auprès des « barbares » ou des « sauvages », avait cru qu'il suffisait de faire connaître des valeurs jugées par lui supérieures pour susciter l'enthousiasme et la ferveur des masses. Il s'avoue bien vite impuissant, parle de « paresse invétérée », d'« infériorité congénitale » ou de « forces diaboliques » déchaînées contre la parole de Dieu... Certes, une « élite » se forme un peu partout, qui adhère aux valeurs occidentales et qui les assimile, mais cette élite, par manque de reconnaissance, se tourne contre ses éducateurs.

II. — LE DILEMME DU RELATIVISME CULTUREL

Peut-être peut-on considérer l'œuvre de Lévy-Bruhl comme la constatation de cet échec. En soulignant en effet l'opposition entre la mentalité prélogique et la mentalité logique, il rendait sinon impossible, du moins particulièrement difficile la conversion de l'une à l'autre. Les savants de l'époque ne s'y sont pas trompés et si la réaction de certains anthropologues a été si passionnée, c'est justement parce qu'ils voyaient dans l'œuvre de Lévy-Bruhl la condamnation soit de l'œuvre missionnaire (R. Allier), soit de l'œuvre d'assimilation scolaire des colonisateurs (D. Essertier). Aux États-Unis, Boas, qui a dénoncé l'évolutionnisme, dénonce aussi, avec la même vigueur, comme fausse l'idée d'une mentalité prélogique. Mais avec Boas, nous arrivons à une seconde étape de l'histoire de l'Anthropologie, celle du triomphe de l'Anthropologie culturelle, sur laquelle il faut nous arrêter un instant.

Certes la Raison est une et identique chez tous les hommes, quelle que soit la couleur de leur peau ou la texture de leurs cheveux. Mais elle s'exprime par des œuvres culturelles différentes. Nous n'avons pas à porter des jugements de valeur sur ces variétés; il n'y a pas des cultures supérieures et inférieures. Il n'y a que des cultures différentes. La grande erreur où était tombé l'évolutionnisme, c'était de juger les civilisations par référence à la nôtre et d'être ainsi tombé dans le péché de l'ethnocentrisme. Sans doute les aborigènes australiens, à l'époque de leur découverte, en étaient encore à l'âge de la pierre, mais ils offraient à l'observateur une richesse et une complexité sociales bien supérieures aux nôtres. Sans doute les civilisations orientales n'ont pas atteint le même degré de développement technique que la civilisation occidentale, mais elles ont, par contre, atteint un développement de la vie spirituelle et de la connaissance métaphysique qui dépasse les nôtres. La conclusion qui se dégage de ce relativisme culturel, ne serait-ce pas dès lors de laisser chaque peuple autonome? Le terme de génocide n'était pas à la mode à l'époque, mais ne pourrait-on pas considérer toute politique d'acculturation forcée, d'assimilation et de changement des mentalités ou des valeurs natives, comme un véritable « génocide culturel » (1)?

L'Acte de Réorganisation des Indigènes nous donne une image de ce changement de perspective. Il s'appuie en effet sur une hypothèse de travail, que l'homme ne vit que dans et par un groupe, et que chaque groupe a sa civilisation autonome. Chaque communauté indigène est dotée ainsi d'une culture propre qui s'est constituée historiquement comme résultat de la relation existante entre le groupe humain en évolution

(1) Bien entendu, ici comme plus haut, nous restons dans l'expression consciente des anthropologues. Sur un autre plan, on peut se demander dans quelle mesure cette idéologie n'était pas une machine de guerre contre le colonialisme européen, en vue de substituer une domination à une autre. Il est curieux de noter qu'après la décolonisation, on voit l'anthropologie américaine revenir à l'évolutionnisme, avec White, tandis que les pays soviétiques sont toujours restés fidèles à Morgan, qui justifie leur expansionnisme culturel et politique.

et le milieu externe où il doit vivre, et cette communauté fournit à ses membres un modèle de personnalité capable de satisfaire les nécessités de son groupe. Sans doute, ces sociétés amérindiennes peuvent être intégrées, politiquement et économiquement, à la plus grande société, nord-américaine; il n'en reste pas moins que, culturellement, elles doivent garder, par rapport à la culture anglo-saxonne, une indépendance absolue. La coopération économique entre le Blanc et l'Indien ne pourra porter ses fruits que dans le respect — de la part des Blancs — des religions, des coutumes, et des valeurs de son partenaire indien. Et cependant, l'idée de la supériorité de la civilisation occidentale hante encore la conscience des promoteurs de l'Acte de Réorganisation, mais elle ne se traduit plus par une volonté *a priori* d'assimilation; l'initiative doit venir des propres indigènes, non du dehors; la pensée sous-jacente à cette législation, c'est que lorsque les Anglo-Saxons disposaient du budget et en distribuaient le montant eux-mêmes, entre les individus ou groupes, l'échec — c'est-à-dire la résistance des administrés — était patent; mais si on laisse, au contraire, aux communautés le soin de la distribution des crédits, un renversement ne se produira-t-il pas? Ces communautés, enfin libres, ne manqueront pas de bien les utiliser, c'est-à-dire et c'est ce qui est sous-jacent, de les utiliser dans la voie de leur occidentalisation ou acculturation (1).

C'est justement parce que le relativisme de l'Anthropologie culturelle ne va jamais jusqu'à sa conséquence logique, qu'il maintient au-dedans de lui-même cet ethnocentrisme qu'il dénonce pourtant par ailleurs (sur un plan cependant plus théorique que pratique), que l'on peut parler du dilemme de l'Anthropologie culturelle. Un des traités les plus célèbres de cette école, celui d'Herskovits, qui est entièrement fondé sur l'idée du relativisme, s'achève paradoxalement par un chapitre consacré à l'Anthropologie appliquée (2). Le lecteur sent

(1) McNickle, *The Indians of the United States*, *Amer. Indigena*, XVIII, 2, 1958.

(2) M. J. Herskovits, *Les bases de l'Anthropologie Culturelle*, tr. fr. d'une partie de son gros traité, *The Man and His Works*, Payot, Paris, 2^e éd., 1967.

comme une contradiction interne entre le début et la fin de l'ouvrage; bien des professeurs d'Anthropologie m'en ont fait l'aveu. Ce mot de contradiction est peut-être tout de même trop fort, car, entre l'analyse des cultures et le chapitre final, il y a tout un ensemble de chapitres intermédiaires, consacrés à la Dynamique culturelle, c'est-à-dire à l'évolution des cultures; les civilisations ne restent pas statiques, elles changent au cours du temps, et elles changent soit par innovations (internes à leur développement), soit par emprunts (à des civilisations voisines). Il ne faut pas oublier que l'Anthropologie culturelle est née, avec Boas, sous le signe du diffusionnisme, c'est-à-dire de la reconnaissance des échanges entre sociétés en contact, et qu'elle a toujours donné, avec Herskovits, avec Linton, avec Redfield, une place importante, dans ses recherches, aux faits d'acculturation c'est-à-dire aux processus de diffusion en train de se faire; les observations des ethnographes montrent que si les hommes résistent aux changements, ils acceptent aussi, venant d'autres cultures que la leur, des techniques, des institutions, des pratiques qui leur paraissent bonnes. Une Anthropologie appliquée reste dès lors possible, qui se fonderait sur ces faits d'acculturation, sur cette reconnaissance que l'indigène accepte tout de même quelque chose du Blanc.

Mais si on ne peut parler d'une véritable contradiction entre le relativisme culturel et l'existence d'une Anthropologie appliquée, nous pouvons du moins parler d'un certain malaise et d'une vague inquiétude de la part du lecteur.

Et cette inquiétude ou ce malaise ne sont pas sans fondement. L'histoire de l'Action Indigéniste, avec ces va-et-vient, ces hésitations et ces retours, en éclaire bien la valeur. Car l'époque où le relativisme culturel a triomphé s'est soldée par le même échec que l'époque de l'assimilation forcée, et de l'évangélisation, par laquelle on avait commencé. On espérait que le respect des cultures indiennes se traduirait finalement par l'abandon de ces cultures de la part de leurs porteurs; le relativisme ne faisait donc que cacher — et mal cacher — puisqu'il se posait dans une situation d'intégration d'un monde dans un autre — l'ethnocentrisme d'antan. Or, loin de changer, l'indi-

gène durcissait sa résistance et profitait du libéralisme de l'administration pour revenir plus systématiquement à ses anciennes traditions. La politique des États-Unis vis-à-vis des Refuges des Indigènes va donc changer une nouvelle fois, et cela pour deux raisons : une raison économique d'abord, la valeur croissante de la propriété immobilière des Amérindiens (forêts, mines, terrains de pâture); or si on pouvait occidentaliser ces derniers, c'est-à-dire leur donner la mentalité anglo-saxonne de la recherche du profit individuel, alors ils seraient amenés à passer de la propriété collective, de type communautaire, à la propriété individuelle, et pour satisfaire les nouveaux besoins éveillés par la société de consommation, ces propriétaires particuliers seraient tentés de vendre leurs biens, qui deviendraient peu à peu la proie des Anglo-Saxons. Mais à cette raison économique s'en ajoutait une autre, idéologique, qui n'était d'ailleurs que le reflet de ces intérêts matériels dans la pensée du groupe blanc; on revient à l'évolutionnisme; seulement comme l'évolutionnisme est encore mal vu des savants américains, on va le déguiser et lui donner une autre forme ou un autre vocabulaire : et c'est la théorie du développement économique et social, qui postule, tout comme l'évolutionnisme condamné, que les valeurs occidentales sont supérieures à toutes les autres et que le changement doit se faire dans cette direction...

En somme, des deux grands chapitres de l'Anthropologie culturelle, celui consacré à la relativité des valeurs, contre l'ethnocentrisme des premiers anthropologues, qui aurait dû aboutir au libéralisme des contacts inter-ethniques, et celui consacré aux faits d'acculturation, qui s'achevait par la constitution d'une Anthropologie appliquée, donc par-dessous, à un retour à l'ethnocentrisme, la contradiction finit par se résoudre, par le triomphe de la seconde perspective sur la première.

III. — LE FONCTIONNALISME ET L'ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE (1)

Malinowski est franc. Avec lui, nous voyons nettement l'importance de la colonisation aux origines d'une Anthropologie appliquée qui s'efforce d'être scientifique — ou tout au moins de s'appuyer et de tirer partie d'une Anthropologie théorique vraiment scientifique. Car pour Malinowski, la science est de plus en plus nécessaire aux administrateurs des colonies, s'ils veulent réussir et changer les sociétés, dont ils sont devenus les gérants. Tout l'effort qu'il déploiera dès lors portera, après son retour en Angleterre, à entraîner les futurs colonisateurs aux méthodes de l'ethnographie et à sensibiliser les ethnologues à l'intérêt pratique, et pas seulement théorique, de leur discipline. C'est pourquoi on le voit lutter contre l'évolutionnisme et aussi contre l'ethnologie historique de Graebner et de l'École de Vienne. Il ne faut plus que l'Anthropologie se lance à la recherche d'un passé hypothétique et qu'elle se donne comme tâche essentielle de reconstruire ce qu'a dû être la société indigène avant l'arrivée des Blancs. Au lieu de concurrencer l'histoire, elle doit s'intéresser aux réalités actuelles. On a souvent reproché, surtout aujourd'hui, à Malinowski son dédain pour l'histoire; on en voit ici la raison profonde; c'est que la connaissance du passé est une connaissance gratuite, qui ne peut servir à rien. Le colonisateur travaille en pleine pâte humaine, dans un présent, et en vue d'un futur. Ce qu'il lui importe de connaître, ce n'est donc que la société actuelle où il agit. L'Anthropologie culturelle cède ainsi la place à l'Anthropologie sociale et cette Anthropologie sociale va être fonctionnaliste, c'est-à-dire que, négligeant les problèmes de causalité (explications par les antécédents), elle va se consacrer uniquement aux problèmes des fonctions (explications des institutions sociales d'aujourd'hui par les besoins des hommes qui les ont créées).

Il était donc nécessaire d'indiquer que la révolution scientifique apportée par l'œuvre de Malinowski et qui a si profon-

(1) Malinowski, « Practical Anthropology », *Africa*, 2, 1929.

dément marqué l'évolution contemporaine de l'Anthropologie ne provenait pas seulement d'un goût personnel, ou du sentiment de l'échec des écoles antérieures, de la reconnaissance que toutes les reconstitutions historiques du passé de l'humanité avaient échoué et tenaient plus du roman que de la science. Le passage de l'ethnologie de l'histoire à la psychologie, qui caractérise l'Anthropologie de la seconde décennie du xx^e siècle, en particulier avec Malinowski la psychologie des besoins naturels (avant que cette psychologie se complique avec ses successeurs plus ou moins inspirés du freudisme), répond en dernière analyse à la logique de la colonisation. Si comme A. Comte l'affirme, les nécessités de la pratique sont à l'origine de la science, on peut dire de la même façon — et en allant plus loin — qu'elles sont aussi à l'origine de toutes les transformations de la science, comme les principales métamorphoses de ses grandes théories explicatives.

Mais chose intéressante à signaler, cette transformation a été l'œuvre des anthropologues anglais, non des français. Et cela justement parce que la colonisation anglaise a suivi d'autres voies que la civilisation française. Administration indirecte à travers les chefs indigènes contre l'administration directe par la métropole. La III^e République avait, en effet, repris à son compte la philosophie des Lumières, qui avait fourni déjà l'idéologie de la Révolution de 1789; et les colonisateurs du xix^e ou xx^e siècle sont partis, comme les soldats de l'An II, en guerre contre les Tyrans (« l'obscurantisme » de la Tradition se trouve bien être l'ennemi commun dans les deux cas des armées républicaines, pour faire triompher la Raison cartésienne à la pointe des baïonnettes). Mais un tel système apparaît à Malinowski comme tout à fait inefficace, car on ne peut créer, miraculeusement, un ordre nouveau à partir de l'ancien, on ne peut transformer, par enchantement, les Africains en civilisés. Il y a là, dit notre anthropologue, plus une conception magique qu'une conception scientifique de la colonisation. En réalité tout changement social est lent et requiert, de la part de celui qui veut l'orienter dans une certaine direction, beaucoup de prudence. Le contrôle indirect est le seul moyen de développer la vie économique et

l'administration rationnelle d'un pays, en faisant prendre en charge les changements de la morale, de la justice, de l'éducation, de la religion et de l'art par les natifs eux-mêmes car ils sauront transformer en restant dans les lignes de leur propre culture — donc sans se renier.

Ainsi l'Anthropologie appliquée en tant que discipline scientifique ne pouvait se faire jour dans un pays croyant, comme la France, au rayonnement de la seule raison; elle ne pouvait naître que dans un pays pragmatiste, comme l'Angleterre, soucieux des faits, tenant compte des résistances, n'agissant jamais qu'avec prudence. En tout cas, la conclusion qui se dégage de ce second système d'action (l'Administration Indirecte), c'est qu'il faut connaître d'abord la culture d'un peuple avant de vouloir la modifier. Bref l'Anthropologie appliquée ne vient qu'après l'exploration ethnographique. Malinowski ne doute pas que ce mariage, de la connaissance des faits et de celle des stratégies de l'action, ne soit aussi favorable à l'ethnologie qu'à la colonisation. Car l'ancienne ethnologie piétine toujours sur les mêmes chemins, les mythes, les rites, les coutumes étranges; elle s'arrête au pur spectaculaire ou si l'on préfère à l'exotique. Mais l'exotisme n'est pas quotidien. L'action pratique de l'anthropologue, loin de nuire à la science, favorisera au contraire ses progrès, en ouvrant des voies nouvelles. Et Malinowski en donne quelques exemples. Il souligne que peu d'études ont été consacrées, à l'époque où il écrivait, aux systèmes politiques traditionnels; or l'*Indirect Rule* nécessite, puisque le changement doit se faire à travers les chefs traditionnels, qu'on connaisse bien au préalable les systèmes de pouvoir africain. Trop d'études, par contre, dit-il, ont été consacrées à la reconstitution des civilisations natives, telles qu'elles devaient exister avant la colonisation; or les influences européennes ont déjà agi depuis trop de siècles pour que ces reconstructions ne soient pas fausses et trop abstraites; la réalité c'est le jeu dialectique qui peut être saisi entre civilisations différentes. A une ethnologie historique qui cristallise un moment — souvent imaginaire — du vécu, il faut substituer une ethnologie des dynamiques culturelles, effets des contacts et des phénomènes de diffusion.

On le voit, l'Anthropologie appliquée ne prétend point se borner à un art, au service des colonisateurs, même si elle est née avec Malinowski des nécessités de la colonisation — elle prétend être science aussi, ou tout au moins, renouvellement, approfondissement, enrichissement de la science.

Mais la grande découverte de Malinowski et qui va donner son nom à l'école d'Anthropologie sociale qu'il a créée, c'est le fonctionnalisme. Voyons comment il est arrivé à cette conception nouvelle de l'Anthropologie à partir des faits de colonisation. Ce qui préoccupe le plus l'administration coloniale, ce sont les problèmes de travail et de productivité économique; or le travail est une forme préméditée d'activité systématique, standardisée par la tradition, et consacrée à la satisfaction des besoins de l'homme qui s'y livre. Ces besoins sont au départ des besoins naturels (satisfaire la faim, lutter contre les intempéries) mais ils sont repris par la culture et, étant devenus culturels, il est nécessaire — si l'on veut voir dans quelle mesure on peut augmenter la productivité de ce travail et de quelle manière — de découvrir d'abord les systèmes de valeur propres à telle ou telle culture, afin de pouvoir discerner quels sont les stimulants de l'action. Certes, en faisant du fonctionnalisme une découverte de Malinowski, nous ne mésestimons pas l'originalité de Durkheim et, avant lui, des organicistes; au contraire, nous jugeons sur ce point précis, la pensée de Durkheim supérieure à celle de Malinowski, et Radcliffe-Brown devait par la suite la reprendre; mais il s'agissait d'un fonctionnalisme sociologique — purement théorique et qui ne pouvait s'engrêner dans l'action. Ce que Malinowski a découvert, c'est un fonctionnalisme psychologique, reposant en dernière instance sur la nature biologique des besoins humains, ce qui, par voie de conséquence, rendait possible leur manipulation, objet même de l'Anthropologie appliquée.

Les institutions sociales sont des réponses culturelles à des besoins, le moyen qui leur est donné de se satisfaire par une civilisation déterminée. Nous ne pouvons donc pas détruire impunément ces institutions traditionnelles pour les remplacer par de nouvelles institutions, *made in Europe*. Ou, plus

exactement, chaque fois qu'on détruit une institution, comme gênant le développement économique du pays, il faut chercher d'abord à quelle fonction elle correspondait — à quels besoins, à quelles valeurs — pour créer à sa place une nouvelle institution, supérieure à notre point de vue, mais qui réponde à la même fonction, qui satisfasse les mêmes besoins, et qui ne paraisse pas en contradiction trop apparente avec les valeurs sous-tendues par l'ancienne. La construction d'un service d'adduction d'eau dans un village africain fournit, dans cette perspective, un bon exemple des erreurs que peut commettre une bonne volonté si elle ne s'appuie pas sur une connaissance préalable des « fonctions » à respecter; l'âme qui s'apitoyait sur l'effort physique des femmes obligées à parcourir plusieurs kilomètres pour aller chercher de l'eau au marigot, pour la porter sur leurs têtes jusqu'à leur maison, le calcul du temps perdu dans cette corvée, ne pensait qu'à travers son cœur; mais une fois l'eau dans les maisons, la tristesse s'abattit sur le village, des états de dépression s'esquissèrent. C'est que la corvée d'eau avait une autre fonction, il est vrai latente, que celle de s'alimenter en liquide; elle permettait aux femmes de se retrouver, de bavarder entre elles, de « potiner » sur les voisins, de faire circuler informations et décisions. Désormais, chaque femme se retrouvait seule devant son robinet. Il fallut, pour empêcher la détérioration mentale de s'intensifier, créer une autre institution, répondant à l'ancien besoin qui n'était plus satisfait, de détente amicale, de bavardage et de rencontre : un club féminin, club qui d'ailleurs, tout en satisfaisant les anciens besoins, pouvait en susciter de nouveaux, politiques ou culturels. On ne peut donner meilleur exemple — et il est vite devenu classique — de l'apport de la pensée fonctionnaliste à la constitution d'une Anthropologie appliquée.

IV. — APRÈS LA SECONDE GUERRE MONDIALE

L'Angleterre disposait de ses colonies comme d'un laboratoire. Les États-Unis, eux, n'avaient pas de colonies. Et nous

avons vu que la doctrine qui dominait dans ce dernier pays, celle du relativisme culturel, aurait dû, en bonne logique, écarter les préoccupations pratiques au bénéfice des seules préoccupations théoriques. Le chemin qui a mené ici l'Anthropologie à se constituer, ou à s'achever en Anthropologie appliquée, ne part pas de la colonisation, il part des problèmes internes aux États-Unis — ceux des réserves indigènes, que nous avons signalés, n'intéressent qu'un petit nombre de personnes —, problèmes internes que posent les riots, les grèves sauvages, le développement des gangs criminels, etc. En un mot le chemin ici est celui qui va de la pathologie sociale à l'Anthropologie appliquée. Qui ne voit dès lors que les choses vont se présenter assez différemment dans les deux pays? L'anthropologue anglais prévoit, sa démarche est antérieure à celle de l'administrateur colonial, auquel il doit dicter la ligne d'action la plus efficace possible. L'anthropologue américain diagnostique, il vient après l'éclatement d'une crise, qui a secoué profondément une communauté, pour chercher les causes qui l'ont provoquée et proposer les remèdes les plus adéquats afin qu'elle cesse et ne se renouvelle plus. Suivant l'expression de Kluckhohn, l'anthropologue américain apparaît comme un « chasseur de troubles » (*trouble shooter*), auquel on ne fait appel que lorsque des Noirs sont massacrés par des Blancs ou qu'un culte agressif — comme celui, messianique, de la « Danse des Esprits » — crée des problèmes immédiats, à résoudre d'urgence. Mais la seconde guerre mondiale va changer radicalement cet état de choses.

Au fur et à mesure, en effet, que cette guerre s'étendait et s'intensifiait, les anthropologues étaient appelés par le gouvernement, et leurs compétences étaient requises pour « neutraliser » les problèmes moraux dans les services armés comme dans leurs arrières, donc sur le double front national et international. Les Blancs partis se battre étaient remplacés par des Noirs dans l'industrie de la guerre; il fallait régler les relations raciales de façon à éviter les tensions qui auraient ralenti la productivité. Les énormes besoins de l'extérieur obligeaient à rationner l'alimentation du pays, mais l'alimentation devait garder cependant son plein pouvoir nutritionnel; il fallait

par conséquent adapter les connaissances biologiques aux nécessités pratiques du rationnement. Il fallait en un autre domaine analyser la propagande ennemie pour la contrecarrer et créer des services spéciaux capables de mener à bon terme la guerre psychologique — et ceci au cœur même des arrières des armées allemandes — tout comme à affermir le moral de la nation dans une lutte longue et coûteuse. Bref, le rôle de l'Anthropologie s'étendait à des domaines nouveaux et changeait de caractère, puisqu'il ne s'agissait plus de diagnostiquer et de réagir, comme autrefois, mais de prévoir et de planifier. La seconde guerre mondiale rendait ainsi possible la convergence entre l'Anthropologie appliquée anglaise et l'Anthropologie appliquée américaine, en détachant cette dernière du pur pathologique pour lui donner une tâche prospective (1).

Bien entendu, ici aussi, comme nous l'avons vu avec Malinowski, cet élargissement ou cet approfondissement de l'Anthropologie appliquée a été utile à l'élargissement de l'Anthropologie tout court. Il y a toujours action et réaction réciproques, de la théorie sur la pratique et de la pratique sur la théorie. En gros, nous pouvons dire que le bénéfice que la théorie a ici tiré de la guerre l'a été en deux domaines, celui de la recherche pluri-disciplinaire car l'anthropologue a dû travailler avec le sociologue et avec le psychologue — et celui de la généralisation de l'Anthropologie des seules sociétés simples où se cantonnait la vieille ethnologie, aux sociétés complexes et, en particulier, à la nôtre. Ces deux conséquences de l'appel des gouvernements aux anthropologues pour qu'ils participent à l'effort de guerre : la pluri-disciplinarité, l'existence d'une Anthropologie des sociétés complexes, sont maintenant devenues des acquisitions définitives de la science de l'Homme.

Cependant, comme le souligne bien Kluckhohn, tous les efforts entrepris, au cours de cette période, par les anthropologues ne furent pas uniformément couronnés de succès et soulevèrent des divergences d'opinions. Ainsi, après l'entrée

(1) Clyde Kluckhohn, *o. c.*, chap. VII.

des Américains en Italie, un enseignement d'Anthropologie était donné aux officiers sur les problèmes des relations inter-ethniques; les politiciens virent d'un mauvais œil cette initiative, craignant qu'un rapprochement trop étroit entre les Américains et les Italiens ne facilite chez les premiers des sympathies fascistes; les anthropologues répondaient que « le contact n'implique pas une acceptation morale complète, mais une occasion d'obtenir compréhension et information ». Une autre divergence apparut à propos du Japon, au niveau de la propagande comme au niveau du reconditionnement des prisonniers; les anthropologues étaient partis du postulat de l'identité de tous les hommes, ce qui les amenait à conclure qu'ils devaient tous répondre de la même façon à une même situation quel que soit leur pays d'origine; or ils se voyaient bien obligés de constater que le comportement des Japonais, avant comme après leur capture, restait fort différent de celui des Américains; ces derniers gardaient le même code de morale quelles que soient leurs situations, les Japonais en changeaient. L'idée d'une « morale situationnelle », si l'on me permet cette expression, s'imposait ainsi à l'opinion publique.

La seconde guerre mondiale démontrait donc que l'Anthropologie était nécessaire à l'action concertée, mais que — d'un autre côté — elle manquait encore de maturité, en tant que science et en tant que science appliquée. De là le gros effort qui a suivi cette guerre pour la faire progresser. Effort d'autant plus poussé que les États-Unis devenaient avec leur victoire une des deux plus grandes puissances mondiales, qu'ils prenaient conscience de leurs responsabilités envers les autres peuples, et qu'ils allaient désormais agir planétairement. L'Amérique latine, l'Inde, l'Afrique, les pays sous-développés de la Méditerranée lançaient des appels non seulement aux capitaux, mais encore aux experts nord-américains, pour entrer plus vite dans la voie du progrès. Il fallait, pour éviter les tensions, facteurs possibles de nouvelles guerres, intégrer les peuples non-industrialisés dans l'économie mondiale. Il fallait aussi, car c'était un autre facteur pouvant entraîner les guerres, reconnaître la variété des cultures et substituer à l'ignorance — ou à la méconnaissance de ces variétés — un

apprentissage de la tolérance et du respect réciproque; l'Anthropologie sortait de sa tour d'ivoire pour entrer à l'école et dans la vie.

Nous sommes ainsi parvenus au seuil de la période contemporaine. Mais avant de l'aborder, il nous faut faire encore deux remarques. La première, c'est que si, au cours de son évolution historique, l'Anthropologie appliquée a sans cesse élargi son domaine, au point de passer des sociétés colonisées aux sociétés complexes, elle ne change pas dans sa nature profonde; elle garde toujours, structurellement, à sa base un modèle de relation *asymétrique*, c'est-à-dire qu'elle repose sur une conception stratificatrice des sociétés, ou si l'on préfère, sur l'existence des groupes majoritaires et minoritaires, de couches supérieures et inférieures, en rapport entre elles de domination-subordination (1). Il y a des groupes uniquement donneurs et des groupes uniquement preneurs: « civilisés » et « sauvages » dans la période précoloniale, colonisateurs et colonisés ensuite, peuples développés et Tiers Monde enfin, si nous en restons au domaine inter-ethnique; si nous passons de là au domaine intra-ethnique et selon le même modèle, villes et campagnes, Blancs et gens de couleur pour les sociétés pluri-raciales, bourgeois et prolétaires. Contrairement, comme nous le verrons, aux lois de l'acculturation libre, l'Anthropologie appliquée est dominée par la volonté d'assimilation des minorités aux majorités, qui ont, elles, entre leurs mains les clefs du pouvoir et la direction de la stratégie.

La seconde remarque que nous devons faire, c'est que le problème que nous avons soulevé dans notre Introduction n'est toujours pas résolu. Art ou science? et si on veut attribuer à l'Anthropologie appliquée un statut de science, science de quoi? des moyens seulement ou des fins? Nous allons consacrer nos deux chapitres suivants aux moyens et aux fins, en commençant par celui des fins, car il nous fait rester toujours au sein de l'Anthropologie nord-américaine, où nous devons rester encore un moment avant d'aborder la pensée russe.

(1) Ce point a été bien vu par Herskovits, *o. c.*, chap. XX.

Le dialogue de l'anthropologue et de l'administrateur

Quand l'anthropologue travaille chez soi — en quelque sorte à la maison — le problème des fins se pose pour lui avec moins d'acuité. Car s'il travaille bien dans une société en crise, au point de jonction et de conflit de groupes, qui sont porteurs chacun d'une certaine sous-culture, il n'en reste pas moins que ces groupes font partie d'une même société globale, ces sous-cultures d'une même culture nationale. On peut donc présumer que toutes les personnes en question participent des mêmes valeurs, ou qu'elles ont des valeurs très rapprochées les unes des autres. Même ainsi cependant, le problème des fins se pose tout de même, car l'anthropologue ne travaille pas pour son propre compte, dans une recherche gratuite; il a été appelé, on lui a donné une tâche à remplir et à remplir dans certaines conditions bien déterminées, de temps et de budget. Il se peut que la durée qui lui est impartie soit trop brève ou que le budget soit un peu trop restreint pour que les résultats auxquels il parviendra puissent être considérés comme suffisamment valables et efficaces à long terme. Dans ce cas, il y aura au moins opposition entre l'éthique du savant et les décisions de celui qui l'engage.

A plus forte raison, quand l'on passe des problèmes internes aux problèmes qui mettent en cause les relations entre plusieurs Nations, également indépendantes. Le problème des fins y est généralement escamoté — plus exactement, il n'est pas discuté, les buts à atteindre sont donnés *a priori*. On distingue,

en général, trois sortes de fins : les fins morales, les fins hédonistes et les fins utilitaires. Les fins morales, surtout explicitées quand il s'agit de l'emploi des machines ou des techniques, qui peuvent, comme la fission des atomes, servir le mal autant que le bien — ou encore des techniques de la propagande et de la publicité, qui aliènent l'homme plus qu'elles ne servent ses besoins. Les fins hédonistes, c'est-à-dire la science mise au service du bonheur; mais il est impossible (malgré l'arithmétique de Bentham) de donner une définition objective du bonheur, chacun en a une conception différente. Les sociétés primitives apportent plus de sécurité aux individus que les progrès techniques qu'on leur offre; le changement y développe plus de traumatismes que de satisfactions; et même si, inconsciemment, le primitif peut se tromper sur ce qu'est, pour lui, le véritable bonheur, a-t-on le droit de le lui imposer par la force? Les fins utilitaires sont celles qui semblent prédominer, en liaison avec les planifications de l'économie et la recherche d'une plus grande productivité. On ne les justifie généralement pas; quand on les justifie, cependant, cela ne sera naturellement pas par l'intérêt du pays donneur, mais par celui du pays receveur, ou encore, dépassant toutes les frontières, par le « bien commun » de l'Humanité.

F. Perroux pense au pays receveur quand il définit le développement économique : « la combinaison des changements mentaux et sociaux d'une population qui la rendent apte à faire croître cumulativement et durablement son produit réel global »; et le progrès, compte tenu de ce que tous ces changements mentaux et sociaux traînent derrière eux de séquelles douloureuses et de blessures (délinquance, prostitution, formation de classes antagonistes, inégalité croissante dans la répartition des ressources) : « la propagation de la nouveauté aux moindres coûts humains et à la vitesse optimale dans un réseau de relations dont le sens s'universalise » (1). Il ne s'agit, il est vrai, encore que d'un économiste (d'ailleurs fort soucieux des répercussions sociales et humaines des transformations économiques). Mais le langage de l'anthro-

(1) François Perroux, *Économie du XX^e siècle*, P. U. F., 1961, chap. III.

pologue n'est pas très différent. Lorsque Ph. Ruopp par exemple définit ce qu'il entend par développement, pour une communauté donnée, ce sont des fins utilitaires qu'il valorise et s'il y ajoute des fins morales, c'est dans la mesure où ces fins fournissent une infrastructure, cette fois-ci mentale, aux changements économiques (1); on n'est donc pas très loin de F. Perroux qui définit le développement aussi bien par les changements de mentalité que par les changements de la société. Les fins que nous propose Ruopp sont, en effet, les suivantes :

- l'augmentation du contrôle sur le milieu naturel,
- l'augmentation du contrôle sur le milieu social,
- l'augmentation du contrôle des individus sur eux-mêmes,
- l'augmentation de la coopération des hommes entre eux à l'intérieur de la société et de la coopération de cette société avec les autres,
- l'augmentation enfin de la liberté individuelle dans ces relations coopératives, c'est-à-dire le passage progressif du biologique à l'éthique, l'ensemble des contrôles que nous avons énumérés devant servir à des fins morales.

Mais quelles fins morales? Si deux d'entre elles sont citées, la coopération et l'individualisme, elles sont aussi étroitement liées entre elles, la coopération n'étant envisagée que sous la forme de l'entraide entre personnes autonomes et indépendantes, c'est-à-dire sous la forme de ce que Durkheim appelait la « solidarité organique » par opposition à la « solidarité mécanique » qui est, justement, celle des sociétés primitives ou paysannes. La conception de Ruopp postule donc finalement l'imposition, du dehors, d'une forme de moralité qui est la nôtre — mais qui n'est pas générale, car la seule universalité possible de la loi morale, c'est celle de la pure « forme », comme l'a bien vu Kant; toute société distingue un « obligatoire » et un « défendu »; mais le contenu de cette loi, lui, varie d'une population à une autre; en particulier l'individualisme, qui est certes une qualité morale requise pour le bon fonctionnement d'une économie capitaliste, mais qui

(1) Ph. Ruopp, *Approaches to Community Development*, Mouton, 1953.

deviendra un vice moral pour toute économie fondée sur d'autres bases. On sait que pour A. Comte entre autres il était même le vice suprême, fruit de l'orgueil humain : nul n'a d'autre droit que celui de faire son devoir, se plaisait-il à dire.

L'anthropologue aurait-il dans ces conditions le droit d'imposer ses préférences et son système de valeurs à d'autres peuples que le sien? Sol Tax ne le pense pas, pour sa part, et il distingue soigneusement de ce point de vue le domaine de la connaissance et celui de la politique (1). Bien que le raisonnement qui relie la fin ou le but de chaque art avec les moyens appropriés pour le réaliser appartienne à la science, le choix de la fin ou du but appartient, lui, à la Politique. Et la Politique n'est pas une science, car il n'y a pas une science des fins; elle consiste à utiliser les résultats des recherches anthropologiques en vue de réaliser certains buts, que le gouvernement se fixe, en liaison avec certaines valeurs, celles que le gouvernement a choisies : « Science is instrumental ». Mais cet instrument peut être utilisé par l'administration soucieuse de l'utiliser de trois façons différentes. L'administrateur peut recueillir, avant d'aller travailler au sein d'une population donnée, toute la littérature anthropologique existante sur cette population. Il peut aussi, avant de partir, recevoir une formation anthropologique; on se souvient que c'était là la solution de Malinowski, qui fit entrer l'enseignement de l'ethnologie dans les écoles anglaises d'administration coloniale; la France devait suivre en introduisant, elle aussi, cet enseignement dans son École d'Administration des Territoires d'Outre-Mer. Enfin, et c'est la troisième solution possible, celle qui permet la meilleure collaboration entre la science et la politique, chacune restant dans son domaine propre, la première : la connaissance — la seconde : l'action; l'administrateur alors peut engager un anthropologue (ou une équipe pluri-disciplinaire) à son service.

Dans cette dernière solution, celle qui va nous retenir dans ce chapitre, l'anthropologue sort de sa tour d'ivoire. Mais

(1) Sol Tax, « Anthropology and Administration », *America Indigena*, V, 1941.

ce faisant ne va-t-il pas vendre ses connaissances au profit d'égoïsmes qui peuvent être des égoïsmes nationaux ou des égoïsmes de classes? Ne va-t-il pas être obligé de sélectionner ses observations en vue de leur utilisation dans un but ou pour une fin dont il ne connaît pas les ressorts cachés? Ne va-t-il pas être contraint de laisser de côté toute une série de faits, pourtant passionnants, afin de se cantonner dans un domaine limité, et limité par un autre que lui? Dès lors, puisqu'il vend son savoir, ne va-t-il pas faire de l'Anthropologie — le mot a été plusieurs fois prononcé et il n'est pas trop fort — la « grande prostituée »?

On peut dire que l'Anthropologie appliquée nord-américaine a été hantée par ce problème. Elle a voulu lutter à la fois sur deux fronts, contre la Tour d'Ivoire, qui est renoncement à l'action, et contre la prostitution du savant; elle a tenté de manœuvrer entre ce Charybde et ce Scylla pour essayer de ne sombrer dans aucun de ces gouffres. J. F. Embree et Sol Tax, pour ne citer que ces défenseurs de l'Anthropologie appliquée, donnent des réponses analogues, sous des formes légèrement différentes.

Le professionnel, dit le premier, doit observer certains principes moraux. Comme le médecin se donne pour mission de guérir les malades qui viennent le consulter pour leur santé, ainsi l'anthropologue a une mission — une noble mission — à remplir : empêcher les frictions entre les hommes, faire reculer la violence dans les relations sociales, préserver les droits et la dignité des groupes administrés (1). Sol Tax de son côté note que l'anthropologue n'est pas seulement un technicien, mais un homme; en tant que technicien, il a des connaissances qui lui permettent de travailler pour réaliser certaines fins; mais, en tant qu'homme, il a la liberté — donc le devoir — de repousser toutes les demandes qui ne lui paraissent pas justifiées moralement. Il peut accepter par exemple une politique qui permettra de réconcilier des groupes en conflits et d'instaurer des relations de paix là où régnait auparavant

(1) John F. Embree, « Applied Anthropology and Its Relationship to Anthropology », *Amer. Anthropol.*, 47, 1945.

la violence. Il peut refuser par contre une politique de déplacement forcé d'une population d'une région dans une autre, même si c'est pour la faire aller d'une aire déshéritée à une aire plus riche en ressources, s'il juge que les coûts sociaux de ce déplacement sont supérieurs à ses avantages économiques. L'anthropologue est un citoyen comme les autres et tout citoyen a droit à formuler pour régler sa conduite une philosophie qui définit pour lui le juste et l'injuste. Sol Tax va même plus loin, dans la voie que nous avons indiquée dans le chapitre précédent et qui conduit l'ethnologie du relativisme culturel à un retour vers l'ethnocentrisme. La science étudie les valeurs et les fins d'une culture, mais en elle-même, elle n'a pas de préférence. C'est parfaitement vrai — mais l'anthropologue pourrait, justement, par empathie, épouser en quelque sorte les valeurs ainsi que les fins de la culture qu'il étudie, pour brancher son action selon un *pattern* qui lui serait donné par ses observations. Sol Tax n'accepte pas cette façon de voir; le citoyen anthropologue, pour lui, en effet, tire ses valeurs, celles qui vont régler sa manipulation des hommes et des choses, d'une autre source que de sa science, de sa philosophie personnelle. Il croit même que la philosophie sociale de l'anthropologue citoyen est d'autant plus valable qu'elle tient compte — au contraire de l'homme politique ou de l'administrateur — des phénomènes sociaux et culturels obtenus par l'usage des sciences sociales. Bref, il se produit, à ce moment de son argumentation, comme un glissement de l'idée de science, à l'intérieur de la pensée de Sol Tax, de la connaissance désintéressée à la philosophie sociale, puisque chez le savant, cette dernière se fonde toujours et épouse dans ses démarches une manière scientifique de pensée. Quoi qu'il en soit sur ce point, l'anthropologue ne peut se contenter d'élaborer les « moyens », il peut et il doit donner aussi, si nécessaire, des conseils sur les fins à suivre, à l'administrateur qui l'engage et qui le paie. Sinon en tant que savant proprement dit, du moins en tant que citoyen-philosophe formé scientifiquement (1).

(1) Sol Tax, *o. c.*

Avons-nous avancé beaucoup en passant ainsi d'un subjectivisme collectif (celui de la morale du groupe dominant occidental) à un subjectivisme individuel (celui de l'éthique philosophique d'un savant)? Nous ne le pensons pas, d'abord parce que même si cette éthique est celle d'un savant, et qu'elle peut se colorer par conséquent d'une certaine apparence scientifique, l'éthique n'est pas une science, elle appartient à la philosophie. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'elle est chez lui plus réfléchie que chez d'autres, mais nous ne pouvons aller plus loin. En second lieu, et justement parce que le savant est un homme et que tout homme est façonné par son milieu, cette philosophie du citoyen n'est que l'expression de la philosophie du groupe auquel il appartient et qui l'a socialisé. Ce qui fait qu'il jugera finalement des fins de l'administrateur à travers l'échelle des valeurs de sa propre civilisation, industrielle et chrétienne, et qu'il a intériorisée. Sans doute, et c'est ce que nous devons retenir du précédent paragraphe, est-il toujours libre de refuser des demandes qui, dans son for intérieur, lui paraissent injustes, dictées par l'égoïsme, national ou de classe, de l'administrateur qui veut l'employer. Mais cette notion de justice sociale, c'est celle qu'il a héritée de sa culture et si elle peut, heureusement, lui servir à se dresser contre certaines formes d'iniquité sociale, elle ne peut répondre à toutes les questions que l'Administration lui posera. Certains gouvernements, plus soucieux d'éviter les traumatismes, peuvent s'opposer à des changements trop radicaux qui bouleverseraient les structures traditionnelles et préférer des réformes lentes et localisées. D'autres, plus soucieux de progrès rapides, peuvent vouloir des mutations en profondeur. L'éthique n'a rien à voir ici, sauf si ce conservatisme ou ce mutationnisme, au lieu de servir l'intérêt général du peuple, ne devaient profiter qu'à un groupe réduit de privilégiés. Nous dirons donc, avec Embree et Sol Tax, que la morale de l'anthropologue-citoyen a une très grande importance; mais le problème reste entier, tant qu'il n'y a pas — et il ne peut y en avoir — une science des fins ou une morale scientifique.

La sociologie de la connaissance a trop insisté sur le double

fait que l'homme se met dans ce qu'il fait, avec ses idéaux comme avec ses intérêts (il est vrai, inconscients), et que ces idéaux et ces intérêts sont ceux du pays, de la classe sociale, du groupe professionnel auxquels il appartient, pour que nous ayons à développer davantage cet ethnocentrisme de l'homme blanc, qui traîne avec lui la démocratie libérale, comme forme supérieure valable pour toute l'humanité. Mais c'est au moment où nous semblons aboutir à une impasse que la solution — ou tout au moins un début de solution — se fait jour. Car c'est un fait que les pays, au fur et à mesure qu'ils deviennent indépendants, veulent s'industrialiser, participer au progrès technique, améliorer le niveau de vie de leurs populations. C'est un fait que, comme le notait déjà Lalande bien avant les guerres qui ont secoué notre continent, si la loi de l'évolution a été d'abord la loi de la différenciation progressive, nous sommes entrés dans une autre ère, celle de l'Involution opposée à l'Évolution, c'est-à-dire celle de l'uniformisation progressive de toute l'humanité. Et cette involution se fait toujours selon le modèle occidental, considéré comme supérieur. Ainsi il y a diffusion des mêmes valeurs, qui sont nos propres valeurs, d'Européens ou d'Américains, de démocratie, de progrès technique; ce qui fait que le dialogue de l'administrateur et de l'anthropologue en sort facilité. Citoyens de pays différents, hommes d'action ou hommes de science, ils ont à peu près la même philosophie, la même conception générale du monde.

Sans doute, ce mouvement qui porte à la communauté des représentations et des croyances commence-t-il à se ralentir aujourd'hui. Des réactions s'esquissent. On parle bien toujours de développement, mais de pluralisme culturel dans la voie du développement. L'Asie a toujours été fière de ses cultures. Mais l'Afrique francophone, avec son idéologie de la Négritude, et l'Afrique anglophone, avec sa théorie de la Personnalité Africaine, se soucient de plus en plus de ne rien perdre des valeurs spirituelles qui leur sont propres et que menace une imitation trop servile de l'Occident. L'africanisation des cadres s'achève par une africanisation de l'Anthropologie appliquée — car seul l'anthropologue noir serait capable de

développer son pays dans le respect de la culture indigène, et de trouver les chemins de la nécessaire conciliation entre les fins nouvelles et la tradition, héritée des Ancêtres. Pourtant cette Anthropologie appliquée africaine — pour le moment espoir plus que réalité — se situe toujours dans les cadres de l'Humanisme, un Humanisme élargi aux limites de l'Humanité, et non de la seule culture occidentale, où tous les peuples apportent quelque chose, les fruits de leurs cultures respectives pour le repas communiel de l'ensemble des hommes. Ce qui fait que le dialogue continue, même dans ce moment de réaction, des anthropologues entre eux d'abord, et en second lieu de l'ensemble des anthropologues avec les gouvernements ou les administrations qui requièrent leurs services.

Il faut même aller plus loin et affirmer que le dialogue des gouvernants, dans ce moment de réaction, est beaucoup plus facile avec les anthropologues qu'avec les spécialistes des autres sciences sociales et humaines, économistes, nutritionnistes, sociologues, psychologues, parce que les anthropologues partent de la connaissance des cultures, ethniques ou nationales, avec leurs différences et leurs originalités. Tandis que les autres sont plus préoccupés de la nature humaine dans ce qu'elle a de plus général et de plus banal. Les exemples des erreurs commises par les spécialistes, lorsqu'ils ne sont pas éclairés par l'anthropologue, ou leurs échecs, pourraient donner lieu à tout un chapitre, que nous n'écrivons pas. Nous nous contenterons de rappeler quelques exemples. Et d'abord celui de l'inquiétude des économistes lorsqu'ils durent convenir que les modèles de croissance économique qu'ils avaient élaborés à partir de ce qui s'était passé ou de ce qui se passait en Europe ou en Amérique du Nord ne fonctionnaient pas dans le Tiers Monde; bien entendu, ils commencèrent par des solutions de facilité, ce qui leur permettait de garder intacte leur conviction que ces modèles mathématiques avaient une valeur universelle; il fallait seulement les adapter à des circonstances changeantes et à des situations nouvelles, sans les modifier pourtant — en les compliquant seulement pour tenir compte d'autres variables. Mais, comme

Celso Furtado (1) l'a bien montré pour le cas du Brésil, il ne s'agit pas d'adapter ou de compliquer, il s'agit de trouver des modèles neufs et non généralisables — ce qui sous-entend la reconnaissance de la multiplicité des cultures. Des experts internationaux, mais blancs, furent, au cours d'un voyage en Afrique de l'Ouest, désagréablement frappés par l'odeur forte des poissons séchés, base de l'alimentation de certaines populations et objet d'échanges entre pêcheurs et agriculteurs; ils désodorisèrent ces poissons... le résultat fut que ces populations cessèrent d'en consommer, se privant ainsi de leur seule base de protéides. Les nutritionnistes avaient seulement oublié que le goût européen est déterminé par la culture occidentale et qu'il n'a rien de naturel, donc de général; que rien n'est aussi relatif que l'appréciation des saveurs. Les psychiatres ont introduit non seulement leur nosologie, mais encore leurs techniques thérapeutiques en Afrique, avant de constater que les guérisseurs avaient, tout au moins pour certains types de maladies mentales, plus de succès qu'eux; car la psychiatrie occidentale soigne l'individu et en Afrique l'individu n'existant que dans et par sa famille, il faut reconstituer la famille désagrégée et rétablir son unité pour que l'individu puisse guérir. Ainsi, peu à peu, l'anthropologue a été amené à être le maître de jeu, à conseiller et à diriger en centrant les changements autour de chaque « culture », de ses fins propres et de ses valeurs.

Chose curieuse. L'anthropologue blanc est souvent ici plus soucieux de cette relativité des civilisations, forçant à la découverte de solutions originales, que le politique natif ou que l'anthropologue de couleur. Il semble parfois à ces derniers, qui ont étudié dans les Universités occidentales, que l'ethnologue, en soulignant l'importance des diversités culturelles et de la nécessité de les respecter, reste un « colonialiste » ou un « néo-colonialiste », désireux de ralentir le progrès plus que de l'accélérer, de façon à maintenir la supériorité du monde des Blancs et la dépendance des anciennes colonies émancipées. Nous avons été frappé, au cours de Congrès ou

(1) Celso Furtado, *Le Brésil à l'heure du choix*, Plon, 1964.

de Colloques Internationaux, par cette opposition entre les anthropologues occidentaux, prudents et tolérants, et les spécialistes africains formés en Europe ou aux États-Unis, intransigeants et radicaux dans leurs projets de réforme, au point d'être, dans ces Rencontres de savants, souvent les uniques porteurs de cet « ethnocentrisme » occidental qu'ils ont intériorisé et fait leur dans leur apprentissage universitaire, alors que l'ethnologie et la sociologie de la connaissance ont déjà profondément marqué les anthropologues, européens d'ailleurs plus encore qu'américains, en les faisant atteindre à une conception critique (et non plus dogmatique) de la raison et de la science.

Ainsi, dans le domaine des fins, le dialogue se traduit par l'expression d'oppositions tout autant que de coopérations. Fins des administrateurs, politiques, et fins des anthropologues, morales. Fins des sociétés traditionnelles et fins des volontés démiurgiques de changement. Et, par-delà, le dilemme entre la tour d'ivoire et la « grande prostitution » comme rôle fondamental que doit jouer l'anthropologue dans le monde d'aujourd'hui.

Que peut apporter une théorie scientifique de l'acculturation à l'anthropologie appliquée ?

Ainsi, si l'anthropologue agit en vue d'une fin — qu'elle lui soit personnelle ou qu'elle lui soit dictée du dehors — il n'y a pas de science des fins. Y aurait-il alors une science des moyens ? Si oui, celle-ci n'a pu, naturellement, que se dégager empiriquement, de recherches en recherches, et ces recherches ont porté sur les effets des contacts et des interpénétrations entre civilisations ou cultures différentes. Comme nous l'avons dit en commençant, l'Anthropologie appliquée est née (même si elle a élargi son champ par la suite) des études sur l'acculturation ; elle est apparue lorsque l'acculturation, de libre est devenue planifiée. Nous devons donc nous demander, avant d'aller plus loin, quels sont les apports scientifiques de la théorie, ou des théories, de l'acculturation à la constitution d'une Anthropologie appliquée digne de ce nom.

Nous avons traité ailleurs suffisamment longuement des problèmes d'acculturation en eux-mêmes pour n'avoir pas à y revenir ici (1). Ils nous feraient d'ailleurs sortir du cadre de ce livre. Nous nous contenterons de donner la célèbre définition du *Memorandum* de Redfield, Linton et Herskovits : « L'acculturation est l'ensemble des phénomènes qui résultent de ce que des groupes d'individus de cultures différentes entrent en contact continu et direct et des changements

(1) R. Bastide, *Introduction à l'étude des interprétations des civilisations*, Cours de la Sorbonne, 1950. Problèmes de l'entrecroisement des civilisations, in *Traité de Sociologie* de G. Gurvitch, II, P. U. F., 1960.

qui se produisent dans les patrons (*pattern*) culturels originaux de l'un ou des deux groupes... Selon cette définition, l'acculturation doit être distinguée du changement culturel, dont elle n'est qu'un des aspects — et de l'assimilation, qui n'en est qu'une des phases. Elle doit être également distinguée de la diffusion qui, bien que se produisant dans tous les cas d'acculturation, est un phénomène qui a sa place fréquemment sans qu'il y ait de contacts entre les groupes culturels et qui, de plus, constitue seulement un aspect du processus de l'acculturation » (1). Nous pouvons ajouter que la diffusion porte sur la constatation d'un transfert qui est « terminé » alors que l'acculturation porte sur le changement en train de se faire : « Le contact culturel (terme préféré par les Anglais au terme américain d'acculturation, mais recouvrant à peu près le même domaine de faits) ne doit pas être regardé, dit Fortes, comme le transfert d'éléments d'une culture à une autre, mais comme un processus continu d'interactions entre groupes culturellement différents » (2). Il faut ajouter encore deux distinctions capitales. L'une, sur laquelle nous aurons à revenir plus longuement par la suite, sépare l'acculturation de l'endoculturation. L'endoculturation se situe au cours des premières années de la vie ; elle consiste dans la transmission de la culture, des adultes à la génération qui lui succède. L'acculturation, au contraire, touche les adultes déjà endoculturés par leurs parents et c'est justement parce qu'elle touche des adultes déjà formés (Kardiner dirait : qui ont leur personnalité de base constituée) qu'elle pose des problèmes, qu'elle crée des conflits dans la psyché des individus, qu'elle aboutit rarement à une véritable assimilation (3). La seconde distinction est celle que nous devons établir entre un processus culturel : l'acculturation, et un processus sociologique : l'intégration. Sans doute l'intégration (d'un groupe minoritaire à une

(1) *Amer. Anthropol.* 38, 1936.

(2) Fortes, « Culture contact as a dynamic process », in : Mair, *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, London, 1939.

(3) J. M. Herskovits, *Les bases de l'Anthropologie Culturelle*, tr. fr. Payot. Cf. Gr. Bateson, « Culture contact and schismogenesis », *Man*, 199, 1935.

Nation ou à un État — dans le cas des nouvelles nations africaines, d'une ethnie ou d'une tribu à la société globale) est facilitée par une préalable acculturation et elle s'achève en général aussi par l'homogénéisation progressive des deux cultures en contact; il n'en reste pas moins que l'on peut très bien imaginer une intégration de groupes de cultures différentes en un seul tout, politiquement et économiquement intégré, sans que ces groupes aient à perdre leurs cultures natives, ou à les changer. La politique indigéniste mexicaine s'est donné pour tâche idéale une intégration des communautés indiennes dans la nation, sans toucher à leurs cultures propres (1) et l'on sait que le rôle des grandes instances internationales, Société des Nations, O. N. U., a été d'empêcher, sous prétexte de mieux les intégrer, aux États pluri-ethniques d'Europe d'attenter aux civilisations des groupes minoritaires, sans permettre cependant à ces derniers de faire une sécession politique ou de se replier économiquement sur eux-mêmes.

L'étude de l'acculturation doit inclure d'ailleurs celle de phénomènes non-culturels, mais qui ont une répercussion *a posteriori* sur les changements des cultures. Les phénomènes écologiques d'abord. On sait l'importance de l'environnement pour l'homme, désert australien, forêt tropicale, glaces circum-polaires; l'homme doit s'adapter à son milieu pour vivre et on peut, dans une certaine mesure, définir la culture comme l'ensemble des « réponses »-adaptation de l'homme à son milieu. Mais l'Occidental peut — sans avoir aucun contact avec l'indigène — apporter par sa technique des changements importants de ce milieu et par cela même modifier la relation entre l'homme et la nature; le changement culturel (nécessité de nouvelles réponses à un système écologique transformé)

(1) A. Beltram, *El proceso de aculturación*, Mexico, 1957. L'exemple le plus connu de communautés en contact depuis des générations et fonctionnellement liées l'une à l'autre, sans qu'il y ait acculturation, chacune des quatre sociétés liées symbiotiquement gardant sa culture et sa langue, Toda (pasteurs), Badaga (agriculteurs), Keta (artisans) et Kermumba (cueilleurs de fruits et sorciers), a été donné par Mandelbaum, « Culture Change among the Nilghiri Tribes », *Amer. Anthropol.*, XLIII (219-6).

ne dérive pas directement du contact, mais de la transformation apportée à l'environnement. Les phénomènes démographiques en second lieu. Nous n'avons pas en vue, en soulignant l'importance de ce facteur, le nombre des individus; on sait que le terme de « minorité ethnique » est très ambigu; en fait, comme dans bien des sociétés pluri-raciales, ladite minorité ethnique est en fait démographiquement majoritaire; ce terme de « minorité » n'a d'autre valeur sémantique que celle donnée par le politique; il s'agit en fait de la population politiquement dominée. Non, nous faisons allusion, en parlant de démographie, aux structures de la population. Un exemple classique est celui de ce que les Nord-Américains appellent la « frontière masculine »; on sait que dans les pays tropicaux, les mâles immigrent généralement seuls; or cette irruption des mâles aura une influence différente suivant que la population réceptrice, et où ils devront trouver des partenaires sexuels, sera constituée de clans exogames matrilineaires ou patrilineaires. Les contacts de culture sont donc structurés du dehors, par les structures démographiques, c'est-à-dire par les catégories, ici sexuelles; ailleurs (par exemple dans le cas du « travail forcé »), des « classes d'âge », à l'intérieur desquelles ces contacts sont bien obligés, pour agir, de s'encadrer.

L'acculturation, ainsi définie et limitée, a donné lieu, surtout dans la première partie du xx^e siècle, à de très nombreuses études, monographiques ou théoriques; mais on s'est surtout attaché soit à un système conceptuel de références (dont les différents termes, conflits, ajustement, réinterprétation, syncrétisme, contre-acculturation, etc., seront de plus en plus raffinés), soit à dégager une typologie, celle des « situations » dans lesquelles ces interpénétrations des civilisations s'effectuent, en postulant que c'est la situation sociologique (esclavagiste, coloniale, etc.) qui détermine la nature des processus de changements culturels. Que l'on donne plus, comme aux États-Unis, au système de références, ou, comme en France, aux « situations » (par exemple avec Balandier), il est évident que l'Anthropologie appliquée en tirera un profit certain, tout de même assez limité. Pour que les ouvrages sur

l'acculturation puissent servir de base solide à une Anthropologie appliquée comme « science des moyens », il faudrait que nous puissions en tirer, à l'aide de la méthode comparative, un certain nombre de lois formelles, c'est-à-dire indépendantes des divers contenus culturels en présence, transcendant les diversités des milieux et des conjonctures historiques. Or Parsons, à propos de la Dynamique Sociale (dont l'acculturation est un des chapitres, le second étant celui qui porte sur les innovations internes), affirme qu'il n'y a de régularités que dans la synchronie; sa fameuse théorie de « l'action » ne s'applique pas aux faits diachroniques. Et il compare, pour mieux faire comprendre sa pensée, les sciences sociales aux sciences biologiques. S'il y a des lois en biologie, qui sont celles du fonctionnement de la vie, il n'y a par contre pas de lois dans ce que l'on a coutume d'appeler les « sciences naturelles », zoologie, botanique, où chaque espèce, animale, végétale, peut être l'objet d'une description, non d'une théorie générale. De même, tout ce que nous pouvons faire pour les phénomènes de la Dynamique, culturelle ou sociale, ce sont des descriptions empiriques et, à la limite, des typologies (1). Nous n'atteignons pas et ne pouvons atteindre le domaine des lois. Mais l'avis de Parsons n'est pas partagé par tous les savants et il semble bien que nous puissions trouver un certain nombre de régularités, suffisamment générales (2) pour que l'Anthropologie appliquée puisse en tirer profit, en comparant entre elles les multiples monographies portant sur les processus acculturatifs.

Mais, avant de les énumérer — ce qui constituera l'essentiel de ce chapitre — il nous faut faire encore deux remarques préliminaires. La première, c'est que nous employons volontairement l'expression, que certains lecteurs trouveront peut-être un peu vague, de « régularités » et non pas de lois. Sans vouloir entrer dans des discussions sur l'existence de véritables lois dans les sciences humaines, ou simplement de « lois ten-

(1) Parsons, *Théorie de l'Action Sociale*, tr. fr., Plon, 1955.

(2) C'est l'avis par exemple de H. G. Barnett, « Culture Processes », *Amer. Anthropol.*, 42, 1940.

dancielles », tout ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'il existe un déterminisme, sociologique ou anthropologique, et que l'ingénieur social qui veut manipuler le réel pour le plier à ses fins doit en tenir compte : car il constitue à la fois un frein à sa puissance thaumaturgique et un tremplin à une action rationnelle. Mais nous ne pouvons aller plus loin et mesurer exactement le « poids » de ce déterminisme. La seconde remarque, c'est qu'il existe à notre avis trois types de contacts : les contacts « libres » — les contacts « forcés » (dont la situation coloniale nous donnerait le meilleur exemple) — les contacts enfin « planifiés » (qui nous font rejoindre l'Anthropologie appliquée). La plupart des régularités que nous allons donner ont été extraites de la confrontation de monographies portant sur des contacts libres, ou à peu près libres, car il nous a semblé que moins la volonté de l'homme intervenait, et plus le jeu des déterminismes devait être apparent. Il nous restera, alors et après, à passer de ces acculturations libres aux acculturations contraintes et planifiées pour examiner si nous y retrouvons ou non les mêmes régularités — peut-être même, d'ailleurs, d'autres, nouvelles.

La première constatation que nous devons faire et qui nous servira de point de départ, c'est que ce ne sont jamais des cultures qui sont en contact, mais des individus. Si nous prenons les individus « donneurs », il est évident que, quels qu'ils soient, colons, missionnaires, aventuriers, ils ne présentent jamais la totalité de leurs cultures, mais seulement la part que Linton appellerait « statutaire », c'est-à-dire le secteur de leurs cultures qui touche à leurs statuts et leurs rôles distinctifs dans la société globale. Ce qui fait que, de la part des « récepteurs », des éléments entiers de la culture native ne sont pas touchés; comme dit Parsons à propos de la communauté mexicaine de Mitla : « certains éléments peuvent être conservés simplement par ignorance de quelque chose de différent; en d'autres termes, certaines parties des deux cultures en contact peuvent ne pas être du tout en contact ». Ce n'est qu'avec le temps, quand le nombre des individus augmente (et, avec eux, que se multiplient les divers secteurs de la culture donneuse) et que les contacts se font continus,

que la culture receveuse peut être atteinte en entier. Cependant ici aussi, la culture receveuse n'est qu'une abstraction de l'Anthropologie; ce qui existe en fait, ce sont des individus qui ont des statuts et des rôles différents, donc des attitudes, des normes de comportement et des intérêts spécifiques : hommes et femmes, aînés et cadets, chefs politiques et sorciers, hommes libres et gens de caste... Certains de ces individus pourront trouver intérêt à accepter des traits de la culture donneuse, d'autres au contraire y verront un grave danger pour leur prestige ou leur autorité. Ce qui fait que certains traits empruntés pourront ne pas dépasser un secteur de la culture receveuse (par exemple les femmes ou les gens de caste) et rester enkystés dans ce secteur, sans s'étendre à la masse, tandis que d'autres, parce que empruntés par les chefs politiques, pourront rayonner. Il nous semble que cette première constatation est très importante pour l'Anthropologie appliquée, car ici aussi, ce seront des individus (et non à proprement parler des cultures) qui seront en contact, les spécialistes de cette Anthropologie appliquée l'ont d'ailleurs bien vu et ils s'attachent à découvrir dans toute communauté les leaders capables de transformer, à partir d'eux, la masse. Nous aurons à revenir ultérieurement plus amplement sur ce point, car si tout le monde est d'accord sur le principe, il n'en est pas de même sur la reconnaissance des vrais leaders. Mais il faut ajouter que ce n'est peut-être pas tant le prestige de certains individus qui joue que la place de ces individus dans la structure sociale (1), c'est-à-dire que les réseaux sociologiques sont plus importants à considérer que les éléments proprement psychologiques (prestige personnel, dons charismatiques). Et surtout, si l'Anthropologie appliquée tient bien compte des individus pour la culture receveuse, elle ne semble pas s'en préoccuper pour ce qui est de la culture donneuse, experts spécialisés, éducateurs, ou autres, qui sont censés représenter la totalité de leur propre civilisation alors qu'ils n'en représentent jamais qu'un secteur, tout au plus une

(1) Florence Hawley, « An examination of problem basic to acculturation in the Rio Grande Pueblos », *Amer. Anthropol.*, 50, 1948.

certaine classe sociale (généralement la petite classe moyenne et parfois des membres de cette petite classe moyenne mal adaptés dans leur pays d'origine).

Si nous passons maintenant des individus concrets aux cultures que ces individus portent avec eux et que, dans un premier moment, analytique, nous considérons ces cultures non pas comme des *Gestalt* organisées, mais comme des ensembles de traits culturels, un certain nombre de régularités peuvent être trouvées : les éléments non symboliques (techniques et matériels) sont plus aisément transférables que les éléments symboliques (religieux, scientifiques) — la simplicité d'un trait culturel facilite son transfert, sa complexité le retarde (les outils par exemple se diffusent plus vite que les machines, dont le maniement par les indigènes est plus compliqué et demande un plus long temps d'apprentissage) — enfin, si nous distinguons dans tout trait culturel la forme (son expression manifeste et, en quelque sorte, visible), la fonction (l'ensemble des besoins qu'il satisfait), la signification (l'ensemble des associations mentales, d'images ou d'idées qui se groupent autour de lui) (1), alors et le nombre et la richesse des régularités constatables dans les processus d'acculturation augmentent :

1. Plus la forme d'un trait culturel est « étrange », donc éloignée des formes des traits culturels de la civilisation receveuse, et plus son acceptation sera difficile, car ce trait culturel ne pourra pas être réinterprété en termes de la culture receveuse; cela ne veut pas dire cependant qu'il ne puisse être parfois accepté, mais alors en tant qu'« imitation » ou « addition », non en tant que « substitution » ou « remplacement »; bref, il reste en quelque sorte à la périphérie et flottant; il n'est pas repris, mangé, digéré, il n'a pas valeur dynamique de transformation profonde des mentalités et des sensibilités.

2. Les formes sont plus transférables que les fonctions; nous avons déjà suggéré ce fait lorsque nous avons parlé, dans notre chapitre historique, du fonctionnalisme. Malinowski s'est justement attaché à persuader les colonisateurs

(1) Barnett, *o. c.*

qu'ils ne réussiraient pas à imposer des institutions nouvelles, tant que ces institutions nouvelles ne seraient pas aptes, en plus de leurs avantages formels, à remplir les mêmes fonctions que les institutions anciennes qu'elles étaient chargées de remplacer. Nous sommes entièrement d'accord; et nous avons donné l'exemple de la canalisation d'eau. Cependant Barnett remarque que les équivalents fonctionnels introduits dans une culture remplacent rarement les anciennes institutions; ils y sont bien incorporés sans doute, mais en devenant des « modes alternatifs » de satisfaction des mêmes besoins; l'ancienne institution résiste par inertie, la force des habitudes, à côté de la nouvelle; les deux équivalents fonctionnels ne sont donc pas interchangeables. Ce qui peut avoir parfois des conséquences graves; car l'existence de moyens doubles ou alternatifs de faire la même chose fait que le comportement de tel ou tel individu, dans une situation donnée, n'est plus prévisible, puisqu'il y a liberté de choix, et non, comme autrefois, comportement imposé par le groupe; cette imprévisibilité est un facteur de confusion dans les esprits qui se traduit, souvent, sur le plan affectif par l'angoisse — donc un de ces phénomènes pathologiques spécifiques de l'acculturation libre ou forcée (peut-être même, nous aurons à nous poser le problème, planifiée).

3. Un trait culturel, quelles que soient sa forme et sa fonction, sera d'autant mieux reçu et intégré qu'il pourra prendre une valeur sémantique en harmonie avec le champ des significations de la culture receveuse, c'est-à-dire qu'il sera réinterprété. Ou, si l'on préfère, il faut que les natifs retrouvent certaines de leurs idées dans le nouveau système, de rechange, qui leur est proposé, pour non seulement qu'il soit accepté, mais pour qu'il devienne efficient. J. W. Eaton a appelé « acculturation contrôlée » ce processus par lequel une culture accepte la pratique d'une autre culture en l'intégrant dans son propre système de valeurs (1). Le terme prête à confusion avec ceux d'acculturation « organisée », « dirigée », « planifiée »; nous préférons celui d'Herskovits, de réinterprétation,

(1) J. W. Eaton, « Controlled Acculturation : a survival technics of the Hutterite », *Amer. Sociol. Rev.*, 17, 1952.

qu'il situe dans l'intégration de traits culturels nouveaux par « ajustement » à la culture preneuse. Le concept de réinterprétation est d'ailleurs plus riche que celui d'acculturation contrôlée, car il comprend aussi bien « le processus par lequel d'anciennes significations sont attribuées à des éléments nouveaux » que celui « par lequel de nouvelles valeurs changent la signification culturelle des formes anciennes ». Nous avons ailleurs donné des exemples de ces deux mécanismes (1) et souligné leur importance, aussi bien dans l'œuvre de Durkheim (primauté de la causalité interne sur la causalité externe) (2) que dans celle de Boas qui définit l'acculturation par « la façon dont les éléments étrangers sont modifiés en fonction des types prédominants dans leur nouveau milieu » et qui, en conséquence, demande à l'ethnographe préoccupé par ce genre de problème, de rechercher premièrement « les forces internes (de la culture)... qui remodèlent les éléments extérieurs selon les *pattern* » propres à cette culture (3). Cette règle d'or de l'Anthropologie théorique devrait l'être aussi de l'Anthropologie appliquée.

Jusqu'à présent nous n'avons envisagé que les régularités portant sur des traits culturels isolés. Cependant, au fur et à mesure que nous poursuivions notre inventaire des régularités, surtout quand nous sommes arrivés au concept de réinterprétation, nous avons insensiblement glissé du point de vue qui fait de la culture un ensemble de traits à celui qui l'envisage comme système. L'approche analytique que nous avons suivie ne peut en effet nous mener bien loin pour la constitution d'une Anthropologie appliquée, car, en faisant de l'emprunt, suivant l'expression de Fortes, « un enfourchage mécanique d'éléments de culture, comme de bottes de foin, d'une culture à une autre » (4), elle nous fait oublier que toute culture cons-

(1) R. Bastide, « L'Acculturation formelle », *America Latina*, Rio de Janeiro, VI, 3, 1963.

(2) E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, 1^{re} éd., 1893.

(3) Boas, « The Methods of Ethnology », *Amer. Anthropol.*, 22, 1920.

(4) M. Fortes, « Culture Contact as a dynamic process », *Africa*, 9, 1938.

titue un *Gestalt*, c'est-à-dire une unité organisée et structurée. On peut dire que le passage des études sur l'acculturation, de l'Anthropologie culturelle nord-américaine à l'Anthropologie sociale anglaise, qui, tout en donnant, suivant les auteurs, des sens différents aux mots de structure et d'organisation, a toujours du moins mis au premier plan ces notions, est marqué sur le plan de la méthode par le passage parallèle de l'approche « holistique » à l'approche « analytique ». Tous les éléments de la société sont articulés les uns aux autres de telle façon que l'étude des contacts, pour être valable et pour pouvoir offrir un modèle à l'action modificatrice de l'homme, doit toujours porter sur des *ensembles* et non sur des traits particuliers.

Or, ici encore, dans cette perspective nouvelle, on peut trouver des régularités :

Et d'abord celle des réactions en chaîne (1). Puisque tout se tient, dans une culture, il suffit de modifier un de ses éléments pour que cette modification première en entraîne d'autres, le plus souvent imprévisibles, et que tout l'équilibre de la société globale en soit finalement affecté. Tous les secteurs articulés les uns aux autres doivent se ré-arranger pour que cette société se retrouve à nouveau en équilibre, mais ce nouvel équilibre est déjà fort éloigné de l'ancien. Pourtant on n'a, au début, que touché à un seul élément culturel, que l'on a peut-être même jugé relativement neutre ou périphérique par rapport au « foyer culturel » de ce peuple, c'est-à-dire de ce que ce peuple considère comme le plus important pour lui — on a par exemple introduit les machines agricoles pour soulager les efforts des paysans travaillant à la houe, et voici que toute la structure familiale ancienne (famille étendue ou lignage) se trouve désorganisée; ou bien encore on a introduit la monnaie pour faciliter et généraliser les échanges économiques et voici que, par voie de conséquences, l'ancien système d'alliances est transformé (le mariage par compensations et dons devenant un mariage par achat d'épouses tandis que le contrôle des aînés, comme donneurs de femmes, à leurs

(1) R. Bastide, « Causalité interne et causalité externe », *Cahiers Int. de Sociol.*, 21, 1956.

cadets, se trouve détruit). L'Anthropologie appliquée se doit donc, avant d'apporter une modification à un système culturel et social, de prévoir à l'avance la série continue des réactions en chaîne qui s'ensuivront pour l'ensemble de ce système — bref, elle doit passer d'une vision à court terme à une vision à long terme des effets de ses manipulations.

La considération de la culture comme globalité organisée permet également à l'économiste, qui veut appliquer des modèles occidentaux à des sociétés différentes, de pluraliser son concept de « rationalité ». Comme le dit Maurice Godelier : « il faut partir des structures, de leur rapport et de leur rôle exact pour saisir la rationalité du comportement des individus ». Les systèmes sociaux et culturels ne sont pas illogiques; ils obéissent seulement à une logique différente de la nôtre. La consommation somptuaire, par exemple, qui irrite tant ceux qui veulent introduire, en vain, une mentalité capitaliste dans une société préindustrielle, n'est pas un élément irrationnel, à détruire; car elle fait partie intégrante d'un système cohérent qui a sa rationalité : « à partir de cette rationalité sociale globale découverte par l'analyse anthropologique, les mécanismes économiques pourraient être réinterprétés et mieux compris. Une conduite qui nous semble irrationnelle retrouve une rationalité propre replacée dans le fonctionnement d'ensemble de la société... Le rationnel d'aujourd'hui peut être l'irrationnel de demain. Le rationnel d'une société peut être l'irrationnel d'une autre; enfin il n'y a pas de rationalité purement économique » (1). Ainsi ce qui paraît « raisonnable » au planificateur, et qu'il se voit pourtant refusé, à cause de l'inextricable liaison du social et de l'économique, doit-il tourner l'Anthropologie appliquée vers deux nouvelles tâches : en premier lieu, la compréhension des comportements du « décideur » vis-à-vis du « donneur de conseils » (soi-disant rationnels). En second lieu, la recherche, par delà une action qui serait purement économique, qui s'imaginerait que le développement se produit spontanément par le jeu des forces

(1) M. Godelier, *Rationalité et irrationalité économique*, F. Maspero, 1966.

économiques, d'une stratégie au contraire extra-économique, qui commencerait par agir sur d'autres éléments du système social — les Russes ont agi d'abord sur les dominations politiques et l'on sait que les étudiants d'Amérique latine considèrent que leurs mouvements révolutionnaires sont infiniment plus efficaces, pour le changement des économies sous-développées de leurs continents, que les programmes des experts économistes de développement des communautés.

Mais l'apport le plus important, croyons-nous, de l'approche holistique et globaliste de l'acculturation, c'est de nous faire comprendre le phénomène de « résistance », comme mécanisme de défense culturel contre les influences venues du dehors et qui menacent l'équilibre de la société comme la sécurité affective de ses membres. La résistance, tenace, rusée ou violente, à l'action des ingénieurs sociaux et des planificateurs, ce refus systématique de s'ouvrir à des gens qui cependant n'ont « aucun intérêt à l'affaire », qui « ne veulent que le bien des indigènes » ou des « masses paysannes » a souvent choqué et découragé ces ingénieurs et planificateurs — d'autant plus que, n'étant pas, le plus souvent, des anthropologues, ils y voient une irruption de l'irrationnel (1). Si nous avons justement cité un peu plus haut Godelier, c'est qu'il montre bien le caractère ethnocentrique de notre notion de « rationalité »; c'est que ce qui résiste est un autre rationnel, enraciné dans une certaine structure des relations sociales. Acceptons cependant que l'on parle d'une insurrection de l'irrationnel contre les projets, raisonnables et bénéfiques, du planificateur; il s'agit en fait de l'ignorance, de la part du réformateur social, des niveaux stratifiés de la réalité sociologique, que G. Gurvitch a bien mis en lumière.

Car à côté de la « société globale » qui est structurée et organisée, et par conséquent à côté des chocs entre systèmes sociaux et culturels différents, il y a lieu de tenir compte aussi

(1) Lowie : « L'homme n'est pas construit de manière à faire ce qui est raisonnable pour la seule raison que cela est raisonnable. Il lui est beaucoup plus facile de faire quelque chose d'irrationnel pour la seule raison que cela s'est toujours fait ainsi », cité par Devereux et Loeb, « Antagonistic acculturation », *Amer. Sociol. Rev.*, 8, 1943 (133-48).

de ce que M. Mauss a appelé les « phénomènes totaux », ces phénomènes que G. Gurvitch a étudiés dans sa sociologie en profondeur, pour en dévoiler le caractère feuilleté et stratifié. Dès lors, à côté des chocs entre systèmes, il y aura lieu de tenir compte aussi des conflits entre ces couches multiples de la réalité sociale, de la révolte, si l'on préfère, des couches profondes contre les mutations que l'on fait subir aux couches superficielles. Berque a insisté sur ces irruptions des forces de spontanéité surgies de « l'homme de la nature » contre les aspects contraignants ou détériorants du développement dans la mesure où elles tendent à l'abolition des personnalités ethniques et collectives; sans doute ne nie-t-il pas la nécessité du développement, et même condamne-t-il la tradition, lorsque celle-ci n'est plus qu'une dégénérescence de l'original (« la tradition doit être répudiée, non parce qu'elle conserve l'antique, mais parce qu'elle le pourrit et l'exploite »); du moins exige-t-il de l'Anthropologie appliquée qu'elle ait recours à l'intérieur, aux continuités (contre les discontinuités culturelles introduites par le changement), à l'authentique, l'original ou, si l'on veut, l'immortel (1). Nous tenons ainsi les deux raisons fondamentales des résistances aux changements, l'une qui est due à l'opposition des systèmes sociaux en contact — l'autre qui résulte du placage de modèles venus d'ailleurs et qui, parce qu'ils dissocient les identités personnelles ethniques, craquent à un moment donné sous l'action des forces intérieures et originelles : « A quoi servirait-il à l'homme de gagner le monde, dit l'Évangile, s'il perdait son âme? »

L'Anthropologie théorique distingue deux formes d'opposition, la résistance qui se situe au début du processus acculturatif, la contre-acculturation qui se situe à son étape terminale. La résistance n'est pas en fait absence de propension au changement, comme le veulent certains dans leur optimisme naïf et dans leur désir plus ou moins inconscient d'en minimiser la portée, elle est refus actif de changement.

(1) J. Berque, « Vers une sociologie des passages », *Études de Sociologie Tunisienne*, 1, 1968.

Les habitants de l'île Montawai, près de Sumatra, ont refusé d'emprunter la culture du riz aux Malais voisins, bien que cette culture leur eût permis d'élever leur standard de vie, car elle exige un travail continu, alors que leur religion leur demande un arrêt de travail de plusieurs mois. Des Hindous se laissent mourir de faim à côté des vaches sacrées, qui pourraient leur sauver la vie, mais que leurs croyances leur interdisent d'abattre. Nous avons, au début de ce chapitre, distingué l'acculturation de l'enculturation; nous pouvons dire maintenant que l'enculturation, c'est justement ce qui empêche, ou ce qui fait obstacle au processus acculturatif. La personnalité façonnée dès la plus tendre enfance selon les normes de la culture régnante, ayant intériorisé les valeurs et les idéaux de son ethnie, se sent menacée, dans son identité et dans son unité, par les nouvelles normes, valeurs, que l'on veut lui imposer, elle s'y oppose — et c'est bien naturel. Pour le moment, nous en resterons à cette seule explication de la résistance; nous en trouverons d'autres, lorsque nous passerons des acculturations libres aux acculturations forcées. La contre-acculturation, elle, qui prend les formes du « nativisme », du « prophétisme », du « messianisme » ou du « millénarisme », apparaît lorsque l'acculturation est déjà engagée et que les individus se rendent compte de ses effets désorganisateur et destructeur en relation à leur personnalité ethnique. Ce sont des essais de retour en arrière, des efforts de re-tribalisation. L'Anthropologie appliquée s'en effraie — car ces mouvements semblent prouver qu'elle n'est jamais sûre d'avoir réussi, qu'un raz de marée inattendu risque de détruire, d'un seul coup, l'édifice qu'elle a édifié et qui ne s'avère, alors, que simple château de sable emporté par la violence des vagues monstrueuses. Il faudra donc recommencer à zéro. Pourtant ces mouvements, loin d'effrayer, devraient au contraire rassurer : la révolte est signe d'un changement entamé. Les messianismes ou millénarismes sont des mouvements « synchroniques » qui fondent en général ensemble des croyances chrétiennes et des croyances traditionnelles, qui par conséquent — pour rétablir l'équilibre social détruit par les missionnaires — s'efforcent d'incarner les principes chrétiens dans

la culture indigène, au lieu de les plaquer du dehors (1). Les cultes du Cargo prouvent l'acceptation, de la part des Mélanésien, des biens occidentaux, ils ne manifestent que l'ignorance des techniques propres à produire ces biens. Ici encore, nous pouvons nous demander si l'opposition ne vient pas tant, comme dans la résistance, de la rencontre de deux systèmes normatifs antagonistes, que de ce que l'assimilation culturelle commencée n'a pas été suivie par l'intégration de l'indigène à la société du groupe dominant, sur pied d'égalité, ce qui nous fait encore une fois passer de l'acculturation libre à l'acculturation forcée (2).

G. Devereux et Loeb ont donné à cet ensemble de refus ou de retours en arrière le nom d'« acculturation antagoniste » et ils en distinguent eux aussi deux formes : la résistance à l'emprunt — la résistance à l'emprunteur. Mais, en plus, ils insistent, à côté du souci jaloux de chaque groupe à garder sa propre singularité, sur le fait que chaque culture a ses modes d'adaptation habituels aux problèmes existants, et que ces modes d'adaptation sont inapplicables aux défis, entièrement nouveaux, que posent les contacts. D'où les sentiments d'insécurité des individus, qui se replient dans un isolement défensif ou qui se cramponnent dans la négation, d'abord — lorsqu'ils sont tout de même touchés, modifiés, et que leur identité s'en trouve menacée, dans la régression (c'est-à-dire le retour à des modèles de comportement d'avant le contact).

L'ethnologie inter-culturelle nous met donc en présence d'un certain nombre de constatations, de tendances et de régularités que l'Anthropologie appliquée peut utiliser, que ce soit pour les « traits culturels » isolés, ou pour les cultures considérées comme systèmes fonctionnels. Mais deux points restent encore à considérer : si les cultures forment bien des

(1) R. Bastide, « Messianisme et développement économique et social », *Cah. Int. Sociol.*, XXXI, 1961.

(2) Sur ces deux forces d'opposition au changement, l'endoculturation et le système de domination d'un groupe sur un autre, voir G. A. Beltran, « Espontaneidad y adaptacion en el desarrollo de las civilizaciones », *La Palabra y el Hombre*, 29, 1944 (45-53).

(3) G. Devereux et Loeb, *o. c.*

systèmes, ces systèmes ne sont pas toujours et totalement cohérents (l'anthropologue doit se méfier d'un certain rousseauisme qui verrait partout harmonie et équilibre). En second lieu, les systèmes culturels ne sont pas statiques; il n'existe nulle part des « peuples sans histoires »; l'anthropologue doit, sinon reconstituer une chronologie des cultures, qui s'avère le plus souvent impossible, du moins tenir compte, à côté du statique, des forces de changement et d'évolution des systèmes culturels. Or ces deux points sont capitaux pour l'Anthropologie appliquée. L'ethnologie contemporaine reconnaît qu'il existe partout — et pas seulement dans nos sociétés capitalistes — des contradictions internes, contradictions dans les systèmes de parenté ou dans les systèmes d'autorité, ou entre les systèmes de parenté et les systèmes d'autorité; qu'à côté des forces centripètes (de cohésion sociale et de contrôle des individus par les normes collectives), il y a des forces centrifuges en jeu, qui, bien que moins puissantes (sans quoi la société éclaterait), tendent à la désagrégation du système; l'Anthropologie sociale anglaise contemporaine a sans doute définitivement établi que, pour survivre, toute culture comporte comme des vannes de libération de ces forces centrifuges, en même temps qu'elle les reprend en main pour en limiter les effets ou pour les faire finalement servir à la cohésion qu'elles risquaient de miner : cérémonies compensatoires et « rituels de rébellion » — des femmes contre les hommes, des serviteurs contre les maîtres, des sujets contre leurs chefs politiques. Il est évident que l'Anthropologie appliquée doit porter une attention toute spéciale sur ces rituels de rébellion et leur analyse, car ils manifestent ce que l'on pourrait appeler les « points faibles » du système que l'on veut changer, les lieux symptomatiques des tensions internes, des contradictions latentes, par où l'action de l'ingénieur social pourra s'insinuer, pour réaliser les fins qu'il s'est données ou qu'on lui a données, beaucoup plus facilement et efficacement que s'il voulait lutter directement contre le système en entier.

L'ancienne ethnologie semblait postuler que toute culture traditionnelle était statique et que tout changement en elle, par conséquent, ne pouvait être qu'exogène. Elle reconnaît

aujourd'hui que tous les contacts culturels se font entre des cultures dynamiques et emportées, chacune, dans un mouvement qui lui est propre. Cette idée, qui a été d'abord dégagée par Sapir dans le domaine de la linguistique : « Le langage se meut à travers le temps dans un courant qu'il s'est tracé. Il a une tendance » (1), a été généralisée par la suite à l'ensemble des faits de civilisation sous le nom de « tendance culturelle ». Et nous pouvons dire de ces tendances culturelles exactement ce que Sapir dit des tendances linguistiques; nous savons bien que chaque individu change, en la vivant, sa culture; mais nous pensons à tort que ces variations individuelles soit se neutralisent, soit sont capables de se mouvoir aléatoirement dans un sens comme dans un autre : en fait toutes ces variations individuelles sont cumulatives dans une direction déterminée, les changements du présent sont préfigurés dans les changements du passé et préudent aux changements du futur, bref, toute culture se meut suivant une pente, qui l'oriente dans un certain sens. Les Africains par exemple se refusent à voir dans la colonisation, c'est-à-dire dans une source exogène, la création des Nations politiques de l'Afrique d'aujourd'hui; ils soutiennent que la tendance de leurs sociétés à passer des groupements locaux à de vastes confédérations ethniques était bien antérieure à la colonisation, que celle-ci n'a fait que suivre une « pente » déjà inscrite dans la constitution des grands Empires du Soudan ou des royaumes du Congo, et qui — avec ou sans colonisation — aurait obligatoirement abouti à la constitution de nationalités pluri-ethniques. Cet exemple est suffisant pour montrer que l'Anthropologie appliquée ne pourra réussir que dans la mesure où son action n'ira pas à contre-courant de l'histoire, mais qu'elle se fera en suivant, dans chaque cas particulier, la pente d'écoulement (si l'on me permet cette expression) de la culture qu'elle prétend mieux planifier.

(1) E. Sapir, *Selected Writings of Edward Sapir*, Berkeley, 1951.

Ce qui distingue l'acculturation forcée, que ce soit dans la situation esclavagiste comme dans la situation coloniale, c'est que l'acculturation y est déjà organisée (comme elle le sera dans l'acculturation planifiée), mais en vue des fins d'une classe ou d'une strate déterminée, et pour son seul profit. Cela ne veut pas dire que ce second type d'acculturation ne tienne pas compte des régularités que nous avons mises à jour en étudiant l'acculturation libre. Par exemple l'opposition des intérêts. L'esclavage a toujours permis à ceux des esclaves qui se christianisaient et s'assimilaient à la culture occidentale, du moins dans les pays latins, de profiter de certains canaux d'ascension sociale pour s'intégrer au système de domination, avec un statut intermédiaire entre les « maîtres » et les « esclaves des champs ». La colonisation s'est appuyée sur les « esclaves de case » ou sur les « gens de caste » pour détruire les systèmes qu'elle voulait abattre, voire même sur les chefs traditionnels, en augmentant leur pouvoir, tout en les rabaisant par ailleurs au rôle d'intermédiaires entre l'autorité métropolitaine et la masse paysanne. Mais ce second type d'acculturation se distingue du premier par le fait qu'elle contrôle les forces de changement qu'elle utilise, au lieu de laisser agir librement les lois des contacts culturels, et de ce qu'elle envisage les effets de leur action à court terme, plus qu'à long terme.

L'acculturation forcée se traduira donc :

- 1° par la multiplication des conflits;
- 2° par l'intensification des phénomènes de désagrégation et leur rapidité à opérer, alors que l'acculturation libre, plus lente, permet aux phénomènes de re-structuration d'opérer parallèlement.

Il nous faut dire un mot des conflits — car ils existent aussi dans l'acculturation planifiée. Tout changement se fait au détriment de certains groupes qui, naturellement, résistent. La sociologie française, avec Balandier, a insisté sur l'importance des conflits. Mais nous devons faire tout de même attention à ne pas accorder trop d'importance aux effets désorganisateur d'un conflit et minimiser, par voie de conséquence, ses effets organisateurs. D'abord en effet ces conflits sont révélé-

lateurs des malaises et des tensions intra-communautaires que l'Anthropologie appliquée se doit de connaître, pour pouvoir y porter remède. En second lieu, les contradictions violentes entre les systèmes en contact, la culture du colonisateur par exemple et celle du colonisé, peuvent réaliser des conditions favorables à l'apparition d'images normatives nouvelles; c'est ainsi — pour reprendre une distinction que nous avons faite plus haut — qu'elles permettent, en dissociant la résistance au changement et la résistance aux meneurs de jeu du changement, l'acceptation par les indigènes de nouvelles valeurs, mais en refusant qu'elles leur soient imposées du dehors, au lieu d'être acceptées librement par eux-mêmes. La lutte en devenant politique laisse les transformations économiques et sociales s'insinuer insidieusement dans la trame culturelle archaïque, sans grande résistance de la tradition, parce que toute l'opposition s'investit dans le champ du politique, et qu'elle n'a plus grande force pour agir simultanément dans les autres champs. Enfin, comme Barnett l'a montré, les crises sont souvent le point de départ d'importantes innovations, car une situation de conflit ne peut se poursuivre d'une manière ininterrompue, il faut qu'elle trouve finalement une solution, et en général une solution de compromis (1). Au fond, dans l'acculturation libre, les conflits tendent à se résoudre d'eux-mêmes par de nouveaux ajustements; ce n'est que lorsque la culture donneuse fait une pression constante en vue d'assimiler coûte que coûte la minorité à la culture du vainqueur — par conséquent à ne permettre à ces conflits qu'une seule solution, celle imposée du dehors — que nous avons ces acculturations destructives dont il nous faut maintenant parler.

Les faits sont trop bien connus pour qu'il soit utile d'y insister : révolte des jeunes contre les parents, augmentation des divorces et désagrégation des familles, disparition de l'entraide mutuelle, apparition de la prostitution et de la délinquance juvénile dans les villes coloniales, augmentation des maladies

(1) H. G. Barnett, « Personal conflicts and cultural change », *Social Forces*, 20, 1941.

mentales, désorganisation de l'agriculture de subsistance, triomphe de la sorcellerie, etc. Il est admis aujourd'hui par tous les spécialistes que si le développement se traduit par des bénéfices, il y a toujours un « coût » plus ou moins lourd à payer. Et peut-être une des raisons majeures de l'actuelle acculturation planifiée, c'est cette constatation, et la volonté de réaliser le développement des pays dits sous-développés « au moindre coût ». Mais cette acculturation planifiée — qui va devenir l'objectif de l'Anthropologie appliquée — prend des formes différentes ou, si l'on préfère, utilise une stratégie différente, suivant que l'on a affaire à une acculturation planifiée dans un contexte capitaliste ou dans un contexte socialiste. Comme nous sommes ici très proche de l'Anthropologie appliquée, nous allons consacrer à ces deux formes les deux chapitres qui suivent.

L'acculturation planifiée dans un contexte capitaliste

Elle s'oppose sans doute à l'acculturation libre et à l'acculturation forcée; mais elle s'appuie sur tout l'ensemble de régularités et de constatations que nous avons énumérées dans le chapitre précédent; c'est pourquoi nous commencerons par elle (1).

Pour éviter les effets pathologiques de l'acculturation forcée et destructive, elle cherche à développer les communautés indigènes selon les normes et les idéaux traditionnels de ces communautés. Elle tient donc compte de ce que l'Anthropologie culturelle a bien montré, que les individus membres d'une société participent tous à un même monde de valeurs, d'attitudes, d'intérêts; ce sont ces éléments qui créent la cohérence du groupe, qui servent de base à la solidarité entre ses membres — solidarité que Durkheim a appelée « mécanique ». Il ne faut donc pas essayer de détruire brutalement ces traditions ou cette homogénéité culturelle; il faut les changer lentement et progressivement, en faisant réinterpréter les valeurs nouvelles par le groupe receveur, de façon à en affaiblir la force disruptive. Certes, il faudra bien, à un moment donné, modifier aussi les valeurs archaïques, dans la mesure où elles

(1) Cf. Ph. Ruopp ed., *Approaches to Community Development*, The Hague, 1953. Marg. Mead ed., *Sociétés, traditions et technologie*, Unesco, 1953. A. Caso, S. Zavala et autres, *Metodos y resultados de la politica indigenista en Mexico*, Memorias del Inst. Nac. Indigen. VI, Mexico, 1954, etc.

constituent un obstacle et un frein au développement — mais en tenant soigneusement compte alors des données de la psychologie. L'individu retire une satisfaction immédiate de son mode de vie présent, alors que le changement (nouvelles méthodes de plantation par exemple ou nouveau régime alimentaire) ne peut lui apporter de satisfaction qu'à long terme — et d'abord l'inquiétude ou l'angoisse. Il faut donc, si on veut l'inciter à accepter de nouvelles formes de cultiver ses champs, de manger, ou de vivre, découvrir pour lui des satisfactions présentes d'un autre genre, par exemple de se faire admirer, de se considérer supérieur à la masse, etc. Néanmoins, en gros, la règle de l'acculturation planifiée reste la nécessité de prévoir les effets des nouveautés introduites aussi bien sur la psyché des individus que sur la cohésion du groupe et de tenter toujours d'orienter le changement suivant les valeurs traditionnelles; d'inscrire les modifications jugées bénéfiques dans l'ancienne structure des relations humaines; de présenter les traits nouveaux en les débarrassant autant que possible des adjonctions culturelles liées à la civilisation qui leur a donné naissance : par exemple pour introduire un type nouveau d'alimentation, plus harmonieux que l'ancien et qui en supprime les carences, l'incarner dans les principes traditionnels, les cérémonies particulières et le rituel archaïque du manger — ou bien encore pour les nouvelles techniques agricoles, garder l'idée indigène que la terre n'est pas seulement nourricière, mais qu'elle est une réalité sacrée, et qu'il faut adorer; donc ces nouvelles techniques doivent perdre leur caractère séculier, ou religieusement neutre, qu'elles ont dans notre civilisation; elles doivent se lier à un cycle de fêtes (fêtes des semailles et fêtes de la moisson, avec sacrifices à la Terre-Mère), de demande ou de remerciements (1), car la Terre est une Mère que l'on nourrit (avec des engrais) pour qu'elle vous nourrisse à son tour (avec les récoltes qu'elle donne). Les techniques agricoles modernes s'inscrivent ainsi, pour réussir, dans le cycle des dons et contre-dons qui constitue un des éléments essentiels de la mentalité dite primitive.

(1) Cf. sur ce point les recommandations de Condominas, *Fokon'-Olona et collectivités rurales en Imérina*, Berger-Levrault, 1960.

On voit déjà, par ce premier point, que le planificateur ne peut réussir qu'à la condition de pouvoir compter sur la collaboration et la coopération des individus du groupe receveur. Mais il est apparu qu'il est difficile de toucher la masse; il faut découvrir les leaders qui sauront animer la communauté et l'orienter vers le progrès, économique ou social. On a cru d'abord que ce qu'il fallait, c'était former — par l'école — une minorité progressiste, et que la masse suivrait d'elle-même cette élite. C'était déjà la méthode des jésuites qui, abandonnant en quelque sorte les adultes, impossibles à changer, leur enlevaient leurs enfants pour les instruire, dans leurs collèges, et puis, une fois christianisés, les renvoyaient dans leurs familles pour qu'ils deviennent les propres éducateurs de leurs parents. Ce fut une des premières méthodes de l'Action indigéniste au Mexique, qui choisissait parmi les garçons d'un village ceux qui paraissaient les plus intelligents, pour les élever dans des internats (de façon à les soustraire à l'endoculturation et à l'influence du milieu environnant). Mais la tentative devait échouer; ces garçons certes avaient bien été changés, ils ne pouvaient cependant plus vivre dans leurs anciennes communautés, dont ils avaient été coupés spirituellement; ils allaient grossir le flux de l'exode vers les grandes métropoles. Ce fut aussi une des méthodes chères à la colonisation (que l'on se souvienne, pour la France, des « écoles des chefs » de Faidherbe). L'échec a été ici aussi patent. En fait, ce qui s'est toujours produit, quand on a voulu d'abord créer une élite, ce n'est pas que cette élite ait servi de levain à la pâte. Elle a été au contraire peu ou pas imitée. Plus simplement, une coupure s'est produite entre « les évolués » et « le peuple ». On a introduit une rupture dans la solidarité sociale, un nouveau clivage, mais on n'a nullement incité au développement communautaire. Nous aurons à revenir plus loin sur ce problème, qui est capital, et nous demander comment découvrir les vrais leaders à atteindre, si ce sont les chefs traditionnels (les Anciens, les prêtres, les chefs politiques), ou si nous devons distinguer entre « chefs » et « leaders ». Pour le moment, il nous suffit de noter que pour qu'une communauté choisisse le progrès (ou ce que les Occidentaux désignent de

ce nom), il ne faut pas l'introduire du dehors, mais il faut que le choix se fasse du dedans, et que ce choix, avant d'être collectif, ait d'abord été le choix de certains individus, ceux qui exercent, ou peuvent exercer, une influence sur les décisions de la masse, ceux qui détiennent ou sont susceptibles de prendre les leviers de commande.

Trouver de tels hommes ne suffit pas cependant. L'acculturation planifiée telle que la conçoivent les Occidentaux ne peut en effet être autoritaire — elle suit un modèle démocratique. Et cela au point qu'elle ne considère pas comme le plus important la « machinerie » du développement, mais l'enthousiasme de la communauté. Elle s'attachera donc à créer des équipes mixtes, comprenant des éléments traditionnels (membres de l'ancienne communauté) et des éléments nouveaux (syndicalistes, anciens étudiants, travailleurs sociaux), à leur donner à tous un esprit d'équipe, et à forger ces éléments disparates en un tout dynamique. Ce seront ces équipes qui élaboreront en leur sein les techniques de changement, qui adapteront les croyances anciennes aux traits de culture nouveaux, et réciproquement. Cependant, il ne faut pas être trop ambitieux au point de départ. La méthode généralement adoptée est celle des « projets-pilotes » : le changement à réaliser, par ces équipes, l'est en proportion restreinte et dans une seule communauté, qui non seulement agit, mais s'observe dans son action créatrice — qui non seulement suit un plan, celui qu'elle s'est donné, mais le modifie au fur et à mesure qu'elle le réalise — et dont les membres tirent, pour les villageois, de temps en temps, les enseignements qui se dégagent de leurs comportements, ce qui fait que l'expérience de développement communautaire n'est plus l'expérience de quelques-uns, mais l'expérience de tous.

L'équipe, bien que démocratiquement organisée, est sinon dirigée, du moins guidée par un ethnologue. Car il faut connaître la structure de la culture préalablement à toute manipulation sur elle. L'acculturation est bien dirigée, mais il s'agit d'acculturation. Ce qui fait que l'Anthropologue doit avoir tout de même voix prépondérante, et non le sociologue, ou l'économiste, ou le politique, ou encore le nutritionniste, le

médecin, l'ingénieur agronome. Ce point, qui est fondamental, et qui aurait dû aller de soi dès le début, n'a malheureusement pas été envisagé au cours des premières tentatives d'action planifiée; il ne l'est même pas encore toujours, malgré les nombreux échecs du passé. Ainsi toutes les mesures prises pour changer les structures économiques de la Birmanie, qui freinaient les progrès de sa productivité, n'ont-elles pas réussi, car on avait négligé l'importance économique de la femme et des jeunes dans le pays; on avait conçu les plans de changement à travers notre conception, occidentale, de la division du travail, alors que chaque sexe, chaque groupe d'âge a un rôle économique bien déterminé, et que ces rôles sont complémentaires les uns des autres. De la même façon, si l'on veut remembrer les terres en Asie, il faut tenir compte des tombes et des revenants, des arbres sacrés et des oracles, des habitudes sexuelles de la population, autant que du régime dotal ou successoral. Une des conclusions que l'acculturation planifiée nous suggère donc, c'est qu'une mesure qui peut réussir, et réussir brillamment dans un pays, peut échouer dans un autre — qu'il ne faut pas généraliser, et qu'on ne peut agir sans une connaissance préalable des particularités locales. Nous verrons cependant que l'Anthropologie appliquée, telle qu'elle s'est constituée, n'accepte pas sans critique cette règle et nous aurons donc à voir si elle n'a pas, en effet, certaines limites.

Nous nous rendrons mieux compte de ces divers processus de l'acculturation dirigée en prenant deux exemples au Mexique, l'un dans lequel le projet de développement est offert du dehors, l'autre dans lequel il est demandé du dedans.

Le premier, qui a eu lieu en 1949, dans le cadre du Mexican Pilot Project in Basic Education, réunissait une équipe d'éducateurs et de spécialistes mexicains en vue de créer des écoles, de promouvoir des méthodes de production agricole plus efficaces, d'améliorer l'hygiène, le logement, dans un village de la rivière Santiago — mais aussi de modifier les mentalités,

les attitudes et le comportement de ses habitants, de façon à permettre à une communauté coopérative et démocratique de se former, capable de profiter de toutes les potentialités de la technologie moderne (1). Comme on le voit, dans les deux groupes qui allaient entrer en contact, l'un des deux, le groupe donneur, intervenait activement et intentionnellement dans la culture de l'autre, le groupe receveur, en vue d'un but qui n'était pas pourtant réclamé par ce but receveur, mais qui lui était extérieur, donné par le gouvernement mexicain.

L'équipe comprenait, à côté du chef de mission ayant déjà une expérience ethnographique, un agronome, un ingénieur civil, une infirmière, un charpentier, un maçon, un professeur de musique, tous très patriotes et enthousiastes pour la tâche qu'ils avaient à accomplir, et qui consistait — selon les règles mêmes de l'acculturation planifiée que nous venons de donner, d'autant plus exigeantes d'ailleurs ici que ce groupe donneur ne disposait pas de grandes ressources financières — non pas à forcer les gens, mais à stimuler l'enthousiasme des villageois et à les guider — bref qui ne se souciaient qu'à être les catalyseurs des énergies locales. Nous allons donner ici, sur deux colonnes, d'un côté les propositions de changements suggérés, de l'autre les réponses de la communauté à ces propositions.

1. Réorganisation de la tenance de la terre, création d'*ejidos* (2).

2. Introduction de meilleurs types de maïs, ou de bétail; apprentissage de

1. a) Résistance de la partie de la population qui profitait de l'ancien système de propriété.

b) Attente passive du reste de la population, non manifestation de sentiments, ni pour, ni contre.

2. A part les gros propriétaires de l'endroit, aucune réponse favorable.

(1) Glen Fisher, « Directed culture change in Nayarit, Mexico », in : Divers auteurs : *Synopte Studies of Mexican Culture*.

(2) Sur la nature des *ejidos*, voir Caso, Zavala, o. c.

meilleurs soins à donner aux animaux.

3. Changement dans la vie domestique par un meilleur équipement de la maison.

4. Pratiques sanitaires meilleures.

5. Projet de la création d'une fabrique coopérative de meubles.

6. Création de jardins d'enfants.

7. Création d'une école primaire et d'une école du soir.

8. Création d'une École Normale pour former des maîtres.

3. Apathie de la masse.

4. Pas de réponses favorables non plus. Les seuls cabinets installés resteront ceux de l'école. Cependant on a noté, de la part des habitants, un usage accru des facilités médicales de la ville voisine, Santiago, au détriment de la médecine traditionnelle. Peur panique des habitants devant la vaccination antituberculeuse.

5. Réponse apparemment favorable. Néanmoins, les personnes qui ont appris le métier se contenteront de fabriquer des meubles pour leur usage personnel et leur maison. Nul ne s'intéressera à en tirer un profit commercial.

6. Il fallut de longue « cajoleries » pour obtenir des mères qu'elles y envoient leurs enfants.

7. Acceptation enthousiaste d'une large partie de la population.

8. Acceptation, ici encore, enthousiaste, du projet et fierté des nouveaux maîtres du rôle qu'ils avaient à jouer.

9. Alignement du village sur la route et construction de meilleures habitations, en termes de coopération villageoise collective.
- 10.
11. Programme de loisirs et de récréations nouvelles.
12. Du point de vue du changement des mentalités, l'individu est devenu plus conscient (mais par l'intermédiaire de son anxiété grandissante en face des changements amorcés) — il est devenu aussi moins fataliste et plus individualiste (mais cette transformation s'est opérée plus chez les enfants, sous l'action de l'école, que chez les adultes) — la communauté est sortie de son isolement, elle s'est ouverte davantage sur le monde extérieur, et a ainsi accordé plus de valeur au confort moderne (de la maison) et aux plaisirs (programmes récréatifs) — elle a surtout compris (mais n'est-ce pas parce que l'entraide mutuelle est un trait de toute culture paysanne) l'importance de l'effort commun (dans la réorganisation et la reconstruction du village au bord de la route, qui l'ouvre sur l'extérieur) — les individus enfin sont devenus plus conscients de leurs droits personnels et plus sensibles à l'injustice ; cependant cette conscience nouvelle, ou rendue plus aiguë, entraîne des conflits d'un type nouveau, que les groupes d'anciens ne savent plus comment résoudre, que les comités locaux créés par la Mission ne se sentent pas non plus assez forts pour trancher, pour prendre les décisions destinées à ramener la paix dans le village : on fait finalement appel à l'aide d'un des représentants du Projet d'Éducation de Base.

Comme on le voit, dans le cas où le changement est apporté du dehors, on n'obtient qu'un demi-succès, du moins à court

9. La partie du programme qui souleva le plus d'enthousiasme, sans aucune réticence, semble-t-il, et qui fut menée à bien dans l'entraide entre tous.
10. Avec le temps, diminution de la suspicion et de la crainte des habitants vis-à-vis de la Mission envoyée.
11. Si bien accueilli dans la ville de Santiago, quoique adopté par les villages environnants, ne réussit pas à prendre racine ; les nouvelles activités récréatives cessèrent peu à peu.

terme. Que se passe-t-il lorsque c'est du dedans que le changement est requis? L'exemple que nous prendrons ici est celui de Chan Kom, qui a donné lieu à deux études célèbres de Redfield (1). Chan Kom est un de ces villages indiens qui sont nés par scission, à partir d'un village plus ancien, Ebtun, trop peuplé, relativement à l'extension et à la nature des terres cultivables : la partie jeune de la population se vit ainsi contrainte d'émigrer pour fonder un peu plus loin une colonie d'Ebtun. Si on ajoute que cette scission entre un village-mère et un village-colonie a été due aussi, à côté de la rareté et de la pauvreté du sol, à des luttes entre factions antagonistes — que la population de Chan Kom était obligée, comme toute population scissionnaire, de reconnaître l'autorité d'Ebtun, de continuer à travailler pour les familles de leurs parents, ou à des travaux collectifs — on comprend que ces Indiens scissionnaires, tout en continuant à se sentir liés à leurs aînés restés au village et à participer aux grandes fêtes d'Ebtun, devaient être portés à réaliser progressivement leur indépendance et pour cela, à « choisir le progrès », en opposition à Ebtun. Nous avons là un cas tout à fait privilégié de changement à origine interne — bien que ce changement, Chan Kom soit bien obligé de le demander au gouvernement mexicain, à ses experts et à ses Missions, bref de recourir tout de même à des facteurs de développement exogènes.

L'indépendance — plus exactement le meilleur moyen de couper le cordon ombilical entre Chan Kom et Ebtun — passait par la réforme administrative : il fallait que Chan Kom devienne un « pueblo » comme les autres « pueblos » du Mexique. Vers 1917 les leaders maya de la communauté décidèrent donc de convertir leur colonie en village ; ils organisèrent une ligue socialiste en 1926, c'est-à-dire qu'ils acceptèrent, pour permettre à cet espoir de se réaliser, la conception du progrès qui était celle de la Nation, contre les traditions communautaires indiennes, le système éjidal par exemple

(1) Robert Redfield, *A Village That Chose Progress : Chan Kom revisited*, Chicago, 1948. Cf. R. Redfield, *The folk culture of Yucatan*, Chicago, 1941.

de la propriété coopérative contre le type traditionnel de la propriété collective, ou bien encore l'organisation administrative des zones progressistes du Mexique. L'arrivée de nouvelles familles, attirées par ces réformes, permit la construction d'un village de type espagnol plus qu'indien, avec sa place centrale, ses rues à angles droits, et son école. Il y eut, à ce moment-là, une mode qui poussait les habitants à vouloir tout changer, habitations, vêtements, genres de vie; à accepter sans réticences des comportements progressistes. Et chose curieuse, pour une population si traditionnellement catholique, la vogue du progrès alla jusqu'à la conversion de nombreux Indiens au protestantisme, parce que le protestantisme était lié dans la pensée de ces indigènes à plus de progrès, matériels et spirituels; qu'il venait des États-Unis, considérés comme le pays le plus développé du monde; enfin qu'il symbolisait, aux yeux des nouveaux adeptes, la coupure la plus radicale qui puisse s'imaginer avec le passé. Mais le « pueblo » dépend administrativement du chef-lieu de la région. En 1932-1933, les habitants de Chan Kom luttèrent afin d'obtenir pour leur village le statut de « municipalité libre » et finalement y parvinrent.

Arrêtons-nous donc à cette étape, pour évaluer les changements intérieurs au cours de cette période. Redfield insiste beaucoup sur la construction d'un premier moulin à blé, car ce moulin changeait les habitudes de travail de la femme indienne, lui assurait plus de loisirs, bref transformait les relations traditionnelles entre les sexes. Les nouvelles maisons de Chan Kom, bâties en dur, le long des rues, selon le modèle hispano-américain de la ville, permettait l'apparition, et l'utilisation, d'un mobilier plus étendu et plus riche, voire même du confort moderne. L'abandon progressif du vêtement traditionnel de l'Indien pour le vêtement espagnol signifiait aussi l'entrée de l'Indien dans un monde nouveau, son incorporation symbolique à la communauté nationale; ce changement était surtout important pour la femme, plus encore que pour l'homme : « une femme qui abandonne le *huipil* pour la robe fait un saut à la fois ascensionnel (upward) et vers l'extérieur (outward); après cela, elle doit assumer

de nouvelles tâches et de nouveaux pouvoirs, et laisser derrière elle la danse traditionnelle *jarana* et d'autres coutumes rustiques ». Ne croyons pas cependant que le passé est complètement exorcisé, au bénéfice du « Progrès ». Malgré la construction des maisons en maçonnerie et leur relatif confort intérieur, les habitants de Chan Kom ne sont pas arrivés à vivre réellement dedans; ils mangent et passent la majeure partie de leur existence dehors; or comme ils sont dehors, donc à la vue de tous, le contrôle social s'exerce sur eux, comme par le passé, empêchant la maison d'exercer son influence sociologique, de passage du traditionalisme à l'individualisme. Le fait aussi que les fils mariés construisent leurs demeures près de celles de leurs pères révèle nettement, même dans cette période de course aux changements et de mode du progrès, que l'autorité appartient toujours aux Anciens, que la famille nucléaire n'a pas pu encore se dégager de la famille étendue. Quant aux vêtements anciens, si les hommes acceptent de les changer, parce que ce changement est pour eux symbolique de la modification de leur statut, nouveaux privilégiés, ils freinent le mouvement pour leurs femmes. Certes les fillettes qui vont à l'école portent la robe, mais après le mariage, elles reviennent le plus souvent au *huipil*, parce que, disent les maris, les robes coûtent cher — en réalité, parce que les femmes qui portent la robe ne vont pas travailler aux champs et chercher le bois pour allumer le feu.

Malgré ces lenteurs dans les transformations, l'organisation sociale s'est, elle, assez profondément modifiée. De nouveaux clivages apparaissent en liaison avec la structure écologique de la ville hispano-américaine : les maisons qui donnent sur la place assurent à leurs propriétaires un prestige plus grand — et aussi des facilités commerciales — que les maisons qui donnent sur les rues; sans doute ceux qui les habitent sont les familles des plus anciens leaders de la communauté, les Tamays, les Cemes et les Pats, ce qui fait que les sources d'autorité et de richesse dérivent à la fois de l'ancienneté et de la position écologique; nous ne pouvons cependant minimiser l'action de ce second facteur dans la formation des nouvelles hiérarchies et d'une nouvelle stratification sociale. D'un autre

côté, nous voyons, avec la formation d'abord du « pueblo », puis son extension, apparaître des formes jusque-là inconnues de division du travail, la colonie ne connaissant encore que sa forme traditionnelle, celle entre les sexes; les seules spécialisations reconnues, on le sait, par les Indiens sont celles du chaman, du diseur de prières, du négociateur des mariages, de la sage-femme; il y a bien certes aussi des commerçants dans presque toutes les communautés indiennes, mais ces commerçants appartiennent toujours alors à la classe des *ladinos*, descendants d'Espagnols et de métis, qui sont des « étrangers » par rapport à la communauté. Sans doute quelques-uns de ces anciens spécialistes indiens se retrouvent encore à Chan Kom, le négociateur des mariages, la guérisseuse, la sage-femme, mais à côté, la ville compte maintenant des Indiens — et non plus des *ladinos* — commerçants ou artisans : boulangers, maçons, charpentiers, vendeurs de têtes de bétail, etc. Le bœuf était jadis élevé pour le prestige qu'il faisait rejaillir sur son propriétaire et l'agriculture était une agriculture de subsistance. Cette mentalité ancienne de production pour les seuls besoins de la famille a fait place à une nouvelle mentalité, celle de la recherche du profit personnel : il y avait à Chan Kom, à l'époque où Redfield y menait son enquête, une dizaine de marchands et les paysans aussi vendaient au-dehors les produits de leurs terres. La concurrence est donc née sous la forme de la compétition entre les magasins autour de la clientèle, et elle ne se limite pas au monde des commerçants, elle se fait jour aussi chez les agriculteurs : à côté de l'*ejido*, il existe des propriétés individuelles, qui cherchent à s'agrandir aux dépens les unes des autres; et dans l'*ejido* même l'accent est mis sur les « lots » familiaux, qui sont séparés, plus que sur l'*ejido* proprement dit, devenu simple coopérative plus que réelle unité économique.

Cependant, la mode du progrès à tout prix, qui marque la première étape, et qui avait pris sa forme la plus symptomatique dans la conversion au protestantisme, allait connaître le reflux. Les missionnaires protestants exigeaient de leurs adeptes de ne pas boire, de ne pas fumer, d'abandonner les autels domestiques avec leurs images des Saints familiaux,

interdisaient de danser le *jarana* qui était, pour la communauté, l'expression la plus haute de la joie collective et de la solidarité communautaire (cette solidarité qu'il fallait bien maintenir dans la compétition avec les autres villages). C'était trop exiger et Chan Kom est retourné au catholicisme. Mais ce retour n'est qu'un élément d'un retour plus général à un mode de vie plus traditionnel, une fois retombée la « fièvre » première du progrès. Peut-être ce retour a-t-il été facilité aussi par l'arrivée de familles étrangères (à l'époque de Redfield, un tiers de la population de Chan Kom était constitué de nouveaux arrivés) qui ne pouvaient s'intégrer qu'en tant que Maya, ce qui poussait par conséquent les Anciens, pour mieux les lier à eux, de revenir au mode de vie maya. Redfield le note, vers la fin de son livre : pas de formation de classes sociales; pas de création d'associations volontaires (sauf pour la réalisation de projets localisés et à court terme); la tendance à la nucléarisation des familles freinée par la prépondérance des grandes familles, formant des groupes de voisinage; à côté de nouveautés politiques certes, comme le Conseil Municipal, continuation de l'organisation religieuse traditionnelle (avec ses Directeurs, Chanteurs, Sacristains) et son cursus de charges honorifiques : « Dans les relations que les habitants de Chan Kom ont les uns avec les autres, écrit-il, il n'y a pas de grands changements : c'est encore une communauté... Tous, jeunes et vieux, se considèrent comme Indiens, un peuple appartenant à la forêt, au milpa et au village. » Il n'y a pas jusqu'au paganisme précolombien qui ne subsiste : le chaman est toujours présent, qui célèbre les cérémonies de la pluie (bien que les jeunes assistent à ces cérémonies plus par fidélité à la tradition que par foi en la vertu de ces rites, et bien que la construction des maisons en maçonnerie ait limité l'activité du chaman, qui intervenait jadis dans les rituels de fondations des maisons de terre, mais qui n'a plus aucun pouvoir sur la pierre, le ciment ou la brique).

En fait, le bilan qui semble négatif en bien des points ne révèle que la lenteur des processus d'acculturation, non leur échec. Malgré les variations de la mode, le flux et le reflux des idéaux « progressistes », les éléments de changement

continuent à agir; un point de « non retour » est atteint. Si les mariages sont toujours arrangés, les jeunes ont de plus en plus d'initiative dans le choix des conjoints — si les femmes préfèrent toujours vivre au-dedans de leurs maisons, elles sortent davantage qu'autrefois et s'habituent à la liberté de leurs mouvements — si, suivant l'expression de Redfield, les changements culturels ne sont pas impressionnants par rapport aux changements sociaux, grâce à l'action de l'école, les Indiens parlent maintenant la langue nationale du Mexique, l'espagnol, facteur d'intégration économique et politique, alors que les parlers indigènes restent des facteurs de marginalisation. Il n'y a donc plus d'autres possibilités que d'aller sans cesse de l'avant. Parce que Chan Kom l'a choisi au début de son évolution, il est maintenant condamné inexorablement au progrès.

Peut-on tirer, de ces considérations générales sur les mécanismes ou les lois de l'acculturation planifiée en contexte capitaliste et des deux exemples que nous avons analysés, un certain nombre de conclusions pour l'Anthropologie appliquée?

Encore une fois, nous laissons de côté le problème des fins. Nous ne voulons pas porter de jugements de valeurs sur l'idéologie du progrès, économique et social. Nous constatons seulement, comme un fait objectif, que l'acculturation planifiée en régime capitaliste se fait sous le signe de cette idéologie. La question qui nous préoccupe est donc de savoir — ces fins étant données — si les moyens appropriés pour les réaliser sont les meilleurs ou non.

Une première constatation que nous pouvons faire, c'est que — malgré l'intégration de l'Anthropologie appliquée à l'Anthropologie générale — l'une et l'autre se servent des mêmes concepts (1) et elles constituent des strates d'un même système :

(1) Par exemple les concepts de statut, de rôle, d'organisation, de processus, etc. Cf. Richard N. Adams, *Introducción a la Antropología aplicada*, Seminario de Integración Social, Guatemala, 1964.

— Investigation empirique : décrire la société telle qu'elle est — science pure, investigation de ce que doit être, à partir de ce qui est — science appliquée, en passant par l'attitude *conative*, qui est destinée à pousser à un commencement d'actions, celle par le moyen de laquelle devront se réaliser les potentialités contenues dans les ressources mises à jour par l'étude empirique de la communauté comme devront être aussi éliminés les obstacles qui empêchent leur utilisation (1), il n'en reste pas moins qu'une Anthropologie appliquée, dans cette perspective, est bien un « art appliqué » et non une « science ». Beaucoup de ceux qui se placent dans une pareille perspective ne souscriraient pas de bon cœur à notre conclusion; ils rejettent l'idée que le savant doive réduire son activité à offrir les matériaux de sa recherche à l'homme pratique ou d'action qui aurait, lui, la responsabilité d'appliquer ces matériaux comme il l'entend. Ils soutiennent une position opposée, « qui considère la connaissance non comme une finalité en soi, mais comme un instrument en vue d'un changement ou d'une réforme sociale... L'investigation, en ce cas, est destinée à offrir les bases d'une planification sociale » et ils affirment leurs convictions que « investigation et action sont seulement des phases d'un même processus polaire » (2). Mais qui ne voit alors que l'intégration entre Anthropologie générale et Anthropologie appliquée n'est réalisée qu'en faisant monter d'un degré l'« action » dans cette échelle ou ce système, c'est-à-dire que l'investigation empirique est déjà orientée, et non désintéressée, qu'elle est sélective, et non théorique ou scientifique, qu'elle est en un mot un premier moment de l'Anthropologie appliquée — qui va utiliser cependant dans son investigation empirique les concepts et les théories de l'Anthropologie générale, telle qu'elle s'est constituée en dehors de toute application pratique. Dès le début de l'investigation donc, nous sommes situés dans « l'art » ; nous sommes déjà sortis, dès la recherche empirique qui est

(1) G. A. Beltran, « Teoría de la investigación cultural », *Ciencias Sociales*, VII, 37, Washington, 1956.

(2) G. A. Beltran, *idem*, p. 23 et 24.

orientée par ce qui doit se produire à la fin, de la science, telle que nous l'entendons.

La seconde constatation que nous pouvons faire, c'est que l'Anthropologie appliquée, dans cette perspective, se situe dans le domaine des micro-organismes, culturels et sociaux, et non dans le domaine des macro-organismes. C'est une des conséquences logiques d'ailleurs de l'évolution de l'Anthropologie générale; après l'échec des grandes synthèses, comme l'évolutionnisme ou la théorie historico-ethnologique des Cercles culturels, elle s'est de plus en plus orientée vers l'étude des petites « communautés », analysées en profondeur et sous tous leurs aspects, technologique, économique, démographique, social, politique, religieux; le nombre des monographies est allé sans cesse grandissant, au détriment des théories universalistes. Ce qui fait que lorsque l'Anthropologie appliquée s'est constituée en Amérique, elle a suivi la pente de l'Anthropologie pure de l'époque, elle a choisi de tenter de changer des « communautés », plus que de changer l'organisation générale du pays, de se placer dans le micro, plus que dans le macro. Il faut ajouter, fortifiant ce mouvement, le fait que l'Indien était défini par les indigénistes non pas racialement, mais culturellement, par son appartenance à des communautés *isolées*, chacune différente des autres, par le costume, les coutumes, etc., jalouses également de leurs spécificités propres (1); qu'un espoir naïf subsistait sans doute aussi chez beaucoup dans la puissance contagieuse de la Raison, qui ferait que le succès dans une de ces communautés entraînerait, par voie d'imitation, la volonté des autres de progresser et qu'ainsi le changement, économique et social,

(1) Cette conception semble bien abandonnée aujourd'hui, où il apparaît que l'Indien ne peut se définir que par rapport au *ladino*, c'est-à-dire par la politique de ce dernier, de discrimination et de ségrégation. Cette évolution apparaît clairement dans l'œuvre même de Beltran, que nous discutons plus haut : *Regiones de Refugio*, Mexico, 1967, comme dans l'œuvre de Stavenhagen, « Clases, colonialismo y aculturación », *Amer. Indígena*, 6, 1963. J. L. Herbert, « Apuntes sobre la estructura nacional de Guatemala y el movimiento de ladinización », *Rev. Mex. de Sociol.* XXXIX, 4, 1967; et en France, dans la thèse, mss., de Favre, *Changement et Continuité chez le Tzotzil-Tzeltal*.

se répandrait comme une tache d'huile, s'élargissant sans cesse, sur toute la Nation — enfin, et ce n'est pas un facteur à sous-estimer, le manque de capitaux et d'experts pour agir simultanément à tous les endroits forçait l'action indigéniste à se limiter à des manipulations locales.

Or l'Anthropologie culturelle nord-américaine est en train de se transformer. Elle reconnaît que les communautés ne sont pas aussi isolées qu'on le prétendait, qu'elles participent, dans une plus ou moins grande mesure, à la culture de la société globale, qu'elles peuvent bien réagir, elles sont prises tout de même dans tout un réseau de liaisons économiques et obligées de se soumettre à des décisions politiques, prises en dehors d'elles, dans les Centres moteurs de la Nation. Bref, le point de vue macroscopique, qui avait été longtemps rejeté de l'Anthropologie et renvoyé à l'examen des sociologues, pénètre — surtout après les remarques de Julian H. Steward sur « la théorie et la pratique de l'étude des Aires Culturelles » (1) — dans l'Anthropologie, qui devient régionale et même nationale plus qu'appréhension d'une multitude de petites communautés. Mais l'Anthropologie appliquée ne risquait-elle pas de mourir, en tant que science propre, de ces justes remarques de Steward? Ne risquait-elle pas, en définitive, de se confondre avec une autre science, qui naissait parallèlement, et qui se plaçait dès son point de départ dans le macroscopique, le global et le national : la « sociologie du développement »?

Quoi qu'il en soit de ce point, que nous aurons à examiner quand nous tenterons de définir notre propre conception de l'Anthropologie appliquée comme science et non comme un ensemble de procédés techniques d'action, la révolution opérée dans la conception de l'Anthropologie pure ne pouvait pas ne pas se répercuter dans le monde des spécialistes de l'Anthropologie appliquée. Nous n'en voulons d'autre témoignage que l'intervention des étudiants mexicains à la dernière réunion, en avril 1969, de la « Société pour l'Anthropologie appliquée » : « Le changement social, y dirent-ils,

(1) J. H. Steward, *Area Research*, Social Science Research Council Bull., 63, New York, 1950.

a une dynamique indépendante des changements planifiés par les structures du pouvoir et ont une expression spécifique qui se manifeste dans toute une série de mouvements dont le sens est de concrétiser ce changement, indépendamment de la conscience que les participants en ont. La caducité des institutions est la cause de l'inquiétude d'une sous-culture (et on entend ici par sous-culture celle dont les valeurs sont en conflit avec la culture globale), qui ne se trouve pas représentée dans lesdites institutions et qui cherche leur disparition, leur substitution par d'autres plus adaptées. Dans ce cas les structures politiques existantes, pour représenter le *statu quo*, sont traditionnellement opposées à ce changement.

« Pourtant, c'est ce type de changement qui est dominant, et c'est pourquoi les anthropologues doivent s'occuper plus consciemment de lui. Au Mexique a dominé en matière anthropologique un type d'études qui dans son essence se montre conservateur et anachronique : l'étude de la communauté, la communauté entendue comme une réalité isolée et qui aurait sa dynamique en elle-même. »

Ce texte, par les sous-entendus politiques qu'il contient, nous fournit une assez bonne transition avec la seconde forme d'acculturation planifiée que nous avons à examiner et à critiquer : l'acculturation planifiée dans un contexte socialiste.

L'acculturation planifiée dans le contexte socialiste

Alors que, dans le contexte capitaliste, il faut d'abord changer les microsociétés, l'acculturation planifiée dans le contexte socialiste s'est faite de haut en bas — des structures de la société globale aux communautés locales. Le reproche que l'on pouvait faire, en effet, à notre premier type d'acculturation planifiée, c'est qu'elle se contentait d'adapter les cultures communautaires à la culture de la Nation, en fait à la culture de la minorité dominante de la Nation. Il était sous-entendu que cette culture dominante était bonne et qu'il fallait simplement y intégrer les groupes marginaux. Le texte des étudiants mexicains que nous avons cité à la fin de notre précédent chapitre parlait donc, à juste titre, de *statu quo*. Car si les Indiens, grâce à l'Action Indigéniste, pouvaient être récupérés, ils l'étaient dans une structure sociale qui n'était pas modifiée, et par conséquent dans une société de classes, où ils occuperaient la strate la plus basse. Si, au contraire, l'acculturation planifiée part d'en haut, elle peut cesser d'être l'expression d'une imposition, celle de la sous-culture du groupe dominant sur les sous-cultures des groupes dominés — elle peut se faire dans une situation révolutionnaire. Nous disons : elle peut se faire. Nous ne prétendons pas qu'elle se fera forcément. Tout dépend en effet, pour chaque Nation, des décisions des groupes politiques et de leurs luttes pour le pouvoir. En tout cas, pour ce qui est de la République Soviétique et de ses satellites, la première tâche des Soviets

a été de briser les pouvoirs des hommes en place, et de changer l'organisation sociale des diverses sociétés globales, soumises à leur zone d'influence. Bref, et voilà la première différence entre nos deux types d'acculturation planifiée, l'une est apolitique (ou du moins le paraît à première vue), l'autre s'affirme comme essentiellement politique; c'est l'effet du passage du micro au macro. Mais aussi, et en prenant le mot de démocratie dans le sens occidental du terme, la première est démocratique — puisqu'elle veut que ce soit la communauté qui, mieux informée, prenne la décision du progrès et s'y engage, collectivement —, la seconde est non-démocratique (et c'est pourquoi on peut parler, et on parle, d'un « colonialisme » russe), elle est l'imposition du dehors d'une dictature, celle dite du prolétariat, qui ne craint pas d'utiliser la force pour changer les structures globales afin de permettre, par la suite, une transformation des cultures, nationales, régionales ou locales. On sait qu'au Kazakhstan, 30 % de la population rurale dut émigrer vers les centres industriels sibériens, qui manquaient de main-d'œuvre, et que les Kazakhs restants préférèrent abattre leurs têtes de bétail plutôt que de les amener dans les fermes collectives, où les Russes leur ordonnaient de vivre (27 % de perte pour les chevaux — 17 % pour les gros bétail — 19,5 % pour les moutons).

La seconde différence entre nos deux types d'acculturation, c'est qu'elles se sont faites selon des stratégies opposées. La première veut changer d'abord les cultures pour que changent après les sociétés; la seconde s'attaque d'abord aux structures sociales en pensant que les cultures se modifieront ensuite d'elles-mêmes. Certes, il faudra nuancer cette affirmation. Les culturalistes nord-américains s'efforcent bien, dans leur action prudente et lente, d'introduire des changements dans les techniques matérielles avant de toucher les mentalités et les systèmes de valeur. Et les Soviétiques reconnaissent la nécessité de tenir compte des faits culturels; Staline disait assez cyniquement : « les minorités ne sont pas mécontentes du défaut d'indépendance nationale, mais de celui du droit d'usage de leur langue maternelle »; Lénine avant lui s'est toujours préoccupé, non seulement de modifier les struc-

tures économiques et sociales, mais encore de trouver par quel processus on pourrait intégrer les cultures exotiques à la culture russe, à la fois occidentale et prolétarienne, telle qu'elle existait en Russie, une culture *sui generis* de valeur générale ou universelle, mais qui pouvait prendre, suivant les peuples où elle se répandait, des formes propres et des moyens d'expression différents : « La culture prolétarienne n'abolit pas la culture nationale; elle lui donne un contenu; et, inversement, la culture nationale n'abolit pas la culture prolétarienne, elle lui donne une forme » (1). Ce qui ne nous éloigne pas beaucoup de l'acculturation planifiée en régime capitaliste, quand celle-ci s'efforce d'adapter les cultures communautaires à la culture de la société globale — ou si l'on préfère à la sous-culture du groupe au pouvoir (sauf que dans un cas il s'agit de la sous-culture du capitalisme et dans l'autre de la sous-culture du prolétariat). Mais si, dans le détail des affirmations que nous faisons, il y aurait lieu sans doute d'introduire bien des nuances, il n'en reste pas moins que les idéologies — qui dictent les stratégies de la manipulation des réalités sociales — sont opposées, dans les deux contextes.

Pour comprendre l'acculturation planifiée dans un contexte socialiste, il faut partir de la distinction de Marx entre structures et superstructures. Sans doute il existe une liaison dialectique, dans l'évolution des sociétés, entre les faits économiques et les faits extra-économiques; les facteurs culturels en particulier doivent être pris en considération dans une politique de développement, car les valeurs économiques, si elles sont prises d'un côté dans la texture des relations sociales, sont en corrélation d'un autre côté avec les valeurs culturelles. Cependant ce sont bien les facteurs économiques, les forces et les rapports de production, qui sont « en dernière instance » prépondérants : les forces de production, c'est-à-dire les instruments de travail, les machines et, bien entendu, les matières premières — les rapports de production, c'est-à-dire l'organisation du travail, les relations juridiques qui règlent

(1) Staline, *Le marxisme et la question nationale et coloniale*, nouvelle éd., Éd. Sociales, 1953.

les droits des hommes à ces instruments, machines et matières premières. Les modifications intervenant dans les forces de production, comme les découvertes scientifiques et techniques, entraînent des modifications parallèles dans les rapports de production, qui doivent y correspondre; et la transformation à son tour de ces rapports agit sur les superstructures, donc à la fois sur les mentalités (idées, attitudes, théories) et sur les institutions (familiales, juridiques, politiques, religieuses, qui s'y rattachent). Qu'en résulte-t-il comme conséquence logique pour une Anthropologie appliquée? C'est qu'il n'est pas nécessaire de toucher à la langue et aux cultures ethniques, il faut changer avant tout sinon uniquement le régime de production, et toutes les superstructures, qui sont liées à l'ancien régime, se modifieront parallèlement — ou, si elles continuent encore quelque temps à vivre, par la force des habitudes, elles ne continueront que comme « folklore », sans efficacité véritable. Bref l'Anthropologie appliquée américaine est « culturelle »; l'Anthropologie appliquée russe est « sociologique ».

Mais ces deux différences ne sont pas les seules. Ou plus exactement, elles se lient étroitement l'une à l'autre pour aboutir à une troisième différence stratégique importante. Car si le développement vient du dehors, si ce développement doit d'abord briser les structures anciennes des rapports économiques existant pour en créer de nouvelles, si la force, accoucheuse des sociétés nouvelles, est pour cela nécessaire — en un mot si la primauté est donnée dès le début au politique et à l'économique —, il n'empêche que cette révolution structurelle ne peut réussir que si on s'appuie sur certains secteurs de la société que l'on veut changer contre d'autres secteurs; bref que si l'on réussit à introduire, comme moyen d'intervention, la lutte des classes comme préalable au changement. Dans nos deux types d'acculturation planifiée, il y a certes un point commun : la recherche des leaders les plus efficaces pour réaliser les transformations souhaitées ; mais, comme les idéologies qui les sous-tendent sont opposées, elles ne les recherchent pas au même niveau. Certes aussi, le rôle des leaders dans les deux cas est bien également celui d'intermé-

diaires, chargés de faire passer l'exogène dans l'endogène, d'intérioriser d'abord en eux la culture du groupe donneur pour la répandre ensuite au sein du groupe receveur; mais comme la culture du groupe donneur est ici la culture nationale, et là la culture prolétarienne, les premiers vont rechercher la continuité, c'est-à-dire qu'ils sont choisis comme ceux qui, dans la communauté, sont les plus capables de synchrétiser les idées nouvelles avec les coutumes anciennes, ou de les réinterpréter — les seconds vont rechercher la discontinuité, c'est-à-dire qu'ils sont choisis parmi ceux qui peuvent le mieux prendre conscience de leur exploitation par une minorité de privilégiés, et devenir les chefs d'un mouvement révolutionnaire. Comme nous l'avons dit, dans l'acculturation planifiée en système capitaliste, les leaders auxquels on fait appel sont en général les chefs de villages, les anciens les plus expérimentés de la communauté, les plus aimés, et qui peuvent ainsi avoir une influence, car ils ont la confiance de tous. Dans l'acculturation planifiée en système socialiste, les leaders ne sont pas désignés ainsi par l'organisation de la communauté, il faut les chercher — et pour les découvrir, il faut passer par la lutte des classes, car c'est seulement dans cette lutte et par le moyen de cette lutte que les dominés pourront prendre conscience de leur situation de dominés, et vouloir par conséquent changer les formes anciennes; d'autre part, à l'intérieur de cette lutte, une discrimination se fera automatiquement qui fera ressortir les meneurs de l'ensemble des suiveurs. Il nous faut encore ajouter une remarque; c'est que, dans ces conditions, il y a bien des chances que l'acculturation planifiée dans un contexte socialiste considère les leaders choisis dans une acculturation planifiée de type capitaliste comme les « hommes à abattre ». L'inversion est totale.

En tout cas, il apparaît que presque partout, dans les Républiques soviétiques satellites, le changement a commencé par la lutte des classes et la destruction des anciens systèmes politiques et économiques. Dans le pays Kirghize, entre le parti bolchevik, les grands propriétaires fermiers et les bourgeois des villes; ici la création de nouvelles structures économiques de production a dû être précédée, pour pouvoir être

réalisée, par le changement des dirigeants locaux et la destruction du régime politique local de structure féodale. En Mongolie où la masse paysanne, opprimée par la dynastie mandchoue au pouvoir, s'était révoltée plusieurs fois, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, pour faire appel finalement aux Russes en 1921, il a fallu aussi passer par l'intermédiaire de la lutte des classes, à la fois contre la bureaucratie militaire-féodale des Chinois, contre les lamas, considérés comme issus de la classe des anciens Maîtres féodaux, et dont l'Église était jugée elle aussi par les Russes comme une véritable institution féodale, et simultanément contre la classe des capitalistes commerçants; cette lutte ne s'est pas faite sans mal : pour briser la force des Maîtres féodaux, on a multiplié les collectivisations; pour briser la force des prêtres religieux, on a liquidé les cloîtres, on a obligé les lamas à travailler manuellement, on leur a enlevé l'éducation de la jeunesse. Mais c'est dans ces luttes que se sont forgés les leaders, sur lesquels pouvaient s'appuyer les Russes dans leur politique de changement, économique et social.

Si l'Anthropologie appliquée américaine reconnaît qu'il n'existe pas de sociétés sans tensions internes et si elle s'aide, dans la mesure du possible, de ces conflits d'intérêts en vue de faire progresser vers des fins plus modernes l'ensemble de la collectivité, elle n'en considère pas moins :

1° Que les forces centripètes de cohésion sont plus fortes que les forces centrifuges de dissolution; que toute culture constitue un système d'équilibre entre forces qui se contrebalancent, se complètent, ou se corrigent naturellement — 2° que la société fait partie de la culture, c'est-à-dire que les rapports entre les hommes et les groupes sont régis par les normes, les valeurs et les idéaux de la culture — 3° que le progrès doit se faire au moindre coût et pour le bénéfice de tous. Nous voyons maintenant que l'Anthropologie appliquée soviétique considère au contraire : 1° que toute société non socialiste est pleine de contradictions internes et que si ces contradictions n'aboutissent pas à un changement de régime, c'est à cause de la contrainte que fait peser sur la masse le groupe minoritaire privilégié; non à cause de je ne

sais quelle résistance organique de la culture aux forces de dissolution qui sont en elles — 2° que la culture fait partie plus de la superstructure que de la structure sociale proprement dite — 3° que le progrès est coûteux; il ne peut pas ne pas l'être, car il faut briser les forces qui l'empêchent; il ne peut évidemment pas non plus se faire au bénéfice de tous, car les intérêts des privilégiés ne peuvent s'identifier aux intérêts de ceux qu'ils exploitent à leur profit personnel. L'Anthropologie appliquée américaine valorise donc l'unité de la culture et son homogénéité, au détriment de la reconnaissance des stratifications sociales et des conflits; l'Anthropologie appliquée soviétique valorise les conflits sociaux et la lutte des classes, au détriment de la reconnaissance que toutes ces classes, cependant, communient dans un certain nombre, au moins, de valeurs communes. Et cela, parce que derrière ces deux stratégies du développement économique et social, il y a d'un côté une Anthropologie culturelle relativiste — de l'autre, une Anthropologie restée fidèle à l'évolutionnisme de Morgan, qui veut que toutes les sociétés passent, plus ou moins vite, par les mêmes étapes de développement, connaissent à un moment donné les mêmes contradictions internes, et que ce sont ces contradictions internes, quand elles sont devenues insupportables, qui sont à l'origine (à côté de la découverte de nouvelles forces de production) des changements structurels et du progrès de l'Humanité. Les sociétés lignagères, tribales ou féodales touchées par la propagande russe, seraient passées d'elles-mêmes à une étape supérieure de développement; ce que l'Anthropologie ou l'Ethnologie (peu importe le terme) montre, c'est que si elles ne l'ont pas fait encore, c'est qu'elles ont été freinées, dans leur évolution, par les forces conservatrices qui profitaient de leur stagnation, et qui les empêchaient de progresser, car le progrès signifiait pour elles la fin de leurs privilèges. Les Russes n'ont donc été que les accélérateurs de l'histoire; mais ils n'ont accéléré l'histoire qu'à la condition de lui obéir, c'est-à-dire de respecter la loi que Marx a bien mise en lumière : savoir que le socialisme ne peut naître que de la lutte des classes. Ainsi se réconcilient les deux grands thèmes du marxisme, le déter-

minisme historique, l'apologie de la *praxis*, que les adversaires du marxisme opposent parfois à tort.

Les uns et les autres, Américains et Russes, ou partisans de l'Anthropologie culturelle, partisans du marxisme, sont d'accord sur un point, c'est qu'il faut partir des totalités sociales. Mais d'abord, ils ne s'entendent pas sur le choix de ces totalités, les anthropologues culturels tendant à n'envisager que des totalités partielles (communautés, régions...), alors que les marxistes tendent, puisque évolutionnistes, à envisager la société totale actuelle : « L'attitude qui consiste, disent-ils, à chercher les causes et plus encore les remèdes à nos maux dans la structure sociale d'une seule communauté soi-disant isolée, dans une seule partie d'une société qu'on estime dualiste, ou seulement dans une société soi-disant nationale ou dans le seul tiers d'un monde que Nendel Wilkie avait déjà défini à juste titre comme formant un tout, est une méthode empiriquement fautive, théoriquement inadéquate et pratiquement absurde » (1). Car le Tiers Monde ne se comprend et même ne se définit que par les pays développés, les Nations par leur place dans un système d'impérialisme mondial, les communautés par leur liaison avec les contraintes des gouvernements nationaux. En second lieu, ils ont, les uns et les autres, une conception différente de ces totalités, les premiers fonctionnalistes, les seconds dialecticiens. Or « il y a une grande différence entre les conceptions que le fonctionnalisme et la dialectique développent à propos de la totalité. Les fonctionnalistes... ne parlent de la totalité que pour expliquer la partie. Mais sur la totalité elle-même, ils ne s'interrogent guère; ils ne se demandent pas pourquoi elle existe ou quelle est son origine ou ce qui peut lui advenir; ils ne se posent pas la question de savoir si elle est acceptable, telle qu'elle est, ou non; ils acceptent tout bonnement le système global tel qu'il est et prennent pour argent comptant la structure sociale telle qu'ils la trouvent. Au mieux, ils essaient de la comprendre et peut-être d'en réformer une partie. Pour

(1) A. Gunder Franck, « Fonctionnalisme et dialectique », *L'Homme et la Société*, 12, Paris, 1969, p. 143.

les marxistes, au contraire, la condition *sine qua non* de la science est tout d'abord, précisément, d'analyser et d'expliquer l'origine, la nature et le développement du système social dans son entier et sa structure comme un tout, et ensuite d'utiliser la compréhension de la totalité ainsi acquise comme la base nécessaire de l'analyse et de la compréhension des parties » (2). C'est dire qu'à l'opposition microscopie-macroscopie, que nous avons déjà relevée, s'ajoute une autre opposition: l'Anthropologie marxiste est historique, et non culturelle. On voit ainsi mieux sans doute maintenant pourquoi ces deux conceptions théoriques aboutissent à des Anthropologies appliquées si différentes : la première, l'Anthropologie culturelle, veut transformer le tout à partir de ses éléments constituants; la seconde, l'Anthropologie marxiste, ne cherche pas à transformer d'abord le particulier, puisque le particulier est déterminé par le tout — mais elle s'attaque à la structure économique-sociale du tout, parce qu'elle est déterminante pour les parties, et en particulier pour la culture, en tant que cette dernière est essentiellement, comme nous l'avons dit, superstructure, et non structure.

Cependant, si les principes directeurs des deux acculturations planifiées sont si opposés, les stratégies de développement qui en découlent si différentes, on s'aperçoit que dans les faits du changement, tels qu'ils se déroulent, il n'y a pas grande différence. Et il ne peut pas y en avoir. Car avec les principes, nous sommes sur le terrain des idéologies — tandis que les faits, eux, obéissent à des lois, que la science se doit de découvrir. Quelle que soit l'action des hommes, qu'elle parte d'ici ou de là, de la communauté isolée ou de la globalité humaine, « on ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant »; sinon la nature se rebelle contre l'homme. Malgré la distinction que l'on a faite entre les sciences de l'homme et les sciences de la nature, et bien que le principe de récurrence soit exact,

(2) *Idem*, p. 142.

qui veut que l'on devienne ce que l'on croit être, ou que les faits sociaux finissent par se modeler sur la conception que nous en avons, le déterminisme social existe, que les études sur l'acculturation ont bien mis en lumière, et cela d'autant mieux que quelle que soit la conception de l'Anthropologie appliquée qui est utilisée, ce sont absolument les mêmes lois qui se retrouvent, dans un cas aussi bien que dans l'autre, sans que les lois sociales soient modifiées en leur contenu ou leur forme par les principes idéologiques qui guident cette action. L'homme n'est pas un thaumaturge ou un Dieu. Et sa première qualité, qu'il a trop tendance à perdre aujourd'hui, devrait être la modestie : il y a des lois, il faut leur obéir, et d'abord les découvrir; on ne peut transformer le réel qu'en s'appuyant sur elles, non en les ignorant.

Ces lois — ou si l'on préfère ces régularités — que nous avons inventoriées à propos de l'acculturation libre, que l'acculturation planifiée dans un contexte capitaliste a bien acceptées pour s'efforcer d'en tirer parti, nous allons les voir jouer maintenant à nouveau dans l'acculturation planifiée à l'intérieur d'un contexte socialiste, qui ne s'y attendait certes pas. Et d'abord celle de la réinterprétation : quand un trait culturel est emprunté (ou imposé) de l'extérieur à un autre système culturel et social, la forme peut rester inchangée, le trait culturel est réinterprété à travers l'ancien système, qui lui donne une nouvelle signification, différente de celle qu'il avait dans le système donneur. Or nous avons vu que l'acculturation planifiée dans un système capitaliste partait justement de cette constatation, et qu'elle cherchait les leaders du changement parmi ceux qui, dans la société receveuse, étaient les plus aptes à trouver les réinterprétations qui en permettraient plus facilement l'acceptation. Le dédain, nettement affiché, par les ethnologues russes vis-à-vis des études américaines portant sur les processus acculturatifs, leur ont fait négliger, à leur détriment, cet aspect pourtant essentiel de toute acculturation. Les Russes ont bien imposé dans les Républiques de l'Asie Centrale les Kolkhoses et les Sovkhoses, les anciennes structures sociales que l'on croyait avoir ainsi détruites se sont reconstituées au-dedans des nouvelles formes

d'organisation imposées; les entreprises collectives mises en place se sont constituées en fonction des lignages, donnant ainsi naissance à des Kolkhoses nains, de 10 à 20 propriétés, dont la productivité était insuffisante — dans un deuxième moment, plus autoritaire, ces Kolkhoses nains furent supprimés pour que l'institution soit modelée sur le type russe; mais alors plusieurs lignages étaient obligés de vivre ensemble qui gardaient leurs particularités propres, leurs hostilités réciproques, ce qui affaiblissait encore plus que dans l'étape précédente, leur productivité (1).

Ces résistances, des cultures locales ou nationales, à tout changement qui peut les détruire, quand ce changement n'est pas repris par ces cultures, se retrouvent dans la situation de la femme. Les Soviétiques, sachant que, sociologiquement, la femme est en général moins propense que l'homme aux innovations (il y a des exceptions, particulièrement en Afrique urbaine), ont voulu tuer la femme gardienne de la tradition, en édictant toute une série de lois sur le port du voile, le mariage des filles impubères, la polygamie, le lévirat; certes ils ont présenté tantôt cette législation comme une lutte des classes, tantôt ils ont déclaré ne pas vouloir supprimer l'inégalité entre l'homme et la femme, mais seulement aider les femmes à devenir des instruments de la construction socialiste qui demandait l'effort de tous. Or malgré ces campagnes, même des femmes de membres du Parti communiste portent le voile; les mariages précoces, le rapt de la femme avec rançon de la fiancée, la polygamie continuent (en cherchant à se réinterpréter en termes soviétiques); il est toujours difficile de faire voter les femmes, de les faire travailler dans les usines, de les forcer à se montrer aux hommes dans les réceptions.

C'est que l'Islam a été considéré comme une superstructure, qui devait se modifier au fur et à mesure que les rapports de production changeaient; la culture n'était plus prise comme une globalité (puisque dans le marxisme, la globalité se situe à un niveau plus général). La tâche consistait donc, en désaf-

(1) *Soviet Central Asia*, Human Relations Area Files, New Haven, 3 vol.

fectant les mosquées, transformées en clubs ou en ateliers, en nationalisant les biens de mainmorte, à faire de la religion musulmane une affaire privée — et non un élément de la culture globale, encore moins l'élément central, le *focus* culturel, comme disent les anthropologues — ou bien encore à transformer les grandes fêtes religieuses, comme celle du Sacrifice (en interdisant l'abattage du mouton pour raisons rituelles) ou celle de la Rupture du Jeûne, en fêtes purement familiales, quasi clandestines, tandis que le rythme du travail à l'usine rendait impossibles pour les bons Musulmans les cinq prières quotidiennes. Tous les observateurs sont d'accord pour signaler, malgré tous ces efforts, la vitalité de l'Islam dans les Républiques Soviétiques musulmanes, par conséquent la valeur de la théorie de l'Anthropologie culturelle, qui veut que la culture constitue un système — non une simple superstructure traduisant en idées les forces et les rapports de production (1). Cependant la propagande athée se répand de plus en plus, et nous découvrons alors une autre loi en action, qui est une des lois fondamentales de l'acculturation religieuse, c'est qu'une religion attaquée par une religion extérieure ne disparaît pas, mais se transforme (soit en magie, soit en cultes secrets de confréries) (2); dans le cas qui nous occupe, la diminution de l'orthodoxie musulmane, persécutée, s'accompagne d'un repli sur les formes plus populaires de la religion (le culte des Saints continue) ou d'une résurgence des cultes préislamiques, jusque-là refoulés et subsistant seulement chez les femmes, mais qui — une fois le contrôle de l'orthodoxie brisé — reviennent d'autant plus puissants du fond des âges, et des consciences (3).

Ce n'est pas impunément que l'acculturation planifiée soviétique a dû se transformer en acculturation contrainte (ce qui a fait souvent parler en Occident du « colonialisme » russe). Ce changement est dû à la méconnaissance volontaire

(1) Vincent Monteil, *Les Musulmans Soviétiques*, Éd. du Seuil, 1957.

(2) R. Bastide, *Éléments de Sociologie Religieuse*, 1^{re} éd., A. Colin, 1935.

(3) S. P. and E. Dunn, *Soviet Regime and Native Culture in Central Asia and Kazakhstan*, *Current Anthropology*, VIII, 3, 1967.

des lois ou régularités des processus d'acculturation, de l'existence en un mot d'un déterminisme qui freine les décisions de la *praxis*, ou que la *praxis* doit respecter pour réussir.

Mais l'acculturation forcée obéit aussi à des lois ou à des régularités, que nous avons signalées. Le déplacement ou la déportation des indigènes des pays musulmans, de la Volga ou du Caucase en Sibérie, et l'appel pour remplacer les partants à la colonisation russe, ont entraîné un certain nombre d'effets, qui sont exactement les mêmes que dans le cas de la colonisation capitaliste : une nouvelle stratification sociale succède à l'ancienne, qui met au sommet les « cadres » russes, dans l'administration et les usines, et au bas de l'échelle sociale, les indigènes balayeurs, jardiniers, porteurs — une reclassification à côté des individus, permettant aux « évolués » de monter dans la société (bien entendu sous le contrôle direct du Parti communiste et indirect des Russes) tandis que les transplantés russes vont se diviser en cadres moyens et supérieurs d'un côté, en « pauvres blancs » de l'autre — dès lors, surtout de la part de ces pauvres blancs, une intensification des préjugés raciaux ou ethniques : « complexe de supériorité » des Russes — mariages endogames — séparation des ethnies en contact : les ouvriers russes et uzbeks ne se mêlent pas à la sortie des usines; les enfants jouent à part dans les écoles — et cette séparation ne se traduit pas seulement par un genre de vie différent (chaque ethnie conservant ses coutumes propres) mais encore par un niveau de vie également différent (d'où des tensions inter-ethniques qui, ne pouvant se manifester ouvertement, se traduisent par la glorification, par les poètes, des héros nationaux d'autrefois) (1). Ainsi toute une série de faits, qui ont caractérisé la colonisation et, avant, l'esclavage, se retrouvent *mutatis mutandis* ici, dans la mesure où l'acculturation planifiée, ne pouvant tourner les lois du déterminisme social, a été acculée, si elle ne voulait pas constater son échec, à devenir une acculturation forcée.

(1) V. Monteil, *o. c.*

Le lecteur qui se souvient de la première partie de ce chapitre comprendra l'origine d'un échec — de ce qui, sur un autre plan, le passage de sociétés archaïques ou féodales à l'industrialisation la plus moderne, s'est avéré comme un indéniable succès (dont toutes les statistiques font foi). C'est que l'Anthropologie dont sont partis les Russes est celle de l'évolutionnisme et l'évolutionnisme, on le sait — il suffit de se référer à un de ses fondateurs, Morgan — n'a jamais prêté un grand intérêt aux phénomènes de contact, d'emprunt, de modifications exogènes, pour n'insister que sur les séquences du développement; et déjà, avant Marx, sur les corrélations entre les « arts de subsistance » (ce que nous pourrions appeler les forces de production) et les institutions, comme la famille, les formes de propriété ou les types d'organisation politique (ce que nous pourrions appeler les rapports de production). Ce qui fait que l'Anthropologie appliquée des Soviétiques se confond avec ce que l'on appelle aujourd'hui la « sociologie du développement ». Nous aurons évidemment à revenir sur la comparaison entre l'Anthropologie appliquée et la Sociologie du développement; il nous suffit pour le moment de montrer que pour les Russes ces deux sciences (et les arts appliqués qui en découlent) tendent à se confondre.

Seulement, dans le cas que nous avons considéré, celui des Républiques satellites, l'industrialisation — et sa règle d'or : l'augmentation continue de la productivité — est introduite du dehors : de la Russie, qui est devenue un pays industriel, dans des pays, qui eux sont restés au stade préindustriel et qui ont, chacun, une culture bien spécifique. Ce qui fait que leur « développement » ou leur passage d'un régime économique préindustriel à un régime industriel avancé (où l'agriculture elle-même est industrialisée et commercialisée) ne peut se faire qu'à travers les processus de l'acculturation. Or, dans ce chapitre, nous n'avons voulu nous en tenir qu'à ce seul point : l'acculturation planifiée. Et il nous est apparu que : 1° nous devons distinguer ces deux aspects, le développement (qui se fait selon certaines lois) et l'acculturation (qui obéit, elle aussi, à un certain nombre de lois ou régularité) — 2° que lorsqu'une politique de développement est introduite

du dehors et se fait par l'entremise des contacts culturels, les lois du développement devraient tenir compte des lois de l'acculturation; le tort de l'Anthropologie appliquée américaine aura été de tenir compte plus des secondes, tout au moins jusqu'à ces deux dernières décades, que des premières — celui de l'Anthropologie appliquée soviétique des premières plus que des secondes.

De toute façon, ce qui nous importe, c'est d'avoir montré l'existence d'un déterminisme et la nécessité, par conséquent, pour toute Anthropologie appliquée de se fonder sur lui, si elle se veut efficace, c'est-à-dire ses fins lui étant données (qui, elles, sont des jugements de valeur), si elle veut trouver les meilleurs moyens de les réaliser. Mais avant d'aller plus loin, il nous faut revenir avec un peu plus de détails sur un problème que nous avons rencontré à deux reprises, au cours de ces derniers chapitres, mais seulement effleuré, le choix des leaders. Après les fins et les moyens, les instruments de la planification.

Défense et illustration du marginalisme

I. — LE LUSO-TROPICALISME

Dans les rencontres entre civilisations différentes, faut-il privilégier la civilisation receveuse et n'étudier que ses réactions en face de la civilisation donneuse? Au fond, les études sur l'acculturation, qu'elle soit libre, forcée ou encore planifiée, restent ethnocentriques, dans la mesure justement où elles se préoccupent plus de l'impact d'une culture, jugée implicitement supérieure, sur celle qu'elle modifie, que sur l'analyse de ce qui se passe dans l'autre; bref les caractéristiques des ethnies porteuses d'influence sont laissées de côté. Oh! sans doute, l'Anthropologie culturelle a bien soin, dans son programme, de formuler la règle suivante : il faut étudier les transformations qui s'opèrent dans les deux cultures, non dans une seule des deux (1), et René Maunier, en France, dans sa *Sociologie Coloniale*, a consacré un certain nombre de pages sur le changement des colonisateurs sous les tropiques, qui acceptent le mode de vie indigène, se marient avec des femmes du pays, et se laissent insensiblement envahir par la culture du milieu environnant (2). Mais si l'Anthropologie culturelle donne bien l'inventaire complet des problèmes à étudier, il n'en reste pas moins que les ethnologues choisissent dans ce programme, que certains *items* sont dès lors négligés,

(1) *Mémoire* de Redfield, Herskovits, Linton, déjà cité.

(2) R. Maunier, *Sociologie Coloniale*, Tome I, Domat-Montchrestien, 1931.

et celui des transformations des cultures occidentales sous le choc des cultures exotiques est un de ceux qui ont soulevé le moins d'intérêt. Si R. Maunier s'y est intéressé, il n'y a vu que le premier moment de la colonisation, l'époque pionnière où les Blancs partent, sans amener leurs familles, et où ils restent peu nombreux, en quelque sorte noyés dans la masse indigène; surtout, les termes qu'il utilise pour décrire cette « indigénisation » des Occidentaux traduisent des jugements de valeur négatifs : une condamnation du phénomène « marginalisation ».

Mais cette « indigénisation » ou « marginalisation » des Blancs au contact des Indiens, des Africains ou des Asiatiques ne correspond-elle vraiment qu'à un premier stade de la colonisation? Ne peut-elle être une politique, non d'abandon, de descente dans les gouffres, de désertion devant la mission de l'homme blanc et des responsabilités qu'elle implique — mais d'enrichissement au contraire d'une culture par une autre, puisque aucune culture n'a de supériorité absolue, mais seulement relative, et dans certains domaines seulement. Ce qui fait que le choix des individus en diaspora — entre l'indigénisation relative ou, au contraire, le refus de se laisser « contaminer » — dépend finalement des cultures ethniques auxquelles ils appartiennent. Or nous avons laissé, dans nos chapitres précédents, entièrement de côté le problème des différences entre les diverses ethnies occidentales; nous avons parlé de notre civilisation européenne influant sur des cultures exotiques, comme si cette civilisation existait en soi, comme si elle ne s'incarnait pas dans des cultures ethniques, anglo-saxonnes, latines, slaves, ayant chacune des caractères propres, des systèmes de valeur différents, et des normes d'action distinctives.

Sans doute ce que Gilberto Freyre a appelé le « luso-tropicalisme » est-il une idéologie politique autant qu'une « science » proprement dite; mais c'est aussi une science et c'est de ce point de vue que nous l'analyserons ici, laissant de côté les implications que l'on a pu en tirer en faveur du maintien du colonialisme portugais; le succès d'ailleurs de ce luso-tropicalisme dans certaines universités européennes, plus particulièrement anglaises, où des Instituts se sont créés pour

étudier l'action des tropiques sur les Blancs, et sur leurs cultures ethniques, souligne bien cet aspect scientifique; il est la preuve que le luso-tropicalisme est plus qu'une simple apologie du Portugal, si cette apologie en est bien un des éléments constitutants (1). Les Portugais, et dans une mesure moindre les Espagnols, ont été sensibles, dit G. Freyre, aux techniques, aux méthodes et aux valeurs des peuples tropicaux; ils ont adopté leurs systèmes de construction (plus aptes à lutter contre la chaleur environnante), d'alimentation (en utilisant les plantes et les animaux du pays), leurs habits (plus légers), leurs méthodes d'hygiène et leurs médecines empiriques; sans doute R. Maunier n'a pas tort : au tout début du xv^e siècle, chez les Européens venus de la péninsule ibérique, comme chez bien d'autres venus d'autres points du monde, il s'est produit une quasi-dissolution de leur être européen dans des styles non-européens d'existence, imposés par le climat, la nature tropicale, la convivence intime des pionniers avec les natifs dont ils épousaient les femmes; mais ce qui est nouveau : même lorsque les Portugais ou les Espagnols furent devenus plus nombreux, ils n'imposèrent pas cependant leurs genres de vie; ils construisirent une « culture symbiotique, composée de l'héritage européen adaptable aux tropiques enrichi de l'expérience tropicale ». G. Freyre parle presque en poète de ces « Européens résidants, ou situés, dans les tropiques; intégrés dans un nouvel espace-temps; liés à des cultures et des populations tropicales; s'alimentant de végétaux et animaux des tropiques; soignés ou traités, en des maladies acquises sous les tropiques, par des plantes et des remèdes tropicaux », se vêtant de coton au lieu de laine, dormant dans des hamacs au lieu d'étouffer dans des lits — quand il définit l'adaptation de ces hommes à leur nouveau milieu écologique comme une adaptation « voluptueuse ». La traite négrière et le développement de l'esclavage ne changent en rien cette politique, car à travers la « maman noire » ou l'« amante de couleur »,

(1) Voir G. Freyre, *O Mundo que o Portugues creou*, J. Olympio, Rio de Janeiro, 1940. *Uma politica transnacional de cultura para o Brasil de hoje*, Ed. da Rev. Bras. de Estudos Políticos, Minas Gerais, 1960. *Aventura e Rotina*, Livros do Brasil, Lisboa, s.d.

le Portugais — qui avait déjà en Amérique incorporé tant de traits culturels indiens à sa culture métisse — incorporera aussi de nombreux traits culturels africains, des contes, des recettes culinaires, des manières de soigner ses maladies, des croyances religieuses animistes, etc. (1) et cela aussi « voluptueusement », en se faisant élever, enfant, par une noire pleine d'attention à laquelle le Portugais restera biologiquement attaché ou en se faisant initier à l'amour par quelque mulâtresse ou quelque servante de couleur, dont il prendra, avec le corps, un peu de son âme polythéiste.

C'est un point sur lequel nous devons insister, dans ce chapitre, l'importance de la sexualité dans cette adaptation — et non imposition — de la culture européenne aux exigences des tropiques. Le Portugais s'est multiplié partout en innombrables métis, de toutes les couleurs, qui vont désormais : 1° permettre à un tout petit pays de peupler un immense empire colonial; le Portugais a conquis le monde non par la Croix ou par le Glaive, mais par son sexe, en proliférant en euro-amérindiens, euro-asiatiques, euro-africains — 2° donc en métis, qui formeront entre le peuple conquérant et les peuples conquis une couverture protectrice, empêchant les grincements de rouages, dans l'engrènement d'une culture sur l'autre — 3° qui serviront enfin d'intermédiaires dans la propagation des valeurs occidentales, du moins celles jugées adaptables aux tropiques, à la masse indigène, et qui constitueront en quelque sorte, dans les processus acculturatifs, les relais de transmission indispensables pour que ces valeurs soient acceptées. Ils ont, sur ce dernier point, découvert en pionniers ce que les anthropologues, comme nous allons le voir bientôt, ne font que redécouvrir aujourd'hui : l'importance des « sangs-mêlés » et des « marginaux » comme leaders du changement et comme principaux responsables du développement communautaire. Pour le moment, contentons-nous de constater que les processus d'acculturation varient non seulement en relation avec les ethnies dites receveuses, mais aussi avec les caractéristiques des ethnies dites donneuses

(1) G. Freyre, *Maîtres et Esclaves*, tr. fr. Gallimard, 7^e éd., 1952.

(étant entendu qu'ici, dans ces mariages des cultures, chacune est à la fois receveuse et donneuse).

On s'est, naturellement, interrogé sur les raisons qui ont poussé les Portugais, et dans une certaine mesure aussi les Espagnols, à adapter leurs civilisations luso-hispaniques aux civilisations indigènes des tropiques plus qu'à les plaquer au-dessus, dans leur immutabilité. On a pensé à des causes historiques; les Espagnols et plus encore les Portugais ayant été conquis par les Mores étaient donc déjà en partie africanisés ou tropicalisés avant leur aventure coloniale, sexuellement attirés par les femmes de couleur, et ils avaient acquis, à travers cette préalable miscégenation avec les Mores et les Musulmans, le sentiment voluptueux de l'exotisme, la propension à recevoir autant qu'à donner. On a pensé aussi à l'influence prépondérante du catholicisme dans les cultures latines (1). Car le dogme central du catholicisme, c'est celui de l'Incarnation (le nouvel Esprit s'incarne dans le corps pour le changer du dedans — et le corps, dans le cas des collectivités, c'est leur civilisation) et non comme dans le protestantisme, celui de la Crucifixion (qui veut que le vieil Adam soit détruit pour que naisse le nouvel Adam, c'est-à-dire, dans le cas de collectivités, que les vieilles civilisations soient entièrement détruites, crucifiées, pour qu'une civilisation chrétienne puisse naître : « on ne met pas du vin nouveau dans les vieilles outres »). Et certes, la nature des croyances religieuses joue un rôle important, comme nous allons le voir maintenant en comparant à ces ethnies latines, les autres ethnies porteuses et donneuses de civilisation, anglo-saxonne ou slave, et leurs réactions en face des ethnies étrangères.

A la place de cette adaptation, de cette acceptation de ce que les cultures étrangères ont de bon, ou de savoureux, pour la culture dite conquérante, qui se laisse alors conquérir en même temps qu'elle conquiert, l'acculturation anglo-saxonne semble jalouse de bien distinguer entre le groupe donneur — qui n'a rien à recevoir — et le groupe récepteur, considéré

(1) Cf. D. W. Jeffreys, « Some Rules of Directed Culture Change Under Catholicism », *Amer. Anthropol.*, 58, 4, 1956.

comme le seul qui ait à changer, à s'adapter, et à se transformer pour mieux s'adapter. Certes elle a connu, elle aussi, un moment de miscégenation (l'existence de mulâtres aux États-Unis ou de gens dits de couleur au Cap le prouve), mais ces métis (aux États-Unis beaucoup d'entre eux viennent de la période d'occupation française de la Louisiane — au Cap, ils sont le produit d'amours de passage des soldats ou des marins, non le fruit de l'union entre Hollandais et Africains sédentaires) ont été repoussés de plus en plus dans la caste des « Nègres », et non reconnus comme les partenaires indispensables, dans les échanges ou les interpénétrations de civilisations différentes. Le rapprochement avec les indigènes est toujours apparu comme une forme de prostitution — ou comme un sacrilège, de la part de ces bons puritains; la sensualité de la femme de couleur, qu'elle fût indienne ou africaine — une sensualité d'ailleurs que la censure religieuse rendait encore plus forte sur le plan de l'imaginaire qu'elle ne l'était dans la réalité — n'apparaissait que comme une occasion de pécher tendue par le Diable aux fils du Seigneur. Loin de pousser à la miscégenation des individus, ce qui aurait conduit forcément au mariage des cultures, la civilisation anglo-saxonne se durcissait en séparations, en ségrégations, élevant déjà entre les ethnies coexistantes le premier « mur de la honte ». A la relation de réciprocité, aux processus d'amalgamation, à la formation de cultures mixtes des pays colonisés par les Latins, répondaient ici des relations de non-intégration, d'extériorité de la culture dite donneuse par rapport aux autres, et à l'acceptation du syncrétisme ou du marginalisme seulement quand ces processus se déroulaient dans la culture dite preneuse.

Le protestantisme, surtout celui des sectes, ou celui marqué par le calvinisme, donnait à l'ethnie anglo-saxonne le sentiment qu'elle, et qu'elle seule, était dans la vérité — que, par conséquent, sa culture était la seule culture valable. Certes, dans la mesure où la culture ethnique se confondait avec la religion, elle ne repoussait pas, dédaigneusement, les cultures indigènes; elle les plaignait seulement de ne pas avoir encore connu la lumière de la vraie foi. Les puritains au début ont

traité les Indiens comme leurs frères, à qui il importait d'apporter les bienfaits de la parole de Dieu et les mérites de la seule civilisation valable à leurs yeux, la leur. Mais les indigènes s'y refusèrent; ils gardèrent, jusque dans leur christianisme, des pans entiers de leurs « superstitions » premières; s'ils empruntèrent certains traits des cultures européennes, ils les réinterprétèrent à travers leurs propres systèmes de valeurs; par un quiproquo, tragique pour eux, ils eurent même l'air de retourner en arrière, puisqu'ils avaient accepté de vendre leurs terres aux premiers Blancs arrivés sur leurs rivages, mais ils n'avaient pas la même conception contractuelle de la vente que ces Blancs; ils n'avaient pas, comme les puritains le pensaient, vendu la propriété de la terre (qui, pour eux, était inaliénable), ils en avaient vendu l'usufruit; lorsqu'ils la redemandèrent, on les considéra comme incapables de tenir les promesses faites, ou comme poussés par Satan (1). Et ainsi une conception manichéenne du conflit culturel allait naître, où d'un côté était le Bien, et de l'autre le Diabolique. L'opposition pourra par la suite, à partir du XVIII^e siècle, se séculariser; elle restera et marquera de son empreinte la théorie de l'acculturation. Alors que la finalité de celle-ci, dans le luso-tropicalisme, est celle de l'adaptation réciproque et de la fusion, grâce à un double changement, des uns et des autres, elle sera, dans l'Anthropologie culturelle anglo-saxonne, un processus linéaire devant s'achever par l'assimilation des indigènes aux cultures occidentales.

Nous pourrions faire des remarques analogues pour les ethnies slaves. Ce n'est pas impunément que les Chinois reprochent aux Soviétiques de continuer la politique impérialiste des tsars de toutes les Russies. Ici encore, le politique est tout pénétré de religieux, ou n'est que la sécularisation actuelle d'un grand rêve mystique, celui du peuple slave considéré comme la continuation du Christ, appelé, par conséquent, par une grâce toute particulière, à sauver le monde, en le régénérant; le passage du tsarisme au communisme a simplement

(1) Juan A. Ortega y Medina, « Ideas de la evangelización anglosajona entre los indígenas de los Estados Unidos de Norte América », *Amer. Indígena*, 18, 2, 1958.

changé le contenu de cette foi, mais non l'idée que la Russie a une mission universaliste à remplir, pour le bien de tous les hommes. Le rêve de la Sainte Église Orthodoxe anime toujours, inconsciemment, les bâtisseurs des barrages et les créateurs des grandes industries dans les steppes asiatiques; le marxisme, de science sociologique, devient un idéal ethnique de *praxis* thaumaturgique, qui ne peut que difficilement accepter que d'autres pays puissent se sauver par eux-mêmes, en découvrant leurs propres voies, originales, de marche vers le socialisme.

Ainsi nous voyons que les conceptions mêmes que les anthropologues se font de l'acculturation, de ses finalités et de sa marche dépendent non seulement des études empiriques qu'ils peuvent mener, mais des situations acculturatives dans lesquelles ils travaillent — et que ces situations acculturatives, à leur tour, sont l'héritage des conceptions ethniques de leurs prédécesseurs. En continuant dans cette voie, on pourrait envisager l'élaboration de toute une « Ethnologie de la Connaissance » qui compléterait la « sociologie de la connaissance », qui pourrait même en constituer un chapitre, puisqu'il s'agit toujours de l'influence des groupes sur la recherche scientifique (ici le groupe étant la société globale, et non pas un de ses secteurs, comme telle ou telle classe sociale), mais qui s'en distinguerait cependant, parce que la sociologie de la connaissance cherche les effets de la position du savant dans une certaine structure des relations humaines et des intérêts liés à cette position, alors qu'une ethnologie de la connaissance ne s'intéresserait qu'aux effets des valeurs, des idéaux, des habitudes ou des attitudes culturelles, s'imposant du dehors au chercheur appartenant à cette ethnie. Mais ce n'est pas dans cette direction que nous voulons entraîner le lecteur. Nous ne prétendons que montrer l'existence, à côté des deux acculturations planifiées qui, malgré leur opposition, s'accordent toutes deux à n'admettre le changement que dans les cultures exotiques, considérées implicitement ou explicitement, comme « attardées » ou « sous-développées », d'une autre forme d'acculturation, celle à laquelle G. Freyre a donné le nom de « luso-tropicalisme » et qui s'achève par

une apologie de la double intégration ou amalgamation, bref des cultures dites « marginales » par rapport à la fois à la culture occidentale et aux cultures indigènes. Or cette défense et cette illustration du « marginalisme », non point certes sous ses formes de cultures mixtes collectives, mais du moins sous la forme du rôle prépondérant des individus marginaux dans le développement communautaire, voici que l'Anthropologie appliquée nord-américaine les redécouvre aujourd'hui. Nous pouvons donc maintenant reprendre le fil de notre discours, et après avoir étudié dans les chapitres précédents les fins et les stratégies de l'acculturation planifiée, examiner les facteurs humains de cette acculturation.

II. — LES MENEURS DU JEU ACCULTURATIF

Nous avons établi que l'acculturation ne pouvait réussir que dans la mesure où elle soulevait l'enthousiasme, tout au moins avait l'adhésion du groupe receveur. Nous avons vu aussi qu'il pouvait arriver qu'une scission s'opère dans le groupe receveur, une partie acceptant le changement, l'autre s'y refusant : par exemple à l'époque coloniale, la coupure entre les « évolués » et la masse paysanne — ou dans une société stratifiée, la classe neuve admettra les innovations (ailleurs les grands propriétaires fonciers), tandis que les plébéiens ne veulent pas modifier leurs attitudes. Dans ces cas, du moins à court terme, l'acculturation n'a qu'à demi réussi, puisqu'il s'est créé deux sociétés là où il n'y en avait qu'une seule; nous ne ferons que rappeler ici les nombreux exemples de « dualisme » dans les pays d'Amérique latine divisés entre une élite progressiste et une population restée traditionnelle. Le choix des meneurs est donc important, pour une acculturation réussie, et réussie comme elle doit l'être : globalement. Nous avons vu enfin que sur le choix des meneurs, deux attitudes différentes caractérisaient nos deux espèces d'acculturation planifiée, les Occidentaux choisissant les individus qui, par leurs statuts sociaux, leurs âges ou leurs

expériences, ont le plus de prestige ou le plus de pouvoir, avec l'idée que la masse les suivra (ainsi les missionnaires au début essayaient-ils de convertir les chefs, car la conversion des chefs entraînait quasi automatiquement celle de leurs sujets) ; — les Soviétiques s'appuyant au contraire sur les couches déshéritées, dominées, exploitées, pour les inciter au combat révolutionnaire et aux changements dans la lutte des classes ou quasi-classes qui s'ensuivait, les personnalités des nouveaux leaders, capables de conduire leurs sociétés vers le progrès économique, se forgeaient, et finalement s'imposaient. Si, dans ce second cas, nous nous rapprochons des individus marginaux, nous ne faisons que nous en rapprocher, car le marginalisme des exploités est un marginalisme structurel, et non culturel.

Il semble bien que tout au début de l'Anthropologie appliquée, nul n'ait songé à utiliser les marginaux culturels comme meneurs de jeu acculturatif. C'est que l'Anthropologie culturelle, sur laquelle elle s'appuyait, avait une conception pessimiste du marginalisme (1). L'homme marginal est celui qui participe à deux cultures différentes, qui se battent au-dedans de lui, et qui par conséquent se sent divisé : il peut être un métis, mais il existe une hybridation culturelle indépendante de la miscégenation. Certes, on reconnaît que ces marginaux pouvaient être plus intelligents que les autres, qu'ils pouvaient avoir l'esprit plus aiguisé et plus critique. Néanmoins, la vieille Anthropologie culturelle insistait surtout sur la double personnalité, se traduisant par des actions fluctuantes et contradictoires, ou par l'ambivalence permanente des attitudes — en second lieu sur les réactions de compensation à travers lesquelles le marginal essayait de surmonter ses conflits intérieurs : complexe d'infériorité-supériorité, hypersensibilité, mécanismes de défense de type paranoïaque — en troisième lieu sur le désajustement de ces individus, rejetés par les deux sociétés auxquelles ils appartiennent simultanément; ne pouvant s'intégrer à aucune, ils finissent par

(1) L'exemple le plus typique à ce point de vue est celui de Everett V. Stonequist, *The Marginal Man*, Scribner, New York, 1937.

devenir névrosés, frustrés, aigris; ils fournissent le plus fort contingent dans les statistiques des suicides ou des maladies mentales. Sans doute également soulignait-on que le conflit des deux cultures intériorisées par l'homme marginal ne pouvait se poursuivre impunément; il faut bien que celui-ci trouve une solution, qu'il s'assimile finalement à une culture ou à une autre; mais s'il s'assimile à la culture du groupe minoritaire, il a le sentiment d'une déchéance, la solution n'en est pas une — et s'il assimile la culture du groupe majoritaire, il a le sentiment d'une certaine trahison envers ses ancêtres, et plus grande alors est chez lui la confusion. Ce qui fait que finalement sa victoire sur le conflit est pour lui une plus amère défaite.

Cette image de l'homme marginal est juste — mais elle ne nous semble convenir qu'à l'homme marginal vivant dans des sociétés racistes; les effets désorganisateur de la personnalité nous paraissent en effet plus l'effet de la discrimination, de la ségrégation que de l'existence de deux moi en conflits — ou, si l'on préfère, nous tenons là une analyse des conséquences psychologiques du marginalisme structurel plus que du marginalisme culturel. L'Anthropologie contemporaine, qui tient compte des situations sociologiques, met en lumière d'autres solutions, lorsque nous sortons des sociétés racistes; nous avons montré, par exemple, que l'homme des *candomblés* au Brésil vit, sans aucun problème, dans deux mondes différents, celui des confréries africaines, pour ses activités religieuses, et celui des associations politiques, des syndicats, etc., brésiliens, pour ses activités techniques, économiques, sociales (1). G. Balandier dit de la même façon que lorsque l'Africain se trouve dans ses champs, il continue à y suivre la tradition animiste, mais que sur la place du village (lorsque celui-ci est touché par la civilisation urbaine) il change d'attitudes et de mentalité pour vivre dans le monde moderne (2). La sociologie nord-américaine enfin tend à

(1) R. Bastide, « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », *Anais de XXXI Congresso Intern. de Americanistas*, S. Paulo, Anhembi, 1955.

(2) Conversation personnelle.

substituer à la peinture de l'homme marginal, la distinction entre groupe de participation et groupe de référence; les deux peuvent être parfois les mêmes (par exemple les Mexicains du sud des États-Unis peuvent être et se sentir mexicains); ils peuvent aussi être distincts (dans ce cas le groupe de participation est le groupe mexicain — le groupe de référence, le groupe anglo-saxon); or cette intégration simultanée à deux cultures, loin d'être considérée comme du marginalisme, est considérée par les sociologues comme une évolution normale et une progression, par intériorisation progressive des valeurs, des idéaux, des normes de vie jugés par eux supérieurs (1).

Enfin nous devons distinguer entre individus marginaux et groupes marginaux. Si un individu marginal vit dans un groupe marginal, c'est lui qui est bien adapté. Et celui qui ne sera pas adapté, ce sera au contraire le non-marginal, l'homme qui n'appartient qu'à une seule culture. E. Willems en a donné un bon exemple, celui des Teuto-Brésiliens qui tout en maintenant, pour leur langue, la religion, certains traits de folklore, une certaine conception de la famille, leur héritage germanique, se sont par ailleurs « caboclisés » en prenant une part de la culture des paysans brésiliens. Or dans cette société syncrétique, c'est lorsqu'un nouvel émigrant allemand arrive, portant en lui l'intégralité de la culture allemande, que cet immigrant va se sentir « désadapté », « en dehors », « étranger », et cela justement parce qu'il n'est pas devenu marginal (2).

On voit donc qu'à partir de la première image, négative, du marginalisme, on est passé peu à peu, sous la pression des faits, à une image beaucoup plus positive; les écrivains étaient ici en avance d'ailleurs sur les savants, car c'était à l'époque même où les anthropologues forgeaient cette image du marginal traumatisé et névrosé qu'en France, André Gide, dans sa célèbre polémique contre Maurice Barrès, faisait l'apologie

(1) Herbert Hyman, « The psychology of status », *Arch. de Psych.*, 38, 1942.

(2) E. Willems, *Assimilação e populações marginais do Brasil*, S. Paulo, 1940.

du déracinement comme base indispensable à la conquête de la liberté individuelle, et à l'originalité créative.

Non seulement les recherches empiriques des anthropologues devaient modifier l'ancienne conception de l'homme marginal, mais elles devaient suggérer qu'il pouvait jouer un rôle essentiel dans le développement communautaire. S'il est vrai en effet que 1° la contradiction entre les valeurs qui poussent aux changements de l'économie d'une part et de l'autre les caractéristiques propres à une aire culturelle déterminée peut devenir si insoutenable que la communauté ne puisse la surmonter que par la création de nouvelles normes de conduite, et que 2° l'homme marginal ne peut mieux résoudre ses conflits antérieurs, puisqu'il ne peut pas se changer lui-même en tant que participant à deux cultures, qu'en modifiant le milieu dans lequel il vit — faute de pouvoir s'y adapter, il ne lui reste qu'à l'adapter à lui, c'est-à-dire qu'à transformer son groupe en groupe marginal (où il sera maintenant bien ajusté) — on en conclura que, du moins théoriquement, le meneur du jeu acculturatif — le seul qui puisse aider au passage de la tension à la ré-équilibration — doit être choisi parmi les individus marginaux — certains iront jusqu'à dire « névrosés ». Plus que le chef prestigieux, ce sera l'excentrique qui sera le meilleur animateur et manipulateur de la communauté. Nous avons vu, dans un chapitre précédent, que si Chan Kom avait choisi le progrès, c'est parce que ce village avait été primitivement formé par de jeunes Indiens sécessionnistes, en révolte contre le contrôle des anciens.

Les organismes de planification économique et sociale ont parfois institué des enquêtes préalables sur les leaders des communautés qu'ils désiraient toucher. Nous ne donnerons ici qu'un exemple — et nous le prendrons volontairement, car les conclusions que nous en dégagerons en seront d'autant plus fortes, dans une communauté villageoise (et non indienne) d'une Nation en développement (et non sous-développée), l'Argentine (1). Il s'agit de l'enquête menée à Pocito, dans l'État de San Juan. Il en résulte que :

(1) *Desarrollo comunitario y cambio social*, Consejo federal de inversiones, Buenos-Ayres, 1965.

1° Si on s'en tient aux chiffres bruts, le plus reconnu des leaders de cette communauté paysanne est nommé 56 fois, ce qui signifie que son influence porterait sur 12 % environ de la population — pourcentage bien suffisant pour entraîner un changement des attitudes et des comportements dans la voie du progrès, si ce leader était choisi par l'office de planification. Mais ce choix en lui-même ne signifie pas grand-chose, car il faut bien tenir compte de la classe sociale, du niveau de vie, etc., de ceux qui le choisissent, comme du type ou des objectifs de l'influence exercée.

2° Or il apparaît que les leaders de la communauté, ceux qui bénéficient du plus haut prestige et dont on écoute les conseils, se recrutent dans les strates les plus élevées de la population : 87,8 % appartiennent aux professionnels indépendants; 71,6 % sont propriétaires de terres; ni les péons, ni les fermiers, ni les ouvriers ne choisissent leurs leaders dans leurs propres catégories sociales; les paysans choisissent de gros ou moyens propriétaires de terres, les autres des commerçants, des industriels ou des individus exerçant des professions libérales dans la capitale de la province.

3° Les leaders peuvent être classés selon deux types : les leaders traditionnels et, disons, les leaders progressistes. L'enquête montre que 38,4 % des leaders, avant de prendre une décision, consultent les membres de leur parenté, des voisins ou des amis, ce qui est une caractéristique des sociétés traditionnelles. 12,6 % des leaders seulement lisent dans les journaux ou écoutent à la radio les informations techniques sur les processus à suivre pour faire progresser une communauté. L'organisme enquêteur, chargé de la planification de la zone, est peu ou mal connu; certes on sait qu'il y a dans la capitale, San Juan, des « experts » en matière agricole, sanitaire ou autre, mais aucun de ces experts n'a été désigné comme leader; ils sont tous perçus en effet comme n'appartenant pas à la communauté, comme des étrangers par rapport à elle, et l'on sait combien les étrangers sont mal vus par les paysans. Si on interroge ces paysans, on s'aperçoit que les conseils qu'ils demandent à ceux qu'ils reconnaissent comme leurs chefs se réfèrent aux petits problèmes quotidiens de la

vie, à des difficultés agricoles ou de travail, à des questions personnelles ou familiales — mais non à des problèmes se référant au progrès technique de la communauté. Bref, la grosse majorité des gens influents de l'endroit appartiennent au groupe des leaders traditionnels, non au groupe des leaders progressistes.

4° Il faut aller plus loin. Comme ces leaders appartiennent à la classe la plus privilégiée et que le prestige, dans la communauté, est lié au pouvoir économique, il existe entre ceux-ci et la masse de la population une distance sociale telle que ces leaders ne défendent que leurs intérêts de classe, l'influence qu'ils peuvent exercer ne le peut qu'en faveur du statu quo; le progrès qu'ils peuvent accepter ne peut être que le progrès « pour eux » en tant que classe à statut relativement plus élevé, non le progrès pour tous; toute réforme agraire par exemple serait combattue par eux et ils mettraient tout le prestige dont ils jouissent en jeu pour lui faire obstacle. Nous vérifions ainsi une de nos précédentes affirmations, que le progrès ne peut venir des leaders plus ou moins prestigieux de la communauté; ses leaders doivent être choisis en dehors; mais où?

5° Certains résultats de l'enquête suggèrent une solution. 45 % des leaders sont plus ou moins liés à la capitale (même les propriétaires terriens choisis ont leurs résidences à San Juan) contre 20,2 % vivant dans le village. Mieux encore : 78,3 % sont des fils d'étrangers contre 5,4 % de leaders dont les parents sont nés à Pocito. Laissons de côté la question de savoir si les nouvelles aspirations et le désir de changement serviront ou non un égoïsme de classe; les derniers pourcentages que nous venons de donner indiquent que les individus les plus aptes à comprendre le changement sont ceux qui sont les moins enracinés dans la communauté — et, par conséquent, relativement à elle, les plus « marginaux ».

Si nous passons maintenant des communautés de folk aux communautés indiennes, nous voyons les recherches empiriques confirmer encore plus nettement notre dernière affirmation.

H. G. Barnett, à partir de trois expériences d'acculturation, chez les Yurok, les Hupa et les Karok, conclut que les désirs

des nouveautés apportées par les Blancs se sont manifestés le plus clairement chez les individus dont le comportement suggère qu'ils n'ont pas réalisé un ajustement heureux, ou obligatoire, à leur culture, en particulier les « sangs mêlés »; ou encore les veuves qui apparaissent, elles aussi, souvent, à cause de leurs positions périphériques, à l'avant-garde dans l'acceptation de la culture euro-américaine. Le facteur « prestige » n'est pas, dans ces conditions, un facteur déterminant pour l'acceptation générale d'un nouveau trait, puisque les métis, loin de jouir d'un grand prestige, sont en fait à la fois rejetés par les Blancs et par les Indiens, et qu'ils occupent une position excentrique, mal vue et critiquée, dans la population. Mais c'est justement parce qu'ils sont mal adaptés à leurs groupes et qu'ils ont des conflits personnels, qu'ils ne peuvent résoudre sur la base de leurs propres coutumes, qu'ils auront tendance à imiter les « étrangers » pour voir si les coutumes de ces derniers ne leur permettront pas de trouver une solution à leurs insatisfactions. Cependant, ce que montre Barnett, c'est seulement que ce sont « les insatisfaits, les désajustés, les frustrés et les incompetents » qui sont « les premiers à accepter les innovations culturelles et le changement » (1). Il reste encore à comprendre pourquoi ces innovations se répandent d'eux au reste du groupe (généralisation d'autant plus étrange que loin d'avoir du prestige, ils sont rejetés), car on ne peut évidemment les prendre comme leaders que s'ils sont capables, en plus de se changer eux-mêmes, de faire changer aussi les autres. L'étude de Barnett sur les Indiens de Californie et de la côte nord-ouest semble suggérer qu'il faut tenir compte, pour comprendre ce phénomène de généralisation, non seulement de l'existence du métissage, mais du nombre de métis; au début même du contact, lorsque les métis étaient peu nombreux, ils se laissaient finalement absorber par la culture indigène — il faut que le nombre de ceux-ci augmentant, le groupe indigène se sentant menacé en devenant hétérogène, l'instabilité passe des individus à la collectivité, entrée à son tour en crise; c'est alors,

(1) H. G. Barnett, « Personal conflicts and Culture change », *o. c.*

et alors seulement, que les métis, en tant que culturellement marginaux, peuvent devenir les leaders des innovations.

Nous arriverions à des conclusions analogues en suivant Gardner Murphy (1) qui, tout en donnant lui aussi le rôle prépondérant aux marginaux dans le changement social, explique que ce changement ne peut s'élargir de ces individus à l'ensemble de la communauté que lorsque cette communauté est en état de « crise ». Dans la période de crise en effet, celui qui n'éprouve pas de conflits personnels n'est pas apte à chercher une solution, il reste ballotté au gré des événements; c'est le plus désajusté alors qui éprouve le plus fortement la nécessité des transformations à opérer, l'urgence d'adhérer à de nouvelles valeurs. Et c'est parce que la société entière est en crise — qu'elle souffre donc plus ou moins consciemment de son anomie — que, les chefs prestigieux ou les vieillards expérimentés ne trouvant pas de solution pour faire sortir la population de l'insatisfaction générale, de plus en plus grandissante, les personnes qui avaient auparavant le moins de prestige prennent leur revanche en devenant les leaders du changement. Ce qui fait qu'en définitive, nous avons à faire à un phénomène de « circulation des élites », mais il faut bien toujours passer par le prestige, pour que le progrès se généralise. On comprend mieux maintenant pourquoi l'anthropologie culturelle a dû changer la signification qu'elle donnait autrefois au marginalisme, sans cependant nier le caractère pathologique de l'homme marginal; c'est qu'à l'époque où elle s'attachait à définir l'homme marginal, celui-ci se trouvait bien rejeté de tous; il fallait donc attendre que la société indigène tout entière entre en période de crise (c'est-à-dire que les processus acculturatifs aient déjà commencé, mais n'aient encore atteint que le stade de désagrégation des vieilles communautés, sans aller jusqu'à leur reconstruction) pour que les individus marginaux puissent remplir un rôle utile et devenir, de par leur marginalisme même, les conducteurs nouveaux de ces communautés, qui avaient maintenant cessé de donner leur

(1) G. Murphy, *Personality: a biosocial approach to origins and structure*, New York, 1947.

confiance aux chefs et aux anciens, parce qu'ils étaient impuissants devant la situation de destructuration où leurs groupements étaient entrés.

Il faut ajouter à cela — au changement de la situation sociologique des villages indigènes — l'échec douloureusement ressenti par les anthropologues nord-américains dans leurs premières tentatives de modernisation. Ou bien les chefs et les anciens se refusaient au progrès, parce qu'ils sentaient instinctivement que le progrès risquait de leur faire perdre leurs avantages et leurs privilèges, que le statu quo était donc préférable; ou bien, surtout lorsqu'il s'agissait des grands propriétaires ou des chefs politiques féodaux, ils acceptaient bien les traits culturels nouveaux qu'on leur proposait, mais au bénéfice de leur seule strate, s'opposant même à leur extension, en dehors de leur couche sociale, faisant ainsi grandir l'écart entre ceux qui occupaient le sommet de la hiérarchie et ceux qui étaient en dessous; le progrès, jalousement réservé à une poignée de gens, n'aboutissait dès lors qu'à la prolétarisation et à l'aliénation de la masse. La découverte d'une nouvelle élite possible, qui était d'autant mieux suivie que les contacts culturels se traduisaient par une anomie douloureuse pour tous, a permis à l'Anthropologie appliquée de surmonter son premier échec. Mais il faut noter que, dans ce renversement de perspectives, ce sont les individus marginaux — et pas encore les sociétés marginales — qui sont valorisés.

Ne faudra-t-il pas aller plus loin? Il me semble qu'un mouvement se dessine pour accorder à certaines de ces sociétés marginales une « fonction » et un « rôle » importants dans la politique de l'acculturation planifiée. Déjà G. Freyre avait fait, il y a une vingtaine d'années, l'apologie des *mocambos* — un certain type de taudis — de la région de Pernambuco au Brésil. Nous voyons aujourd'hui des anthropologues reconnaître la valeur des quartiers périphériques, voire des bidonvilles, de certaines grandes métropoles sud-américaines, parce qu'ils permettent une meilleure connexion entre les familles des paysans migrants et les exigences de la vie urbaine. D'abord le prix des terrains bon marché, voire la possibilité de se les approprier, assure à ces migrants la propriété de

leurs maisons, sans avoir de crédits à verser mensuellement, et par conséquent leur donnent un sentiment de sécurité qui leur permet d'affronter plus facilement les traumatismes que pourrait provoquer la vie dans le centre de la métropole (1). En second lieu, en rétablissant la communauté ou en établissant un type de communauté assez proche de la communauté villageoise, avec des rapports effectifs de solidarité, d'entraide, ou de fêtes, ces quartiers périphériques forment une bonne transition, où les nouveaux comportements urbains — qui s'apprennent à l'école, pour l'enfant, à l'usine, pour l'adulte — peuvent s'insérer progressivement, sans troubles graves des personnalités en processus d'acculturation. Sans doute, pour les planificateurs impatientes, ces aires mal intégrées encore à l'Urbs restent choquantes; on commence à comprendre qu'elles constituent au contraire la moins coûteuse de toutes les initiations à de nouvelles formes de vie et à l'homogénéisation des cultures nationales.

A mi-chemin entre l'apologie des groupes marginaux et celle des individus marginaux, nous pouvons citer, en cette fin de chapitre, un texte intéressant de Bert Hoselitz : « Le rôle important des individus marginaux dans les activités économiques des pays sous-développés apparaît clairement aujourd'hui. On peut citer les Chinois dans divers pays de l'Asie du Sud et les Indiens en Afrique Occidentale, les hommes d'affaires libanais ou syriens disséminés dans l'Afrique Occidentale, l'Amérique latine et autres régions sous-développées » (2). Si nous avons laissé cette constatation pour la fin, c'est qu'elle se place plus dans la sociologie du développement que dans l'anthropologie appliquée (nous aborderons dans notre prochain chapitre la distinction qui les sépare) — c'est aussi qu'il s'agit en fait moins de groupes marginaux ou d'individus marginaux que de minorités ethniques dans des sociétés plures, que ces minorités certes peuvent inciter au

(1) John C. Turner, « La marginalidad urbana : calamidad o solución? », *Desarrollo Economico*, Mexico, 3 - 3. 4. 1966.

(2) B. Hoselitz, « Les principaux concepts de l'analyse des répercussions sociales dans l'évolution technique », in *Industrialisation et Société*, Unesco, 1963.

progrès, mais que le plus généralement elles ne songent qu'à leurs propres profits — qu'elles restent enfin culturellement enkystées, ce qui fait que, bien que le texte cité ait l'air, à première vue, de confirmer l'importance du marginalisme dans les changements culturels, finalement il se situe en dehors de notre propos, les indigènes ne pouvant recevoir, dans tous ces cas, que les miettes du festin, mangé par d'autres, exactement comme à l'époque du colonialisme. Le développement du groupe dit marginal — mais que je préférerais appeler : minoritaire, ce qui n'est pas du tout la même chose — se fait aux dépens, et en freinant, le développement de la communauté nationale, de la masse des autochtones premiers occupants du sol, qui se trouvent ainsi de plus en plus écartés à la périphérie du progrès, au point que le terme de « marginal » conviendrait mieux pour eux que pour les minorités entreprenantes qui coexistent avec (ou si le terme de marginal choque ici — du moins disons « marginalisés »).

Anthropologie appliquée et sociologie du développement

Nous avons déjà donné, à travers l'analyse de ses fins, de ses moyens et du choix de ses leaders, une idée de ce qu'est l'Anthropologie appliquée. Mais une idée qui reste encore approximative. Il nous faut la préciser maintenant et le meilleur moyen de le faire, c'est encore de la comparer avec ce qui n'est pas elle, mais qui s'en rapproche pourtant, au point parfois de se confondre, en tout cas d'interférer avec elle. Et d'abord de la distinguer de la sociologie du développement qui, nous l'avons vu à propos de l'acculturation planifiée en contexte socialiste, tend à dominer sur la perspective anthropologique en Russie — mais il faut tout de suite ajouter qu'un mouvement analogue existe également aux États-Unis, comme nous allons le voir; le symptôme le plus net de ce changement d'intérêt d'une discipline à l'autre, ou de cette confusion à la limite entre deux domaines, étant la tendance actuelle des Nord-Américains à remplacer le terme d'acculturation par celui de changement social (ou économique, ou culturel) dans leurs traités et leurs publications d'ethnologie.

Dans l'Anthropologie appliquée, du moins jusqu'à ces toutes dernières années, l'accent était mis sur le caractère exogène des sources de modernisation et par conséquent sur l'importance des contacts culturels; le problème alors était celui d'éliminer les obstacles qui provenaient du choc trop violent entre des civilisations différentes. Il nous revient à l'esprit le dialogue d'un Européen débarqué sur les côtes du Brésil

avec un Tupinamba qui s'étonnait de l'activité débordante du premier : « Pourquoi se donner tant de mal, alors que la terre donne tous les produits dont l'homme a besoin pour vivre? — Je n'amasse pas des richesses pour moi, mais pour mes enfants. — Alors tes enfants sont bien mal élevés que tu travailles si dur pour eux alors qu'ils devraient travailler pour toi et te nourrir dans tes vieux jours. » Ou encore ce chant d'un Australien d'aujourd'hui, recueilli par E. K. Fisk (1) :

Le fermier primitif, il m'a dit
leurs billets, leurs sous,
ça ne gare pas de la pluie,
ça ne sucre pas la bouillie,
Je m'en fous et contrefous.

Pourquoi je me casserais les reins
Pour faire plaisir à un tas de malins?
Mon alcool coule à flot
De l'arbre à coco
Et des noix, je m'en fais des pots.

Et je me taperais des kilomètres à pied
Pour vendre mes patates un denier,
M'acheter de la bière
Rouler ivre par terre
Merci, plutôt rester ici roupiller...

La sociologie du développement étudie, elle, le passage d'une société retardée, traditionnelle par exemple ou féodale, à une société moderne, industrialisée, à agriculture commerciale, et à régime politique dit démocratique; les problèmes alors qui se posent (et qui viennent du pôle attardé de son économie), c'est d'éliminer les obstacles qui freinent une évolution historique, ou qui retardent sa croissance économique (au sens banal, et non spécialisé, du terme croissance).

(1) E. K. Fisk, « Planning in a primitive economy : from pure subsistence to the production of a market surplus », *The Economic Record*, juin 1964. Nous citons ce chant dans la traduction qu'en a donnée Ignacy Sachs (*L'Homme*, VI, 3, 1966).

L'Anthropologie appliquée tendra à insister sur l'importance des facteurs culturels et des mentalités, qu'il faut d'abord changer pour que changent ensuite les structures sociales. Ainsi des missionnaires catholiques travaillant dans une communauté andine ont cru bon d'abord de s'occuper des corps avant de s'occuper des âmes; ne cherchant pas à convertir, ils apportent toute une série de traits techniques empruntés à la civilisation des Blancs, pour soulager le travail physique des habitants; mais ces traits nouveaux, permettant une amélioration de la productivité agricole, plus de loisirs pour les femmes, une alimentation mieux équilibrée, ne furent pas acceptés. Ces missionnaires se rendent compte alors que l'évangélisation devait précéder le changement de l'économie, qu'il fallait — à travers la propagation d'une nouvelle mentalité — donner aux indigènes le sens de la dignité de la personne humaine (dans une société où la collectivité seule avait une valeur, et non l'individu). La sociologie du développement mettra l'accent au contraire sur les changements économiques qui doivent entraîner les changements de la structure sociale et, à travers eux, les changements des mentalités. L'ordre des deux logiques est exactement l'inverse. L'endogène l'emporte sur l'exogène. Ce qui importera par conséquent à cette sociologie, ce sera :

1° De définir les critères de sous-développement, qui peuvent être d'ordre économique (revenu par tête d'habitant, agriculture de subsistance) ou d'ordre démographique (forte natalité liée à une forte mortalité, et à une forte mortalité à tous les âges de la vie) ou d'ordre social (division sexuelle du travail).

2° De définir les obstacles internes et structurels au développement économique, par exemple les aspects égalitaires du secteur productif, avec la loi imposée de consommation somptuaire à ceux qui se détacheraient de la masse — ou encore le système de parenté comme base de l'allocation des rôles, qui empêche toute concurrence, l'économie moderne ne pouvant naître en effet qu'avec le remplacement des lignages ou des familles étendues par la famille nucléaire et la lutte de ces familles pour un meilleur statut — bref avec le passage du

droit contractuel au droit donné par la naissance, et par la position occupée dans l'ordre des naissances (1).

3° De définir le critère du développement social, c'est-à-dire des effets des changements économiques sur les structures. Les critères les plus souvent retenus sont l'accentuation des diversifications, des spécialisations professionnelles, des différenciations des rôles. Alors que dans une société traditionnelle, les rôles assignables aux individus sont peu nombreux, que le familial, le religieux, l'économique et le politique sont confondus, dans une société développée, au contraire, ces diverses formes d'activité se séparent, les normes qui les régissent sont spécifiques, et non plus diffuses. L'augmentation de la productivité exige en effet une division du travail de plus en plus poussée et cette première spécialisation se reflète finalement dans les autres secteurs de la société; bref, il se produit, à partir de l'économie, une redistribution des fonctions, qui de fusionnées, deviennent indépendantes. Un autre critère mis en avant (et qui définit la démocratie par opposition aux régimes patrimonialistes ou aux sociétés de folk), c'est la mobilité verticale des individus, qui peuvent aussi bien descendre, par exemple par leur paresse ou leur attachement aux anciennes valeurs, que monter, par leurs efforts ou leur esprit d'initiative, ou encore et surtout grâce à l'instruction, le long de l'échelle sociale. Ces deux mouvements, de différenciation et de mobilité, en se joignant, font que le système de stratification à son tour se modifie : alors que dans les sociétés traditionnelles, il n'y a, lorsqu'elle existe, qu'une seule classe haute et dirigeante, dans les sociétés modernes, les élites se diversifient, syndicale, politique, économique, culturelle, militaire; elles se recrutent dans les diverses classes en formation, elles ont donc souvent des intérêts antagonistes, en tout cas elles se forment sur la base de la compétence individuelle, et non plus sur la naissance (2).

(1) N. S. Eisenstadt, « Changes in patterns of stratification attendant on attainment of political independence », *Transactions of the Third World Congress of Sociology*, Vol. III, Londres, Int. Sociol. Assoc., 1956.

(2) B. F. Hoselitz, « La estratificación social y el desarrollo económico », et S. M. Lipset, « Problema de la investigación y análisis com-

4° La méthode de l'Anthropologie appliquée sera plus qualitative que quantitative, puisqu'il s'agit d'étudier les impacts d'une culture sur une autre et que ces cultures sont considérées comme des *Gestalten*, mieux encore, elle en arrivera à affirmer, par exemple avec Malinowski dans son étude sur la famille bantoue chrétienne d'Afrique du Sud, que la nouvelle famille qui naît de ces contacts n'est ni la famille bantoue traditionnelle, ni la famille chrétienne européenne, ni un assemblage des deux, mais une réalité entièrement originale, tout à fait *sui generis*, et qu'il faut, par conséquent, décrire dans son essentielle nouveauté si on veut la comprendre. La méthode de la sociologie du développement sera au contraire quantitative, bien entendu d'abord sur le plan de l'expansion économique, que l'on peut mesurer — mais aussi sur le plan des changements sociaux par l'établissement d'un échantillonnage, autant que possible représentatif (mais sa représentativité, difficile à atteindre, n'est pas un handicap fondamental) des divers groupes suivant leurs niveaux socio-économiques, les professions de leurs membres, leur résidence, leur position et leur fonction dans la société globale, permettant d'abord l'analyse du degré de diversification atteint, du degré de mobilité verticale, de la formation de nouvelles élites — mais aussi, par des enquêtes d'opinions à partir de cette base, de connaître les besoins particuliers de chacun de ces groupes, de leurs aspirations, de leurs perspectives d'avenir et de leur capacité d'action au sein de la société globale (1).

Le caractère mathématique de la sociologie du développement — par opposition au caractère plus qualificatif de l'Anthropologie appliquée — se manifeste surtout dans les études sur l'aspect économique du développement. L'échec des modèles de croissance mis en place dans nos sociétés occidentales, lorsqu'on a voulu les appliquer aux pays sous-développés, n'a pas découragé les Planificateurs; ils ont pensé en effet

parado de la movilidad y el desarrollo », *Amer. Latina*, Rio de Janeiro, VII, I, 1964. Talcott Parsons, « Some considerations in the theory of social change », *Rural Sociology*, XXVI, 3, 1961.

(1) Programmes du Centre d'Études Internationales de l'Institut Technologique du Massachusetts.

que leurs modèles étaient seulement trop simples, que d'autres variables jouaient dans le Tiers Monde, mais qu'il suffisait de traduire le modèle sur une machine électronique, qui pourrait, à cause de sa complexité, recevoir un plus grand nombre d'informations sur les phénomènes réels, pour arriver à serrer la réalité globale de plus près. Cependant la nécessité d'aller vite, qui forçait à utiliser des modèles encore incomplets, et plus encore les aléas des décisions politiques, se sont traduits ici encore par des échecs. Dans le premier cas, parce que l'on partait toujours des modèles déjà existants, ayant « marché dans des cas analogues », en se contentant seulement d'y introduire des corrections, alors qu'il aurait fallu imaginer un modèle entièrement nouveau — dans le second cas, parce que les manipulations des données de la machine par les hommes au pouvoir étaient imprévisibles. D'où un nouveau progrès dans la sociologie du développement : les experts étudient en « simulation » sur les machines électroniques différents programmes pour en tirer les conséquences et les gouvernants peuvent alors choisir en connaissance de cause. Il n'est pas important pour nous de signaler ici les limites de ces méthodes, car la volonté de certains hommes ne peut rien contre la résistance des masses, que seul l'ethnologue est à même d'analyser, pour y répondre. Le seul point que nous avons à montrer, c'est que la sociologie du développement, même lorsqu'elle se perfectionne, ou surtout lorsqu'elle se perfectionne, se situe toujours dans le quantitatif, s'éloignant ainsi de plus en plus de l'Anthropologie appliquée.

5° C'est à partir de ces enquêtes d'opinion — ou de ces statistiques économiques de prix, de salaires, de productivité, d'importation ou d'exportation, de revenus, individuels ou nationaux — que l'on pourra élaborer une stratégie du développement. Mais cette stratégie du développement, pour réussir, doit être prise en main par l'État. Alors que, nous l'avons vu, l'Anthropologie appliquée se situait jusqu'à ces dernières années dans une perspective microscopique, la sociologie du développement se situe dans une perspective nationale, donc macroscopique. Et par cela même elle est essentiellement centralisatrice, c'est le gouvernement qui

élabore et impose ses plans. Certes, ces gouvernements, dans le cas des pays sous-développés, peuvent faire appel à des experts étrangers et, parmi eux, à côté des économistes, ils peuvent demander l'aide d'anthropologues — mais ces anthropologues n'ont qu'à juger des obstacles internes à l'application du plan. Une autre raison pousse à la centralisation, l'existence d'effets destructeurs, et pas seulement constructifs, du développement; si on laissait agir librement les forces économiques qu'on a mises en train, sans les contrôler, les effets de désorganisation sociale pourraient en effet l'emporter : exode rural dans les villes et chômage, délinquance juvénile et prostitution, effets d'une mobilité verticale entraînant plus de chutes que de montées, décalage grandissant entre une minorité de privilégiés et une masse réduite à se prolétarianiser... Comment passer d'une structure à une autre sans désorganisation grave, sinon par le contrôle des hommes au pouvoir sur le changement de la société dont ils sont responsables et qu'ils ont mis en train?

6° Le contrôle doit être aussi continu. Comme le montre l'autre pôle du continuum, qui va du développement du type capitaliste (le seul dont nous ayons parlé jusqu'à présent) au développement de type socialiste. Car si la Révolution a permis d'élever le statut de la classe ouvrière ou paysanne, elle n'a pas empêché la formation à l'intérieur de cette classe d'une élite d'ouvriers ou de paysans qualifiés grâce à l'instruction, et à son système de sélection — puis aux membres de cette strate, de statut plus élevé, d'aider leurs enfants ou leurs parents à obtenir de meilleures opportunités — et finalement elle a abouti à la formation d'une classe bureaucratique. Peu importe donc, d'un point de vue formel, la différence des fins poursuivies et des contenus des plans. L'industrialisation va toujours dans le sens de la différenciation, de la mobilité verticale (de groupes ou d'individus), elle nécessite la planification du développement, et le contrôle de celui-ci (par le gouvernement central ou par un parti unique), dans quelque pays où elle s'introduit. Mais, par-delà ces analogies formelles, il y a (en plus des oppositions des finalités, implantation d'une industrie de type capitaliste ou d'une industrie d'État), une

opposition de perspective épistémologique — la même d'ailleurs dans la sociologie du développement que celle que nous avons trouvée dans l'acculturation planifiée : dialectique *versus* fonctionnalisme. Le point de départ des sociologues nord-américains, c'est que tout système social est structuré pour satisfaire certaines exigences qui lui permettent de conserver sa stabilité, et ces exigences qu'il doit satisfaire sont : la production des ressources nécessaires à la vie de ses membres, le maintien des normes d'interactions, le contrôle des actions collectives qui peuvent affecter la société, la préservation et la transmission d'un certain nombre de valeurs d'une génération à une autre, ce qui fait que la planification consiste à faire passer une société d'un régime pré-industriel à un régime industriel sans toucher à ces exigences profondes, en leur donnant seulement des institutions différentes, mais qui devront également les remplir (1). Le point de départ des sociologues soviétiques, c'est que les structures sociales dépendent en dernière instance des forces et des rapports de production, que l'état actuel de ces forces et de ces rapports dans une société pré-industrielle est le produit de son histoire, et que c'est à travers, par conséquent, l'étude des séquences historiques que la transformation de cette société en société industrielle peut être planifiée d'une façon vraiment scientifique.

7° Cependant la sociologie des développements est en train de passer par une mutation importante, du moins celle qui a été élaborée dans les milieux occidentaux, particulièrement nord-américain. Car, malgré toutes les planifications, les mises en train de programmes mûrement élaborés par des spécialistes, l'écart entre les pays sous-développés (même progressant) et les pays développés, loin de s'amoinrir, ne fait que croître. C'est donc que cette sociologie a dû ignorer une variable, explicative du sous-développement, et une variable fondamentale. Ce seront naturellement les sociologues des pays sous-développés, d'Afrique mais surtout d'Amérique latine, qui seront amenés à mettre le mieux en lumière l'action et l'importance de cette variable; un pays peut s'industrialiser

(1) B. F. Hoselitz, *o. c.*

en effet sans que cette industrialisation apporte à la nation tous les profits escomptés, d'où l'idée que le sous-développement n'est pas dû aux obstacles de la seule société traditionnelle, mais de ce que le développement est conditionné par les relations internationales, qu'il ne peut se détacher des sociétés industrielles externes (États-Unis, Russie, ou pays plus riches d'Europe) qui ne développent un pays retardé, qu'afin d'en tirer un profit (en s'appuyant d'ailleurs sur certains secteurs nationaux de ces pays sous-développés). Ce qui fait que la sociologie du développement est en train de se transformer en une « sociologie de la dépendance »; mais cette nouvelle sociologie a besoin, pour se constituer, de rompre avec les concepts généraux des sciences sociales traditionnelles (puisque ces concepts ne permettent finalement qu'une justification de la dépendance, ayant été forgés par les sociologues des pays développés); la sociologie du changement doit donc entraîner finalement le changement préalable de la sociologie (1). Ce dernier n'est que commencé. Nous nous arrêterons donc ici.

Nous en avons dit assez cependant pour que le lecteur puisse constater que la sociologie du développement ne se confond pas avec l'Anthropologie appliquée — qu'elle a son champ propre, ses méthodes et des préoccupations différentes. Mais, si ces deux disciplines sont distinctes, cela ne veut pas dire qu'elles ne peuvent coopérer ensemble; d'autant plus que, comme nous l'avons dit dans notre chapitre historique, à partir de la 2^e guerre mondiale, l'Anthropologie a été obligée de prendre des responsabilités internationales dans les champs, par exemple, des conflits industriels ou de la propagande à travers les *mass media*, et que parallèlement à cette extension des responsabilités, l'Anthropologie culturelle s'était élargie

(1) Cf. Theotonio dos Santos, « Sous-développement et sciences sociales », *Hermes*, 3, 1966 — Costa Pinto, « La sociologie du changement et le changement de la sociologie », *Eudena*, Buenos-Aires, [1963 — A. Gunder Frank, « Sociology of development and underdevelopment of sociology », *Catalept*, Univ. de Buffalo, 3, été 1967 — F. Henrique Cardoso, « Analyses sociologiques du développement économique », *Rev. Latino-américaine de Sociol.*, Buenos-Aires 1, 2, 1965, etc.

de l'étude des sociétés sinon simples, du moins peu volumineuses, aux sociétés dites complexes, comme les nôtres.

Or, la sociologie du développement pose, forcément, à un moment donné le problème de la rencontre des cultures — ou tout au moins de ce qu'il est convenu d'appeler des sous-cultures. Par exemple, de la rencontre entre les cultures urbaines et les cultures rurales au sein d'une même nation; si les rapports entre la ville et la campagne étaient décrits autrefois en termes d'opposition, ils le sont aujourd'hui en termes de continuité; la campagne ne pouvant plus préparer son avenir qu'en se repensant à travers la ville; mais l'urbanisation des zones rurales nécessite leur acculturation (1), elle doit donc faire appel à l'Anthropologie appliquée. La rencontre et la lutte des classes entre ouvriers et bourgeois n'empêchent pas, surtout dans nos sociétés de consommation, que cette lutte se poursuive à travers tout un ensemble, à première vue antagoniste, de communications et d'échanges; la vieille culture populaire se meurt, et non pas pour être remplacée par une culture prolétarienne, mais pour se laisser contaminer par la culture de la petite bourgeoisie attenante; Goblot, dans son livre sur *La Barrière et le Niveau*, a souligné ce phénomène de nivellement progressif du prolétariat sur la petite bourgeoisie, comme l'effort de cette dernière de rétablir des barrières, à un autre niveau; en tout cas, ce qui nous importe ici, c'est que la lutte des classes se fait en même temps que l'assimilation progressive à des valeurs non prolétariennes, à un changement culturel de la masse ouvrière — par conséquent elle pose aussi un problème relevant non pas de la sociologie du développement, mais de l'Anthropologie appliquée.

Ce n'est pas non plus impunément qu'au début de son livre sur *Le Deuxième Sexe*, Simone de Beauvoir compare la situation de la femme à celle du juif ou du nègre, c'est-à-dire à des situations qui intéressent plus l'anthropologie en général que la sociologie. Et il semble bien, à la lecture de cet ouvrage, que la libération de la femme, dans une société construite par les hommes et pour les hommes, ne passe pas par la créa-

(1) Placide Rambaud, *Société rurale et urbanisation*, Éd. du Seuil, 1968.

tion d'une culture féminine — à la fois opposée et complémentaire à la culture masculine —, mais par l'assimilation de la femme, au contraire, à cette culture masculine, considérée comme privilégiée. Nous pourrions faire des remarques analogues à propos de la jeunesse; elle n'était, il n'y a même qu'une vingtaine d'années, qu'un processus normal dans l'évolution des études, la plus longue stabilisation des individus par conséquent dans cet état ambigu d'adolescence, et de « dépendance » (alors que leurs aînés, au même âge, avaient déjà des postes de responsabilité); on a tenté de créer une sous-culture de la jeunesse, que nous pourrions appeler d'un terme qui a fait fortune, il y a quelques années, la culture Yé-Yé. Dans une certaine mesure, la révolte des jeunes a été, elle aussi, comme celle des femmes, des ouvriers, des ruraux, une révolte culturelle — et pas seulement sociologique —, l'expression d'une volonté acculturative (et cette fois d'assimilation à la culture des adultes). En somme, les bouleversements sociaux auxquels nous assistons, à l'intérieur du monde dit développé, sont de même nature que ceux qui se déroulent dans le « Tiers Monde », ils sont le reflet, non seulement de changements dans les structures sociales, mais encore des effets des rencontres, à l'intérieur des grandes nations, entre sous-cultures hétérogènes, avec les mêmes processus, que l'on retrouve aussi bien dans les rapports villes-campagnes, ouvriers-bourgeois, sexe masculin-sexe féminin, ou jeunes et adultes, les processus de « résistance », de « syncrétisme », de « ré-interprétation », d'« assimilation » et de « contre-acculturation », que nous avons trouvés plus haut dans les rapports entre cultures ethniques hétérogènes.

Il nous suffira de quelques exemples pour montrer cette constance des phénomènes, qui reste pour moi la plus importante leçon de l'anthropologie; nous y avons insisté en comparant l'acculturation planifiée dans un contexte socialiste et l'acculturation planifiée dans un contexte capitaliste. Malgré l'opposition des buts et celle des stratégies de développement, dans un cas comme dans l'autre, ce sont bien les mêmes lois qui jouaient, les mêmes régularités qui se découvraient. Il en est de même pour les cas que nous venons de citer. Phénomène

de « ré-interprétation », celui des petits bourgeois ré-interprétant les portraits des galeries des Ancêtres de la vieille classe noble à travers l'album de photographies de famille (et au tout début, dans les mêmes poses conventionnelles). Phénomène de « résistance », celui du sous-prolétariat, qui se moule sur l'image que les autres se font de lui, qui revendique orgueilleusement tout ce qui le distingue, et lui est reproché, et d'abord ce qui le distingue d'un prolétariat embourgeoisé. Phénomène de « syncrétisme », celui de ce prolétariat qui copie les modes de la petite bourgeoisie tout en maintenant par ailleurs un certain nombre de valeurs de l'ancienne classe populaire; ou encore dans cette nouvelle classe d'agriculteurs qui, tout en ayant changé de mentalité et acquis le sens du profit commercial, reste sur bien des points encore, en continuité avec la vieille classe paysanne, dont elle a hérité et maintenu certains types de comportement. Phénomène enfin de « contre-acculturation » qui peut aller même jusqu'à prendre des formes messianiques (Hippies) ou apocalyptiques (dans certains groupements révolutionnaires de jeunes).

Ces constances laissent penser que l'Anthropologie appliquée a un champ plus vaste que celui où on a voulu parfois la reléguer, celui de la planification de la décolonisation (et il est curieux de noter l'extension du terme de colonialisme à toutes les situations que nous venons d'énumérer, ou presque, colonisation de la campagne par la ville, colonisation de la femme par l'homme; un ministre de l'Éducation n'a-t-il même pas parlé de « décoloniser » l'Université?) — qu'elle peut apporter une contribution au contraire de premier plan à tous les phénomènes qui suivent, ou qui sont les effets, du développement, et que la sociologie du développement veut ignorer. Il nous paraît que déjà la criminologie a gagné, lorsqu'elle a découvert — ou redécouvert — qu'il existait une sous-culture des criminels, qui avait ses normes de conduite, son système de sanctions (positives ou négatives), ses propres structures de rapports inter-humains. La sociologie du développement, dont nous avons traité dans ce chapitre, y gagnerait certainement aussi.

Le problème majeur même, à mon sens, de cette sociologie

du développement, et dont certains événements récents nous ont rappelé la tragique actualité, c'est celui de savoir s'il n'y a qu'une voie de développement — ou s'il ne faut pas pluraliser les voies et les pluraliser en suivant les lignes ethniques. Certes on ne peut nier qu'avec la réduction des distances, l'accélération de la vitesse des informations, l'identité croissante des modèles économiques, la pression des *mass media*, le monde tend à former un système culturel fermé. Lalande soutenait contre H. Spencer, il y a plus d'un demi-siècle, que l'involution, c'est-à-dire l'homogénéisation, prenait la place de l'évolution. Cependant, H. Lefebvre se pose, à juste titre, la question de savoir si les cultures ethniques sont définitivement condamnées à la folklorisation, si le réel historique d'une culture se laissera si facilement réduire au néant, ou si, après une période incontestable de crise (celle qui pour moi se marque par le succès de la sociologie du développement *versus* l'Anthropologie appliquée), les diversifications culturelles, fondées sur les diversités d'évolution historique et la multiplicité des langues, ne réapparaîtront pas : « il est en effet possible, écrit-il dans un texte où le prophète dépasse le marxiste, que s'achève ce qui s'annonce comme période d'homogénéisation caractérisée par la prédominance de techniques, de structures, de systèmes homologues » (1).

Certes, également, cette pluralisation des voies de développements, cette culturalisation des phases de croissance économique, pose des problèmes, car des risques subsistent alors de s'enliser dans de fausses analogies, comme celle entre les formes d'entraide de type communautaire et le régime coopératif (qui suppose l'existence chez les coopérateurs d'une mentalité capitaliste, tournée vers l'avenir à plus ou moins long terme), ou celle encore entre l'absence de propriété individuelle du sol et le régime socialiste de possession collective des instruments de travail, ou celle enfin de démocratie dite « primitive » avec les démocraties de type représentatif. Un économiste soucieux de créer une typologie économique des sociétés écrit : « les

(1) H. Lefebvre, *Critique de la Vie quotidienne*, 2^e éd. L'Arche, 1961, et surtout : *Posidon : contre les technocrates — en finir avec l'humanité-fiction*, Gonthier, Genève, 1967.

stratégies de développement conçues par les pays du Tiers Monde visent par définition une transformation des structures. Mais cette transformation, bien plus que par destruction, doit procéder par adaptation des institutions existantes », mais il ajoute aussitôt que dans cette volonté d'utiliser certains traits culturels existants pour une politique de développement : « sous prétexte de brûler les étapes, on a construit des schémas simplifiés, qui identifient l'absence de classes sociales antagonistes de propriétaires et non-propriétaires à l'absence d'inégalités à l'intérieur du groupe; on a fait indistinctement l'éloge de toutes les modalités du travail collectif, y compris celles qui constituent de véritables corvées; on a encouragé toutes les formes de coopération, même si elles aboutissaient en réalité à la pétrification des rapports d'inégalité caractéristiques aussi bien de la grande famille dominée par la gérontocratie que du village à structure de classes fortement différenciées, dirigé par une élite qui accapare tous les postes influents à l'échelle locale, en particulier éventuellement la gestion de la coopérative » (1).

Ces phénomènes de pétrification nous rappellent un texte de J. Berque, que nous avons cité plus haut et qui, prônant le retour aux « sources », aux forces de spontanéité des cultures vivantes, pour lutter contre les aspects contraignants ou détériorants du développement, fait cependant une distinction entre « l'originel » (« l'authentique, l'originel ou, si l'on veut, l'immortel, c'est le geste de l'homme aménageant la source, plantant l'arbre. Cela ne peut pas, ne doit pas être désavoué ») et le traditionnel (« tandis que la tradition doit être répudiée : non parce qu'elle conserve l'antique, mais parce qu'elle le pourrit et l'exploite. Pour retrouver le geste de l'homme, il faut donc apparemment rompre avec sa continuité »). Qui prône par conséquent en définitive « un rebroussement énergétique », mais qui n'est pas pour autant un « naïf retour aux origines » (2). En un mot, les deux auteurs que nous venons de citer veulent — contre la rigidité d'un système unique de

(1) Ignacy Sachs, *o. c.*

(2) Berque, *o. c.*

développement, mis en place par la sociologie et l'économie de l'Occident — laisser la porte ouverte à un pluralisme de développement; mais ce pluralisme ne peut se concevoir que par et dans un double mouvement : l'adaptation du développement aux diverses cultures et civilisations de l'homme — la distinction, à l'intérieur de ces cultures et civilisations, de ce qui est vivant, dynamique, authentique et de ce qui n'est que tradition cristallisée, pesante et finalement aliénante. Adaptation et distinction qui ne peuvent être que l'œuvre de l'anthropologue, et non du seul sociologue, encore moins de l'économiste. Ou encore la sociologie du développement s'ouvre — et elle exige finalement, pour aboutir, le recours à l'Anthropologie appliquée.

Ce sont les penseurs asiatiques d'abord, comme Gandhi, et plus près de nous les théoriciens de la Négritude (dans les pays francophones) ou de la Personnalité africaine (dans les pays anglophones) (1) qui ont insisté contre les marxistes sur les deux points suivants : a) la culture n'est pas un épiphénomène, elle est l'œuvre constructive de l'homme (tout comme le technique, dans lequel elle ne s'épuise pas) — b) il faut revenir aux sources; l'Asie et l'Afrique n'ont pas à copier le monde blanc, mais à découvrir, en retournant à leurs origines, leurs propres modèles de développement; sans doute les jeunes nations nouvellement indépendantes ne pourront survivre qu'à la condition d'adopter d'autres méthodes de production et de distribution des richesses, mais elles devront les adapter aux traditions asiatiques ou africaines, qui donneront à toutes ces nouveautés une autre signification que celle qu'elles ont chez nous. Il est évident que cette volonté de culturalisations et de recherches d'une voie originale de progression propre aux Asiatiques ou aux Africains — avec leur fameux « socialisme africain » (2), par exemple — reste encore ambiguë, faute

(1) Il est curieux de noter que la théorie de la personnalité africaine est beaucoup plus exclusive et rigide que celle de la négritude qui, surtout chez Senghor, appelle au mélange des cultures et recherche l'humain au-delà de l'ethnique.

(2) Voir L. V. Thomas, *Les socialismes africains*, 2 vol., et surtout les pages consacrées à Senghor.

de bien distinguer, comme le fait Berque, l'« originel » du « traditionnel ». Au fond, deux conceptions de la culture sont ici en jeu, la première qui réifierait (selon la définition que Marx donne à ce terme) une certaine tradition archaïque, celle qui repose sur le travail collectif, l'absence de propriété personnelle, l'organisation lignagère, et qui définirait l'esprit de cette tradition comme « socialiste », ce qui fait que le devoir des politiques, dans leur lutte contre les prolongations de la colonisation, devrait être un retour en arrière, vers un monde considéré comme paradisiaque, et dont l'Asiatique ou l'Africain conserverait l'incurable nostalgie (1); contre cette première conception de la culture, Kwame N'Krumah a bien raison de dire qu'elle fétichise la société africaine de type communautaire (2). Mais il y a une autre conception de la culture, comme « âme productrice » et non plus comme ensemble de traits culturels, ou encore comme « expression » d'une certaine philosophie de la vie, et non plus comme tradition figée; c'est évidemment avec raison que le technique ne doit pas se substituer au culturel, qu'une technique sans âme, comme Bergson l'a bien souligné, est la pire des aliénations, qu'elle doit donc s'humaniser en s'incarnant dans la riche diversité des cultures ethniques. Mais de ces cultures, entendues maintenant en tant que jaillissement incessant de vie, en tant que productrices et nourricières de nouveautés, en tant, en un mot, qu'authentique originalité et non plus réduites aux formes d'organisation qu'elles ont pu produire à un moment donné, aujourd'hui dépassé, de leurs histoires, et que la tradition — peut-être même la colonisation contre laquelle ces cultures devaient lutter — ont durci et minéralisé : la culture en un mot comme feu et esprit, non comme squelette ou lave refroidie.

Il est évident que, dans une pareille perspective, l'Anthropologie appliquée reprend tous ses droits. Mais tout ce que nous

(1) Julius Nyerere, *Freedom and Unity — Ukruru na Umajaa*, Oxford Univ. Press, Dar-es-Salaam, 1966, et *Ujamaa, the basic of african socialism*, Dar-es Salaam, 1962 (mimeo).

(2) N'Krumah, « African Socialism revisited », *African Forum*, 1, 3 New York, 1966.

venons de dire pour l'Asie et l'Afrique ne vaut-il pas aussi pour l'Europe à l'intérieur même des diverses Républiques soviétiques ou socialistes, quand certaines d'entre elles proclament leur droit à découvrir le chemin national qui doit les conduire au communisme — quand elles affirment ainsi, elles aussi, le pluralisme culturel des développements? Au fond la révolte tchécoslovaque a pu être considérée par certains observateurs comme « l'expression de l'inadaptabilité d'un modèle social directement et mécaniquement transporté de l'expérience soviétique des années trente », dans une ethnie qui avait une autre histoire et son monde de valeurs propres. Elle a été considérée, par les opposants tchécoslovaques eux-mêmes, comme un retour au jeune Marx, qui se refusait à définir la productivité humaine comme créatrice seulement de nouvelles forces et de nouveaux rapports de production, mais aussi créatrice de culture; l'implantation du modèle soviétique chez eux était certes reconnue comme celle d'un système économique et social doté d'une plus grande efficacité de production et d'une plus grande justice dans la répartition des richesses produites, mais qui négligeait le fait capital que la libération de l'homme dominé et exploité ne devait servir qu'à un plus grand épanouissement de sa liberté créatrice, c'est-à-dire de ses possibilités culturelles. Cette insistance nouvelle à aller du simple développement, matériel, économique et social, au culturel, à la fois fondé sur l'histoire d'une ethnie et en même temps conçu comme source de nouveautés, bien qu'encore prise dans la sociologie du développement telle que nous l'avons définie, s'ouvre cependant, ici encore, sur l'anthropologie.

Anthropologie appliquée et ethnologie appliquée

Si la distinction entre l'Anthropologie appliquée et la sociologie du développement était relativement facile à établir, il n'en est pas de même de sa distinction avec l'ethnologie appliquée; aucun de nos précédents chapitres, croyons-nous, n'a pu la faire ressortir bien clairement. Cela sans doute parce que les anthropologues, appelés à agir, ont été aussi des ethnographes, travaillant dans des communautés géographiquement et culturellement bien délimitées. La distinction est cependant capitale, et nous devons lui consacrer quelques pages.

L'idée qui domine l'ethnographie appliquée, c'est que la population qui est soumise au changement (et à un changement exogène) est plus importante que le programme de développement que l'on désire introduire dans la communauté. D'abord parce que le programme, quel qu'il soit, ne sera accepté que s'il répond à des besoins réels, ressentis par la population de l'endroit; sinon, aussi « beau » qu'il soit, il échouera. En second lieu, parce que même s'il est attrayant pour la population, celle-ci, tout en donnant son accord sur les fins à poursuivre, peut ne pas être d'accord sur les moyens pour les réaliser, parce que ces moyens, pourtant indissolublement liés à ces fins pour le planificateur, dérangent des habitudes anciennes auxquelles l'on tient. Il est donc nécessaire, avant non seulement d'appliquer un programme, mais encore de le faire, de commencer par étudier

soigneusement la population sur laquelle on va agir, de connaître sa culture dans tous ses détails et dans tous les secteurs, ce qui est justement la tâche de l'ethnologue. Seul ce dernier, à la fin d'une enquête minutieuse et patiente, sera à même de dire les besoins ressentis, les aspirations collectives, de décrire les réseaux de communication possible des informations (qui changent d'une structure sociale à une autre), de décrire le système des valeurs ou les normes de conduite qui peuvent offrir une résistance, et les limites d'élasticité de cette possible résistance (système et limites qui changent aussi d'une culture, ethnique ou villageoise, à une autre).

Enquête, venons-nous de dire, minutieuse et patiente, des spécificités sociales ou culturelles de la population. Des étudiants qui avaient suivi Sol Tax dans un village indien avaient été si bouleversés par l'état de misère dans lequel vivaient ces Indiens qu'ils voulaient agir de suite, passer à appliquer immédiatement un programme de changement, sans perdre leur temps dans une préalable description de la culture de ce village; l'enquête ethnographique leur paraissait une activité purement gratuite, que l'on pouvait et devait économiser, car elle ne faisait que retarder le moment de libération qui était leur but essentiel. Sol Tax nous raconte qu'il eut beaucoup de mal à leur faire admettre qu'il fallait d'abord décrire objectivement et sans émotion les faits tels qu'ils sont, et qu'une connaissance préalable du milieu était nécessaire pour pouvoir agir efficacement sur lui. Il pense que ses étudiants lui ont probablement attribué un manque de cœur, qu'ils sont restés persuadés au fond qu'une connaissance grossière et superficielle de la communauté était bien suffisante pour un programme de développement, alors que dans un pareil cas — celui d'une connaissance imparfaite de l'organisation sociale, du système des valeurs et des normes — ce programme risquait de faire plus de mal que de bien à ces Indiens que l'on voulait libérer de la misère.

Le schéma de la stratégie du développement communautaire a été bien mis au point, à partir de l'idée qu'il n'y a aucun système de développement valable universellement, et qu'il

faut agir par conséquent toujours empiriquement (1). En voici, en gros, les principales étapes :

1° étudier d'abord la culture et la société de la population, de façon à prévoir si cette population pourra changer (prévision) et le faire sans danger; en particulier si le plan de développement que l'on apporte est surtout de nature technique et économique, il est nécessaire de comparer cet aspect technique et économique avec l'image que l'on s'est faite, par une étude approfondie, du milieu social et culturel, pour diagnostiquer les réactions prévisibles et songer à la manière dont il pourra y être répondu;

2° découvrir à l'intérieur de la culture considérée les facteurs qui pourraient permettre la facilitation du développement, en particulier ceux qui permettraient aux intéressés de comprendre, d'abord l'intérêt du changement, ensuite de s'enthousiasmer pour lui, bref de participer au travail des experts ou des ingénieurs sociaux; l'ethnologue doit en effet, comme nous l'avons dit, pour réussir, mouler le processus acculturatif sur la dynamique propre de la société, non l'imposer de force et du dehors;

3° suivre au jour le jour l'évolution de la communauté (par exemple chaque soir, dans des réunions nocturnes, où tous les membres de l'équipe se partagent leurs expériences ou leurs découvertes), de façon à surveiller le mécanisme selon lequel se fait l'acculturation ou le développement, au moment même où il opère, sans attendre par conséquent que les possibles réactions de résistance aient le temps de se durcir ou de s'institutionnaliser; il faut les flairer, alors qu'elles ne font que s'amorcer, en comprendre les raisons, et proposer des solutions à chaque obstacle éventuel, trouvé sur la route;

4° enfin, au bout d'un certain temps, variable suivant les lieux et les programmes, il faut évaluer les résultats obtenus et les évaluer par rapport au projet primitif (2); cette évaluation

(1) Cf. par ex. Kavadias.

(2) Sur les méthodes et les règles de l'évaluation en matière de sciences sociales et particulièrement des sciences du développement, voir *Bulletin International des Sciences Sociales*, UNESCO, Vol. VII, 3, 1955.

est absolument indispensable, car si les résultats ne sont pas bons, il faut reprendre le travail, sur d'autres bases, après avoir cherché les raisons de ces demi-échecs ou de ces lenteurs et de ces retards pris sur la programmation, au lieu de continuer l'ancienne stratégie, celle qui avait été primitivement retenue par l'équipe.

Il est évident que le travail est long. Ne pourrait-on l'abrégé? La seule méthode qui puisse être proposée dans ce but serait de choisir, dans chaque région, une communauté représentative, qui permettrait à l'ethnographie appliquée de pouvoir extrapoler les résultats obtenus à toutes les communautés similaires. On sait en effet que dans une même région, dont les limites culturelles restent à tracer, s'il y a des différences d'un village à un autre, ces différences ne portent en général que sur d'infimes détails (par exemple d'habillement, de prononciation des mots, etc.), alors que les structures sociales restent analogues et que les valeurs intériorisées par les individus sont homogènes. Soit que ces villages appartiennent à une même ethnie, se trouvent donc enracinés dans une même culture globale, et que leur isolement relatif n'a pas été assez long pour les différencier profondément — soit que, par diffusion de l'un à l'autre, les mêmes traits culturels se soient répandus dans toute une aire de peuplement — soit qu'enfin le milieu écologique (forêt dense, savane ou steppe, montagne ou plateau, climat sec ou humide, chaud ou glacial) ait imposé un même genre de vie à tous par nécessité d'adaptation, technique, économique, et par voie de conséquence, sociale, des hommes à leur environnement. Les étapes à distinguer de l'ethnographie appliquée se compliquent alors un peu, elles restent cependant identiques dans le fond. Seulement la première et la dernière se dédoublent :

1A) l'ethnographe doit parcourir la région, en repérer les frontières culturelles, situer les zones de transition; dans cette région ainsi délimitée, en utilisant à la fois ses propres observations et les discours d'informateurs, découvrir la communauté considérée comme la plus représentative de l'ensemble; si la région est hétérogène, avec par exemple des zones agricoles et des zones minières, des villages sur les hauteurs et des

villages dans les plaines, choisir dans chacune de ces sous-sections une population représentative;

1B) c'est cette ou ces communautés représentatives qui doivent être étudiées, alors, minutieusement. A partir de là, les étapes que nous avons énumérées plus haut, de découverte des facteurs de facilitation, de contrôle au jour le jour du jeu de l'acculturation ou du développement, d'évaluation au bout d'un certain laps de temps des résultats obtenus, ne changent pas. Mais s'ajoute au 4A (évaluation) :

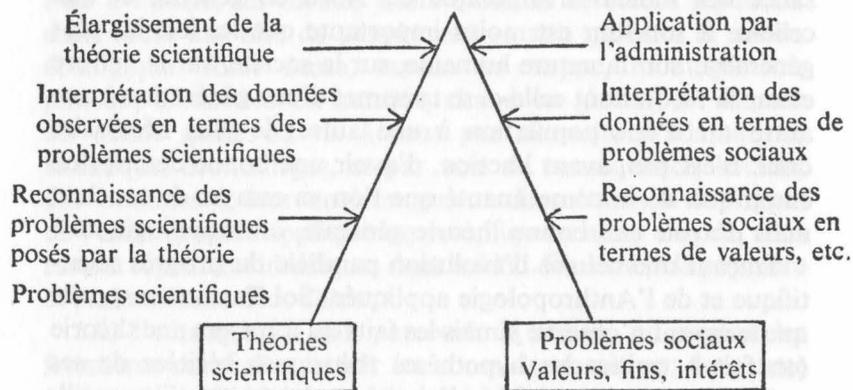
4B) si les résultats sont jugés bons, on peut extrapoler la stratégie qui a été suivie dans le village-modèle à l'ensemble de tous les villages de la région ou de la sous-région.

Bien que Sol Tax ait appliqué cette méthode ethnographique, comme nous l'avons signalé un peu plus haut, c'est lui qui cependant en a radicalement distingué l'Anthropologie appliquée pour souligner les avantages de la seconde sur la première (1). Il soutient en effet que plus une proposition est générale et plus elle est valable, non seulement théoriquement (ce qui va de soi), mais encore appliquée à une situation particulière — que la connaissance par exemple d'une tribu bien déterminée d'Indiens est moins importante que la connaissance des Indiens d'Amérique du Nord en général, et que celle-ci à son tour est moins importante que les lois les plus générales, sur la nature humaine, sur la société, sur la culture et sur la façon dont celle-ci se transmet d'une génération à une autre ou d'une population à une autre; le plus nécessaire donc n'est pas, avant l'action, d'avoir une bonne description empirique de la communauté que l'on va essayer de toucher, mais d'avoir une bonne théorie générale, anthropologique.

Traçant une courbe d'évolution parallèle du progrès scientifique et de l'Anthropologie appliquée, Sol Tax nous rappelle que le savant n'observe jamais les faits qu'à travers une théorie (en fait à travers les hypothèses théoriques héritées de ses prédécesseurs); il interprète d'abord les données qu'il recueille dans une situation particulière, mettons les faits sociaux ou

(1) Sol Tax, « Anthropology and administration », *Amer. Indigena*, V, 1945.

culturels, pour ne pas nous éloigner trop de notre sujet, à la lumière de ces théories ou de ces hypothèses; mais ces données, pour pouvoir s'encadrer dans un système conceptuel, le forcent à améliorer celui-ci au contact de ses nouvelles expériences, à le changer ou à l'approfondir. De la même façon les problèmes sociaux qui nécessitent, pour être résolus, l'intervention de l'Anthropologie appliquée, sont reconnus comme problèmes en termes généraux d'abord d'intérêts, de fins ou de valeurs; les faits propres à telle ou telle situation particulière ne pourront donc être compris qu'à la lumière de ces intérêts généraux, de ces fins et de ces valeurs sociales, qui seront utilisés par la suite par l'administration, soit dans la sélection des problèmes, soit dans la manière de les résoudre. Enfin et surtout ces deux chemins, celui de la théorie des faits culturels et sociaux, celui de la résolution des problèmes sociaux ou d'acculturation, se rejoignent — car, si la connaissance des valeurs sociales permet bien à l'administrateur de découvrir où se trouvent les vrais problèmes, ces problèmes nécessiteront pour être résolus, à leur tour, l'utilisation des connaissances théoriques élaborées par l'anthropologie pure, telle qu'elle s'est constituée par un mouvement dialectique entre les concepts et les faits.



De son côté, Clyde Kluckhohn (1), quand il donne les raisons pour lesquelles l'anthropologue est, selon lui, supé-

(1) Cf. Kluckhohn, *Mirror for Man*, New York, 1949.

rieur au sociologue ou à l'économiste dans les domaines du développement et de la planification, bien qu'il commette lui aussi des erreurs, aboutit à des conclusions analogues. Si nous suivons en effet son raisonnement :

1° L'anthropologue est le seul à étudier tous les aspects de la réalité, depuis le biologique et le linguistique jusqu'aux techniques de travail et à l'organisation sociale; et il les étudie non comme un ensemble de traits séparés, analytiquement, mais comme constituant tous ensemble des configurations ou des systèmes organiques dans lesquels tout se tient; il est ainsi en mesure d'aider le spécialiste à comprendre la relation de sa spécialité (par exemple la vie économique) avec la vie totale de la communauté. Mais qui ne voit déjà qu'il ne peut remplir ce rôle que parce qu'il a une conception théorique de la culture et que c'est cette conception générale qui est appliquée à des situations particulières : « Voir les parties en relation avec le tout est plus important que connaître tous les détails. »

2° L'anthropologue, en privilégiant les faits culturels, montre que les institutions sociales ne peuvent être comprises en dehors des individus qui y participent et cette participation à son tour ne peut être comprise sans référence aux systèmes de valeurs que possèdent les groupes sociaux dont ils sont membres. Il est ainsi en mesure d'aider le spécialiste des organisations sociales (c'est-à-dire le sociologue, et nous pensons naturellement ici au sociologue adepte de la sociologie appliquée du développement) à mieux comprendre les résistances que ses plans de changement peuvent rencontrer et donc de la nécessité de tenir compte, dans ses calculs, des réactions des cultures ethniques. Mais qui ne voit ici aussi qu'il ne peut remplir ce rôle que parce qu'il a une théorie générale des rapports entre faits culturels et faits sociaux et que c'est parce qu'il a cette théorie générale qu'il peut l'appliquer à des situations concrètes particulières?

3° Ainsi, et c'est la conclusion de Kluckhohn, l'Anthropologie appliquée ne peut se confondre avec l'ethnographie appliquée, purement empirique; elle consiste dans l'application des concepts généraux de l'anthropologie pure à des situations déterminées. Kluckhohn nous donne sur ce point un exemple

bien significatif : la contribution de l'anthropologue à l'étude des problèmes ruraux aux États-Unis ne repose pas sur une familiarité plus grande, et initiale, avec une région agricole donnée, mais sur son entraînement à découvrir les modèles structurels et culturels, et sur la connaissance des lois ou des mécanismes par lesquels ces modèles opèrent en tant que systèmes totaux. Les deux conclusions, de Sol Tax et de Kluckhohn, se rejoignent donc : la connaissance du particulier à changer est moins importante que les connaissances générales théoriques. Ce sont ces connaissances théoriques que doit donner essentiellement l'école aux administrateurs ou aux experts du développement. On comprend mieux maintenant sans doute pourquoi nous avons tant insisté, dans ce livre, sur la recherche des régularités et sur le système conceptuel des faits d'acculturation. Mais il faut ajouter que malheureusement, nous ne savons encore que peu de chose sur les lois du changement. En tout cas, les échecs des anthropologues viennent moins, semble-t-il, de ce qu'ils n'ont pas une bonne connaissance de telle ou telle société (il est d'ailleurs impossible d'avoir une connaissance complète pour un ethnographe de la totalité d'une culture; même dans un tout petit village et pour une population restreinte, il est obligé de faire un choix de ce qui lui paraît important; il suffit de comparer, quand nous en disposons, de plusieurs monographies d'une même communauté pour s'apercevoir combien chacune en donne une image particulière, et même pas toujours cohérente avec celles des autres) — mais de ce que les anthropologues sont théoriquement mal armés encore pour donner à l'Anthropologie appliquée la base solide sur laquelle elle pourrait s'appuyer sans crainte.

Il est évident que pour les administrateurs ou les gouvernants qui appellent à eux des experts en planification, l'affirmation que la connaissance théorique générale est plus importante, pour ces experts, que la connaissance intime de telle ou telle ethnie dans son originalité et sa spécificité apparaît comme un défi au bon sens. Et dans une certaine mesure, ils ont raison. Nous ne voulons nullement nier la valeur de l'ethnographie appliquée, mais seulement la situer, hiérarchiquement comme chronologiquement, par rapport à l'Anthropologie

appliquée. Hiérarchiquement, elle ne peut venir qu'en second lieu et subsidiairement; car il ne suffit pas de bien connaître une société déterminée pour savoir comment faire pour la changer, au coût le moins élevé; son changement en effet ne peut se faire qu'en suivant certaines lois théoriques, qu'à travers la connaissance préalable de ce que c'est que la culture, des mécanismes de son fonctionnement, de sa transmission et de sa dynamique d'évolution; sans cette connaissance théorique, il y aurait un hiatus entre le savoir empirique d'un côté, le programme à réaliser de l'autre, que rien ne pourrait combler, ni les données empiriques que l'ethnographe a inventoriées, mais qui naturellement n'orientent vers nulle part, ni le programme en lui-même qui reste alors en dehors et au-dessus — chronologiquement ensuite, puisqu'il est évident que l'ethnographie appliquée ne peut être une monographie appliquée (une monographie est un ensemble de constatations de faits, non une orientation), mais bien une application de l'Anthropologie appliquée à une situation ethnographique déterminée; l'étude de cette situation ethnographique ne peut donc venir qu'en second lieu, pas en premier.

En tout cas, nous nous en tenons, dans cet ouvrage, à la seule Anthropologie générale appliquée. Quel sens devons-nous lui donner? Avant, cependant, de proposer notre définition, d'autres rencontres doivent nous arrêter un moment, d'autres cheminements, déjà entrepris dans certaines directions, doivent retenir notre attention ou notre critique.

Anthropologie appliquée et structuralisme

On pourra trouver étonnant qu'un chapitre de ce livre soit consacré à envisager les rapports entre l'Anthropologie appliquée et le structuralisme. L'Anthropologie appliquée ne se donne-t-elle pas pour but de changer les structures d'une société pour la faire évoluer vers d'autres formes de relations, entre les hommes et entre les groupes? Ne se situe-t-elle donc pas dans la dialectique et dans la diachronie, alors que le structuralisme reste, lui, dans la synchronie? Mais justement, c'est parce que l'Anthropologie appliquée veut « changer » les structures, qu'elle se doit d'abord de les connaître, de peser les forces de résistances qu'elles manifestent, d'en étudier les lois constitutives puisque aussi bien le but de l'homme politique n'est pas de changer ce qui est pour le plaisir de changer, mais en vue de substituer à un ancien équilibre social, condamné au nom de certaines valeurs, un nouvel équilibre, considéré comme meilleur.

Il y a sans doute aujourd'hui une tendance à accorder à l'homme une puissance thaumaturgique qui le rend semblable à un Dieu créateur ou façonnateur du monde. Nulle part cette tendance n'apparaît aussi puissante qu'en Afrique, justement parce que les nouveaux États qui s'y sont créés ne représentent pas une réalité déjà existante, que ce soit une Nation, ou une tradition historique, ou une culture homogène, mais seulement une « volonté » tournée vers l'avenir, de fonder un patriotisme, de créer une histoire nationale, d'unifier des

cultures tribales : « Cherche d'abord le règne politique, proclame N'Krumah, et tout le reste te sera donné par surcroît. » Le règne politique, c'est-à-dire celui des fins (1)... Mais le reste, même si on emploie la force, ne vient pas par surcroît. Car l'homme politique ne peut créer de nouvelles structures à partir de rien — ou plus exactement à partir seulement des concepts de sa raison ou des images de son imagination constructive, il doit tenir compte des faits.

Nous pouvons donner ici l'exemple célèbre du mode de production asiatique entendu *stricto sensu* et fondé essentiellement sur les grands travaux hydrauliques, le contrôle de la production et des échanges économiques par l'État, la tendance aussi en général à la théocratie. Nous ne voulons pas entrer dans les discussions sur ce mode de production, dans le débat par exemple qui a mis aux prises en France Godelier et Dhoquois. Ce que nous voulons simplement souligner, c'est que — malgré les « tempêtes de la région politique » qui secouent de temps en temps ce régime — le mode de production asiatique aboutit à la « stagnation » alors que la rupture de la Grèce avec l'Asie a permis le passage de la commune paysanne à la cité, de la cité à l'État moderne. Sans doute ne manque-t-il pas de « bonnes âmes » pour « faire croire aux pays actuellement sous-développés qu'ils étaient prêts d'accéder au développement » et que seul l'impérialisme européen les en a empêchés. Les pays qui ont connu le mode de production asiatique, tel que l'a défini Marx, peuvent certes évoluer, en particulier changer de civilisation (« l'histoire de l'Égypte, de celle des pharaons à celle des califes [en] est le plus bel exemple ») sans changer cependant de mode de production. Il n'en reste pas moins que ce régime économique et social est un régime qui se caractérise par l'immobilisme (2). Et,

(1) Voir entre autres L. Geertz éd., *Old Societies and New States : The Quest for Modernity in Asia and Africa*, The Free Press, Glencoe, Ill., 1963 — *L'Afrique en devenir*, n° 13 de la revue *Prospectives*, P. U. F., 1966.

(2) Les citations de ce paragraphe sont extraites de l'article de Guy Dhoquois, « Les premières sociétés de classe. Les formes asiatiques », *L'Homme et la Société*, 12, 1969 (p. 151-172), sans que nous prenions à notre compte l'ensemble des idées de son auteur.

pour l'en faire sortir, il ne suffit pas de bonne volonté — il faut d'abord l'analyser sous tous ses aspects et dans tous ses secteurs; il faut — pour briser une structure — obéir aux lois de structuration et de destructuration qui peuvent être en jeu à l'intérieur de cette structure.

Malheureusement, si les anthropologues ont décrit avec rigueur les divers types de structures concrètes existantes ou ont défini des schémas abstraits et précis de structures, ils ont négligé ces processus de structuration et de destructuration à l'intérieur de ces types ou de ces schémas, qui seuls permettraient de passer du structuralisme à une Anthropologie appliquée.

Nous allons prendre un des rares exemples où, à ma connaissance tout au moins, nous trouvons une définition d'une structure à partir d'un processus de structuration. Il s'agit du féodalisme. Et l'on sait combien le féodalisme est considéré — qu'on le prenne dans son sens exact ou dans un sens dérivé — comme un des plus gros obstacles à une politique de développement. Or le féodalisme est généralement défini par ses conditions historiques d'existence, ou par son mode de production, ou par ses effets (économiques et sociaux), et par un certain nombre de traits, comme la conquête (qui donne le pouvoir à un clan dominant), ou comme le servage (qui remplace l'esclavage), ou par les rapports de clientèle et un régime domanial, ou encore par la forme contractuelle des relations entre les hommes... Mais nous avons aussi, avec John Galtung, une définition structurale du féodalisme qui va nous faire avancer vers la solution de notre problème :

1° Une structure est féodale quand il existe une grande concordance entre les positions des individus, c'est-à-dire quand, si on prend les diverses dimensions de statuts selon lesquelles les hommes peuvent être classés, parenté, revenus, pouvoir politique, il y a parallélisme; les mêmes personnes occupent les mêmes positions, hautes, moyennes ou basses selon ces trois lignes; les régimes non-féodaux sont caractérisés au contraire par une distribution croisée, par exemple haute éducation et bas revenus — basse éducation et hauts revenus.

2° Dans une structure féodale, l'interaction sociale se fait selon la somme des positions qu'un individu occupe dans les diverses dimensions de la société; elle est maxima entre ceux qui occupent les positions hautes partout — elle est minima chez ceux qui occupent les positions basses partout — elle est intermédiaire entre les individus haut placés et les individus bas placés. En d'autres termes, et pour reprendre les expressions mêmes de Galtung, plus est centrale la position des individus dans un réseau de communication et plus grande sera l'interaction entre les individus ayant cette position centrale; par contre ceux qui sont à la périphérie, les serfs, ont peu d'interaction entre eux; ils ne sont finalement reliés les uns aux autres que par leur liaison commune avec le Seigneur, et en tant qu'exploités par ceux qui se trouvent au centre.

Or cette définition structurelle du féodalisme postule, pour être comprise, le recours à un processus préalable de structuration, que Lensky et Landecker ont appelé « cristallisation de statut ». De quoi s'agit-il? La cristallisation serait une dimension non verticale de la stratification sociale qui donnerait naissance à des phénomènes de « consistance » ou de « non-consistance » des statuts sociaux, suivant qu'elle joue ou qu'elle ne joue pas à l'intérieur de la stratification. Il y a consistance lorsque les diverses positions (des individus ou des groupes), au long des diverses dimensions de statuts, se recourent, c'est-à-dire sont également hautes ou également basses. Nous venons de voir que c'est ce qui définit le féodalisme. Mais le phénomène de la cristallisation peut être moindre, c'est-à-dire que nous pouvons avoir des sociétés à basse consistance où un même individu (ou un même groupe) peut avoir dans telle dimension une situation haute et dans telle autre une situation basse. La cristallisation certes agit toujours dans ce cas, mais à un niveau plus bas. C'est alors, mais alors seulement, que peuvent apparaître ceux que les anthropologues appellent les « questionneurs » de la structure sociale; ils vont se recruter naturellement non parmi ceux qui occupent partout une position haute ou partout une position basse, mais parmi ceux qui rencontrent des barrières les empêchant de cristalliser à tous les niveaux et dans toutes les dimensions

du statut leur situation ou leur volonté de position haute. J. Galtung s'appuie sur l'existence de ces bas niveaux de consistance dans nos sociétés contemporaines pour en tirer une théorie structurale de l'agression. On comprend aussi l'importance des intellectuels dans le cadre des « questionneurs », car s'ils ont un haut statut dans la dimension instruction, ils ont le plus souvent un bas statut dans la dimension revenus, et à de rares exceptions près, dans la dimension des responsabilités politiques (1).

Il est facile de se rendre compte qu'un régime féodal consistant présentera une structure résistante au changement et que les anthropologues ne pourront agir sur lui qu'en agissant sur un processus formateur de cristallisation. Nous rejoignons ainsi une de nos précédentes conclusions, celle du rôle primordial des « marginaux » dans le développement économique et social de leur pays. Des « marginaux », mais non des « centraux » ou des « périphériques », les individus périphériques pouvant certes se rebeller momentanément, mais non devenir les « questionneurs » des structures sociales dans lesquelles ils sont pris. L'importance de l'instruction, dans la mesure où on peut l'introduire dans une société féodale, en créant une nouvelle dimension de statut, autre que la naissance, que le revenu, que le pouvoir politique, aboutit à désorganiser la consistance archaïque du système — par le dedans — et à provoquer à la longue la dynamique de changement, inéluctablement et irréversiblement. Il en est de même de l'apparition de nouvelles professions à l'intérieur des villes, créant ici encore une nouvelle dimension de statut, qui n'est plus consistante avec les autres, selon la ligne alors de la capacité professionnelle. Nous avons vu, dans le chapitre sur l'acculturation dans les républiques satellites de l'Union Soviétique, l'importance de cette classe ouvrière nouvelle, sur laquelle les Russes se

(1) Sur l'ensemble de cette analyse, du féodalisme et de la cristallisation du statut, voir G. Lenski, « Status crystallisation, a non-vertical dimension of social status », *Amer. Social. Rev.*, 1950 — W. Landecker, « Class crystallisation and class consciousness », *idem*, 1963 — J. Galtung, « A structural theory of aggression », *Journ. of Peace Research*, 2, 1964.

sont appuyés pour briser avec les formes asiatiques du féodalisme.

Mais deux remarques sont ici nécessaires. Quand nous disons que le processus de changement s'introduit dans une société féodale par l'intermédiaire d'une moindre cristallisation, cela ne veut pas dire que le changement opère à partir de là pacifiquement, lentement et sans à-coups, car le groupe à consistance maxima défendra naturellement ses privilèges contre les « questionneurs » du système. Seulement la violence prendra la forme d'une lutte orientée — donc créatrice d'une nouvelle structure — et non la forme de la rébellion sauvage, de la simple manifestation du désespoir et de la misère, qui peut bien souligner les contradictions d'un système, mais non l'abolir. Seconde remarque : quand nous disons que la lutte est « orientée », nous n'affirmons pas pour cela qu'elle est forcément « planifiée » et qu'elle se fait au nom de valeurs générales, transcendant les intérêts du groupe « questionneur ». En fait, dans la mesure où les pays d'Amérique latine peuvent être définis sinon comme féodaux, au sens médiéval du terme, du moins comme néo-féodaux, les questionneurs se sont bien recrutés dans les milieux d'intellectuels ou d'étudiants d'un côté, dans les milieux d'ouvriers de l'autre; mais la lutte a été menée — jusqu'à ces toutes dernières années — dans le cadre de la ville, non dans le cadre de la société globale, plus en liaison avec des intérêts de groupes que pour le bien commun de la nation.

Malheureusement de telles analyses structurales sont rares. Ce que le structuralisme apporte en général à l'anthropologie appliquée — nous y avons fait plusieurs fois allusion —, c'est que l'unité d'un tout n'est pas la simple somme de ses parties, c'est que ces parties sont dépendantes les unes des autres et qu'elles dépendent toutes à leur tour de leur constitution gestaltiste — qu'il faut substituer à l'ancienne définition des groupes sociaux par la similarité des attitudes de ceux qui en font partie, l'homogénéité de leur valeurs, et leur commune participation aux mêmes représentations collectives — ce qui ne peut donner qu'une science « classificatoire » des groupes, une nouvelle définition, par tout un ensemble de relations, de conflits, de coopération, de complémentarité, de hiérarchies,

— ce qui nous permet alors de passer de la science purement classificatoire à une science « opérationnelle ». Opérationnelle, parce que constructive ; et parce que constructive, permettant d'introduire l'expérimentation en Anthropologie sociale. Comme on le voit, le structuralisme alors apporte peu à l'Anthropologie appliquée : une mise en garde plus qu'une possibilité de stratégie.

On comprend, dans ces conditions, que l'Anthropologie appliquée préfère au structuralisme, qui lui semble (d'ailleurs à tort) offrir à l'ingénieur social une conception mécaniste de l'univers, une conception au contraire probabiliste. Elle considère que le structuralisme, en insistant sur les phénomènes d'autorégulation, d'homéostasie et d'auto-adaptation, ne peut demander aux hommes que de bien vouloir se plier à ces « mécanismes » et ne peut, en conséquence, qu'aboutir au conservatisme social, à l'immobilisme et à la stagnation. Tout au moins, si le structuralisme est bien obligé de laisser une place à l'événement et à l'histoire, les changements ne peuvent être que spontanés, intérieurs aux systèmes, indépendants de la volonté des hommes. La conception probabiliste, que lui opposent les tenants de l'anthropologie appliquée, considère que si l'homme ne peut pas tout, il peut cependant beaucoup ; il peut inventer des mondes « possibles » qui, par son action, deviendront des mondes « probables » (1). Cette opposition n'est, à notre avis, valable que dans la mesure où on définit le structuralisme par un schéma conceptuel et à l'intérieur d'une typologie arrêtée ; elle ne vaut pas pour ces définitions structurales du structuralisme qui recherchent, au-dessous des équilibres, les processus de leurs formations ou déformations (comme celui de cristallisation). Dans ce cas en effet, le structuralisme peut se concilier avec le probabilisme, puisqu'il lui fournit les leviers de manipulations possibles du changement. Et c'est pourquoi, bien que bref, ce chapitre nous a paru nécessaire.

(1) W. G. Bennis, K. D. Benne and R. Chin, *The Planning of Change*, New York, 1961.

Anthropologie appliquée et psychologie sociale

Nous devons partir de deux remarques. D'abord, que si la société est bien composée de groupes en inter-relations, ces groupes à leur tour sont composés d'individus et que ces individus ont des désirs, des mobiles ou des motifs d'agir, des pulsions et des rêves d'avenir, qui peuvent bien être en très grande partie déterminés par la société où ils vivent, mais qui peuvent aussi varier d'une personne à une autre ; la similarité des conduites ne va pas jusqu'à l'homogénéité absolue des personnes. En second lieu, que la culture ne s'hérite pas, comme l'instinct dans une espèce animale, mais qu'elle est apprise, qu'elle est le fruit de l'éducation ; que cette éducation consiste bien en général à transmettre à l'enfant les normes de comportement et l'ensemble des valeurs de la société globale dans laquelle il sera amené à vivre ; mais alors aussi, si la personnalité d'un individu est bien façonnée par son éducation, la conclusion que l'on peut en tirer, c'est qu'il suffirait d'un autre apprentissage pour la modifier, un petit Chinois enlevé dès sa naissance à ses parents pour être confié à une famille nord-américaine gardera sans doute les traits distinctifs de sa race ; psychologiquement, il aura une sensibilité, une affectivité et une mentalité de Nord-Américain. Ces deux remarques rendent possible l'apport de la psychologie à l'Anthropologie appliquée. Nous examinerons quelques-unes de ses contributions, celles qui nous paraissent les plus importantes, pour voir dans quelle mesure et dans quelles limites nous pouvons les intégrer à notre projet.

Bien entendu, il existe une utilisation que nous appellerons « colonisatrice » des données, empiriques plus que scientifiques, de la psychologie humaine à côté de l'utilisation des données de la psychologie scientifique, à l'intérieur d'un plan de développement. Nous pouvons donner comme exemple de la première l'action des colonisateurs blancs dans les territoires de l'Amazonie : ils commencent par faire des cadeaux aux Indiens de façon à créer chez eux des besoins nouveaux qui ne peuvent être satisfaits que par des objets fabriqués — puis, lorsque ces besoins sont nés et sont devenus exigeants, ils ne continueront à les fournir que contre paiement, mais les indigènes n'ayant pas de monnaie, ils se verront obligés de fournir leurs terres en échange — une fois privés des terres, qui appartiennent désormais aux Blancs, ils se verront contraints, en un second moment et sous la poussée de ces mêmes besoins d'objets fabriqués, de donner leur force de travail comme contrepartie et de passer ainsi de l'état de liberté à l'état de servage (1). Il y a là un maniement en quelque sorte diabolique d'une psychologie courante et banale, de l'homme comme être de désir, en vue de la transformation structurale d'une société, de communautaire à néo-féodale, pour le bénéfice des colons blancs. Sous une forme moins discutable, car elle peut être utilisée aussi bien dans un but de progrès collectif que dans l'intérêt exclusif d'une classe sociale, les *mass media* sont considérées comme un des instruments les plus efficaces pour le passage d'une société pré-industrielle à une société industrielle, en élevant le niveau des aspirations, en prônant un autre style de vie, en diffusant les modes européens d'existence (2).

Nous pouvons donner, comme exemple de l'utilisation de la psychologie scientifique en vue de la réalisation d'un plan, l'emploi de la sociométrie de Moreno pour assurer le succès de mouvements migratoires. En Amérique latine, on a tenté,

(1) Roberto Cardoso de Oliveira, *O Índio e o Mundo dos Brancos*, São Paulo, Brésil, 1964.

(2) Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society, modernization in the middle-cast*, Glencoe, Ill., 1958.

par exemple, de faire descendre les Indiens des hauts plateaux, vivant misérablement sur des terres stériles, dans les forêts de l'Amazonie, où ils pourraient se livrer à une agriculture commerciale. En Afrique, on a projeté le transfert de certaines tribus de lieux de forte densité de population, mais aux ressources exiguës en relation au nombre d'habitants, dans des régions de moindre densité, et à possibilité de plus amples ressources. Dans tous ces cas, on a fait appel aux ethnologues, pour savoir dans quelle mesure les populations à déplacer accepteraient de vivre à côté d'autres populations. La sociométrie de Moreno fournit un ensemble de tests qui ont été proposés aux États-Unis pour la meilleure répartition possible des migrants, Européens ou autres, venant se fixer en Amérique, afin d'éviter à la fois la colonisation forcée et les tensions qu'elle provoque. Sur 250 familles, le nombre de 125 est considéré comme le nombre maximum pour le nouveau village projeté; l'idéal alors est que la sélection se fasse, entre les 250 familles, de façon à ce que la communauté nouvelle se rapproche le plus possible de celle qui se serait constituée spontanément, si les individus étaient libres, et non pas pris dans un plan de peuplement. Dans ce but, Moreno propose l'application des tests de population suivants : quelles familles (trois à indiquer dans l'ordre de préférence décroissante) choisirez-vous pour vivre avec vous dans votre nouvelle localité? Qui choisirez-vous pour travailler avec vous dans tel ou tel métier? Indiquez l'ordre de préférence des trois métiers que vous désireriez faire? Quelles familles désirez-vous avoir comme voisines immédiates d'habitation (3 choix ici aussi à faire)? Après six mois de vie commune, une nouvelle enquête sociométrique doit être encore effectuée, pour voir si l'intégration s'est bien réalisée ou, sinon, pour effectuer les modifications nécessaires. On sait que Moreno a opposé cette sociométrie à la révolution marxiste, car, dit-il, il ne suffit pas de changer les infrastructures pour que les hommes soient heureux; il faut aussi que les rapports inter-individuels soient l'expression, ou la cristallisation, des désirs humains; il faut qu'ils puissent s'établir spontanément, et non sous la contrainte du planificateur. En un mot, il y a lieu de réaliser des micro-

révolutions, à l'intérieur ou au-dehors d'une macro-révolution, parce que plus efficaces qu'elle (1).

Cependant, dans ce second courant, celui de l'utilisation de la psychologie scientifique, c'est la méthode de la dynamique des groupes de Kurt Lewin qui semble avoir été la plus utilisée par les anthropologues, sans doute parce que la théorie lewinienne du « champ » en psychologie sociale se rapproche beaucoup de la conception structuraliste en anthropologie. Le champ intègre en effet en une unique configuration les éléments culturels et historiques (valeurs, idéologie, style de vie des individus), les éléments sociologiques (la structure des relations dans le groupe, l'organisation rurale ou urbaine...), les éléments psychologiques (c'est-à-dire l'intelligence et la personnalité de ses membres), enfin les éléments physiques (santé, race, milieu géographique), pour créer un espace topologique qui définit tous ces éléments par leur interdépendance, à l'intérieur de ce système unique. Cette notion de « champ » reste encore statique. Et nous avons vu, dans le chapitre précédent, que l'Anthropologie appliquée se méfiait du structuralisme, à cause de son côté, justement, trop statique et mécanique. La dynamique de groupe, tout en se fondant sur cette notion préalable, va nous faire passer de l'équilibre au changement. Et cela sans nier, au contraire, ce que l'idée de champ nous avait apporté — pour changer un équilibre social, il faut envisager la totalité du champ, les groupes et les éléments enveloppés en lui, leurs relations et leurs interdépendances mutuelles. La vie d'un « groupe » est représentée par tout l'ensemble des forces qui assurent ces relations et qui lient les sous-groupes, les individus, comme celles qui établissent des barrières dans leur locomotion à l'intérieur du champ, comme celles qui s'expriment dans l'établissement de réseaux de communication, ou dans leurs ruptures. Ce qui fait que notre champ dépend finalement de la distribution de ces forces et que la prédiction d'un changement possible, tout d'abord, dépend de l'habileté du planificateur à déterminer les différents points d'application de ces forces comme la direction des forces

(1) Moreno, *Fondements de la Sociométrie*, tr. fr., P. U. F., 1954.

résultantes... Pour les transformer, alors, il faudra soit créer une force additionnelle qui brisera les anciennes habitudes, soit diminuer la force de la valeur octroyée à certains éléments du champ préexistant.

Pour obtenir donc un changement durable, il ne suffit pas, selon Kurt Lewin, de modifier seulement la situation ou seulement les individus, il faut modifier le champ social tout entier dans lequel se trouvent ces individus et où ils se trouvent en une certaine situation; sinon les forces en interaction à l'intérieur rétablissent tôt ou tard la configuration ancienne. La méthode d'action préconisée consistera 1° dans une prise de connaissance des points stratégiques du champ et 2° dans une décision collective. Prenons l'exemple, en Anthropologie appliquée, de la transformation des habitudes alimentaires d'une population donnée. Premier problème, comment agir? par la presse, par la radio, par des affiches? Sur qui agir? Sur les marchands de produits alimentaires? sur les ménagères qui font leur marché? sur les enfants des écoles qui vont à la cantine? Pour répondre à cet ensemble de questions, l'anthropologie commencera par une série de sondages à travers les diverses couches de la population, afin de découvrir les « forces » qui agissent sur la demande des aliments comme de celles qui font « barrage » contre l'achat de certains produits déterminés. C'est ce que Lewin appelle la recherche des points stratégiques, à travers lesquels l'anthropologie pourra agir sur le champ. Cependant un système d'autorité ne peut rien, la décision doit être démocratique et collective, c'est-à-dire prise par les intéressés eux-mêmes. C'est ici que nous rencontrons notre deuxième moment : l'utilisation de petits groupes, composés de personnes qui ont été séduites par la recherche, à qui on a expliqué les raisons qui militent en faveur du changement et qui les ont acceptées : on ne va pas tenter de transformer le régime alimentaire de la population globale du premier coup, on n'y arriverait pas. Lewin ne croit pas à la valeur de la propagande spécialisée, ni à celle des bouleversements institutionnels; il faut utiliser ces petits groupes d'individus qui ont reçu une formation spéciale et qui constituent ensuite au sein de la société globale des sortes d'atomes radio-

actifs propres à provoquer l'éclatement, à la fois de l'ancienne situation sociale (ici alimentaire) et des attitudes individuelles qui y sont liées topologiquement (ici les habitudes des consommateurs). C'est à cette formation de groupes spécialisés et radioactifs qu'est consacrée la dynamique de groupe, qui repose sur les principes suivants : 1° il est plus facile de changer les individus en groupe que de les changer en les prenant isolément — 2° la discussion dans le groupe peut sans doute créer des « motifs » de changement chez les individus, mais un changement d'idées ne se traduit pas forcément par un changement dans le comportement; ce que réalise la dynamique de groupe, c'est que la discussion transforme la personnalité au cours de son déroulement; c'est que les individus ne sont plus les mêmes après qu'avant; bref la dynamique de groupe n'est pas simple échange de paroles, mais action — 3° il est vrai que souvent la décision collective à laquelle on est arrivé n'est pas durable; le groupe peut repasser du niveau qu'il a atteint au niveau antérieur; toute planification doit donc envisager la permanence du nouveau niveau; il semble cependant qu'en confiant à un groupe témoin la responsabilité passionnante de bouleverser et de faire éclater les habitudes de la société globale, on assure — du moins pour ce groupe témoin — la force suffisante de persévérer en son nouveau niveau (1).

Ces deux exemples sont suffisants pour montrer que dans une planification qui voudrait reposer sur une action pluridisciplinaire, le psychologue peut apporter une contribution de valeur. Mais comme nous le voyons, dans les deux cas, sociométrie et dynamique de groupes, il s'agit de micro-changements, dont on espère en la vertu rayonnante, ou d'un équilibre qui reste restreint à un simple secteur de la société. La critique que l'on peut faire à ces méthodes ou techniques d'action sera par conséquent la même que celle que nous avons été amené à faire à l'Anthropologie culturelle appliquée nord-américaine, qui ne s'intéresse pas à résoudre le problème

(1) Kurt Lewin, *Field Theory in Social Science*, Tavistock Publ., London, 1952 — *Resolving Social Conflicts*, New York, 1948. Cf aussi R. Ph. Girod, « Les théories et les méthodes de Kurt Lewin », *C. I. S.*, IX.

des mutations au niveau national, mais seulement au niveau d'une « communauté » paysanne et parfois même au changement d'un ou deux traits culturels à l'intérieur de cette communauté. Nous ne devons donc pas nous y attarder plus longtemps. Mais il était utile toutefois de signaler en passant l'avantage qu'il y aurait à inclure des psychologues dans l'élaboration des projets de planification, comme dans leur réalisation. Cependant l'objet de ce chapitre n'est pas là. Il est dans le conflit entre une Anthropologie appliquée et une Psychologie appliquée : sommes-nous réduits à un choix? Nous avons certainement à faire à deux sciences bien différentes, opposées par leurs principes comme dans leurs démarches. Nous devons les confronter pour voir si à une relation conflictuelle peut se substituer un autre type de relation.

Ce nouveau problème, nous l'avons déjà rencontré, quand nous avons distingué, avec Herskovits, l'acculturation, qui est un facteur de changement, et l'enculturation, qui est un facteur de résistance au changement. Nous avons longuement traité de l'acculturation. Il nous faut dans ce chapitre examiner la nature et les effets de l'enculturation. C'est, on s'en souvient, le processus par lequel une culture, avec ses normes de conduite et ses valeurs propres, est transmise par les parents à leurs enfants. Ce processus est si important qu'il se trouve toujours inclus dans la définition même qui est donnée de la culture. Par exemple Linton : « une culture est la configuration des comportements *appris* et de leurs résultats, dont les éléments composants sont partagés et *transmis* (c'est nous qui soulignons) par les membres d'une société donnée » ou encore : « Les sociétés se perpétuent en apprenant aux individus de chaque génération les modèles culturels propres aux positions qu'ils sont censés devoir occuper ». Certes tout individu n'apprend pas, enfant, surtout lorsque les sociétés deviennent de plus en plus complexes, la totalité de ces éléments; Linton distingue les « universaux » qui se retrouvent chez tous les membres enculturés et les « spécialités », qui varient suivant les positions que les membres devront occuper, une fois adultes : de paysan, d'artisan, de commerçant, de prêtre, et autres; mais même ici, la détermination des personnalités par la société, de ces

personnalités « statutaires » et non plus « ethniques », est « conservatrice » de la culture ancienne — parce qu'il faut que les rôles ainsi appris soient cohérents les uns avec les autres, complémentaires, adaptés tous ensemble dans une même configuration : « Toute culture comprend un noyau solide, bien intégré et relativement stable, consistant en universaux et en spécialités mutuellement adaptées, et une zone fluide, peu intégrée, constamment changeante, d'alternatives qui entourent le noyau. » La zone du changement se trouve donc assez réduite, comme on le voit (1).

Mais la définition de Linton reste encore ambiguë, et elle pourrait être, à cause de cela, acceptée par la psychologie sociale autant que par l'anthropologie culturelle. Il faut faire un pas de plus et distinguer deux apprentissages différents, celui du contenu de la personnalité, c'est-à-dire de l'ensemble des traits culturels appris, et celui qui aboutit à une structuration de la personnalité. Sous l'influence de la psychanalyse freudienne, l'anthropologie a été amenée à insister, avec Ruth Benedict, puis Margaret Mead, et finalement Kardiner, sur le processus de structuration de la personnalité de l'adulte au cours des premières années de sa vie, plus que sur le processus d'apprentissage de traits culturels. Or si ce dernier peut se prolonger toute l'existence, tout individu peut acquérir les comportements d'une autre culture que la sienne à n'importe quel moment s'il y voit un avantage particulier — le second au contraire, si nous acceptons les vues de Freud et de ses disciples anthropologues, est clos, et définitivement clos, avec la liquidation du complexe d'Œdipe; la structure de la personnalité ne peut plus alors changer. Nous aurons donc deux définitions possibles désormais de l'enculturation, l'une large, celle de Spindler par exemple :

« L'enculturation est le processus au travers duquel l'individu acquiert la culture de son groupe, de sa classe, de son segment ou de sa société... Ce processus est limité à l'acquisition des modèles de comportement, y compris le langage,

(1) Ralf Linton, *De l'Homme*, tr. fr., Éd., de Minuit, 1968, et *Le Fondement culturel de la personnalité*, tr. fr., Dunod, 1959.

les méta-langages, les coutumes, les valeurs, les définitions de rôles, et autres phénomènes de cet ordre. Suivant les caractéristiques de cette définition, on peut mettre l'accent soit sur la transmission de la culture par des agents culturels comme les parents et les maîtres, ou bien sur son assimilation par l'individu, y compris la réponse à une pareille transmission » (1).

L'autre, plus restreinte, qui sera celle d'Herskovits :

« L'enculturation de l'individu dans les premières années de sa vie est le mécanisme primaire qui crée la stabilité culturelle, alors que le processus, quand il opère sur des gens plus âgés, est particulièrement important pour l'induction au changement. » Mais il ajoute : « L'expérience enculturative de la vie adulte, cependant, est seulement intermittente. Elle présente un contraste frappant avec le conditionnement continu auquel le nouveau-né ou le petit enfant est exposé... Pour l'adulte, l'enculturation est terminée, exception faite des cas dans lesquels il doit réagir à de nouvelles situations. » Enfin, Herskovits insiste sur le caractère inconscient de ce processus primaire — alors que l'apprentissage de traits culturels empruntés est toujours conscient (2).

Il est évident que si nous acceptons cette seconde définition, la culture est en quelque sorte nouée, et nous comprenons alors non seulement les phénomènes de résistance au changement, mais encore les distorsions qui s'opèrent dans les transferts culturels, les faits de réinterprétation ou de syncrétismes. A partir de là, de ces personnalités culturellement structurées par leurs familles, on comprend également pourquoi les nouvelles habitudes que l'acculturation a pu créer sont peu solides, et qu'elles s'effacent souvent devant les anciennes habitudes, fortement ancrées dans l'inconscient, et qui n'ont été que

(1) G. Spindler, « Psychocultural adaptation », in Edward Norbeck, Douglass Price-Williams and W. McCord, *The Study of personality*, New York, 1968. Spindler d'ailleurs préfère les termes de « transmission culturelle » ou d'« acquisition de la culture » à celui d'enculturation (A. Beals, G. Spindler and L. Spindler, *Culture in process*, New York, 1967, chapitre « The transmission of culture »).

(2) Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, tr. fr. Payot, 1952, 2^e éd., 1967. Cf. M. Spiro, « Culture and personality : the natural history of a false dichotomy », *Psychiatry*, 14, 1951 (p. 19-46).

provisoirement refoulées. Richard N. Adams cite le cas d'une femme d'un village du Guatemala qui se considérait comme très moderne, exempte de superstitions (elle ne croyait pas au « mauvais œil ») et qui, ayant eu son enfant malade, l'avait mené chez le médecin; devant l'échec de la thérapie scientifique, elle revint à ses premières croyances : le mauvais œil existe bien et il faut appeler le guérisseur-sorcier. On comprend enfin que lorsque des planificateurs imposent de nouvelles habitudes dans une population, qui contredisent celles formées au cours de la première enfance, des sentiments d'anxiété se développeront, qui pourront conduire à des névroses ou même à de véritables psychoses. Les études concrètes sur l'acculturation en Afrique nous en donnent de nombreux exemples.

Tout autre est la conception de la psychologie expérimentale, avec sa théorie de l'apprentissage. Ici les deux notions clefs sont celles de gratification et de punition. La théorie de l'apprentissage repose sur l'existence, chez l'enfant, de besoins : besoin alimentaire, besoin de sécurité, besoin de locomotion, etc. — mais chacun de ces besoins peut se réaliser de façon différente suivant les cultures. L'éducation consistera à créer des réflexes conditionnés liant la satisfaction de chacun de ces besoins à certain comportement culturel. Pour créer ces réflexes, on « gratifie » l'enfant qui se conduit selon le modèle transmis par ses parents — on « punit » celui qui ne s'y conforme pas. Bref l'enculturation consiste à fournir les techniques institutionnalisées des réponses à donner à tel besoin primaire pour que sa satisfaction se fasse selon les modèles culturels, ainsi qu'à créer des besoins secondaires, par tout un processus de gratifications et de punitions alternées (1). Dans une pareille perspective, la possibilité de changements culturels est, au contraire de la précédente, amplement valorisée. Car :

1° l'apprentissage se poursuit toute la vie, et par conséquent

(1) Cf. John Dollard and N. E. Miller, *Social Learning and Imitation*, New York, 1941. Pour l'application de cette théorie de l'apprentissage à l'Anthropologie appliquée, voir R. N. Adams, *Introducción a la Antropología Aplicada*, tr. esp., Guatemala, 1964.

nous dépassons l'opposition enculturation-acculturation; les processus dans les deux cas ne varient pas;

2° un élément culturel pourra changer chaque fois que les conditions psychologiques suivantes seront remplies : d'abord que dans la société que l'on veut transformer il y ait des besoins qui ne sont pas satisfaits, ou qui sont mal satisfaits — qu'ensuite les nouvelles solutions proposées pour la satisfaction de ces besoins soient, naturellement, comprises, jugées valables, et que les modèles transmis puissent être appris — qu'enfin ces conduites inédites donnent des satisfactions que l'ancienne culture ne pouvait donner;

3° le changement ne se fera en dehors de toute situation anxigène que si on introduit une gratification pour celui qui l'adopte et une punition pour celui qui s'y refuse. Ainsi ce ne sera plus le changement, mais au contraire la perpétuation des anciennes habitudes qui deviendra traumatisante, tandis que l'acceptation de la nouvelle deviendra source de satisfaction. C'est ce que les psychologues appellent un « contre-conditionnement ». Par exemple Adams recommande, dans une politique de changement alimentaire de la paysannerie du Guatemala, dont la nourriture de base est constituée par les haricots rouges, de s'appuyer sur la volonté des paysans de monter dans l'échelle sociale, en leur faisant remarquer que les haricots rouges définissent l'alimentation de la basse classe et que si l'on continue à en manger, on continuera à avoir un statut d'infériorité à l'intérieur de la société. Ainsi le changement est gratifié par le sentiment de s'être élevé au genre de vie de la classe supérieure; le conservatisme est puni par le sentiment de déchéance sociale;

4° la psychologie sociale reconnaît cependant la force des habitudes enfantines, dont on ne peut s'arracher qu'au prix de grands efforts; l'enfant est au contraire une cire malléable entre les mains des éducateurs. D'où l'importance donnée à l'école. Voire même : afin d'empêcher l'action de la famille qui pourrait contrecarrer celle de l'instituteur, la politique d'enfermer le jeune enfant le plus tôt possible dans les internats. Ce fut celle des jésuites en Amérique latine, des missionnaires protestants vis-à-vis des Indiens des Refuges

aux États-Unis. Ce fut aussi, dans une moindre mesure, celle des colonisateurs en Afrique; elle est celle des gouvernements indépendants aujourd'hui. Parce que ces gouvernements veulent industrialiser leurs pays et que l'industrialisation est liée à l'acquisition d'une nouvelle mentalité : le sens de l'assiduité au travail, la ponctualité, le respect de la discipline, et par-delà, une autre conception du temps que celle des populations paysannes. Nous avons lu à ce sujet le rapport, très significatif, d'une tentative d'amélioration des conditions de vie par une mission catholique d'une communauté d'Indiens : il avait paru à ceux qui l'avaient entreprise que l'état de misère de ces indigènes était tel qu'il y aurait quelque pharisaïsme à vouloir sauver les âmes, sans avoir d'abord apporté le salut aux corps. L'œuvre missionnaire fut donc mise provisoirement entre parenthèses, et on s'occupa de changer le régime de l'alimentation, la thérapeutique traditionnelle des maladies, d'apprendre à construire des maisons plus hygiéniques, de perfectionner l'artisanat local, etc. Ce fut un échec total. Et les missionnaires s'aperçurent alors que tous ces changements matériels étaient liés à une certaine mentalité, opposée à la mentalité communautaire de ces Indiens : il fallait d'abord créer chez eux l'individualisme, le sentiment de la dignité de la personne humaine, faire passer la discipline du dehors (contrôle social) au-dedans (la loi morale), bref qu'on avait suivi la voie inverse de celle qu'il aurait fallu suivre; on avait mis la charrue avant les bœufs. La première tâche, la tâche urgente, c'était de christianiser... C'est-à-dire, au fond, d'occidentaliser les indigènes. Le reste viendrait par surcroît, en quelque sorte automatiquement.

Nous avons donc deux conceptions en présence qui ne nient certes, aucune, la possibilité des innovations — mais l'une, anthropologique, plus pessimiste, en tout cas mettant l'accent sur les résistances; l'autre, plus optimiste, un peu trop naïvement peut-être d'ailleurs pour l'ethnologue. Le souci du développement des pays sous-développés est tel cependant que l'on assiste aujourd'hui à un rapprochement entre ces deux points de vue.

D'abord par une redéfinition, de la part des anthropologues,

du concept d'enculturation. Brameld trouve qu'« il est dangereux d'introduire un clivage entre les stades archaïques et les stades plus récents de l'enculturation chez l'enfant », car l'enfant même dans les premières années de sa vie ne reçoit pas passivement ce qui vient de ses parents, il le repense, il choisit, il a un « comportement critique » (1). Lifton, de la même façon, soutient que l'éducation primaire enveloppe une « enculturation consciente » du fait que l'enfant n'est pas seulement soumis à l'influence de ses parents, mais aussi à celle de ses « pairs » et à toutes les stimulations qui viennent du milieu extérieur, de tous ces modèles nouveaux de conduite qui s'insinuent en lui, venant de son environnement, ce qui fait que, du moins dans les sociétés en transition, deux conditions de changement apparaissent, la « dislocation psychohistorique » qui détruit l'ancien système symbolique, et le « flux des images » apporté par exemple par les *mass media*, pour construire un nouveau type d'homme, « l'homme protéen », caractérisé par la perpétuelle transformation de lui-même — contraire à celui de l'homme définitivement fixé à une structure figée de sa personnalité (2). Sans doute, dans les sociétés traditionnelles, il faut bien le reconnaître, le processus de l'enculturation est orienté vers le dedans, il s'appuie sur l'imitation des adultes, la conformité, l'identification; mais de plus en plus, pour reprendre les expressions de Riesman, l'individu est « orienté vers les autres », il prend ses modèles dans le monde extérieur, non dans le cercle seulement, fermé, de la famille (3). Et d'ailleurs, même dans les sociétés restées traditionnelles, comme le remarque Wallace, il existe une très grande diversité de personnalités, ce qui paraît bien prouver que la culture n'est pas transmise inconsciemment et internalisée uniformément — que la culture de la personnalité n'est pas la simple internalisation de la culture à l'intérieur de laquelle cette personnalité se forme — que l'enculturation dans l'enfance en un mot

(1) Theodore Brameld, *Cultural foundations of education*, New York, 1957.

(2) Robert Lifton, « Protean Man », *Partisan Review*, 1968.

(3) David Riesman, *The Lonely Crowd*, Yale Univ. Press, New Haven, 1961.

n'est pas un processus unilinéaire, mais multilinéaire (1). En conséquence, toute une tendance se fait jour, dans le domaine de l'Anthropologie, pour limiter les effets d'une enculturation comme structuration inconsciente de la personne humaine par le recours à la notion, plus psychologique, de « dynamique de la personnalité » (2).

De son côté, la psychologie du développement se transforme. Certes elle continue à affirmer son primat. Elle reproche toujours à l'anthropologie ou à la sociologie de vouloir découvrir, et appliquer, les lois générales du processus de changement sans tenir compte des circonstances concrètes, de fixer *a priori* le niveau idéal de modernité à réaliser, et de croire que l'on peut abolir les obstacles qui retardent la modernisation par la simple introduction de capitaux étrangers, d'experts ou de techniciens, ou par la réforme des institutions. Toutes ces mesures se sont avérées vaines jusqu'à aujourd'hui, parce que même les élites des pays sous-développés n'ont pas une mentalité adéquate au succès de la modernisation. Ce qu'il faut donc créer avant tout, c'est un système de personnalité capable de progrès (3). La perspective psychologique garde donc tout son intérêt. Cependant, cette perspective peut, tout au moins dans une certaine mesure, laisser la place à une conception de l'enculturation structurante de la personnalité. Il y a bien une « logique de l'industrialisation », par exemple, qui repose sur l'établissement d'« une société ouverte », c'est-à-dire dans laquelle aucun obstacle, de caractère ethnique, religieux, sexuel, ne s'oppose à la mobilité géographique, professionnelle et sociale des individus, où les statuts sont acquis par la capacité, non donnés par la naissance — mais l'histoire et l'ethnographie montrent que cette logique ne joue pas exactement de la même façon suivant les types de société ou les groupes, dynastiques, de classe moyenne, d'adminis-

(1) Anthony Wallace, *Culture and Personality*, New York, 1961.

(2) Nous avons résumé dans ce paragraphe les idées défendues par Nobuo Shimahara, « Enculturation — a reconsideration », *Current Anthropology*, avril 1970 (p. 143-234).

(3) André Gunter Frank, « Sociology of development and underdevelopment of sociology », *Catalyst*, Univ. of Buffalo, 3, 1967 (p. 20-73).

trateurs coloniaux, de leaders nationalistes — qu'il y a par conséquent plusieurs chemins possibles pour parvenir à la société industrielle (1). C'est que la société industrielle n'est pas à proprement parler — le terme en lui-même est faux — une société, mais bien plutôt un modèle culturel et, naturellement, ce modèle culturel, dans la mesure où il est accepté, et où il se généralise d'une société à une autre, s'exprimera d'une façon différente, suivant les caractères nationaux et l'héritage culturel du peuple qui s'industrialise. Par conséquent, ce modèle va bien venir du dehors — mais il vient comme un ensemble de valeurs nouvelles, d'aspirations, de comportements acquis par acculturation, mais non comme « structure »; il se structurera au contraire selon le caractère national, autrement dit selon ce que Kardiner appelait la personnalité de base, et qui est le produit de l'enculturation. Enfin et surtout, le passage de la théorie de l'apprentissage à celle de la dynamique de la personnalité va permettre de joindre intimement la psychologie contemporaine à l'anthropologie — en ce sens qu'il permet à l'anthropologue, comme nous l'avons vu, de nuancer le concept de l'enculturation en donnant plus de place aux réactions de l'individu et aux choix conscients, mais en même temps il permet au psychologue de donner leur place aux effets structurants de la personnalité et à l'enculturation familiale, à côté des influences venues « du dehors ». Car ce qui définit la dynamique de la personnalité, ce ne sont pas les éléments qui la constituent, dans leur ordre chronologique, mais la notion de « croissance » continue et de lente maturation à partir de ces éléments; par conséquent cette dynamique ne s'enferme pas dans une structure définitive — mais elle laisse une place aux facteurs structurants de la prime enfance dans le jeu de son développement progressif. La psychologie contemporaine considère que l'influence familiale est intégrée dans le développement ultérieur de la personnalité; elle ne disparaît pas, elle continue à être

(1) Clark Kerr, J. J. Dunlop, Tr. H. Harbison, Ch. A. Mayers, *Industrialism and Industrial Mass, the probleme of labor management in economic growth*, Cambridge, Mass., 1960.

incluse dans le dynamisme, mais enrichie, remaniée, restructurée d'une autre manière. L'Anthropologie appliquée peut donc avoir besoin de la psychologie, mais cette psychologie doit être pénétrée de connaissances ethnologiques, car l'acceptation d'un changement exige à côté de l'action du « donneur » celle du « receveur » et le receveur reçoit ce nouveau trait non en raisonnant comme nous (ou selon l'ethnocentrisme de la plupart des experts internationaux), mais selon les modèles culturels de sa propre pensée. Nos deux perspectives sont ainsi réconciliées.

Il faut ajouter encore une remarque. C'est que le concept de dynamique de la personnalité doit entraîner une réforme du système d'apprentissage de l'ancienne psychologie, avec son utilisation de la gratification et de la punition. Car on a voulu lutter contre l'enculturation familiale à travers une école s'adressant à un enfant malléable, donc manipulable, et sur lequel le Maître agit comme les Parents agiraient. On peut se demander, dans ces conditions, si l'École ne devient pas formatrice de personnalités passives. Il n'en est certes rien, puisque nous avons vu que l'enfant réagit à l'éducation de ses parents. Il réagira aussi à l'enseignement de ses Maîtres. Il n'en reste pas moins que l'École n'est pas forcément un instrument de libération des hommes et de changement de la société — si elle ne se transforme pas pédagogiquement. Une ancienne psychologie du développement opposait deux enculturations de même nature, celle du groupe domestique et celle de l'école, l'école devant finalement triompher; elle n'a créé le plus souvent que des hommes marginaux et n'a développé que ce qu'Herskovits, dans *The Life of a Haitian Valley*, a appelé « l'ambivalence socialisée ». La nouvelle psychologie du développement fondée sur la dynamique de la personnalité réclame un double changement, de l'éducation familiale et de l'éducation scolaire, destinées à créer non l'adaptation au monde culturel environnant (pour le groupe domestique) ou l'adaptation à une société nouvelle moderne et progressiste (pour le groupe scolaire), mais à créer un type d'homme capable de changer, de choisir, de se développer, de se modifier en modifiant son environnement, capable de

s'enrichir, de s'amplifier, dans l'échange, la coopération, l'ouverture aux autres. L'Anthropologie appliquée ne doit pas négliger le rôle essentiel de l'éducation post-familiale, mais elle se doit de proposer une autre « anthropologie de l'éducation » que celle que l'Occident a jusqu'ici exportée et qui, dans l'ensemble, a fait faillite (1).

(1) Theodore Brameld, *The Remaking of a Culture, Life and Education in Puerto Rico*, New York, 1959 : critique de la pédagogie, de type autoritaire, nord-américaine; apologie d'une pédagogie, fondée sur la participation, le dialogue, pour les pays sous-développés.

Pause au bord du chemin

Il nous faut nous arrêter un moment sur notre route pour jeter un regard en arrière et voir le chemin parcouru. Nous avons montré comment et pourquoi l'Anthropologie appliquée était apparue, non point certes que les hommes n'aient toujours cherché à se manipuler mutuellement : la Rhétorique et la Sophistique naissent avec les Grecs — mais il y avait avant et il y a toujours eu l'éducation et la politique. Seulement cette manipulation restait empirique; la rhétorique et la sophistique sont des inventaires des distorsions de la communication; si elles supposent bien une certaine conception de l'homme, elles ne forment pas une véritable anthropologie. Aujourd'hui, au contraire, les savants veulent sortir de l'empirisme ou de la simple collection des faits, ils veulent bâtir une science de la manipulation, consciente et volontaire, des hommes et de leurs sociétés : l'Anthropologie appliquée. Le passage de l'empirisme à la science proprement dite nous est apparu comme consécutif au passage de ce que nous avons appelé l'acculturation libre à l'acculturation planifiée. L'acculturation libre appartient en somme à l'histoire, non que l'anthropologue n'y découvre des lois, nous l'avons vu; mais ces lois agissent au hasard des événements, les causes déroulent la chaîne de leurs effets sans que l'on sache où l'on s'arrêtera. Le résultat est ainsi à la fois déterminé (puisqu'il y a des lois) et contingent (puisqu'on les laisse faire sans en prendre conscience). L'acculturation planifiée se situe au

contraire dans le domaine de la science, telle que l'ont définie un Bacon ou un A. Comte : « Savoir, c'est prévoir, afin de pouvoir. »

Mais « pouvoir » pour quoi? et en vue de quoi? Dès le début, nous nous sommes heurté au problème des fins. Et, parce que nous restions encore dans la conception libérale de la science, nous avons laissé ce problème des fins de côté. L'Anthropologie appliquée se situe à sa naissance dans le contexte idéologique de la démocratie, de la hiérarchie des valeurs, et du pragmatisme social; mais elle naît pourtant au moment où cette idéologie est battue en brèche par le marxisme, le freudisme, la sociologie de la connaissance. D'où son ambiguïté. Cette ambiguïté, que nous tentions de ne pas voir, au fur et à mesure du déroulement de nos chapitres, parce que nous y exposions la nouvelle science en train de se faire, maintenant, avec le recul où nous nous trouvons, en ce moment de repos, où nous regardons en arrière, et de halte entre deux étapes, elle nous apparaît en pleine lumière.

La conception libérale de la science distingue le domaine des fins, qui est laissé à la spéculation des philosophes, et la connaissance des moyens, qui appartient à la science. L'Anthropologie appliquée se confond alors, finalement, avec l'Anthropologie générale; elle est la découverte des lois qui régissent l'évolution des sociétés et de leurs cultures. Ces lois connues, le savant peut prévoir que telle cause entraînera tel effet, et selon que cet effet lui paraîtra « bon » et « utile », « mauvais » ou « nuisible », il empêchera cette cause d'apparaître, ou il la provoquera, ou enfin, s'il ne peut l'empêcher d'être, il en contrôlera le cours dans la mesure du possible. Il y aura donc d'un côté une science qui sera objective, impartiale, dégagée de tout jugement de valeur, pure description des faits et des lois qui les régissent — et à côté un « art » qui sera l'application de cette connaissance, en vue de certaines fins, qui sont dictées « du dehors », qui sont, par conséquent, extérieures et transcendantes à cette connaissance : volonté politique de certains gouvernements — préférences pour certains systèmes de valeurs (et nous avons même vu qu'il pouvait y avoir des conflits à ce sujet entre les fins poli-

tiques des administrateurs et les convictions morales des ingénieurs sociaux auxquels ces administrateurs font appel). Le mot célèbre de Lévy-Bruhl définit admirablement cette période libérale : « Il y a une science des moyens, il n'y a pas une science des fins. »

Cependant l'Anthropologie appliquée se développe au moment d'une crise épistémologique et elle ne pouvait pas ne pas en être marquée. Et d'abord, effet des découvertes marxistes et freudiennes, et avec elles de l'apparition des concepts de rationalisation, de mystification, de réification, de refoulement, nul ne peut plus considérer le savant comme un homme « libre » ou, si l'on préfère, comme un être entièrement soumis au principe de réalité, échappant aux pulsions de son inconscient, aux intérêts de sa classe nationale, ou de son groupe ethnique. Le temps est révolu où Pasteur pouvait dire : « Quand je rentre dans mon laboratoire, je ferme la porte de ma chapelle. » Le savant entre dans son laboratoire avec sa chapelle, religieuse, politique ou économique. Encore, tout serait-il, sinon facile, du moins théoriquement possible, pour un savant qui mettrait la recherche de la vérité au-dessus de toutes les autres valeurs, de lutter contre ses « idéologies », par une connaissance préalable de ses « engagements », une espèce de psychanalyse préalable de son intelligence. Mais nous savons que si le savant est influencé par une idéologie, celle-ci n'est pas manifeste, elle est partie prenante de sa personnalité, et des mécanismes de sa pensée : le savant est « programmé » comme une machine, par le milieu social et culturel, et il répond, dans la recherche de la réalité, au seul programme qui lui ait été dicté (1).

Mais ce n'est pas tout. Nous savons aussi que les réalités humaines sont d'une autre nature que les réalités physiques. Merton a montré l'importance du principe de récurrence qui fait que la nature humaine devient ce que l'on pense qu'elle

(1) Nous empruntons cette expression de « programmation » à un article récent de David Ingleby, « Ideology and the Human Sciences », *The Human Context*, II, 2, London, 1970 (p. 159-87), qui montre bien le glissement de l'action politique sur l'homme, du manifeste (idéologie) au latent (structure de la mentalité).

est. Que nous nous transformons selon l'image que nous avons de nous-même. Et ce qui est vrai de l'individu est vrai aussi de la société, le principe de récurrence y joue également. Or il suffit de rejoindre ces deux remarques, que le savant est toujours engagé, qu'il s'en rende compte ou non, et qu'il est un élément de récurrence, pour que l'Anthropologie appliquée cesse d'être un art ajouté à une science — pour devenir elle aussi objet de science : la fin n'est plus séparée des moyens. Elle n'est plus ce qui oriente de dehors ces moyens. Elle est partie intégrante de l'action, il faut la comprendre dans le système acculturatif. Et c'est bien ce que nous avons été amené à faire, en distinguant une acculturation planifiée des pays capitalistes et une acculturation planifiée différemment des pays socialistes.

Nous nous sommes heurté à cette ambiguïté à plusieurs reprises.

Et d'abord dans notre vocabulaire — ou plus exactement dans le vocabulaire des anthropologues que nous avons cités et utilisés. Nous avons employé en effet tantôt le terme de « processus » (opposé à celui de structure) et tantôt le terme de *praxis*, introduit par le marxisme. Le double vocabulaire correspond à une double perspective, c'est-à-dire que nos deux types de planification correspondent à deux conceptions de la science. La première, celle qui utilise le terme de « processus » pour décrire les phénomènes de changement, se situe dans une perspective causale ou déterministe. La seconde, celle qui utilise le terme de *praxis*, se situe dans une perspective finaliste; on ne peut rendre compte du comportement humain qu'en fonction du « sens » ou de l'« intention » de ce comportement. Les marxistes reprocheront aux anthropologues américains de « réifier » la *praxis* en la ramenant à des processus, et ainsi, à la déshumaniser. Tout comme les économistes bourgeois ramenaient à « une relation entre choses (l'échange d'un article contre un autre) » ce qui est, en fait, « une relation entre gens » (1), les anthropologues bourgeois ramènent à des relations de lois les relations

(1) Lénine, cité par D. Ingleby, *o. c.*

entre les hommes. Mais, réciproquement, si nous définissons l'action planificatrice en terme de *praxis*, nous sommes bien obligé de noter (c'est ce que nous avons fait dans le chapitre sur l'acculturation soviétique) qu'il peut y avoir un écart entre les effets ou conséquences de cette *praxis* et son orientation, ou son sens, écart qui entraîne l'usage de la violence ou de la force pour que les conséquences se moulent sur les fins. L'ambiguïté du vocabulaire exprime bien une ambiguïté plus profonde, celle de la réalité humaine. Nous verrons un peu plus loin s'il existe une méthode qui nous permette d'en sortir.

Mais pour le moment, ce qui nous importe, c'est que cette primauté donnée au processus ou à la *praxis* est une preuve supplémentaire, si nous en avons besoin, que le savant devient, suivant le contexte politique, une machine programmée du dehors et qui résoudra les problèmes posés suivant le code qui lui est dicté par le contexte dans lequel il vit, le code des processus ou le code de la *praxis*.

Nous avons rencontré cette ambiguïté, en second lieu, dans les mécanismes mêmes du changement planifié. Ces mécanismes en effet sont dictés eux aussi, non pas tant par des raisons scientifiques (plus de chances de succès), qui appartiennent au manifeste, que par des raisons idéologiques (idéologies non exprimées, mais latentes). Ainsi l'Anthropologie culturelle nord-américaine propose le développement communautaire, dans l'idée qu'une communauté qui change sera un exemple à imiter par les communautés voisines, c'est une micro-planification. Et en second lieu elle veut d'abord changer les valeurs, parce que le changement des valeurs entraînera un changement des normes de comportement et que, finalement, ce changement des normes entraînera une transformation des structures sociales, dans le sens de leur démocratisation. Mais qui ne voit alors, avons-nous remarqué, et nous avons cité le texte de la réaction des jeunes anthropologues mexicains en ce sens, que la société globale n'est pas touchée, que le changement se fait dans la conservation des structures de la nation englobante, et au profit d'une classe, plus que de la communauté. Car en réalité tout se tient et le dévelop-

pement communautaire n'est plus que du bricolage — une « miniaturisation » du progrès ou sa « parcellisation » — en laissant intactes les forces de freinage, qui viennent des centres manipulateurs extérieurs. D'un autre côté, l'Anthropologie appliquée soviétique, et la sociologie du développement, mettent l'accent sur les transformations des infrastructures et des infrastructures de la société globale, sachant que la culture, en tant qu'épiphénomène, c'est-à-dire le monde des valeurs et des normes de comportement, se modifiera parallèlement. Mais, pour ce faire, elle est obligée d'introduire des dichotomies à l'intérieur des communautés, de s'appuyer sur une classe contre une autre, à la limite de créer une classe révolutionnaire, et par conséquent elle se refuse à faire sortir le changement de la participation de tous à une œuvre commune. Nous n'avons pas à prendre parti. Mais ce que nous voulions souligner, c'est que les mécanismes mêmes de l'action planificatrice ne dépendent pas d'un jugement de réalité, sur leur plus ou moins grande efficacité, mais de l'« engagement politique » (idéologique ou inconscient) des planificateurs. Les deux d'ailleurs se rejoignent en mettant l'accent sur les buts de productivité, de croissance économique, de mentalité industrielle (même pour les zones rurales) — et en omettant de parler de dépendance, d'impérialisme, des finalités politiques de l'État moteur de ces changements, de la lutte des grandes puissances pour s'assurer la clientèle d'États subordonnés (ce qui est supprimer le féodalisme interne pour lui substituer une autre forme de féodalisme, dont on ne dit pas le nom, sauf chez l'adversaire). On sait qu'une certaine jeunesse s'est élevée contre ces fins, chez les Soviétiques comme chez les capitalistes, démontrant qu'il existe d'autres valeurs — et par conséquent une autre Anthropologie appliquée ou une autre Sociologie du développement — la parole libre, la rencontre érotique, la communion mystique, la fête... (1). Sociologues et anthropologues manipulent les réalités sociales au profit de ceux qui, au commencement, les ont déjà manipulées et qui ont intériorisé en eux, à

(1) E. Morin, *L'Esprit du temps*, Grasset, 1952.

travers le cheminement de la famille, de l'école, de l'endocrinisation, des *mass media*, des valeurs qui n'expriment que les intérêts de ceux qui dominent la « définition de la situation » où les savants vont être employés.

Il est facile de dénoncer les idéologies. Mais on ne les dénonce jamais qu'à travers d'autres. Nous avons confronté l'Anthropologie appliquée à d'autres disciplines, qui prétendent justement dépasser les obstacles auxquels se heurte la première, la « miniaturisation » du développement par exemple, et c'est la sociologie — l'impossibilité de changer les institutions si on ne change pas au préalable les mentalités, et c'est la psychologie. Remarquons en passant leur opposition foncière, puisque, si elles ne se corrigent pas mutuellement et ne deviennent pas complémentaires, la première attend tout des changements des institutions qui entraînent par contre-coup l'apparition d'un nouveau type de personnalité, la seconde attend tout d'une rééducation des personnalités, qui entraînerait après coup la possibilité, puis la viabilité, de nouvelles institutions. En tout cas, l'une et l'autre supposent une idéologie — celle de la valeur de l'autonomie contre l'aliénation, et de la liberté créatrice, contre le statique. La théorie de « la dynamique de la personnalité » en effet n'est que le reflet d'une certaine conception du monde et de nous-même, qui dérive du christianisme, de la philosophie occidentale, et du capitalisme concurrentiel (même et peut-être surtout lorsqu'elle est utilisée par les contestataires les plus acharnés de ce capitalisme). La sociologie du développement n'est que la dernière expression de la théorie évolutionniste (au point que les ethnologues soviétiques se sont toujours recommandés de Morgan et que l'évolutionnisme, qui paraissait définitivement condamné par l'Anthropologie culturelle nord-américaine, y renaît de ses cendres, avec Whrigt), théorie qui, à son tour, n'était qu'une rationalisation de l'idée antérieure de Progrès, et à la limite du mythe même de Prométhée.

On nous pardonnera d'avoir insisté, dans ce chapitre, sur les idéologies, qui cachent souvent des mobiles intéressés, mais qui — en dehors même de leur manipulation par les partis politiques — expriment une « cosmologie » et une « an-

thropologie » non scientifiques, car toutes pénétrées de valeurs, qui sont les valeurs de notre milieu. Nous ne nous éloignons pas de l'Anthropologie appliquée pour cela. Car l'ethnographie nous a familiarisé, avec d'autres « cosmologies » et d'autres « anthropologies » que la nôtre, entre lesquelles sans doute on peut choisir selon ses préférences, mais qui sont rationnellement aussi valables les unes que les autres. Celle par exemple de la « participation » qui fond l'homme dans la nature, mais réciproquement aussi la nature dans l'homme, qui prône au lieu de la « coupure » entre l'esprit et les choses, une continuité entre toutes les parties du cosmos, y compris nous-même. Telle par exemple que celle des Mélanésiens étudiés par Leenhardt dans *Do Kamo*. Celle aussi de l'exemplarité ou de l'imitation des Dieux qui modèle les conduites humaines selon les mythes primordiaux, de telle façon que depuis le geste du paysan qui enseme son champ jusqu'au geste de l'amour, depuis celui de la tisserande jusqu'à celui du forgeron, le comportement des individus recommence celui des Ancêtres créateurs, s'enracine dans la métaphysique. Telle par exemple que celle des Dogon, mise en lumière par M. Griaule et ses continuateurs. Pourquoi privilégier, comme le font toutes les sciences que nous avons passées en revue, notre conception de l'homme et de la nature sur celles des autres peuples, au point de considérer comme notre devoir de les faire « changer »? L'Indien résiste, soit en s'enfonçant dans la forêt, en se perdant dans les lianes, l'obscurité humide, en se faisant lui-même liane, obscurité, en Amazonie. Ou bien il tente d'échapper aux pressions de la société occidentale en montant toujours plus haut sur les montagnes, au Mexique, jusqu'à atteindre les sols désertiques de la faim et de la mort sur les sommets que l'on ne peut plus cultiver. Car, semblent-ils nous dire, en agissant comme la phrase de l'Évangile : « à quoi servirait-il de gagner le monde si nous perdions notre âme ». De la même façon, l'ethnographie nous prouve qu'il y a plusieurs façons de raisonner et que notre rationalisme n'est pas le seul usage valable de notre Raison. A côté en effet de notre pensée par « signes », arbitraires, il y a une pensée par « symboles », charnels — à côté de notre raison-

nement par « emboîtement » des concepts les uns dans les autres (comme le définit très bien Piaget), il existe un raisonnement par « correspondances », qui nous permet de passer d'une strate du réel à une autre, sans les enfourner dans des moules plus ou moins étendus — il existe même une logique (il vaudrait mieux dire : des « logiques ») de la divination, qui prouvent l'extrême plasticité des formes de penser de l'esprit humain. Si un certain usage de la raison, le nôtre, nous permet de mieux dominer la nature pour l'esclavagiser à nos désirs, cela ne signifie pas que d'autres usages n'aient pas de valeurs, comme les raisonnements inductifs de la divination pour « sécuriser » l'homme et le rendre apte à l'action dans certaines circonstances (et le besoin de sécurité est bien une valeur hautement humaine). Quant au raisonnement par analogie, c'est-à-dire celui qui est à la base de tout système de « correspondances », il s'est toujours montré — contre le système scolastique d'emboîtement des concepts — le type privilégié de la découverte scientifique et de la généralisation, d'un domaine du réel à un autre, des lois précédemment trouvées dans le premier.

Cependant, les contacts se sont établis entre l'Occident et les peuples non occidentaux. Certains de ceux-ci ont perdu déjà une grande part de leurs valeurs, ils ont acquis des besoins nouveaux. L'Anthropologie appliquée garde donc sa valeur, à condition de se méfier d'elle-même. D'être toujours capable de faire son « autocritique ». Nous pouvons donc continuer notre route, après cette halte, à première vue décourageante.

Ce qui nous a le plus retenu sans doute dans toute la première partie de ce livre, c'est moins le côté positif : l'existence de certaines lois tendanciennes dans le domaine de l'acculturation, permettant une manipulation du réel, que l'existence d'obstacles au changement. Ce sont ces obstacles qui nous ont amené à confronter l'Anthropologie appliquée avec d'autres sciences, voisines, sans que cependant cette confronta-

tion nous ait permis de lever la difficulté. Il nous faut donc réfléchir sur la raison de ces obstacles.

Au fond la découverte de lois tendanciennes était l'œuvre de l'Anthropologie générale beaucoup plus que de l'Anthropologie appliquée. La première obéissait à l'ancienne conception de la science qui était de décrire et de comprendre les faits. La seconde à la conception nouvelle de la science, celle que donnait Feuerbach un des premiers, quand il disait : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, mais il s'agit de le transformer. » La manipulation du réel allait, à partir de là, prendre le pas sur l'explication — et pas seulement naturellement la manipulation des réalités physiques, mais aussi et surtout des réalités humaines et sociales. Manipulation qui pouvait aller, et qui est allée manifestement, jusqu'au paradoxe d'éduquer l'homme pour la liberté en commençant par le chosifier, c'est-à-dire en le considérant, enfant, comme une cire à modeler.

Marx continue Feuerbach. Mais Marx ne voulait fonder la *praxis* que sur une objectivité de type scientifique et la mouler sur une vérité, extérieure à l'action. C'est-à-dire que, tout en soulignant la nécessité du renversement du but de la science, de l'explication à l'action, il ne se considérait point comme un thaumaturge tout-puissant; il restait fidèle à la méthodologie ancienne, bien qu'il la dépassât. L'action devant se soumettre toujours au critère de la vérification expérimentale. Plus près de nous, Rauh soutiendra une idée analogue pour la morale, quand il défendra la nécessité d'observer d'abord les réalités pratiques, pour voir ce qui en elles est en contradiction avec les valeurs éthiques; puis, à partir de ces observations, de faire des hypothèses d'action à entreprendre pour améliorer cette réalité et la rendre plus adéquate aux normes de la morale; enfin, de vérifier expérimentalement ces hypothèses (création de coopératives, nouvelles propositions de lois, etc.) en les soumettant au contrôle des faits. Dans les deux cas, par conséquent, la possibilité d'obstacles est reconnue — mais ces obstacles sont intégrés à l'action.

Malheureusement, les réussites extraordinaires de la physique, comme la décomposition de l'atome, ou de la biologie,

dans la mesure où l'on marche vers la re-création des formes archaïques de la vie, ont conduit les savants, qui travaillent dans les sciences humaines et sociales, à espérer réaliser de pareilles métamorphoses. De la *praxis* se soumettant à la vérification expérimentale, on est passé à la thaumaturgie de l'homme-dieu. Il est vrai, et nous devons nous arrêter aussi un moment sur ce point, que l'Anthropologie culturelle aboutissait à justifier ce cheminement. Que nous disait-elle en effet? En premier lieu que la culture n'est pas la suite de la nature; elle va même contre la nature, puisqu'elle commence avec la règle — la règle artificielle ou conventionnelle qui va diriger la conduite humaine; la culture s'ajoute à la nature; et c'est pourquoi, s'il y a une seule nature, il peut y avoir tant de cultures, si différentes les unes des autres; en bref, la culture est une création de l'homme en société. En second lieu, que l'homme se crée en créant ses œuvres culturelles, puisque sa personnalité est le reflet des institutions primaires, qu'il a lui-même « instituées » au cours du temps. Dans une certaine mesure, les anthropologues retrouvaient ainsi les idées du jeune Marx, sans vraisemblablement le connaître, voire même souvent en se jugeant des adversaires du marxisme. Quelle conclusion l'Anthropologie appliquée pouvait-elle, au moment de sa fondation, tirer de ces deux constatations? D'abord, puisque toute culture est une création humaine, qu'il est toujours possible de créer de nouvelles cultures, jugées meilleures que celles déjà instituées — en second lieu que les hommes changeront en même temps qu'ils changent leurs cultures, qu'il se forgera de nouveaux types d'hommes dans l'action. Nous ne disons pas que ces conclusions aient été explicitement tirées, surtout la seconde, par les ethnologues américains et qu'elles sont manifestes dans l'Anthropologie appliquée — mais elles restent sous-jacentes, comme une dynamique de rêve, dans leurs projets.

La conséquence de tout cet ensemble de courants convergents aboutit finalement à faire de la Politique la science fondamentale (et je pense que beaucoup de jeunes seront d'accord sur cette conséquence), dont toutes les autres ne peuvent subsister qu'en tant que satellites. Marcel Mauss,

sans pousser cette idée jusqu'au bout, l'avait déjà entrevue quand il couronnait l'ensemble des sciences sociologiques et anthropologiques par la Politique, chargée de donner les fins dernières de l'action collective. Sans aller pourtant jusqu'au bout, puisqu'il savait que toute fin n'est pas réalisable, et il s'intéressait à la révolution russe, justement parce qu'il y voyait comme un laboratoire d'essais, où l'on expérimentait de nouvelles hypothèses sociales, la suppression de la monnaie, la suppression de la structure familiale « bourgeoise », pour ne prendre que ces deux exemples; c'est-à-dire qu'il s'intéressait à découvrir les limites du politique, après avoir mis la Politique au fronton des sciences humaines. Pour nous, nous avons assisté au cours de notre vie d'homme à cette émergence grandissante du politique, car notre jeunesse a vécu sous le signe de la lutte entre Maurras, qui proclamait : « Politique d'abord... » et les révolutionnaires marxistes, qui affirmaient : « L'économique d'abord... » et ce sont les fils ou petits-fils de ces révolutionnaires qui découvrent aujourd'hui qu'il ne suffit pas de changer le régime de la production pour transformer la culture et avec elle, l'homme — et qui constatent le primat du politique. Nous sommes d'accord, mais dans la fidélité à la pensée de Mauss, c'est-à-dire que le primat de la Politique doit reconnaître les limites du politique.

Si on préfère, et pour rester dans notre domaine de l'Anthropologie appliquée, l'existence d'obstacles au développement ne doit pas être conçue comme une contradiction provisoire au postulat de l'Anthropologie générale, que la culture est une création de l'homme et que, puisqu'elle est son œuvre, elle peut être changée; l'obstacle alors n'est donc jamais insurmontable : il faut l'intégrer à l'Anthropologie appliquée — comme la preuve d'une révolte du déterminisme s'opposant à toute action qui ne voudrait pas en tenir compte. Nous sommes parti au début de ce livre de l'existence d'un déterminisme, c'était lui qui nous assurait de la possibilité même d'une application de l'anthropologie à la transformation du monde. Il nous faut maintenant y revenir, car ce déterminisme marque aussi les limites des variations possibles.

La première limite, c'est que l'homme est double — et que s'il est culture, il est aussi nature. Or tout est-il possible, biologiquement? Dans quelle mesure la nature obéit-elle aux normes de la société et de la culture? Il est inutile, au moment où on parle tant du problème de l'environnement, d'insister beaucoup sur ce point. L'homme s'aperçoit qu'à force de modifier les conditions écologiques de son existence, il est en train de signer son arrêt de mort. Pollution de l'atmosphère, par les retombées de la bombe atomique, mais aussi par le développement de l'industrie nucléaire, par les vapeurs d'échappement automobile, par les gaz de chauffage — pollution des eaux, de rivière et de mer, par les déchets industriels — disparition des espèces végétales et animales avant notre propre disparition — alimentation frelatée... Et contre tous ces toxiques, seulement une politique à la petite journée, de façon à ne pas toucher aux valeurs de notre civilisation de plus en plus urbaine et industrielle : contrôle des gaz d'échappement, traitement des eaux rejetées par certaines usines, parcs-refuges pour un mois de vacances obligatoire...! Comme si tous les éléments de la vie ne constituaient pas un ensemble biologique qui doit rester équilibré pour que ces éléments survivent : P. Ricœur caractérise (l'attitude actuelle) par les termes de « désir sans fin » (non dans le sens du désir sans but, mais dans le sens de désir continu) et d'augmentation sans limite d'une puissance laissée à son propre dynamisme et à sa propre pente. Le premier trait « manifeste le ressort dérisoire de la société de production » abandonnée à sa convoitise. Quant à la deuxième attitude, elle voudrait... réduire le monde de l'homme au « règne universel du manipulable ». Ce problème des fins — donc le problème politique — est bien posé pour cet ensemble de pollutions, mais comme Ricœur le note, le problème aussi du déterminisme biologique, qui dépasse celui des solutions politiques (contrôle de la technologie, socialisme à visage humain) : « Il est parfaitement possible qu'une croissance illimitée viole des lois que nous ne connaissons pas, franchisse des seuils de tolérance que nous ignorons... La dénaturation de la nature se produit à l'intérieur de la nature et tout ne doit pas être possible dans la

nature » (1). Nous sommes ainsi reconduits à découvrir la sagesse du paysan, qui ne dirige pas la pluie, la grêle, le vent, la sécheresse, et qui sait les limites de son action possible, dans le contrôle des forces qui l'environnent — ou de ces sociétés exotiques, auxquelles nous apprenons, sous prétexte de productivité, à latériser plus vite leurs sols et à modifier l'équilibre des pluies en détruisant les forêts pour en faire des plantations de produits commerciables.

Mais si tout n'est pas possible dans la nature — et dans l'homme en tant qu'il fait partie de la nature —, les choses ne s'inverseraient-elles pas dans le domaine de la culture? Acceptons d'abord que la culture, comme l'Anthropologie culturelle le proclame, soit entièrement œuvre de l'homme. Il n'en reste pas moins que l'homme se met dans ses œuvres, avec ses deux grandes facultés, l'imagination et la mémoire. Nous en resterons à ces deux pour le moment, car ce sont celles qui sont opérantes à l'étape où nous sommes actuellement arrivés. L'imagination, c'est ce qui permet le changement, la faculté qui fabrique les mondes futurs, et qui tente de les réaliser. A chaque siècle de mutations des infrastructures, toujours traumatisantes, par leurs effets *inattendus* (c'est nous qui soulignons), l'imagination est valorisée, l'utopie devient une méthode de pensée : hier le romantisme, aujourd'hui le retour à l'imaginaire. Mais l'homme est aussi mémoire, nous ne devons pas l'oublier, c'est-à-dire qu'il est façonné par le passé et qu'il ne peut échapper à la contrainte que celui-ci exerce sur lui. La feuille de papier qui a été pliée garde la trace de ce pli. Le corps qui a été accoutumé à un certain environnement ne peut supporter de vivre dans un autre, sans risque de troubles physiologiques plus ou moins profonds, sinon de mort. L'esprit aussi porte au-dedans de lui non seulement toutes les habitudes acquises — mais encore tous les morts qui sont derrière nous, et qui continuent à nous commander, à nous orienter dans certaines voies, pas dans

(1) Articles de R. Simon (« Le ver dans le fruit? ») et de P. Ricœur (« Vers une éthique de la finitude »), dans *Christianisme Social*, 7-8, 1970 (p. 383-91 et 393-5).

d'autres. Ces morts que l'on veut oublier, dans l'orgueil de notre époque thaumaturgique, mais dont Auguste Comte reconnaissait qu'ils restent infiniment plus vivants que nous : « L'humanité est peuplée de plus de morts que de vivants. » Sans doute, il y a des mutations sociales et culturelles, mais elles ne se font pas n'importe comment; elles s'inscrivent dans une certaine dynamique héritée, qui les canalise. Sans doute, il y a des changements qui peuvent être l'œuvre des hommes (s'il n'y en avait pas, nous n'aurions naturellement pas écrit ce livre), mais ces changements pour réussir doivent suivre ce que les anthropologues appellent la « pente » culturelle, c'est-à-dire se faire dans la direction où les ancêtres ont déjà travaillé.

Engels parle à propos de la Commune de Paris d'un « inconscient social », c'est-à-dire que l'expérience collective créatrice de nouveautés s'engendre sans concept. Les protagonistes de l'action ignorent ce qu'ils font en réalité. C'est une des plus grandes découvertes d'Engels, à notre avis, et entre parenthèses une raison de plus de nous méfier de la planification, de la croyance que le changement obéit aux programmes du rationalisme. Mais ce n'est pas ce point qui nous importe ici. C'est qu'il existe un autre « inconscient social », qui est la parole des morts, inaudible, dans le discours des vivants. Nous ne songeons pas à ce que les anthropologues appellent la tradition, car la tradition est consciente, constituée par un ensemble de valeurs perçues, d'idéaux, tout comme le projet révolutionnaire est un projet conscient, fait de valeurs-aspirations et d'idéaux-projectifs. Engels ne parle pas de projet révolutionnaire. Il parle d'inconscient social. Nous ne parlons pas non plus de traditions, en tant que simples conglomerats d'habitudes, difficiles certes à changer, surtout à partir d'un certain âge, mais sur lesquelles on peut toujours agir, surtout quand, chez les jeunes, elles ne sont pas encore cristallisées et durcies. Nous parlons d'un inconscient social, qui est structuration, orientation, pente dans un certain sens de la culture. Qui n'est pas simple répétition des gestes d'une génération à une autre par apprentissage familial. Car alors il y aurait arrêt. Qui est un déterminisme mais ignoré et non

formulé de la dynamique culturelle, ou pour parler plus clair, le déterminisme des lignes d'innovation. Une Anthropologie appliquée qui veut substituer l'imitation à l'innovation — la diffusion culturelle à la dynamique — apporter aux peuples sous-développés l'héritage des morts occidentaux pour remplacer l'héritage de leurs ancêtres — changer les héros culturels, l'Araignée Ashanti ou le Forgeron dogon, par un héros culturel d'importation, un Œdipe sacrilège ou un Prométhée contempteur des Dieux — à moins de tuer deux fois les Morts (mais comment retuer des morts?) — se heurte forcément à des obstacles. Et ces obstacles ne viennent pas des hommes, mais de ce que les hommes sont soumis aux lois de la mémoire. Les manipulateurs des cultures, au nom de valeurs qu'ils considèrent comme générales à tous les hommes, alors qu'elles ne le sont que de leurs morales ethnocentriques, rencontreront donc toujours des limites à leur action : à côté de celles qui tiennent aux lois de la nature ou écologiques, celles qui tiennent aux lois de l'existence même des cultures concrètes qui est d'être des réalités continues (jusque dans leurs discontinuités apparentes).

Mais il faut aller encore plus loin. Nous avons consacré un chapitre aux rapports entre le structuralisme et l'Anthropologie appliquée. Nous avons pris alors le terme de structuralisme dans son sens le plus général et non dans le sens, très particulier, que lui donne Lévi-Strauss. Mais il nous faut maintenant dire un mot de ce structuralisme de Lévi-Strauss. Il est bien impossible de définir en quelques mots, sans la caricaturer, la pensée de cet auteur, d'autant plus qu'elle change et s'approfondit tout au cours de son développement. Peut-être même l'arrêtons-nous à un moment déjà dépassé. Ce qui est important à noter pour nous, c'est qu'un même système de lois explique la structure du langage et des métalangages (comme le sont les mythes), les systèmes de parenté et l'organisation cybernétique, les règles des échanges entre les hommes et les lois mathématiques de l'information; bref, les œuvres culturelles — comme les sciences du cosmos — étant des créations de l'esprit, on retrouve forcément en elles la « cicatrice », pour employer l'expression de Lévi-Strauss,

de leur arrachement à l'esprit. Pour donner une traduction Kantienne de ce structuralisme, nous dirions que, de même que pour Kant il existe des formes *a priori* de la sensibilité et des catégories de l'entendement « aveugles », car il est impossible d'en prendre conscience directement — et qui s'imposent au donné extérieur pour le structurer — de même pour Lévi-Strauss, il n'y a pas de différence entre la pensée « évoluée » et la pensée « sauvage », elles obéissent aux mêmes lois logiques, et ces lois logiques s'imposent à toute création de l'homme, de telle façon que ces créations sont structurées par elles. Si le problème des mythologies ne nous intéresse pas ici, celui des structures élémentaires de la parenté doit nous retenir un instant : nous connaissons, par les descriptions des ethnographes, plusieurs centaines de systèmes d'alliances et de parenté, mais tous ces systèmes peuvent se ramener, grâce à des permutations entre leurs éléments, à deux grandes variantes, l'alliance restreinte et l'alliance étendue. Cette dernière à son tour ouvrant la voie au mariage par achat et au mariage occidental. Or Lévi-Strauss montre que le choix des partenaires — par exemple de la cousine croisée patrila-térale ou matrila-térale — « ouvre » ou « bloque » les liens sociaux, c'est-à-dire qu'il y a des conditions d'existence sociale qui, si elles ne sont pas respectées, empêchent toute vie sociale. Nous ne savons si nous pouvons employer ici le terme de déterminisme, qui a un sens bien précis; il s'agit plutôt des conditions formelles et logiques de la possibilité du fonctionnement, et même de l'être, de la société. Sinon déterminisme, du moins détermination des structures culturelles par les structures mentales.

Cette constatation n'empêche pas le développement des sociétés et leur passage d'une structure à une autre (1). Tout

(1) Lévi-Strauss l'affirme nettement. « S'il est vrai, comme nous croyons, que l'anthropologie sociale obéisse à une double motivation : rétrospective... et prospective, dans la mesure où prenant conscience d'une évolution où le rythme se précipite..., nous cherchons à nous valider nous-même, en nous rapprochant de ceux qui furent... tels qu'une partie de nous persiste à demeurer...; s'il était attendu... de l'anthropologue qu'il présage l'avenir de l'humanité, sans doute le concevrait-il sur le

ce qui est affirmé, c'est que les structures nouvelles qui apparaîtront — soit spontanément, par l'effet de causes internes — soit artificiellement, par l'application d'un modèle exogène — obéiront aux mêmes lois logiques que les anciennes et qu'il sera toujours possible de passer après coup des unes aux autres par un système de permutations. Mais si une Anthropologie appliquée est possible dans une pareille perspective, il reste qu'elle trace des limites à l'imaginaire. De même que chez Kant, du moins dans le cadre de la raison pure théorique, nous ne pouvons connaître que des phénomènes, non les noumènes — de même, dans ce structuralisme, il y a une logique de la *praxis* créatrice, à laquelle on est bien obligé malgré soi de se soumettre; on ne peut refaire l'homme en tant que système de catégories *a priori*.

Ce qui ressort de tout cet ensemble de remarques, c'est que les obstacles au développement ne doivent pas être imputés à la superstition, aux privilèges des chefs politiques, à l'ignorance, ou à l'attachement pathologique à des valeurs jugées — par l'ingénieur social — sans valeur véritable, voire comme des contre-valeurs. Non que ces types d'obstacles n'existent pas.

Mais il y a aussi des obstacles inhérents au développement lui-même, intégrés à l'intérieur même du changement, des déterminismes qui marquent la « finitude » de notre action.

modèle d'une intégration unifiant progressivement les caractères propres aux sociétés froides et aux sociétés chaudes. La conversion d'un type de civilisation qui inaugura jadis le devenir historique, mais au prix d'une transformation des hommes en machines, à une civilisation idéale qui réussirait à transformer les machines en hommes. » Alors la culture ayant reçu la charge de fabriquer le progrès, la société ne serait plus contrainte à asservir les hommes : « Désormais l'histoire se ferait seule, et la société, placée en dehors et au-dessous de l'histoire, pourrait... assurer cette structure régulière et comme cristalline, dont les mieux préservées des sociétés primitives nous enseignent qu'elle n'est pas contradictoire à l'humanité... Dans cette perspective, même utopique, l'anthropologie sociale se trouverait sa plus haute justification, puisque les formes de vie et pensée qu'elle étudie n'auraient plus seulement un intérêt historique et comparatif; elles correspondraient à une chance, permanente de l'homme » (« Le Problème de l'invariance en anthropologie », *Dio-gène*, 31, 1966, p. 23-33).

Certes l'homme peut toujours se révolter contre ces lois, mais les lois se retournent alors contre lui pour le détruire. C'est dans cette optique :

- possibilité du changement,
- existence de multiples déterminismes, écologique, sociologique, psychique,

que nous devons envisager l'Anthropologie appliquée.

L'anthropologie appliquée, comme science théorique de la pratique

Les réflexions que nous venons de faire nous éloignent également de deux conceptions possibles de l'Anthropologie appliquée : 1° la conception dite « libérale », du nom de l'époque où elle s'est manifestée, qui distingue la science, objective, désintéressée, soucieuse de décrire les faits sans porter de jugements de valeurs, et l'art, qui est au contraire toujours orienté par des valeurs, qui se donne pour but de réaliser certaines fins, mais qui s'appuie, pour y parvenir, sur les connaissances préalables que lui fournit la science. Dans cette conception, l'Anthropologie générale mérite seule le nom de discipline scientifique; l'Anthropologie appliquée ne peut être qu'un art, au service de la politique (et elle le fut alors, avec Malinowski par exemple et les fonctionnalistes, au service de la politique coloniale anglaise); un art « rationnel » sans doute, et non plus empirique, mais un art.

2° La conception, plus moderne, et que nous avons fait sortir du marxisme, qui lie la pensée à l'action. Le vrai n'est pas ce qui est, mais ce que nous faisons. Les jugements de réalité ne peuvent se séparer des jugements de valeur. Et d'ailleurs il nous suffit de penser une situation pour que déjà nous commençons à la transformer. Dans cette nouvelle conception, l'Anthropologie appliquée devient elle-même science; elle est science de la *praxis*, réformatrice ou révolutionnaire. L'erreur de cette conception n'est pas, selon nous, dans son principe, mais — s'écartant d'ailleurs, comme nous l'avons

dit, de Marx qui veut concilier la *praxis* avec l'existence de lois scientifiques — de s'imaginer que, s'il y a des obstacles à la planification, on peut les vaincre ou les tourner toujours, alors qu'il nous faut les intégrer à l'Anthropologie appliquée, tout au moins certains d'entre eux, comme révolte des faits contre leurs manipulateurs.

Nous sommes ainsi conduit à défendre une troisième conception de l'Anthropologie appliquée, qui voit en elle (comme dans la seconde de nos deux conceptions) une science, et non un art — mais (ce qui nous rapproche maintenant de la première conception) une science théorique, bien qu'elle porte sur la pratique, et dont la politique pourra tirer un art ultérieurement, mais qui en aucune façon ne peut s'identifier avec l'art.

Avant de défendre cette conception, et pour la justifier, nous allons envisager un certain nombre de domaines voisins du nôtre et où des perspectives voisines, sinon identiques, se sont fait jour.

La recherche médicale, telle qu'elle a été définie par Claude Bernard, est une science et la pratique du médecin, généraliste ou spécialiste, est considérée comme un art, si nous pensons en termes de contrastes polaires. Cependant il existe entre les deux un domaine, celui de la recherche clinique, où, selon A. H. Leighton, la pratique médicale et la recherche scientifique sont combinées, la clinique permettant de tester les résultats trouvés dans les laboratoires, en les « expérimentant sur des êtres humains ». On sait que la plus grande partie de nos connaissances de base sur les fonctions cérébrales, par exemple, ont été tirées de l'observation des accidents crâniens et des expérimentations réalisées au cours de leurs traitements (1).

L'économie nous conduit à une conclusion analogue. Le marché apparaissait, dans la théorie des marginalistes, comme une donnée inéluctable du mécanisme de la répartition des biens; le but de l'économiste consistait alors à le décrire et à l'expliquer. Cependant la planification du marché en vue de

(1) Alexander H. Leighton, « Applied Research and Pure Research », *Amer. Anthropol.*, 48, 1946.

rationaliser l'économie, et cela à l'intérieur d'un certain contexte politique et social, allait amener l'économiste à réviser la conception marginaliste. Car elle lui apportait de nouvelles informations qui étaient sans doute des informations fournies par la pratique politique — mais qui n'en avaient pas moins le caractère de faits objectifs, donc scientifiques. En premier lieu, le marché, de « substance », devenait « fonction », fonction du cadre social dans lequel il est institué. En second lieu, le marginalisme partait de la micro-économie pour aller, par généralisations successives, du micro au macro-économique, alors que la planification, en mettant d'emblée l'économiste dans la macro-économie, lui faisait constater que les lois de cette dernière ne sont pas une simple généralisation des lois de la micro-économie, qu'elles constituent quelque chose d'autre, de nouveau, qu'il faut étudier scientifiquement. Enfin, elle le forçait à passer de l'*homo œconomicus*, qui était autrefois son seul objet propre, à l'*homo aleator et moderator rerum*, c'est-à-dire à abandonner les anciennes mathématiques, impuissantes sur ce nouveau terrain, pour découvrir un style mathématique nouveau, qui s'ouvre avec l'économétrie, et qui est une mathématique de la qualité et non plus de la quantité (1). C'est dire que la planification des marchés a permis à l'économie, par les nouvelles informations, entièrement inédites, qu'elle lui fournissait, de faire de nouveaux progrès et de corriger des erreurs, tout en restant science, et non point art — science théorique de la pratique, et non point science appliquée à la pratique.

En psychologie, la dynamique des groupes opère également le décloisonnement entre la recherche et la pratique sociale; elle va même si loin dans cette voie que le chercheur renonce au pouvoir qu'avait l'ancien psychologue de conduire la recherche, il ne peut que la résumer et formuler l'état où on est arrivé, si on le lui demande, mais il la laisse aller, se faire en quelque sorte elle-même; l'action s'échange, se parle, elle n'est pas — par définition — dirigée. Ainsi au décloisonne-

(1) G. G. Granger, *Méthodologie Économique*, Presses Universitaires de France, 1955.

ment entre la recherche et la pratique dans le groupe correspond un nouveau décloisonnement, psychologique, à l'intérieur des membres qui discutent et, plus particulièrement, à l'intérieur du chercheur praticien. Recherche et pratique ne font plus qu'un, le chercheur provoquant le changement de l'objet qu'il étudie, mais gardant sa lucidité intellectuelle, dans la mesure où il observe les autres sans participer à leur quête de création de groupe, pour analyser le changement provoqué par la rencontre (1). Cette dynamique des groupes nous rapproche encore davantage que la recherche clinique des médecins et que l'économie des marchés de l'Anthropologie appliquée — d'abord parce que le chercheur-praticien est dans le groupe et que sa seule présence, même s'il n'intervient pas pour diriger la discussion, est par elle-même un instrument de modification de la réalité et c'est vrai aussi de l'ethnologue dans une société exotique. En second lieu, parce que le changement lui-même provoque chez les membres du groupe des sentiments d'angoisse contre lesquels ils réagissent par divers mécanismes de défense, et que l'on peut établir, croyons-nous, un parallélisme entre ces mécanismes de défense d'un côté, les mécanismes de résistance à la planification, que nous avons trouvés au cours de notre enquête d'Anthropologie appliquée, de l'autre.

Mais, naturellement, c'est la sociologie appliquée qui peut nous fournir les modèles les plus proches de ce que nous voudrions tenter dans ce chapitre. Florestan Fernandes distingue trois étapes dans sa constitution (2) : une première étape qui est celle de l'époque libérale, du « travail social », qui part de l'existence de phénomènes pathologiques, comme les riots, l'augmentation du nombre des divorces, ou celle de la délinquance juvénile, qui part donc de la constatation de faits — non de la volonté de les changer; il s'agit, par une analyse des facteurs qui ont mené à la crise, d'en découvrir les causes pour pouvoir par la suite éliminer les

(1) Max Pagès, *La vie affective des groupes*, Dunod, 1968.

(2) Fl. Fernandes, *Ensaio de Sociologia Geral e Aplicada*, São Paulo, Brésil, 1960.

mobiles qui ont entraîné le déséquilibre social ou l'anormalité des conduites collectives. Dans un deuxième moment, avec H. Freyer, la sociologie appliquée reconnaît que, s'il faut lutter sans doute contre les situations de crise, la sociologie appliquée ne peut se réduire à n'être qu'un chapitre annexe de la pathologie sociale, car elle est tournée vers l'avenir, elle a pour objet essentiel l'intervention de la Raison comme processus social; elle « reconnaît comme historiquement valide » la volonté de l'homme de transformer les structures sociales existantes, en leur « donnant telle ou telle direction » (1). Mais Freyer confond encore dans son œuvre l'intervention rationnelle avec l'action politique, sous le prétexte que ce sont les hommes politiques qui dirigent les changements structurels (ou les groupes de pression politiques, comme les syndicats) et, d'autre part, il pense que les connaissances sociologiques peuvent se transformer d'elles-mêmes en forces sociales; il en reste donc à une sociologie appliquée de même nature que l'anthropologie que nous avons condamnée dans le chapitre précédent, parce que le politique ne peut pas tout, qu'il existe des lois du changement, des conditions concrètes à respecter pour que les transformations structurelles puissent réussir. La volonté thaumaturgique de l'homme a ses limites. D'où le troisième moment, avec Mannheim (2). Cette volonté de l'homme de changer les choses est reconnue comme un fait; mais, comme tous les faits, elle doit obéir à des lois, la sociologie appliquée sera justement la recherche de ces lois. L'ancienne sociologie demandait au savant d'étudier l'objet social comme un objet naturel, Durkheim dira « comme une chose », et non d'étudier les altérations artificielles que l'on peut faire subir à cet objet — la façon dont l'homme « domestique » les divers éléments du secteur social où il vit, quand ils ne lui paraissent pas satisfaire ses fins. La sociologie nouvelle devra désormais étendre son investigation aux processus qui se déroulent sous

(1) H. Freyer, *La Sociologie, science de la réalité*, d'après la trad. esp., Mexico, 1944.

(2) Mannheim, *Freedom, Power and Democratic Planning*, New York, 1950.

l'influx des changements sociaux provoqués délibérément par les planificateurs. Certes ces interventions, volontaires et rationnelles, s'opposent aux changements spontanés, qu'étudiait déjà l'ancienne sociologie; cela n'empêche pas qu'elles constituent aussi un phénomène normal et naturel qui doit être étudié scientifiquement, comme tous les autres, par des recherches empiriques et par des recherches inductives. On voit la différence entre cette dernière conception de la sociologie appliquée et les deux qui l'ont précédée. Sans doute Mannheim ne nie pas, au contraire il y insiste, qu'une pareille science n'ait un grand intérêt pratique — mais elle constitue une science théorique, non pratique, la science du contrôle du milieu social par l'homme, de ses lois, de ses limites; si elle ne s'intéresse qu'à l'action consciente et rationnelle des hommes, elle ne s'y intéresse que selon les normes de la science et en suivant les règles de la méthodologie scientifique. Peut-être est-ce dans ce courant d'idées que l'on pourrait situer la sociologie de l'action, avec quelque prudence, de Parsons, aux États-Unis; plus sûrement, de Touraine, en France. Il ne s'agit plus de considérer la sociologie appliquée comme une science des moyens en vue de la pratique, mais de faire de la pratique de ces moyens l'objet d'une nouvelle science autonome, d'une branche spécialisée de la sociologie générale et théorique.

Remarquons en passant que ce changement de perspective permettrait également une révision de la sociologie de l'éducation, qui occupe une place si importante dans les préoccupations de nos contemporains — comme elle a occupé une place très importante au début du XIX^e siècle : « Ouvrez une école, disait Victor Hugo, et vous fermez une prison » — parce qu'on caresse l'illusion que l'éducation peut conférer aux hommes la capacité de modifier la réalité humaine, et, par contrecoup, la réalité sociale. Certes, on donne à l'éducation aujourd'hui de nouvelles fins, ouvrir l'horizon culturel des masses, et non plus les mieux adapter à la société existante; on élabore une pédagogie de l'autonomie, de la liberté créatrice, et non de la simple transmission des connaissances; on essaie de donner à l'éducation une plus grande élasticité

dans le domaine de ses opérations par rapport aux pressions de la société environnante... mais il est nécessaire aussi d'étudier scientifiquement cette nouvelle éducation, de la considérer par conséquent comme une expérimentation et non comme une fin en soi, dont on attend une transformation et de la culture, et de la société, ainsi que la création d'un nouveau type d'homme — ou, si l'on préfère, de la considérer comme une hypothèse qu'on doit soumettre à vérification et, par conséquent, à analyser objectivement dans ses processus et son déroulement.

Dans ces deux cas, sociologie de la planification, sociologie de l'éducation, il faut, comme le note Fl. Fernandes, bien faire attention à ne pas projeter les intérêts de l'action dans la théorie (celle-ci doit partir de la seule observation des faits de changement et n'être que l'étude sociologique de l'intervention de l'homme dans la nature) — ni non plus les préoccupations théoriques dans la pratique (on doit lui laisser toute sa liberté, pour qu'elle puisse poser de nouveaux problèmes, fasse découvrir de nouvelles lois, en somme pour qu'elle élargisse le domaine de la connaissance de l'étude des objets sociaux à celle des processus d'altération de ces objets par et dans la pratique, au fur et à mesure que notre pratique s'invente de nouveaux champs ou de nouveaux processus d'action).

Nous voudrions proposer une conception de l'Anthropologie appliquée apparentée aux diverses disciplines que nous venons d'énumérer, c'est-à-dire comme une discipline scientifique, séparée théoriquement de l'Anthropologie générale et pratiquement des techniques de l'acculturation planifiée, et dont l'objet serait la connaissance théorique, et non pratique, de l'altération des cultures et des sociétés par les ethnologues-planificateurs ou les anthropologues-praticiens.

Certes, le problème de la réconciliation entre la recherche pure et la recherche appliquée préoccupe de plus en plus la communauté scientifique internationale. Mais les solutions

que l'on propose se distinguent de celles que nous défendons ici. Il s'agit en effet — et nous n'en contestons nullement ni l'intérêt, ni la nécessité — de dépasser la recherche pure ou fondamentale, dans laquelle domine l'intérêt scientifique, comme d'un autre côté la recherche appliquée, où domine l'intérêt de l'utilisateur, pour établir un rapport de coopération entre les deux, dans une recherche commune, c'est-à-dire opérationnelle ou orientée. Alors que nous continuons, dans notre perspective, à distinguer les deux, puisque nous faisons de l'Anthropologie appliquée une science fondamentale: l'étude de l'« action » de l'homme sur la « nature », la recherche de ses lois, de ses processus d'action, et de ses limites. Ce point est trop important pour que nous n'y insistions pas quelque peu.

Le passage des sciences sociales, de l'analyse factorielle à la construction de systèmes dont les produits ne sont pas une fonction simple des produits de leurs parties composantes, mais qui doivent être traités d'un point de vue global, a permis l'élaboration, à côté de la recherche fondamentale et de la recherche appliquée, d'un autre type de recherche, que l'on appelle la recherche opérationnelle : « La recherche opérationnelle a pour objet d'aborder un problème d'actualité... mais ne comprend ni n'implique une expérimentation. Ce type de recherche se caractérise par sa stratégie et ses méthodes. Généralement parlant, celle-ci comprend les phases suivantes: a) observation de la « mission » de l'entreprise; b) identification de ses objectifs (1); c) établissement de critères de réalisation des objectifs; d) élaboration d'un système de mesure pour l'évaluation, en fonction de ces critères, des résultats obtenus; e) mesure effective des résultats obtenus et comparaison de ceux-ci avec les objectifs; f) fermeture de la boucle

(1) On distingue l'« objectif » de la « mission », ou, si l'on préfère, du but que l'utilisateur a fixé, par son caractère quantifiable. Le but donne un sens aux objectifs. Les objectifs traduisent ce but, qui, sans cela, resterait une simple aspiration, en finalités précises et mesurables. Par exemple le but : lutter pour l'amélioration de la santé physique ou mentale, se traduit dans les objectifs suivants par exemple : combien de médecins à former, d'hôpitaux à construire, de lits à envisager, etc.

de rétroaction (feedback) par établissement d'un rapport sur l'écart de l'objectif et ce qui a été accompli » (1). La recherche opérationnelle peut proposer un programme d'action, et en fait elle se termine toujours par des recommandations; cependant elle n'est qu'un élément de la « stratégie » de la recherche en vue de l'action et si l'action s'ensuit et qu'elle ne réussit pas, l'échec ne sera pas dû au « modèle » que l'on a élaboré; on parlera alors de « résistance au changement ». En fait, dans la recherche opérationnelle, comme dans toute recherche en vue de l'action, on opère dans un cadre théorique : on fournit d'abord une série d'informations qui sont transformées en programmes d'action; elle se distingue cependant — pour se rapprocher de notre perspective — de la recherche en vue de l'action, en ce sens qu'elle suit ensuite la mise en application du programme pour « évaluer » l'écart entre les objectifs visés et les résultats atteints. Mais, comme le soulignent leurs partisans, elle n'est pas cependant une expérimentation — encore moins ce que les physiciens appellent une « expérimentation pour voir »; ce que l'on évalue, c'est en effet la valeur du « système »; on n'étudie point l'action de l'homme sur la nature sociale et culturelle en tant qu'« action » mutationnelle. Nous dirions volontiers que ce que l'on teste en définitive dans un pareil type de recherche, c'est l'écart entre la logique de l'esprit et la logique des choses; entre le raisonnement scientifique qui a ses normes et ses lois, et la vie sociale, qui obéit à d'autres déterminismes que le déterminisme de la raison; c'est pourquoi, si l'échec ou tout au moins la limitation du succès du modèle opérationnel est constaté, on parlera de « résistance au changement », comme d'un obstacle extérieur; on n'intègre pas l'obstacle à l'action.

Il y a un autre aspect par lequel la recherche opérationnelle se distingue de notre Anthropologie appliquée. La recherche opérationnelle est le fait du savant, du spécialiste en sciences sociales, qui, comme nous venons de le dire, ne suit que les règles de la méthode scientifique, en mettant entre parenthèses

(1) Albert B. Cherns, « Les rapports entre les institutions de recherche et les utilisateurs de la recherche », *R. I. S. S.*, Unesco, XXII, 2, 1970, p. 259.

les valeurs axiologiques; elle laisse au politique, à l'administrateur, à l'ingénieur social le soin d'en tirer une pratique. Il y a donc bien collaboration entre le producteur de programmes d'action et l'utilisateur, mais à l'intérieur d'une certaine division du travail. La liaison entre la recherche fondamentale et la recherche appliquée est certes établie, par l'intermédiaire de la transformation du but en objectifs quantifiables, et par l'évaluation des rapports entre objectifs planifiés et objectifs atteints. Mais on n'échappe pas à la distinction théorie-pratique, qui se maintient. C'est au contraire l'action du praticien qui nous intéresse, quel que soit son programme, et quelles que soient les « opérations » intellectuelles qui ont précédé son programme. C'est, en d'autres termes, nous y reviendrons plus longuement dans un moment, l'action manipulatrice en tant que recherche « expérimentale » et non en tant que recherche « rationnelle », qui est l'objet que nous proposons à l'Anthropologie appliquée. Et nous venons de le dire : de l'avis de tous ses adeptes, la recherche opérationnelle n'est pas une « expérimentation », mais seulement une « recherche propre à faciliter l'élaboration d'une politique ».

Deux exemples nous permettront de mieux sentir cette différence de perspective. Il peut exister des recherches non opérationnelles qui facilitent l'élaboration d'une politique et il existe des recherches opérationnelles qui ne s'achèvent pas en politique. Nous emprunterons ces deux exemples au grand problème des relations raciales, entre Noirs et Blancs, telles qu'elles se posent aux États-Unis. Exemple du premier cas : la recherche de Myrdal sur la situation des nègres aux U. S. A. n'est pas une recherche opérationnelle et ne donne pas non plus de directives en vue de l'action; elle est une analyse, minutieuse, domaine par domaine, de la « marginalisation » des hommes de couleur et de leur non-intégration, en somme de leur situation périphérique par rapport à la société des Blancs, comme elle aboutit à la constatation que cette situation est en contradiction flagrante avec l'idéal, moral et politique, des Nord-Américains. Certes on trouve, dans les Appendices du *Dilemme Américain*, des analyses d'action, mais qui intéressent plus l'Anthropologie appliquée telle

que nous la concevons que la recherche opérationnelle, ainsi l'analyse du processus de la « boule de neige ». Pourtant cette recherche de Myrdal a été le point de départ de toute une série de réformes législatives anti-ségrégationnistes et de variations heureuses dans les relations raciales. Exemple du deuxième cas : Orlans rapporte qu'il n'a pas trouvé d'évidence convaincante d'une utilisation, par les services fédéraux chargés de programmes nationaux, des recherches sociales qu'ils ont eux-mêmes patronnées, à l'exception du National Institute for Mental Health (1). Tumin remarque pour sa part à propos des conflits raciaux que : « Jamais la recherche sociale n'a offert autant de substance... en relation aussi directe avec des problèmes particulièrement urgents, pour être aussi rapidement suivie par une pratique et une politique sociale qui la prennent directement à rebrousse-poil » (2). C'est-à-dire qu'il peut y avoir toujours, pour une raison ou pour une autre, « coupure » entre la recherche opérationnelle et son application (3). Alors que pour nous, ce que l'on pourrait appeler les « fausses couches » de la recherche opérationnelle ne peuvent nous intéresser, puisque nous nous plaçons *a priori* dans le seul domaine des hommes en train d'agir (et non de fabriquer des actions imaginaires).

On a également proposé d'instituer, entre la recherche pure, de nature scientifique, et la recherche appliquée, de nature pratique, un autre type de recherche, la recherche dite orientée. Les tenants de cette nouvelle catégorie, qu'ils considèrent distincte des deux précédentes, la définissent ainsi : a) la recherche pure se fait à l'intérieur d'une discipline, elle est donc toujours spécialisée; la recherche orientée a pour dimension un domaine, c'est-à-dire qu'elle fait appel à la pluri-disciplinarité; b) elle est « orientée » par la résolution d'un problème

(1) Herold Orlans, *The use of social research in federal domestic programs*, Washington, 4 vol., 1967.

(2) Melvin Tumin, « Some social consequences of research on racial relations », *Amer. Sociologist*, 3, 2, 1968.

(3) Notre citation est tirée de Bernard-Pierre Lecuyer, « L'apport des sciences sociales à l'orientation de l'activité nationale », *R. I. S. S.*, Unesco, XXII, 2, 1970, p. 320.

pratique, qui peut être, par exemple, une politique de développement; mais elle aboutit à des accumulations de résultats plus qu'à une solution; sans doute cette accumulation permettra, en mieux cernant la complexité des phénomènes, d'envisager une meilleure solution, plus apte à réussir; mais la découverte de cette solution n'est pas son but; celle-ci sera l'œuvre des praticiens qui travailleront après sur les données accumulées; c) cependant dans la recherche orientée il y a non séparation, mais collaboration du savant et de l'utilisateur; tous deux se trouvent liés par l'identité d'objectif; ce qui fait que les résultats obtenus au cours de cette collaboration contribuent simultanément au progrès du savoir (accumulation de données obtenues sur un problème particulier) et au mieux-être de l'homme (utilisation de ces données pour l'élaboration d'une politique rationnelle). Cette fusion de l'intérêt scientifique et de l'intérêt social dans la recherche orientée trouve en effet son expression dans le programme, ou projet, par lequel elle se conclut — programme ou projet qui consiste dans un modèle expérimental de changement, qui doit ensuite être testé.

Nous nous rapprochons ici de notre perspective. Alors que la recherche opérationnelle se veut distincte de l'expérimentation, la recherche orientée constitue le premier, ou le premier plus le second terme de notre expérimentation. Comme on le sait, en effet, l'expérimentation est constituée par une suite d'étapes : observation des faits; à partir de ces observations, élaboration d'une hypothèse explicative rendant compte des faits; déduction des conséquences qui se dégagent de cette hypothèse; nouvelles observations, en général provoquées en laboratoire, pour voir si ces conséquences se produisent bien ou non. La recherche orientée nous donne les multiples données qui permettent l'élaboration, à la fois, d'une hypothèse qui les explique et d'une pratique qui les change. Mais on s'arrête là. La manipulation de la réalité, en tant que domaine propre de recherche, c'est-à-dire le dernier

(1) Eric Trist, « Les institutions de recherche sociale », *R. I. S. S.*, o. c., p. 334-8.

moment de la méthode expérimentale, lui échappe. Or en physique, ce dernier moment est bien celui où l'ingéniosité du savant se manifeste, où son génie apparaît : comment forcer les faits à répondre à une question, par quelle technique peut-on les faire parler? Pourquoi n'en serait-il pas de même pour les sciences sociales? Les tenants de la recherche orientée ont certes raison de souligner la nécessité d'appliquer les méthodes scientifiques aux processus de changements, y compris des changements conscients et volontaires, qui se déroulent dans le monde. Mais ils restent encore trop pris à la division du travail entre le « chercheur » et l'« ingénieur », pour ne viser qu'à assurer leur collaboration, dans la distinction des tâches. L'Anthropologie appliquée doit suivre au contraire le travail expérimental dans toutes ses étapes, l'observation, l'élaboration d'une hypothèse, ici pratique et non explicative, et la vérification expérimentale de cette hypothèse à l'intérieur du champ de la recherche, devenu laboratoire. Encore une fois elle est science de l'action planifiée plus que science de la pensée planificatrice.

Le lecteur comprendra que nous ne critiquons ici ni la recherche opérationnelle ni la recherche orientée; les deux d'ailleurs s'unissent si souvent qu'une certaine confusion existe entre elles dans la pensée de ceux qui les définissent. Nous avons voulu seulement distinguer notre point de vue de points de vue qui pourraient, à première vue, s'identifier avec celui que nous défendons. En gros, et pour résumer sommairement notre pensée, l'Anthropologie appliquée que nous défendons n'est pas le lieu de la collaboration entre le chercheur et l'utilisateur; elle est « science pure » ou « fondamentale » de ce « lieu » et de la « pratique ».

Nous avons suffisamment défini, croyons-nous, par les moyens de ces multiples comparaisons, ce qu'est pour nous l'Anthropologie appliquée :

1° Elle est une branche de l'anthropologie, tout comme la

médecine clinique ou la sociologie appliquée sont des branches de la médecine scientifique et de la sociologie générale; elle constitue à notre avis un chapitre nouveau de l'anthropologie, celui de l'*homo moderator rerum*;

2° elle n'est donc pas orientée vers l'action et la planification; elle analyse cette action et cette planification comme l'ancienne anthropologie analysait les systèmes de parenté, les institutions économiques et politiques, les processus spontanés de changements, exactement avec les mêmes méthodes et les mêmes techniques d'approche.

Mais cette double séparation, de l'ancienne anthropologie, qui étudiait « les choses sociales » et les « cultures », non leur manipulation — et de celle qui étudie la pratique sociale, en elle-même, n'empêche nullement, au contraire, l'Anthropologie appliquée d'apporter une contribution de premier plan et à l'Anthropologie générale d'un côté et à la Pratique sociale de l'autre. Il est bon de le montrer, avant d'aller plus loin.

Et d'abord à l'Anthropologie générale. En premier lieu, en ce sens qu'elle permet de révéler des faits nouveaux, qui n'étaient pas encore apparus au cours des précédentes observations, ou, s'ils étaient apparus, qui avaient été mal compris et par conséquent avaient été négligés, tenus pour « sans importance majeure ». Or l'Anthropologie culturelle nord-américaine est en train de faire actuellement de grandes découvertes dans le domaine de l'afro-américanologie; l'ancienne, en effet, avec Herskovits, ne s'intéressait qu'à inventorier les survivances africaines chez les Noirs américains, soit sous leurs formes manifestes (voodoo haïtien, candomblé brésilien), soit sous leurs formes « réinterprétées » en termes occidentaux (la polygamie africaine réinterprétée en terme d'épouse légitime et de chérie; la transe initiative interprétée en termes de descente du Saint-Esprit). Mais la Commission sur les désordres civils, réunie aux États-Unis en vue de formuler des programmes d'action pratique, est arrivée à cette conclusion que deux sociétés antagonistes se développaient aux U. S. A., avec l'une une « culture » blanche et l'autre une « contre-culture » noire, prenant absolument le contre-pied de la précédente.

Il suffit de lire un livre comme *Les Afro-Américains* (1), pour se rendre compte de tout ce que l'Anthropologie culturelle nord-américaine a gagné à cette recherche « pratique » qui n'avait pourtant en vue que l'action; la reconnaissance de l'existence de cultures « nègres » non africaines, dont nous avons d'ailleurs, avec l'Anthropologie sociale anglaise, montré l'existence et dont nous avons déjà souligné que, tout au moins en certains cas, elles prenaient l'aspect de « contre-cultures » (2). Mais l'Anthropologie culturelle nord-américaine était si orientée par son optimisme et son libéralisme qu'il lui fallait cette révélation brutale de la recherche appliquée, pour qu'elle puisse s'acheminer désormais vers des voies nouvelles et plus fécondes que celles de l'ancienne école afro-américaniste.

En second lieu, l'Anthropologie générale était restée jusqu'à nos jours une science d'observation, non une science expérimentale. Et cela comme presque toutes les autres sciences humaines, parce que l'expérimentation sur les hommes était condamnée au nom de notre morale occidentale. On a donc cherché toute une série de procédés de remplacement, permettant de vérifier les hypothèses, sans avoir à manipuler les personnes. La biologie et, dans une certaine mesure, la sociologie, ont ainsi utilisé la méthode pathologique; nous avons dit plus haut que l'étude des traumatismes crâniens avait permis la meilleure connaissance des processus de fonctionnement de cerveau. L'Anthropologie, elle, s'est servie surtout de la méthode comparative; mais aujourd'hui la politique — et en particulier la politique de développement planifié dans les pays sous-développés — constitue une manipulation des individus, de leur organisation sociale, ou de leurs valeurs culturelles, qui équivaut à une véritable expérimentation, en ce sens que le planificateur force les faits à « parler » dans un sens ou dans un autre, par rapport à la pratique que l'on veut leur imposer. Toute une série de chaînes causales, de déterminismes, au moins partiels, peuvent ainsi être mis à jour, qui nous permettent de formuler les lois d'existence

(1) John F. Szwed and Norman E. Whitten éd., *Afro-American Anthropology, contemporary perspectives*, New York, 1969.

(2) R. Bastide, *Les Amériques Noires*, Payot, 1967.

ou de fonctionnement des sociétés et des cultures, sur une base moins aléatoire que la simple observation, même participante, des anciens ethnologues. En introduisant de nouveaux facteurs, comme la monnaie dans les processus d'échanges; en en faisant disparaître d'autres, comme la guerre inter-ethnique; en changeant certains facteurs, comme en substituant, dans l'éducation, les écoles d'initiation par les écoles missionnaires ou laïques, on réalise les trois grands types d'expérimentation de Stuart Mill, de présence, d'absence, de variations concomitantes. On voit alors par exemple l'introduction de la monnaie transformer le type de mariage coutumier — la guerre inter-tribale impossible remplacée et compensée par le donjuanisme masculin (et l'apparition avec lui d'une nouvelle forme d'érotisme) — le changement de type d'instruction entraîner une modification subséquente de la structure des relations entre aînés et cadets.

Ce qui est intéressant à noter ici, c'est que ces expérimentations se distinguent, bien qu'elles suivent les typologies de S. Mill, des expérimentations physiques en ce sens qu'elles n'ont point pour but, cependant, de vérifier des hypothèses. La planification agit sur les facteurs sociaux et culturels en vue de réaliser des objectifs pratiques — non théoriques : pour l'introduction de la monnaie, de faciliter l'échange, de pouvoir le généraliser, de l'ouvrir aussi plus largement vers l'extérieur — pour la disparition de la guerre, d'assurer la sécurité des personnes et des biens comme d'empêcher l'esclavage — pour le passage de l'initiation tribale à l'école, d'élargir le champ de l'information et de permettre ainsi le progrès technique du pays. Les conséquences qui s'en dégagent n'ont donc pas été prévues, ou voulues, par les manipulateurs. L'écart entre « l'objectif » fixé et « l'effet » sociologique du changement fait que l'expérimentation anthropologique a le caractère plutôt de ce que Claude Bernard appelle une « expérience pour voir », c'est-à-dire pour faire découvrir de nouvelles lois, que pour en vérifier l'existence présumée. Il n'en reste pas moins que le politique permet à l'Anthropologie culturelle et sociale de dépasser le descriptif ou le typologique pour aboutir à l'explicatif, à découvrir des corrélations, à recon-

naître des chaînes de déterminations, indépendantes de la volonté de l'homme, c'est-à-dire qu'elle nous conduit jusqu'à la reconnaissance de lois scientifiques, que nous n'aurions pu que difficilement atteindre par la seule méthode comparative. Alors que la recherche orientée ou opérationnelle, en face de l'échec, se console en disant que ce dernier est dû à la « résistance au changement », l'Anthropologie appliquée permet à l'Anthropologie générale de distinguer plusieurs types de résistances, celles qui viennent de la volonté des hommes que l'on veut contraindre à changer d'habitudes et celles qui viennent de l'existence de lois, sociales et culturelles. Elle lui permet de dessiner les champs des déterminismes.

Comme aussi, d'ailleurs, de leurs limites. Et c'est pourquoi, si d'un côté elle apporte une contribution de valeur à l'élaboration d'une Anthropologie générale plus pleinement scientifique, elle apporte aussi une contribution importante aux applications pratiques de l'anthropologie au développement social et aux mutations culturelles. Si les changements en effet ne se font pas n'importe comment, mais suivent un certain nombre de règles que l'Anthropologie appliquée peut découvrir, et obéissent à un certain nombre de lois, alors les facteurs déterminants peuvent être plus facilement contrôlés, le changement orienté plus sûrement, les conséquences inattendues dans une planification restée purement rationnelle peuvent être prévues, des mesures efficaces mises ainsi de suite en train pour en éviter les effets négatifs. Bien entendu, en tenant compte toujours de l'aspect *gestaltiste* de chaque culture, c'est-à-dire du fait que chaque *item* culturel, et la fonction qu'il remplit, est spécifique du contexte global — ce qui fait que le changement d'un de ces *items* dont on a pu vérifier les effets positifs dans une culture donnée pourra ne pas avoir les mêmes conséquences, si on l'introduit dans une autre *Gestalt*. Bien entendu en tenant compte aussi de la distinction classique entre la culture manifeste (overt) et la culture cachée (covert) : beaucoup de programmes ont échoué parce que faits en fonction de leur continuité avec la seule culture manifeste. C'est pourquoi, tout en respectant les lois et le déterminisme de la culture manifeste, les innovations propo-

sées, se trouvant en désaccord avec le système des significations cachées, caractéristiques de la culture donnée, échouent finalement. Mais toujours, dans un cas comme dans l'autre, pas de pratique efficace sans respect du déterminisme, c'est-à-dire sans la préalable transformation de la recherche rationnelle en recherche expérimentale.

Mais il y a un autre apport encore de l'Anthropologie appliquée à la pratique sociale qui, pour être moins apparent (ou du moins pour s'être moins manifesté jusqu'à ces dernières années, disons pour la France : jusqu'en mai 1968), n'en est pas moins capital — c'est son influence sur le système des valeurs. Nous avons beaucoup parlé dans le chapitre précédent des idéologies sous-jacentes à la recherche. Si nous avons pu le faire, c'est que l'Anthropologie appliquée, non dans le sens que nous lui donnons personnellement, mais dans le sens qu'on lui donne usuellement, s'est traduite le plus souvent par des échecs, s'est heurtée à des résistances; on a alors sans doute mieux perçu qu'auparavant que les anthropologues apportaient avec eux des fins, des valeurs, des normes empruntées à leurs contextes ethniques ou nationaux et que, par conséquent, les modèles de changement, les innovations proposées étaient un mixte de jugements de valeur et de jugements de réalité. Mais on peut aller encore plus loin : la « vérité scientifique », au fur et à mesure que la science est devenue plus une élaboration de modèles construits et une espèce de machine opérationnelle, est apparue à son tour comme une nouvelle idéologie, non plus ethnique, mais celle d'une classe particulière, constituée par la communauté internationale des spécialistes. Ce n'est pas impunément que l'on a pu parler du sous-développement de la sociologie, voire de sa mort ; c'est que le rationalisme, avec ses valeurs, ses fins et ses normes, peut être considéré aussi comme une « distorsion » de la réalité. Tant que la sociologie s'est contentée d'être une science descriptive et explicative, cet élément de distorsion n'est pas apparu clairement : Marx respecte les lois de la science; Mannheim distingue la connaissance scientifique de la connaissance politique. Mais lorsque la sociologie est devenue une sociologie appliquée, alors la part de l'idéologie, qui était restée cachée, s'est vue

brusquement éclairée, à travers la manipulation qu'elle prétendait exercer sur les choses. Et ce que nous disons de la sociologie appliquée est aussi valable pour l'anthropologie. Ainsi nous voyons de plus en plus s'exercer la critique des jeunes, non pas sur les directives des activités gouvernementales en matière de planification et de développement (cela a toujours eu lieu et si on a pu dire de la révolution de mai qu'elle était une révolution ratée, c'est qu'elle s'est trouvée bloquée au niveau de la critique politique) — mais sur la prétention de la science, et de la raison, à vouloir régenter le monde, ce qui va beaucoup plus loin. Puisque le savant n'est plus attaqué en tant que « chien de garde » de sa société et soumis à sa politique, mais en tant que savant.

Cependant, et en même temps que l'Anthropologie appliquée aboutit à une critique de l'activité rationnelle, et de la pratique qui s'ensuit, elle permet aussi, paradoxalement, de dégager pour l'homme de nouveaux systèmes de fins, de valeurs et de normes. Ces mêmes jeunes qui ont lutté contre la science « académique » et les traditions de l'« *Establishment* », ont redécouvert Comte, Proudhon, Fourier. Or ce qui caractérise cette sociologie « humaniste » du début du XIX^e siècle, par rapport à la sociologie « scientifique » du XX^e, c'est qu'elle s'attachait à dégager de l'observation des faits (loi des trois états, distinction des périodes organiques et des périodes de crise — valeur créatrice du conflit — attraction universelle) de nouvelles finalités en liaison avec de nouvelles visions du monde. C'est qu'elle contribuait à la fois à donner un sens à la vie et à changer l'ordre établi. Les mouvements étudiants radicaux ont tendance à se placer en dehors du développement des sciences sociales modelées sur les sciences de la nature, pour découvrir des valeurs et des fins issues moins de la pensée rationnelle que de l'action créatrice. Nous pensons que cette mutation de l'affectivité et de l'intelligence dans les jeunes générations est le fruit, sans doute inattendu, du développement des sciences appliquées ou sciences prométhéennes — mais, et c'est là que nous nous inscrivons contre, d'avant la crucifixion de Prométhée sur le Caucase et du vautour tournoyant, c'est-à-dire d'avant la punition de l'*ubris*.

En tout cas, l'Anthropologie appliquée — même si elle est une science pure — apporte une double contribution à ce que l'on pourrait désigner comme un art de l'action, en lui faisant prendre une conscience critique de ses fins et en analysant les raisons différentielles de l'action réussie et de l'échec.

Richard N. Adams (1) distingue deux types d'anthropologie appliquée, correspondant en gros à la médecine préventive et à la médecine curative. La première se situe au début de l'action, avant d'introduire des innovations dans une communauté, locale, régionale ou nationale ; elle comprendrait l'analyse, ethnographique, de cette communauté pour tenter de prévoir ce qui s'ensuivra de l'introduction de ces innovations comme aussi pour élaborer la meilleure stratégie de l'action, réformatrice ou révolutionnaire. La seconde se place après l'action, car les fins réalisées entraînent souvent des effets inattendus, des conséquences négatives, destruction des liens familiaux, développement des maladies mentales et de la délinquance, plus grande inégalité entre les hommes après qu'avant l'intervention ; il faut donc examiner la situation nouvelle qui s'est établie pour tenter de la restructurer en proposant des mesures concrètes destinées à remédier aux phénomènes pathologiques que l'on a suscités, involontairement.

Ainsi le schéma de l'Anthropologie appliquée s'est inversé, dans ses étapes, du XIX^e au XX^e siècle. Tant que le rythme du changement était lent, le correctif se situait avant le préventif ; au fur et à mesure que des troubles apparaissaient, troubles qui étaient généralement localisés, soit à certains secteurs d'une population, soit à certains secteurs de la culture globale, l'Anthropologie appliquée ne réagissait que pour leur trouver des remèdes adéquats. Mais aujourd'hui avec l'accélération des rythmes de changements, sociaux et culturels, on ne peut attendre que les événements se soient produits pour agir ;

(1) R. N. Adams, *o. c.*

il faut agir avant les événements. Le rôle de prévention l'emporte sur celui de thérapie. Et si la thérapie est nécessaire, elle ne vient qu'après.

Ce transfert de perspective, de l'action sur le présent à l'action projetée en vue de l'avenir, a conduit tout naturellement les anthropologues à mettre au point des modèles d'intervention, obéissant aux règles méthodologiques de la science ; ce sont ces modèles dont nous avons parlé plus haut sous le nom de recherches opérationnelles et de recherches orientées. L'Anthropologie appliquée, telle que nous l'avons définie, ne porte pas de jugements de valeur sur ces modèles ; elle les considère comme des *institutions* sociales, au même titre que la famille, l'économique ou la politique. Ce sont des institutions d'action innovatrice certes, mais des institutions cependant de même nature que les autres, qui sont, elles, des institutions d'action cristallisée. Elles peuvent donc être l'objet d'analyses similaires. Bref, nous proposons de considérer les « projets » d'action comme des « œuvres culturelles » de même nature que toutes les autres œuvres de l'homme, que son système de parenté, son organisation en castes ou classes par exemple. Comme les autres œuvres culturelles, nous pouvons dégager les fins, les valeurs (cachées ou manifestes), les lois de fonctionnement, les chaînes de liaisons entre les parties... Cependant une différence apparaît alors : les normes des recherches opérationnelles et orientées dirigent bien le comportement des planificateurs, tout comme les normes culturelles données à travers l'enculturation dirigent la conduite des acteurs sociaux, elles ne sont pas du même ordre au point de départ ; les dernières sont des normes coutumières, les premières des règles logiques ou rationnelles ; les dernières sont constituées en déterminations finalement inconscientes, les premières sont toujours conscientes (les seuls éléments inconscients que l'on peut y trouver étant les valeurs restées latentes qui y ont été traduites en objectifs). Bref d'un côté des règles. Et de l'autre des lois (1).

(1) Peut-être y aurait-il quelque intérêt à relire ici le fondateur de la technologie, Espinas : « La science est un monde de la représentation, l'art est un monde de l'action... L'une est un ensemble de types et de

Dès lors, dans un second moment, notre Anthropologie appliquée aura à examiner le problème du rapport entre les règles de la raison qui ont présidé à l'élaboration de ces projets ou de ces modèles opérationnels et les lois de la nature sociale. C'est là, si on veut, retrouver le vieux problème philosophique : les lois de l'esprit sont-elles de même nature que les lois des choses? Mais ce problème, elle ne le traitera pas philosophiquement, même si elle débouche sur la philosophie, elle le posera par une analyse scientifique, non plus cette fois de l'institution en tant qu'œuvre culturelle créée par la raison de l'homme, mais en tant qu'institution fonctionnant dans la réalité concrète de la société des hommes. Pour prendre des exemples : dans une politique de l'aménagement des territoires sous-développés, elle étudiera les rapports dialectiques qui peuvent s'établir entre l'espace structuré artificiellement et la structure naturelle de l'espace plus (exactement des deux espaces, écologique et culturel); ou encore, dans une politique d'industrialisation d'un pays agricole, les rapports dialectiques entre le temps mathématique de l'horloge et la durée vécue, au rythme du soleil ou de la végétation. Les planificateurs désignent cette confrontation des résultats de leurs interventions avec les objectifs de leurs projets du nom d'évaluation. Mais dans l'Anthropologie appliquée ordinaire, cette évaluation est pensée en termes d'action, réussite ou échec, alors que dans l'Anthropologie appliquée telle que nous la concevons elle doit être pensée en termes de seuils d'intervention, d'élasticité de ces

lois, expression des rapports nécessaires des formes simultanées ou des mouvements successifs observés jusqu'ici dans la nature; l'autre est un ensemble de modèles et de règles, enjoignant aux hommes d'agir de telle ou telle façon dans l'avenir... Aussi, à quelque abstraction que s'élève la théorie pratique, ne peut-elle jamais oublier qu'elle est appelée à se réaliser dans des conditions concrètes données... L'art est soumis avant tout à la considération du possible. Ce qui n'est pas possible, la réalité actuelle ou prochaine étant donnée, n'est pas de son domaine: vouloir l'impossible est contradictoire. On doit donc se représenter les arts comme des pratiques... Ce sont des conditions d'existence pour les sociétés humaines, comme les instincts sont des conditions d'existence pour les sociétés animales. Ce sont les réponses motrices, correspondant à l'image que les sociétés se font du monde et d'elles-mêmes, et destinées à pourvoir dans leur ensemble à la conservation et au progrès du groupe.»

seuils, de limites, ou de finitude, c'est-à-dire en termes conceptuels. Revenons à la méthode expérimentale avec laquelle nous avons identifié notre Anthropologie appliquée : la technique du savant est, comme celle du planificateur, une méthode de production active, de direction des événements; dans les deux cas, il y a une altération du réel, une modification des situations données (1). Mais faut-il en conclure que le vieux dogme de la rigidité des lois de la nature doit être abandonné? En partie oui, mais en partie seulement; car la nature répond d'une certaine façon à la question qui lui est posée et si le savant force bien les choses à lui parler, il écoute après cette parole. Bien que dans un tout autre domaine, celui de l'expérimentation sociale et non plus physique, c'est-à-dire dans un domaine où la loi de récurrence joue, il existe aussi une « réponse » de la nature sociale à la question posée par la raison fabricante. Et c'est sur l'existence de ces « réponses » que nous nous sommes appuyé justement, il y a un instant, pour montrer l'intérêt de l'Anthropologie appliquée pour la constitution d'une Anthropologie générale vraiment scientifique.

Le modèle opérationnel d'intervention ou d'innovation est un système de pensées orientées vers l'action. Mais ce système est manipulé par des hommes, réunis d'abord autour de l'élaboration du meilleur modèle possible, ensuite réunis autour de la transformation des idées directrices en forces sociales de changement. L'Anthropologie appliquée se doit ici d'étudier les « projets », les « plans », comme groupements d'individus en interaction. Car c'est à travers la psyché humaine et à travers le groupe seulement que peut se réaliser la métamorphose des idées en forces sociales. Cette étude pose un certain nombre de problèmes qui peuvent faire l'objet de

(1) Cf. les idées de John Dewey dans *Experience and Nature*, par exemple, qui est à l'origine de l'effort nord-américain pour réconcilier la connaissance et l'action, en faisant de la connaissance « un cas d'activité dirigée, au lieu d'être quelque chose d'indépendant de l'action ». Tandis qu'il considérait de son côté l'action comme intelligence se réalisant dans la nature : « L'activité intelligente de l'homme n'est pas quelque chose qui s'introduit dans la nature du dehors; c'est la nature réalisant ses propres potentialités en vue d'une production plus pleine et plus riche d'événements » (*Quest for Certainty*).

connaissances scientifiques et dont certains ont déjà donné lieu à des recherches prometteuses. Par exemple le problème de la communication et de la distorsion que le récepteur fait subir au message venant de l'émetteur. C'est ainsi que, pour bien des administrateurs, gouvernants, et plus encore pour les masses, les idées émises, de planification, d'industrialisation, de socialisme, sont immédiatement transformées en « mythes » au lieu de rester un ensemble de « programmes », ce qui est une façon d'empêcher la métamorphose de l'idée en force agissante au sein du réel : la force est dérivée dans une expression de l'imaginaire. Ou bien encore, phénomène inverse, les évaluations négatives développent un complexe qu'un sociologue tunisien, Boudhiba, a appelé « complexe du sous-développement » et qui risque de faire avorter les expériences en surestimant les difficultés rencontrées dans les premiers contrôles du processus en train de se faire. Dans ce dernier cas, ce n'est plus l'idée innovatrice qui devient force, ce sont les « obstacles » au contraire qui deviennent des contre-forces, plus puissants. Nous disposons déjà également de données sur les rapports entre chercheurs dans les recherches pluri-disciplinaires ou dans les instituts, universitaires et privés, chargés de formuler des programmes de développement; nous avons aussi des données sur le travail en équipe d'ingénieurs sociaux ou d'anthropologues-experts — plus particulièrement sur les rapports humains, de discussion, de conflits, de participation, entre programmeurs et usagers; un très joli livre de Duvignaud (1) nous montre comment une expérience, qui est autant d'ailleurs une expérience d'Anthropologie théorique ou empirique que d'Anthropologie appliquée, aboutit à changer à la fois les anthropologues et les natifs; les natifs ne sont plus les mêmes après qu'avant l'arrivée des ethnologues, ils se sont ouverts au monde extérieur, ils se sont apprivoisés à certaines des influences qui viennent de lui; les anthropologues ont appris l'inquiétude, ils se sont rendu compte que les choses ne sont pas si faciles qu'ils se l'imaginaient, ils sont passés d'une notion abstraite de l'homme à la connaissance des hommes réels.

(1) J. Duvignaud, *Chebika*, Gallimard, 1968.

Cependant, toutes les études dont nous disposons restent encore parcellaires. Nous savons que l'homme se transforme en transformant les choses, mais nous ne savons pas comment et pourquoi. Nous savons que les choses ne se laissent manipuler que dans certaines limites et que les hommes qui les manipulent sont eux-mêmes manipulés; mais nous ne connaissons pas tous les déterminismes sous-jacents à cette double manipulation. L'anthropologue se doit sans doute de continuer à décrire les sociétés et les cultures existantes de par le monde; et aujourd'hui il n'y a plus de primitifs, il n'y a que des sociétés « en transition » et des cultures devenues syncrétiques (puisqu'elles mêlent, parfois en des tous conflictuels, des valeurs « modernes » à des valeurs « archaïques »); mais pour découvrir les lois de la « transition » sociale comme les mécanismes du syncrétisme culturel, il est nécessaire de bâtir une Anthropologie de l'*homo aleator et moderator rerum*, dont on pourra tirer sans doute un art appliqué par la suite, mais qui doit rester, pour le moment, une science purement théorique — et non, comme elle l'a été jusqu'à aujourd'hui, une pratique soi-disant scientifique.

L'anthropologie appliquée aux relations raciales

Pour mieux expliciter notre conception de l'Anthropologie appliquée par rapport à celle qui est couramment admise, nous allons prendre un exemple; on nous excusera de le choisir non dans le domaine du développement (bien qu'il y soit lié, comme on le verra), et cela parce que nous ne l'avons jamais étudié personnellement, mais dans le domaine des relations raciales, parce qu'il nous a toujours tenu particulièrement à cœur et que nous avons suivi avec attention toutes les solutions proposées, comme participé à certains des programmes chargés d'apporter une solution aux conflits inter-raciaux.

Le premier point qui se dégage de l'examen des programmes recommandés, c'est que ces programmes sont liés aux postulats, caractères et méthodes de la science. Or la science change au cours du temps et, avec elle, les propositions de projets pratiques, c'est-à-dire que, en dehors même des idéologies ou des finalités éthiques, il existe une orientation de la pratique en termes d'orientation de la conception que la communauté des savants se fait à un moment donné de ce qu'est la science authentique. Par exemple le problème racial a été abordé d'abord aux États-Unis, au moment d'une Anthropologie appliquée curative et non pas préventive, liée aux « problèmes sociaux » et non à la planification du réel, à travers une anthropologie fondée sur l'analyse factorielle des situations sociales. Ainsi, à propos des riots de Chicago, les experts ont

successivement passé en revue tous les facteurs qui avaient pu les provoquer : analyse des stéréotypes raciaux, des opinions, des rapports économiques, politiques, sociaux, professionnels, syndicaux entre les Blancs et les Noirs, pour y découvrir les causes des tensions; cependant ces tensions sont restées longtemps latentes; pourquoi ont-elle éclaté à un moment donné? Les raisons invoquées par les personnes interrogées ne sont que des rationalisations qui cachent les facteurs réels; ce sont des forces agissantes et souterraines qu'il faut retrouver au-dessous, exode des nègres du sud vers le nord, éclatement du quartier noir, dépression économique. A ce type de recherches, qui découpe une situation, va correspondre naturellement une « application » également fragmentée : on proposera une solution appropriée pour chaque facteur causal, par exemple un changement dans le contenu de l'éducation pour changer les mentalités, la construction de meilleurs appartements pour les descendants d'africains et même des résidences mixtes, pour répondre à l'éclatement du quartier noir; les recommandations seront faites par l'intermédiaire des leaders syndicalistes auprès des masses de manœuvre urbaines de couleur pour que les Noirs ne deviennent pas des briseurs de grève, etc. Avec Myrdal nous passons de l'application du modèle analytique à l'application du modèle économique, c'est-à-dire que Myrdal a pensé qu'il était possible d'appliquer au problème racial la même méthode que l'économiste utilise pour établir un indice de prix ou un niveau de vie. Chaque indice est une moyenne des différentes variables qui se combinent dans le phénomène envisagé. Ce qui fait que si on change une de ces variables, on agira sur toutes les autres. C'est la théorie de la causalité cumulative. Une amélioration d'un des éléments de la situation aura à la longue, et compte tenu des résistances psycho-sociologiques qu'elle soulèvera, un effet sur tous les autres éléments, modifiant finalement l'ensemble de la situation. Peu importe où on attaque. Ainsi des modifications favorables dans les conditions d'emploi et de logement du Noir peuvent se traduire par une décroissance de la discrimination et des préjugés blancs, tout comme une atténuation des préjugés des Blancs peut aboutir à une amélioration du

statut professionnel, social et culturel des Noirs. On ne peut en tout cas jamais soulever totalement le bloc des incompréhensions raciales en utilisant un seul levier, le levier politique ou le levier économique; il faut agir sur plusieurs points à la fois et chercher les points stratégiques. Myrdal pense que ces points stratégiques sont donnés par l'idéal démocratique affiché par les Blancs américains; or cet idéal se manifeste dans les lois; un certain nombre d'institutions, comme l'État, l'École, la Justice, les Syndicats, ne peuvent pas trop s'écarter de la loi. Ce sont donc ces institutions qui présentent les points stratégiques d'une action discriminatoire; à partir de là, et au fur et à mesure que, dans le cadre de ces institutions, les contacts se feront plus fréquents, des pans des préjugés s'écrouleront les uns après les autres. Et c'est le processus de « la boule de neige » qui grossit au fur et à mesure qu'elle roule...

En second lieu, d'un côté les applications proposées résultant des recherches théoriques, de l'autre les auteurs de théories n'étant pas d'accord car engagés dans des disciplines différentes, nous devons constater que le domaine de l'action est dépendant de l'état de la République des Intellectuels à un moment donné et de sa division en clans. Il y a une conception par exemple psycho-sociale qui ramène les comportements des groupes aux comportements des individus qui les composent car, font-ils remarquer, les conflits raciaux ne sont pas rationnels; la raison ne peut les abolir et si elle ne peut les abolir, c'est qu'ils doivent jaillir d'une autre source : c'est qu'ils sont l'expression de complexes inconscients, de nature affective (le transfert de l'agressivité par exemple du dedans au dehors sur un « bouc émissaire »), ou d'un type particulier de personnalité : la personnalité autoritaire d'Adorno. Les sociologues au contraire n'acceptent point l'idée que le social se ramène à l'individuel; il faut partir de la distinction entre l'in-group et l'out-group, et par conséquent, disent-ils, c'est moins l'individu qu'il faut réformer, par l'éducation ou la psychothérapie, que les institutions sociales. L'accent est mis sur la politique. Sans doute on peut affirmer que les lois ne sont acceptées que lorsqu'on les trouve justes — que la législation ne peut lutter contre les préjugés, mais seulement contrôler les compor-

tements. Cependant, en établissant les conditions sociales d'une égalité de statuts, la législation tend indirectement à les faire diminuer. Surtout, les mesures législatives mettent en lumière d'une façon plus cruelle l'existence de groupes minoritaires marginaux et leur donne confiance à entamer la lutte contre les groupes privilégiés; bref elles peuvent à la fois développer le sentiment de sécurité des Noirs et être un stimulus pour eux de lutter en vue de conquérir l'égalité avec les Blancs. Les marxistes pensent que le racisme n'est qu'une rationalisation des classes dominantes pour justifier une exploitation de type capitaliste. Il n'y a alors pas d'autre remède efficace que celui de changer la structure économique. Plus proche de nous, une tendance « sémantique » s'est développée qui affirme que les conflits ne sont pas dus à une incompatibilité des valeurs ou des buts, mais résultent d'incompréhensions mutuelles, verbales ou conceptuelles; si nous pouvions nous comprendre, c'est-à-dire communiquer ensemble, alors les conflits diminueraient ou disparaîtraient (1). Mais ce qui nous importe en Anthropologie appliquée, c'est moins l'analyse scientifique des postulats théoriques, bien que ce soit une partie importante, que l'analyse scientifique de l'« application » qu'on en a tirée, c'est-à-dire de l'action en tant que se faisant.

Nous avons défini ces actions comme des « expérimentations ». Les principales variables qui ont été expérimentées sont : les méthodes d'éducation, les programmes de contact entre individus de races différentes, les projets d'entraînement de groupes lewinien, l'action de la propagande... Ces expérimentations se sont heurtées à de grandes difficultés : il faut mesurer les attitudes avant et après l'expérience; or ces mesures sont constituées par des réponses verbales à un questionnaire; comment peut-on être sûr qu'à ces réponses verbales correspondent des comportements réels? Il faut isoler l'action de la variable considérée de celle des autres variables qui agissent en même temps; par exemple isoler

(1) Cf. Jessie Bernard, *Current Research in the Sociology of Conflict*, Congrès de Liège de l'Association internationale de Sociologie, 1953 — Gordon W. Allport, *The Resolution of Inter-group Tensions*, Fraternité Mondiale, Genève, 1952.

l'action de l'école, plus exactement des Maîtres, sur l'enfant, des autres facteurs qui l'influencent, comme les comics qu'il lit, la radio qu'il écoute, l'action des camarades de jeux, celle des parents. Il faut enfin créer un groupe de contrôle : ainsi, dans le cas que nous venons d'envisager, un autre groupe scolaire avec une population de même âge, de même quotient intellectuel, de parents ayant le même statut social, et ayant répondu au premier questionnaire par l'expression des mêmes préjugés... bref identique en tout point au groupe expérimental, sauf qu'il ne reçoit pas une « éducation raciale »; même si on y arrive approximativement, comme l'expérience est longue, qu'elle s'étend sur plusieurs semaines, il est impossible d'empêcher les enfants des deux groupes de communiquer ensemble, ce qui fait que le groupe de contrôle est contaminé par le groupe expérimental. Il est donc très difficile de juger du succès ou de l'échec de ces expérimentations.

On a proposé cependant, pour « évaluer » les résultats d'une action, un certain nombre de mesures, comme le « baromètre social », à travers les plaintes à la police, les incidents dans les bars, dans les restaurants, dans les agences de placement, etc. (la température conflictuelle s'élève-t-elle ou s'abaisse-t-elle?); ou encore les interviews d'une population représentative dans une communauté que l'on veut changer, avant et après un programme contre la discrimination — dans une église à travers les indices de participation, avant et après, des Noirs et des Blancs dans les activités communes. L'Anthropologie sociale dispose d'un très grand nombre de ces expérimentations, dans l'armée (Stouffer, *The American Soldier*, I, chap. 10), dans les logements mixtes (Deutsch-Collens, 1949), dans des groupes de jeux (Axlène, *Play Therapy and Race Conflict*) (1), dans le contenu de l'éducation (Cook, *College Programs in Inter-group Relations*, American Council on Education, 1950), dans la structure du système scolaire (T. Brameld, *Minority Problem in the Public Schools*, New York, 1946), dans la constitution de rapports institutionnalisés entre Blancs et Noirs (Smith, *An experiment in modifying atti-*

(1) *Journ. of abnormal and social Psych.*, 43, 1948.

tudes toward the Negro), sur l'action des films dans la lutte contre le racisme (Eunice Cooper and Helen Dinerman, *Public Opinion Quarterly*, été 1951), pour me borner à quelques exemples de recherches faites entre 1945 et 1950. Nous ne nous arrêtons pas sur les résultats, d'ailleurs contradictoires, de ces diverses expériences; mais elles fournissent à l'Anthropologie appliquée une excellente source de données pour décrire les stratégies de l'action qui se veut modificatrice du réel. Ce sont sans doute des micro-actions et les procédés qu'elles mettent en jeu ne peuvent être généralisés aux macro-actions. En tout cas, elles mettent en lumière un certain nombre de faits intéressants. Ainsi il apparaît que la propagande interraciale n'est acceptée que par les individus qui sont déjà adversaires du racisme, les autres distordent le message, ils y trouvent des raisons nouvelles pour persister dans leurs préjugés — que tout dépend du contexte dans lequel se fait la propagande : le même public qui applaudit fortement le film *The Sound of Fury* en 1951 sur la résolution des problèmes raciaux, réagit peu après par des huées au discours du sénateur Taft venant défendre des idées analogues à celles qui avaient été applaudies dans le film — que tout dépend des classes sociales auxquelles on s'adresse : le peuple répond mieux à des appels sentimentaux, qui braquent au contraire les intellectuels; le courant se renverse bientôt, ils reviennent bien vite à leurs anciens préjugés et avec une intensité d'autant plus grande qu'ils se sont sentis touchés un moment, dans leur sensibilité, par un moyen de propagande qui leur paraît grossier.

Jusqu'à présent, nous n'avons fait allusion qu'aux recherches et aux pratiques de psychologues et de sociologues, parce que nous avons pris tous nos exemples aux États-Unis et dans la période antérieure à 1960, c'est-à-dire à une période où le problème noir était négligé par les anthropologues, considéré comme du seul ressort de la sociologie et de la psychologie appliquées. Mais cela ne veut pas dire que ces « actions », celles des sociologues, pour changer les institutions, pour remédier à des conflits ou à des situations jugées pathologiques, celles des psychologues, pour transformer les attitudes, n'intéressent pas l'Anthropologie appliquée telle que nous

l'avons définie, comme l'étude de l'Homme agissant sur le réel pour le changer. Car peu nous importe que l'action modificatrice du réel soit celle d'un sociologue ou d'un psychologue, non celle d'un anthropologue professionnel, puisqu'il s'agit dans tous ces cas d'actions humaines dites rationnelles. Nous devons considérer l'ensemble de toutes les tentatives faites, des projets élaborés, des recherches opérationnelles, comme constituant une documentation de premier ordre pour découvrir 1° les lois de l'action réfléchie ou scientifique; 2° les obstacles rencontrés; et à partir de l'analyse de ces obstacles, de remonter 1° à l'évaluation de la place ou de la fonction des postulats, des méthodes scientifiques, des techniques, dans l'action orientée; 2° à l'étude des relations interhumaines à l'intérieur de l'action, paternalistes, autoritaires, démocratiques; 3° à l'examen de l'influence des mythes sous-jacents (croyance au progrès, à la valeur de la raison, optimisme dans l'action de la science, libéralisme...). Ce qui nous permettra de mettre au point une dialectique de la Raison et des faits, des règles logiques et des lois de la nature sociale, avec tous les phénomènes que nous avons énumérés au cours des pages précédentes, celui de récurrence, celui de seuil d'intervention, celui de l'action des facteurs inconscients dans le processus même de l'action consciente et volontaire.

Mais, bien entendu, il nous faut insister, dans ce livre d'Anthropologie appliquée, plus particulièrement sur les expériences des anthropologues. Au fond, ce qui est postulé par l'expérimentation du sociologue ou du psychologue, c'est l'identité de la raison chez tous les hommes, quelle que soit la couleur de leur peau; la culture est niée, en tant que modélatrice de formes spécifiques de raisonnement, de manières de penser et de sentir. En vain, Herskovits s'efforçait-il de montrer que le nègre nord-américain avait, comme le nègre latino-américain, un « héritage africain », le sociologue et le psychologue ne voyaient dans les Noirs des États-Unis que des Anglo-Saxons ne différant des Anglo-Saxons blancs que par des caractères physiques. Et s'ils parlaient parfois d'acculturation, l'acculturation signifiait pour eux le passage du point zéro de la culture (l'esclavage ayant détruit les civili-

sations africaines sans les remplacer par rien) à la culture de la petite classe moyenne. Les anthropologues, dans leur grande majorité, partageant ce point de vue, abandonnaient l'étude des ghettos et de leurs possibles transformations aux sociologues et aux psychologues, pour ne s'intéresser qu'aux Indiens. Le réveil a été brutal : la multiplication des rébellions nègres, la volonté d'un « pouvoir noir », la réponse inattendue des masses de couleur à une politique blanche de libéralisation par le refus de la coopération et par la ségrégation en relation avec l'activité des Blancs en leur faveur, afin de redresser les barrières partout où les Blancs les abattaient, posaient, aux spécialistes des problèmes raciaux, de nouvelles questions. Qu'est-ce qui n'allait pas dans les projets de transformation qui avaient été mis au point pour résoudre le problème racial? Était-ce leur caractère de miniaturisation de problèmes vitaux et globaux? Était-ce le morcellement des situations jugées anormales en variables dépendantes et indépendantes? Était-ce l'introduction subreptice de valeurs blanches à l'intérieur des solutions proposées? Dans ce dernier cas, l'échec venait de ce qu'il existait aussi des valeurs africaines ou néo-africaines — qu'à des stimuli culturels de Blancs les Noirs répondaient par des réactions culturellement non-blanches.

Ainsi l'Anthropologie culturelle nord-américaine allait être amenée à s'intéresser au problème noir à son tour. En fait, et en dehors même d'Herskovits, elle s'y était intéressée, avec Dollard, H. Powdermacher, quand les descendants d'Africains étaient massés dans le sud; mais, si l'existence d'une culture nègre était bien alors affirmée, avec son érotisme, sa religiosité affective, son irrationalisme, elle était définie comme une culture de basse classe ou, si l'on préfère, comme une « culture de folk ». Avec l'exode des plantations du sud vers les grandes métropoles du nord, il était postulé que l'urbanisation devait détruire cette culture de folk et c'est à partir de ce moment-là que l'anthropologie déléguait ses pouvoirs, de description de la réalité et de sa possible manipulation, au sociologue, spécialiste des problèmes urbains. Le retour à l'Anthropologie culturelle, imposé par l'échec de la socio-

logie, s'est fait, me semble-t-il, en deux temps : 1° la découverte d'un nouveau type de culture, qui n'avait pas encore été aperçu par l'ancienne anthropologie, mais que la rapidité du développement économique et social, en accélérant le clivage entre ceux qui en profitent et ceux qui en sont les grands vaincus, allait mettre en lumière : « la culture de la pauvreté »; il vaudrait mieux dire « la culture de la misère ». C'est, on le voit, une solution de transition. Car si l'on reconnaît bien l'existence d'une culture des ghettos nègres, cette culture est de même nature que celle des Indiens ou de pauvres Blancs dans des situations analogues, puisqu'elle est déterminée par les conditions de vie économiques; et que les lois de la « déprivation », si l'on veut bien m'excuser ce néologisme peu reluisant, ne peuvent être que de même nature, quel que soit le stock ethnique auquel on a affaire; 2° moment : la découverte d'un nouveau concept, celui de « contre-culture »; on se rapproche ici de la constatation de l'existence d'une culture nègre spécifique; les Noirs — pour mieux montrer leur non-identification aux Blancs, et à leurs valeurs de classe moyenne — vont prendre le contre-pied des comportements des Blancs de la classe moyenne : exaltation de la virilité contre ce que l'on a appelé le matriarcat nord-américain, exaltation de la sexualité et de la violence contre le puritanisme protestant, création d'un langage inintelligible pour les non-noirs, expressions musicales et gestuelles en réaction contre le jazz occidentalisé et la danse de salon... Et certes, on peut envisager l'existence d'une culture réactionnelle à la politique discriminatoire des Blancs, qui ne serait qu'une « contre-culture »; elle ne serait alors qu'une pseudo-culture puisque culture de défense, carapace et non vie. Notre Anthropologie appliquée en tout cas se doit de l'intégrer éventuellement dans sa recherche, car elle constitue une des lois de l'action humaine : toute action manipulatrice tend à provoquer, dans le groupe manipulé, des réactions de défense. Ce que l'on appelle la « résistance au changement » n'apparaît plus alors comme le poids des traditions, des habitudes anciennes... Mais comme volonté de découvrir son identité et volonté de se spécifier comme « autre ».

Mais les anthropologues devaient à partir de l'analyse de cette « contre-culture » constater l'existence d'une culture nègre, bien que non-africaine, en formation — une culture donc non encore achevée (mais d'ailleurs quelle culture est jamais achevée?), en devenir, que nous pourrions appeler une « culture prospective », puisqu'elle est tendue vers la création d'une « négritude » positive. Le Noir se crée, par exemple, son histoire, qui n'est plus un secteur de l'histoire nord-américaine, qui est l'histoire propre du peuple noir; il se réintègre dans son passé; il se donne une mémoire collective. Ou bien encore, par-delà l'ancien folklore (celui de sa culture de folk), il se donne de nouvelles expressions culturelles, qui peuvent certes subir l'influence de certains secteurs blancs également en révolte contre la société nord-américaine, en particulier des hippies, mais qui n'en sont pas moins des découvertes de la négritude. Un certain nombre de faits — l'extension des relations entre les Afro-Américains et les Afro-Africains, l'arrivée de ce que l'on pourrait appeler les « missionnaires » des religions « fétichistes » à Harlem, et d'autres encore — semble présager que cette culture nègre s'enracinera de plus en plus dans l'humus de la terre américaine. Et cela d'autant plus facilement que — revanche d'Herskovits contre ses détracteurs — les civilisations africaines pouvaient continuer souterrainement, sous des formes tendanciennes, dans les populations nègres des États-Unis, devant les yeux myopes des sociologues et des psychologues. Pour le moment, la nouvelle Anthropologie culturelle nord-américaine en reste là : à la description des réalités, à l'inventaire empirique des faits ou à la recherche de nouveaux concepts, elle n'a pas, à ma connaissance, élaboré une nouvelle stratégie pour modifier cet état de choses (au sens ancien de l'Anthropologie appliquée).

Nous pensons, quant à nous, que si nous voulons découvrir les lois de l'action manipulatrice des hommes, les lois causales qui dans ces manipulations enchaînent les effets aux variations contrôlées des facteurs agissants, nous devons dépasser les monographies de cette Anthropologie culturelle nord-américaine pour nous engager dans l'Anthropologie comparée. Car

toutes les sociétés multi-raciales posent des problèmes et à ces problèmes répondent partout des « actions », des « manipulations », des « programmations » ou « planifications » de la part des gouvernements et des savants qui les conseillent. Nous prendrons ici deux exemples, aux deux extrémités d'un continuum bi-polaire, celui de l'Afrique du Sud et celui d'une « démocratie raciale » (à bien distinguer de la démocratie politique ou de la démocratie économique), la démocratie raciale du Brésil.

En Afrique du Sud, la politique blanche a pris le contrepied de la politique libérale nord-américaine; alors que les libéraux nord-américains voulaient lutter contre la ségrégation, le régime des castes, et intégrer les Noirs à la société globale, les politiciens d'Afrique du Sud veulent séparer, culturellement, les Africains de couleur de la société des Blancs; ils veulent, dans les Refuges ou soi-disant États indépendants, « re-tribaliser » les Africains. Nous ne parlerons pas des contradictions du système, puisque l'industrie des Blancs a besoin de la masse de manœuvre des gens de couleur et que cette re-tribalisation se heurte ainsi à la nécessité d'une certaine acculturation; à quoi il faut ajouter que les Blancs doivent tenir compte de la pression de la société internationale en faveur du développement des peuples sous-développés, d'où leur proposition d'un double développement, des Blancs et des Noirs, chacun selon les valeurs de leur culture propre. En tout cas et en gros l'Afrique du Sud propose aux natifs la « négritude ». D'où une réaction, ici, contraire à celle que nous venons de constater aux États-Unis; tandis que, dans ce dernier pays, à une politique libérale, intégrationniste, assimilatrice, le Noir répond par la « négritude » — en Afrique du Sud, à une politique ségrégationniste, tribalisatrice, de séparation culturelle, le Noir répond par la répudiation de la négritude, par une volonté d'intégration, d'assimilation, d'occidentalisation. Les réactions sont donc opposées, mais la loi qui les explique est toujours la même : prendre le contrepied des manipulateurs et des planificateurs, parce que les manipulations et les plans sont d'abord l'œuvre de gens du dehors, et en second lieu, même s'ils y font participer les divers

groupes intéressés, se font toujours au profit d'un groupe, le groupe politiquement dominant

Au Brésil, la situation est tout autre. Non qu'il n'y ait des préjugés, préjugés de couleur en général (contre le nègre, mais pas contre le mulâtre), raciaux même parfois (contre le mulâtre alors plus que contre le nègre), mais les préjugés sont toujours individuels, non collectifs, et par conséquent non institutionnalisés. Les relations raciales, sauf dans les zones industrialisées, où il y a une plus âpre concurrence pour l'emploi sur le marché du travail, sont régies par une structure de type paternaliste, qui permet l'intégration du Noir à la société globale, mais dans les strates inférieures de la population. Le préjugé n'a pas de raison d'être dans une société paternaliste, puisque la fonction du préjugé est de réagir contre la montée du Noir et que la politique qu'il met en jeu c'est, grâce à la discrimination dans l'emploi, l'habitation, l'école, les syndicats ou les élections, de « mettre le nègre à sa place ». Le paternalisme aboutit à la même conséquence, sans tensions, puisque le Noir châté dans son agressivité, par les relations affectives qu'il peut avoir avec son Maître blanc, qui est son protecteur, « reste à sa place » de lui-même, tout au bas de l'échelle sociale — ou, quand il monte, sa mobilité verticale reste sous le contrôle du Blanc, et par conséquent il devra toujours au Blanc qui l'a poussé respect et reconnaissance. Si nous laissons de côté les régions industrielles, comme São Paulo, où les Noirs sont en train de s'intégrer aussi, mais à la société de classes, et où la concurrence entre les races va jouer au sein du prolétariat, mais c'est un phénomène relativement récent, quelle va être la réaction du Noir à une manipulation de type paternaliste? Une réaction essentiellement assimilatrice. D'abord, puisque le mulâtre est en général moins barré que le Blanc, la volonté de miscé-génération, ce que les Noirs appellent « purger leur sang », en faisant disparaître progressivement la tache noire qui les macule. En second lieu, la volonté d'intériorisation des valeurs blanches, pour devenir ce que les Blancs appellent des « nègres à l'âme blanche ». Que peut être alors, dans une pareille situation, la « négritude » au Brésil? Si le Noir doit

intérieuriser les valeurs des Blancs, il doit également intérieuriser l'image que les Blancs se font des Noirs; or les Blancs considèrent que les Noirs ont inné en eux le sens du rythme, de l'improvisation musicale, que leur folklore syncrétique afro-brésilien a une grande valeur de propagande internationale, à un moment où l'Occident se passionne pour les chants et les danses nègres. Par conséquent le Noir se modèlera sur cette image, pour répondre à ce que la société blanche dans laquelle il vit attend de lui; il sera, à la radio, à la télévision, aux carnivals de plus en plus commercialisés, porteur de la culture que le Blanc attend qu'il ait. Nous voyons donc que les réponses des Noirs à leurs manipulateurs dépendent non seulement des stimuli qui opèrent sur eux, venant du monde blanc, mais encore des contextes socio-culturels à l'intérieur desquels s'établissent les chaînes causales.

Pendant le modèle paternaliste des relations sociales est en train de disparaître avec le développement économique et social accéléré de la plupart des États de l'Amérique latine. Et c'est à partir de cet état de transition, entre l'ancienne et la nouvelle Amérique, que l'Anthropologie appliquée, au sens classique, a été amenée à proposer des plans d'intervention. En effet le développement, loin de faire disparaître les inégalités, creuse au contraire davantage le fossé séparant les strates sociales. Les anthropologues, en un premier moment, ont constaté l'existence d'un dualisme, entre les secteurs progressistes et les secteurs traditionnels; ils ont donc élaboré leurs plans en vue de faire disparaître cette dualité et de faire passer les secteurs traditionnels à leur tour dans le secteur progressiste. Mais ils se sont aperçus que le secteur traditionnel ne subsistait pas en tant que « résistance » au développement, en tant que secteur réfractaire, parce que la population de ce secteur conservait une mentalité préindustrielle difficile à modifier — mais parce que le « sous-développement » d'une partie du pays était partie intégrante du « développement » de l'autre. Le secteur traditionnel n'est pas traditionnel parce qu'il refuse le changement — mais il est un effet du changement lui-même, qui aboutit inévitablement, au fur et à mesure qu'il se poursuit, à la « marginalisation » plus grande des

masses rurales dans les campagnes, comme main-d'œuvre future à conserver pour l'avenir d'ouvriers non qualifiés, plus ou moins chômeurs ou demi-chômeurs permanents, dans les bidonvilles des capitales nationales ou régionales, et comme masse de main-d'œuvre pour ne pas laisser monter les salaires, ce qui rendrait l'industrie non compétitive. La politique de développement devait donc être complétée par une politique de lutte contre certains de ses effets, négatifs, et les anthropologues furent alors appelés à élaborer des tactiques de dé-marginalisation, par exemple des plans de réformes agraires et de transformation des bidonvilles en cités ouvrières. Nous l'avons dit en commençant ce chapitre, le problème des relations raciales nous amènerait à un moment donné au problème du développement économique et social. C'est la grande solution à la mode de l'Anthropologie appliquée d'aujourd'hui, et pas seulement pour la zone des Caraïbes ou pour l'Amérique du Sud — mais encore pour les Noirs des États-Unis, dans la mesure tout au moins où les anthropologues nord-américains pensent que la culture de ces Noirs n'est qu'une « culture de la misère » et qu'il suffira, par conséquent, d'améliorer leur niveau de vie pour que les tensions disparaissent entre les races.

C'est possible. Mais nous ne le saurons que lorsqu'on aura étudié les réactions diverses des Indiens, des descendants d'Africains, des métis et des pauvres Blancs à ces politiques de développement. Comme, par définition, ces politiques considèrent les individus, non d'après leurs origines raciales ou ethniques, mais seulement en tant que « marginaux » ou « dans un état commun de misère », elles ont négligé la variable « culturelle » pour s'en tenir à la variable « économique ». La stimulation au développement constitue, dans le cadre de notre Anthropologie appliquée, une « expérimentation »; il faut la suivre de près et nous avons toujours demandé à nos étudiants intéressés par elle de ne pas négliger d'en évaluer les résultats suivant les divers secteurs raciaux de la population. En effet certaines constatations déjà faites, mais d'une façon plus impressionniste que véritablement scientifique, montrent 1° qu'au Guatemala, les Noirs sont considérés comme « ladi-

nos », c'est-à-dire comme Occidentaux, en opposition aux Indiens; 2° que dans les « villes-misères » du Pérou, l'Indien réagit à sa situation plutôt par la passivité et un comportement schizoïde, alors que le Noir y réagit plutôt par l'agressivité et un comportement caractériel; mais est-ce en tant que Noir? est-ce en tant que minorité dans les bidonvilles? 3° l'enquête menée par Florestan Fernandes et moi-même dans les taudis de la ville de São Paulo nous a révélé l'existence d'un phénomène d'imitation des étrangers ayant immigré au Brésil par les Noirs, qui ont compris à travers eux les mécanismes de mobilité verticale, et qui ont été ainsi amenés à séparer la « profession possible » (mécanicien, électricien, chauffeur de taxis...) de la « profession rêvée » à laquelle ils s'en tenaient avant, comme réaction au système de l'esclavage et en liaison avec le « complexe de la main blanche » que ce système a développé en Amérique latine (professions libérales, comptabilité, ou, à défaut des postes de médecins, d'avocats, de professeurs, du moins des situations, fussent-elles plus mal rétribuées que dans le secteur secondaire, à l'intérieur du secteur tertiaire). Ces quelques constatations ne peuvent, naturellement, permettre aucune généralisation, puisque provenant de contextes sociaux ou culturels extrêmement différents.

Nous pouvons nous arrêter ici, car notre enquête auprès des jeunes contestataires et des « radicaux » en politique, lorsque nous les avons interrogés sur le problème des sociétés multi-raciales, nous a montré qu'ils ne voient d'autre solution que le développement économique et social des classes exploitées ou dominées, selon un système de valeurs socialiste. Ce n'est pas impunément qu'ils considèrent, dans cette perspective, la négritude comme leur bête noire, soit qu'ils y voient une réaction raciste (et ils ajoutent : fasciste), soit qu'ils y voient le plus gros obstacle à abattre pour la réalisation de leurs fins (la négritude étant à leur avis liée à l'existence d'une mentalité mystique et préindustrielle et constituant pour eux, par exemple en Haïti, la forme moderne de ce qu'a été la religion pour le prolétariat européen, un « opium » pour mieux endormir le peuple). Nous considérons que

l'Anthropologie appliquée, en tant que science théorique, se doit d'analyser ce modèle opérationnel, comme elle a analysé les autres, dans ses mobiles cachés comme dans ses plans manifestes de « mobilisation » des masses et d'intervention sur la réalité sociale; et, dans la mesure où il passera de l'action seulement pensée à l'action réelle, par exemple sous la forme de guérillas urbaines, d'analyser la dialectique des actions et des réactions, les limites de participation des diverses races dans une tâche commune, les variables culturelles qui vont être mises en branle dans cette agitation, à la fois comme causes (stimuli ou freins) et comme effets (naissance éventuelle d'une nouvelle culture ou plus grande homogénéisation à l'intérieur de notre vision ethnocentrique et occidentale des hommes et du monde).

En guise de conclusion :
La rationalité de l'irrationnel

Le lecteur ne sera pas étonné de ce titre.

Nous avons cité, dans un précédent chapitre, un texte de Meillassoux à propos de l'économie somptuaire, protestant contre le qualificatif d'irrationnelle que lui donnent nos économistes et montrant qu'il s'agit seulement d'une autre rationalité.

Nous avons insisté, nous-même, sur la diversité des formes de raisonnement, par correspondances ou par emboîtement, par symboles ou par signes, et nous avons déclaré alors que nous ne devons pas mutiler la Raison en n'en considérant comme valable qu'une espèce seulement en dépit de la richesse de ses mécanismes opératoires.

Cournot a proposé une loi des trois états qui montre l'humanité évoluant du déterminisme biologique des « vrais primitifs » (vitalisme) à la pure détermination de tous nos comportements par la raison (rationalisme), en passant par une phase intermédiaire, historique, où l'action reste imprédictible, car soumise aux aléas du hasard et de la liberté. Ainsi l'habitation répond-elle à l'origine à l'instinct de sécurité, mais à partir d'elle, la ville se développera au gré des événements historiques, se resserrant dans une enceinte ou s'élargissant, groupant ses maisons en rues tortueuses près de l'église ou en quartiers improvisés près de l'usine; mais déjà, avec l'urbanisme, la raison dicte ses plans géométriques aux constructeurs de l'avenir. L'existence d'une Anthropologie

appliquée semble donner raison à Cournot. Mais sommes-nous sortis vraiment de l'histoire? Car la question se pose, au terme de ce livre qui a défendu le point de vue expérimental contre le point de vue rationnel, de savoir si notre conception de la raison n'est pas, elle aussi, un produit de l'histoire, c'est-à-dire le résultat de causes multiples, enchevêtrées, de nature sociale, et par conséquent un produit aléatoire, puisque conjoncturel et non structurel.

Ce qui nous fait poser cette question, c'est que l'action des planificateurs, nous l'avons vu tout au long de ces pages, se heurte à des obstacles et à des résistances. Une Anthropologie appliquée, telle que nous l'avons définie, comme science expérimentale, ne s'étonne pas de ces obstacles ou résistances, car elle les considère comme une réponse des faits aux hypothèses de ceux qui veulent les manipuler — elle permet la découverte des lois de la société ou de la culture, lois qui rendent possible, d'ailleurs, une fois connues, un « art », mais non plus une science, de l'action humaine sur les choses. Par contre, dans la perspective de l'Anthropologie appliquée classique, ces obstacles ou ces résistances apparaissent comme du non-rationnel — superstitions enracinées dans les mentalités, désirs de ne pas changer de douces habitudes, pour des privilégiés de perdre leurs statuts, angoisse des hommes devant l'aventure du changement. Un arrière-fond de manichéisme se dessine ainsi dans la pensée des planificateurs sûrs de travailler pour le bien de l'humanité, et qui se sentent déroutés, frustrés, par la réaction inattendue de ces groupes humains au milieu desquels ils travaillent, et qui ne veulent pas de leurs « biens » ni de leur raison.

L'alternative dans laquelle ils veulent nous enfermer : science ou magies, est une fausse alternative, car notre science, tout comme la magie, est une pensée « domestiquée ». L'opposition des couches traditionnelles, des masses paysannes, à notre scientisme n'est pas aussi irrationnelle qu'elle apparaît aux yeux des administrateurs, des ingénieurs et des experts. Car elles sentent très bien ce que, eux, ne sentent pas : l'ethnocentrisme, l'idéologie, voire le colonialisme ou l'impérialisme camouflé. Où est l'irrationnel, si irrationnel il y a? Ne serait-il

pas plutôt du côté des planificateurs que du côté de ceux qui les discutent? Et « l'obstacle » à leurs projets de développement, d'amélioration du niveau de vie, de rationalisation de l'alimentation, des soins de santé, devrait être plutôt pour ces manipulateurs un stimulus à une prise de conscience des racines idéologiques de l'Anthropologie appliquée, comme le point de départ d'une critique de la science telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui. Nous avons insisté suffisamment sur les valeurs et les normes de la pensée pratique occidentale en action dans les pays dits sous-développés pour ne pas y revenir. Tout ce que nous devons y ajouter, c'est que l'Anthropologie appliquée telle que nous le définissons, c'est-à-dire comme science de l'action manipulatrice des hommes, peut au contraire intégrer sans crainte dans son analyse ces motivations profondes, conscientes ou inconscientes, puisqu'elle recherche les lois selon lesquelles :

1° lorsqu'une variable est modifiée, les autres éléments du système se transforment;

2° mais aussi, puisqu'elle considère ces motivations, conscientes ou inconscientes, comme variables du système et qu'elle découvre, à partir de là, les altérations de la pratique dues aux postulations implicites dans cette pratique; ici encore, il sera possible de mettre à jour des régularités ou des lois de corrélation.

La lutte contre l'esclavage nous permet, en effet, déjà — parce que nous disposons d'un certain recul — de mettre à jour certaines de ces régularités et de ces corrélations entre les motivations des anti-esclavagistes (philanthropes, religieux, humanistes ou politiques libéraux), et les processus de libération du travail servile, qui ont abouti à une plus grande marginalisation du Noir. Le fait qu'aujourd'hui le développement d'un pays se traduise par une intensification de la marginalisation de certains secteurs de la population et que même, comme il a été démontré, cette marginalisation soit un effet du développement qui ne peut se passer de créer une masse de manœuvre pour pouvoir s'effectuer, nous suggère qu'un lien existe bien ici aussi, entre les idéologies de la planification et sa réalisation, bien que cette dernière se fasse selon les normes de la seule raison scientifique.

Les idéologies sont des représentations collectives. Mais il y en a d'autres dont nous devons tenir compte. Par exemple celles qui entourent comme d'un halo le planificateur lui-même. Car il en est de l'expert comme du médecin dans notre société. Il se situe dans un continuum dont Max Weber a bien défini les deux pôles : le leader charismatique et le bureaucrate de l'ère rationnelle. Il ne faut pas oublier, en effet, que si pour Max Weber le leader charismatique se situe, chronologiquement, avant le bureaucrate, il ne nie pas qu'il ne puisse réapparaître au cours de l'histoire, et en particulier « dans les époques de détresses, psychiques, physiques, économiques, éthiques, religieuses, politiques ». Or, si la maladie constitue, pour un individu, une de ces époques de crises dans sa vie qui transforme le médecin — cet expert de la science médicale — en un individu « exceptionnel », doué de « dons spécifiques » pour le bon fonctionnement de son corps ou de son esprit — la colonisation et la décolonisation constituent pour les sociétés qui ont été soumises, des « époques de détresse », pour sortir desquelles l'expert apparaît comme le « leader naturel », qui aura le don de trouver à chaque situation les remèdes appropriés. Il n'est pas, dans la pensée de ceux qui l'appellent, un simple administrateur de la science, puisque certains réussissent et d'autres échouent, il est l'homme d'un certain charisme sécularisé.

Et cela d'autant plus que, exactement comme le médecin, il a affaire à des hommes et pas seulement à des choses. Une médecine bureaucratisée, rationalisée, scientiste, déchiffrerait la maladie à travers ses symptômes, et chercherait les causes et lutterait contre ces causes par les remèdes appropriés, scientifiquement mis au point dans des laboratoires spécialisés pour telle ou telle espèce de maladie. Dans une certaine mesure, la médecine s'oriente bien dans cette direction. Mais le médecin praticien sait, par expérience, que la maladie n'est pas une entité, que ce qu'il a devant lui, c'est un homme malade (non un homme qui a une maladie), et il agit en conséquence. Les plans de développement, qu'ils soient économiques, sociaux ou politiques, se sont préoccupés au début de changer les choses, c'est-à-dire de transformer les formes de produc-

tion, les institutions, les marchés, les structures; ce n'est que devant les difficultés rencontrées, qu'ils se sont rendu compte que leurs plans de développement concernaient des « personnes » et pas seulement des choses à modifier. De là deux conséquences : 1° si l'Anthropologie appliquée pratique (et pas théorique ou expérimentale comme celle que nous préconisons) était une véritable science, elle n'aurait à s'occuper que des choses et, en appliquant ses règles, elle obtiendrait toujours les résultats souhaités — mais si elle concerne les personnes, qui réagissent très différemment à leurs situations d'existence, comme les malades à leurs maladies, l'Anthropologie appliquée pratique ne peut qu'être à la fois art et science; c'est pourquoi nous la coupons en deux, en une science expérimentale qui recherche les lois de l'action des hommes sur les choses, et en un art qui peut être rationnel; 2° si l'Anthropologie pratique est, elle, un art, l'expert, l'ingénieur, le planificateur aura ou non des dons particuliers qui se révéleront à l'épreuve et, par conséquent, il sera jugé comme un leader charismatique autant que comme un savant (1). Nous sommes de ceux qui pensons que ces représentations collectives sur les planificateurs, quels qu'ils soient, constituent également une des variables du système d'action de l'homme sur les choses, dont la science doit tenir compte dans ses analyses du nouvel *Homo faber*.

Et ainsi nous arrivons à une première rationalisation de l'irrationnel (dans la mesure où nous considérons les idéologies du « donneur » et les réactions plus ou moins mystiques du « receveur » comme des « irrationnels »), en intégrant les éléments non-logiques de l'action et les éléments logiques dans une même construction théorique. Lorsqu'il y a quelques

(1) Le rapprochement entre l'expert et le médecin, qui explique le caractère charismatique du premier, apparaît surtout dans l'Anthropologie appliquée curative. Ce que l'on a appelé « l'étiologie multiple » qui veut qu'un même phénomène puisse dépendre de conditions sociales ou culturelles très diverses, oblige en effet l'expert à évaluer et à interpréter l'incidence de chacune de ces conditions dans chaque cas particulier — ce qui implique des dons personnels dans l'utilisation de ses connaissances scientifiques.

années, Gurvitch se posait le double problème de l'explication dans les sciences et de l'existence de la liberté de l'homme, il aboutissait à une conclusion de même nature que celle que nous défendons ici aujourd'hui. En effet, il lui apparaissait que le rôle de l'activité scientifique consistait essentiellement dans la construction de systèmes d'interaction (et pas seulement dans la recherche de lois causales ou de corrélations fonctionnelles) et il montrait, en des pages saisissantes, que la liberté de l'homme pouvait s'intégrer dans ces systèmes. Ce qui fait que la liberté restait liberté, tout en étant par ailleurs déterminée, puisque chaque système ne pouvait accepter ou privilégier qu'une forme particulière de la liberté, liberté d'indifférence ou liberté morale par exemple. L'idée que nous défendons s'éclaire sans doute mieux par cette comparaison avec Gurvitch. L'Anthropologie appliquée théorique en effet, comme toute science, construit des modèles — mais pas des modèles des choses sociales, des modèles de l'action manipulatrice de ces choses sociales par les hommes. Ces modèles doivent intégrer la totalité des faits révélés par cette action; dès lors, les éléments irrationnels que nous avons signalés (et auxquels on pourrait en adjoindre bien d'autres) deviennent rationnels par cette systématisation, tout en restant, dans leur nature intime, irrationnels par opposition à ce que nous appelons la raison. La comparaison avec Gurvitch nous a paru la meilleure, pour mieux faire entendre ce que nous appelons la rationalité de l'irrationnel, parce que Gurvitch, étant sociologue, s'intéresse, comme nous, aux sociétés globales et à leurs cultures. Mais, dans le domaine de l'individu, une autre comparaison est possible, avec la psychanalyse. Le psychanalyste se trouve en présence de traits de comportement apparemment irrationnels, phobies, obsessions, délires de la pensée; mais en en faisant des « paroles » de l'inconscient et en réussissant à ramener ces « paroles » bizarres à l'unité d'un « discours », sans détruire l'irrationnel (le pathologique est toujours jugé par lui du « pathologique »), il le rationalise en l'intégrant à un système génétique ou topologique. Il le rationalise, disons-nous, car il y découvre un « sens ».

L'opposition de l'Anthropologie appliquée classique, c'est-à-dire pratique, et de l'Anthropologie appliquée comme science théorique de l'action humaine, de ses lois et de ses limites, apparaît, je pense, maintenant encore mieux. Pour la première, la résistance au changement en effet ne vient pas de l'anthropologie, mais du milieu sur lequel elle agit — par conséquent toute une part de la théorie de l'action est laissée de côté, qui nous paraît pourtant de la plus haute importance, la théorie des motivations, de l'expert ou de l'ingénieur social, de ses fins cachées, l'analyse de la Raison ou de la Science occidentale comme d'une forme idéologique du fonctionnement de l'esprit humain. En second lieu, elle considérera ces résistances, puisqu'elle se refuse à juger du bien-fondé de son projet modificateur des choses, comme l'effet de l'affectivité, des préjugés, de la superstition, et en un sens manichéen de la réalité, comme de l'anti-raison. Bref, l'obstacle n'est plus un élément à intégrer, mais au contraire une difficulté à abattre, par la ruse (type de planification occidentale) ou par la force (type de planification soviétique). Nous préconisons au contraire l'intégration de cette anti-raison dans la construction d'un système descriptif de l'altération du réel par l'homme planificateur, intégration qui, en donnant un « sens » à cette anti-raison, et en la liant à tout un ensemble d'interrelations, la « rationalise ».

Tel est le premier sens de notre rationalisation de l'irrationnel. Dans ce premier sens, exactement comme pour la liberté dans l'œuvre de Gurvitch, l'irrationnel reste de l'irrationnel par nature (c'est-à-dire par opposition à ce que nous appelons la Raison). Mais nous pensons que notre conception de l'Anthropologie appliquée peut aller encore plus loin dans cette rationalisation du scandale ou du défi de l'irrationnel à nos plans et à nos projets de développement.

Car elle substitue à une conception monolithique une conception pluraliste de la Raison. Nous ne prétendons pas donner un inventaire exhaustif ni proposer une typologie définitive, mais à l'aide de quelques exemples, tracer les routes de la recherche.

I. — On a beaucoup discuté la question de savoir si la médecine

primitive était scientifique et rationnelle ou seulement une forme de connaissance empirique. Ackerknecht utilise le terme d'« habitudes » pour ces processus thérapeutiques qui ont l'air de postuler l'existence d'une science rudimentaire : « Appeler de telles attitudes « naturalistes » ou « rationnelles », écrit-il, introduit dans les données des contenus qu'elles n'ont pas actuellement » (1). La question est-elle bien posée? Il semble qu'en fait il faudrait opposer ici le rationnel (ou le scientifique) non à l'empirique ou aux habitudes traditionnelles, mais à ce qui a une « efficacité fonctionnelle » (2). Nous trouvons, en effet, dans cette médecine populaire toute une série de pratiques qui se révèlent efficaces : par exemple, quand une maladie mentale fait irruption chez un individu, comme l'individu n'existe que par la place qu'il occupe dans une famille étendue et par les réseaux qui relient les membres de cette famille à sa personne, c'est la famille qui est soignée; la guérison de l'individu est atteinte à travers une rééquilibration du groupe domestique (la psychiatrie moderne n'aboutit qu'aujourd'hui à cette constatation que les prêtres africains ou chamans ont faite depuis longtemps) — bien des normes qui revêtent un aspect magique dans leurs contenus manifestes ont une fonction latente hygiénique réelle; ainsi chez les Indiens Navaho, le fait de déféquer loin des habitations, en cachette, sous le prétexte que les excréments peuvent être utilisés par un sorcier pour rendre malade la personne qui a déféqué; la fonction latente de cette habitude a des effets empiriques, non intentionnels et non reconnus, de la part de celui qui la suit, qui protègent ces Indiens contre toute une série de troubles d'origine infectieuse — il existe chez les primitifs une « prévention » des maladies qui prend, naturellement, des aspects différents de notre médecine préventive, mais qui n'en expriment pas moins la conscience que la santé des individus regarde le groupe tout entier; ainsi l'interdiction

(1) E. H. Ackerknecht, « Natural Diseases and Rational Treatment in Primitive Medicine », *Bull. Hist. of Med.*, 19 (5), 1946.

(2) Ch. C. Hughes, « Public Health in Non-Literate Societies », in Iago Galdston éd., *Man's Image in Medicine and Anthropology*, New York, 1963 (p. 157-233).

des relations sexuelles en périodes d'épidémie ou chez les Yoruba, l'inoculation contre la variole pratiquée en faveur des adeptes d'*Omolu* (bien avant que Jenner ait inventé la vaccination).

Nous avons, dans un précédent chapitre, parlé de la perspective fonctionnaliste en Anthropologie. Nous venons maintenant de reconnaître les « effets fonctionnels » de certaines pratiques thérapeutiques ou préventives dans les sociétés dites primitives. Mais nous préférons parler, à leur occasion, d'une « logique des choses » ou des actes, qui peut être différente de la « logique des idées », aussi bien de ceux qui restent ancrés dans la tradition que de ceux qui veulent la changer. Il existe dans les coutumes qui durent une « raison cachée » (c'est ce que les anthropologues appellent leur « fonction latente »). L'organisme social réagit, tout comme l'organisme biologique, aux perturbations exogènes par un ensemble de mesures valables; je sais bien que l'organicisme est condamné en anthropologie comme en sociologie; mais n'a-t-on pas exagéré en sens inverse, en voulant ne voir dans la société que le « contrat social », œuvre de la raison et de la volonté? Le structuralisme de Lévi-Strauss (bien que ce dernier se soit déclaré l'adversaire du fonctionnalisme) ne nous montre-t-il pas que la structure des sociétés ne peut prendre n'importe quelle forme; il y a des types d'alliances impensables parce que destructrices des conditions d'existence même du social. Les formes de la parenté obéissent à une « logique » qui a ses règles impératives. Ne nous posons pas la question de savoir si ces règles impératives sont la « cicatrice » de l'Esprit humain dans ses œuvres culturelles (l'Esprit humain, de toute façon, n'est pas notre raison; notre raison n'est, elle aussi, qu'une de ces œuvres culturelles) ou si elles sont inhérentes à l'être même du social. N'envisageons pour le moment que ce second aspect; qu'il soit dérivé ou premier, peu nous importe ici. Il faut reconnaître qu'il y a une logique des choses, indépendamment de la logique de notre raison manipulatrice des choses, et qui peut être infiniment plus valable que la seconde.

Nous avons dépassé le fonctionnalisme. Mais il nous fallait passer par lui, parce que, plus simple, il facilitait notre chemin.

Au fond, le fonctionnalisme est la reconnaissance, sous une forme encore superficielle, de ce *nouveau type de raison* que nous opposerons, dans cet essai provisoire de typologie, à la raison de type occidental, privilégiée par l'ancienne Anthropologie appliquée et que je ne peux mieux définir que par l'expression que j'ai si souvent employée de « logique des choses ».

II. — On a souvent comparé la magie avec la science. Frazer par exemple définit la magie comme une « fausse science », fausse du point de vue du contenu (qui heurte notre raison occidentale) mais science cependant du point de vue formel, car au contraire de la religion, qui repose sur l'idée de miracle, la magie repose sur l'existence de lois causales (il suffit de prononcer telle parole ou de faire tel geste pour que la cause produisant inévitablement son effet, il se mette à pleuvoir ou que Satan apparaisse). A. Comte, Berthelot et bien d'autres, historiens de la pensée humaine, considèrent que la science est sortie progressivement de la magie en remplaçant, sous l'effet de l'expérience, les causes surnaturelles par des causes naturelles, l'astronomie de l'astrologie, la chimie de l'alchimie, la médecine de la magie médicale. Par contre Essertier considère que, comme pour le roi de Némi, la science n'a pu remplacer la magie qu'à la condition de la tuer préalablement, parce que la science est raison et la magie superstition (1).

Le débat est ancien et il est dépassé. Il est dépassé, car il était posé dans le cadre d'une conception monolithique de la Raison. Il faut le repenser aujourd'hui dans le cadre de notre conception pluraliste; n'y aurait-il pas une « raison magique », qui soit raison, tout en s'opposant à notre raison rationnelle. L'étude de certains des effets de la colonisation et de la décolonisation semble nous le suggérer. Nous nous contenterons de deux faits indéniables donnés par l'ethnographie contemporaine.

(1) Pour la discussion de ces diverses théories, voir R. Bastide, *Éléments de Sociologie Religieuse*, A. Colin, 1935.

Le premier est celui de l'opposition entre les sociétés traditionnelles et les sociétés évoluées en Afrique. L'urbanisation, l'industrialisation commençante, l'implantation progressive des valeurs individualistes sur les valeurs collectives ont entraîné un accroissement considérable des psychoses et des névroses dans les grands centres des pays nouvellement indépendants. Cependant les secteurs restés traditionnels de ces pays sont touchés eux aussi, indirectement, par le mouvement de modernisation; des tensions nouvelles y apparaissent; d'ailleurs il n'existe point de sociétés totalement harmoniques, il y a toujours des éléments dysfonctionnels dans un système. Seulement, la culture native fournissait une autre solution, préventive, des maladies mentales, dans le ritualisme religieux ou magique. Bref, en face d'une situation conflictuelle, une alternative culturelle existe, on peut y répondre soit par un développement de la magie, soit par la chute dans la folie. Nous nous trouvons en présence d'une loi qui a été d'ailleurs vérifiée ailleurs qu'en Afrique, partout où la colonisation est passée, donc également en Océanie et chez les Amérindiens; une société où la désagrégation sociale n'est pas accompagnée par une désagrégation culturelle répond à son traumatisme par une prolifération des pratiques magiques — une société où la culture native est également atteinte y répond par une prolifération des maladies mentales.

Le second fait est celui de l'analyse par les ethnographes d'aujourd'hui des mécanismes selon lesquels la sorcellerie répond au traumatisme social. Pour ne pas trop allonger ces pages, je n'en citerai que quelques-uns. Dans une société traditionnelle, la maladie a, en général, une cause magique ou religieuse; or les contacts avec les Blancs et les nouvelles conditions de vie ont amené un accroissement (d'ailleurs parfois plus apparent que réel) de la mortalité ou tout au moins de nouvelles maladies inconnues; on ne pouvait donc en rendre compte, si l'on voulait rester fidèle à la conception traditionnelle, qu'en imaginant que le nombre des sorciers s'était multiplié. Le développement des valeurs individualistes ne pouvait que justifier cette conclusion, puisque le sorcier, par définition, est celui qui se met hors de la condition humaine,

c'est-à-dire des règles de la vie sociale, c'est-à-dire l'individualiste pur. Dans bien des pays africains, le sorcier est considéré comme l'Européen, celui qui a des pouvoirs spéciaux analogues aux pouvoirs des Blancs, de voler dans les airs, de tuer de loin, de fabriquer des engins mystérieux. D'un autre côté, l'individualisme s'étant développé chez les femmes, et dans la conception traditionnelle la jalousie féminine ou la haine de son mari, dans une société qui les brimait, étant considérée comme provocatrice de la mortalité des co-épouses, de la mortalité infantile, ou du décès des membres du lignage marital, non plus maintenant certaines femmes, mais maintenant toute femme — avec l'accroissement de la mortalité — sera considérée comme une sorcière en puissance (même si elle l'est inconsciemment ou, comme on dit en Côte-d'Ivoire, en diable). Cependant le nombre des sorciers s'étend à un point tel que : 1^o la sorcellerie ne peut plus être une activité voulue, apprise à travers un rituel spécial d'initiation, privative de certains individus ou de sociétés secrètes; elle devient en quelque sorte une activité normale, quoique encore une fois inconsciente, bien que psychanalytiquement fondée, de la grosse majorité de la population — 2^o à cette situation, les anciens procédés de lutte contre la sorcellerie, par l'ordalie, la confession, ou après la mort l'analyse des viscères, ne peuvent plus suffire; tout au moins, ils doivent être intégrés dans un système plus vaste, de nature thérapeutique : dès que la sorcellerie se fait « en diab », il faut l'attaquer dans ses racines inconscientes, par la purification des âmes malades. D'où le pullulement actuel des formes anti-sorcellerie des mouvements dits prophétiques ou messianiques africains.

Dans une certaine mesure, nous retrouvons bien ici la « logique des choses » opposée à la logique de la raison. Car les organismes sociaux se défendent contre les changements qui risquent de les détruire, tout comme ils se sont défendus à des époques plus calmes contre les tensions internes et leurs éléments dysfonctionnels, par un ensemble d'institutions de compensation, tels que les rites de rébellion ou les rituels magiques. Mais cette « logique des choses » ne peut plus garder le caractère statique que nous lui avons donné dans le para-

graphe antérieur, en en faisant la condition même de l'existence de l'être social en tant qu'être social. Au fur et à mesure que les sociétés se transforment, sous l'action manipulatrice des hommes, une nouvelle logique va apparaître, qui prend bien son départ dans la première, mais en la dynamisant. Les rituels de compensation aux traumatismes du changement vont se conserver, mais en se modifiant pour répondre aux circonstances toujours nouvelles. Ces modifications ne se font pas au hasard et n'importe comment, elles se font selon certaines règles, comme celles que nous avons énumérées à propos de l'accroissement de la sorcellerie et de la multiplication des mouvements anti-sorciers. Par conséquent, selon une logique propre, qui est la logique de la pensée magique. Cette logique a beau être très différente de la nôtre, elle est elle aussi valable, puisqu'elle permet de supporter les traumatismes et de les dominer. Et la preuve qu'elle soit valable, c'est qu'elle se retrouve aussi bien pour nos sociétés dites développées que pour les sociétés sous-développées, quoique sous une forme peut-être moins institutionnelle; plus, si j'ose dire, d'ordre statistique: somatisation des conflits psychiques, intériorisation et sécularisation des mécanismes de sorcellerie comme agressivité inconsciente, « en diab », ou rituels de compensation du genre de ceux que s'invente la jeunesse d'aujourd'hui. Il y a donc bien, à notre avis, puisqu'il est possible par comparaison de montrer que ses lois sont générales, un autre type de pensée que la pensée rationnelle et qui accompagne toute mutation sociale. On me permettra, faute de mieux et sans y mettre quelque appréciation négative quelle qu'elle soit, de dire: une pensée *magique*.

Là donc où l'action qui suit les lois de la raison occidentale découvre des obstacles et des résistances, nous découvrons d'autres lois et d'autres « raisons » en jeu. Nous pourrions dire, paraphrasant le mot célèbre de Pascal: « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas » (d'autant plus que le cœur pour Pascal ne correspond pas à l'affectivité, mais à l'intuition géométrique opposée à la déduction algébrique), que « les choses sociales ont leur raison que la raison ne connaît pas ». Dans la manipulation de la réalité, culturelle et

sociale, diverses dynamiques de pensée se heurtent, se croisent, cherchent des compromis, se déplacent. La « raison des choses » empêche par exemple, en la contrecarrant, la raison dite rationnelle de détruire la vie et ses fonctions organiques; les conditions d'existence, en quelque sorte biologiques et quasi instinctives de la société, empêchent la mécanisation des rapports humains et la détérioration de l'écologie. La « raison magique » permet au changement exogène et imposé du dehors, non point de perdre tout à fait ses effets délibérés, mais de créer des contre-poisons ou des anti-toxines; même si l'Européen juge cette réaction, à son sens, pathologique, le pathologique est dans la cause: le changement imposé, par le contact d'une autre civilisation, et avec elle d'une autre forme de raison, que dans la réaction, au contraire logique et finalement salutaire, ici non des « choses » à proprement parler, mais des hommes qui les pensent. L'Anthropologie appliquée ne doit pas mettre, si elle veut devenir une science digne de ce nom, la raison sous la forme qu'elle a prise dans la culture occidentale au centre de sa réflexion; certes elle aura à étudier l'action de l'homme sur les choses et ses effets, mais cette action, de « planification », de « développement » ne constitue qu'un de ses chapitres. Elle doit englober tous les types d'action altérant et modifiant la réalité et derrière elle, toutes ces autres Raisons que notre Raison ne connaît point. Dans le premier cas, elle aboutit à l'Anthropologie expérimentale (que se passe-t-il lorsque telle variable est changée, par exemple que la monnaie remplace le troc, et dans les diverses institutions, du marché au mariage?). Dans le second cas, elle aboutit à une Anthropologie comparative (des divers types de manipulation ou de domestication de la réalité). Dans les deux cas, elle dégage des lois — que ce soient des lois logiques ou des déterminismes socio-culturels — que le praticien sans doute pourra peut-être utiliser, mais du moins avec plus de prudence, moins d'ethnocentrisme, sachant que l'homme n'est pas un Dieu — qui peut tout — mais un « questionneur » qui doit savoir entendre la réponse des faits.

Éditor de l'Université de la Sorbonne et de la Sorbonne nouvelle,
Paris, Librairie, 1963.

- Richard N. ADAMS : *Introducción a la Antropología Aplicada*, Guatemala, 1964.
 — Notes on the Application of Anthropology, *Human Organization*, 12, 2.
- C. M. ARENSBERG and A. H. NIEHOFF : *Introducing Social Change*, Chicago, 1964.
- G. BALANDIER : Le contexte socio-culturel et le coût social du progrès, in : *Le Tiers Monde*, Presses Universitaires, 1956.
- J. A. BARNES : Some ethical problems in modern fieldwork, *British J. of Soc.*, 14, 1963.
- H. G. BARNETT : *Anthropology in Administration*, Evanston, 1956.
 — *Innovation*, New York, 1953.
- Paul BENJAMIN : *Health, Culture and Community*, New York, 1955.
- G. BROWN and A. HUTT : *Anthropology in Action*, Londres, 1937.
- S. P. DUNN and E. DUNN : Soviet Regime and Native Culture in Central Asia and Kazakhstan, *Current Anthropol.*, june 1967.
- J. F. EMBREE : Applied Anthropology and its Relationship to Anthropology, *Amer. Anthropol.*, 47, 1945.
- Ch. J. ERASMUS : *Man takes control*, Minneapolis, 1961.
- EVANS-PRITCHARD : *Applied Anthropology, Africa*, 1946.
- Florestan FERNANDES : *Ensaio de Sociologia Geral e Aplicada*, São Paulo, 1960.
- Glen FISHER : *Directed Culture Change in Nayarit, Mexico*, La Nouvelle-Orléans, 1953.
- D. FORDE éd. : *Social Implications of Industrialization and Urbanization in Africa South of the Sahara*, UNESCO, 1956.
- Max GLUCKMAN éd. : *Closed Systems and Open Minds*, Edinburg, 1964.
- G. GURVITCH : *Traité de Sociologie. Tome I* (G. BALANDIER : Sociologie des régions sous-développées). *Tome II* (R. BASTIDE : Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres), Presses Universitaires, 1963.

M. J. HERSKOVITS : *Les bases de l'anthropologie culturelle*, tr. fr., Payot, 1952, chap. 20.

H. I. HOBBS : *Experiments in civilization* (The effects of european culture on a native community of the Salomon Islands), Londres, 1939.

F. M. KEESING : *Culture Change* (An analysis and bibliography of anthropological sources to 1952), Standford, s. d.
— *Cultural Dynamics and Administration*, 7th Pacific Science Congress, 1953.

Clyde KLUCKHOHN : *Mirror for Man*, New York, 1949.

A. L. KROEBER éd. : *Anthropology Today*, Chicago, 1953 (cinq chapitres intéressant l'anthropologie appliquée).

J. P. LEBEUF : *Application de l'Ethnologie à l'Assistance Sanitaire*, Inst. de Sociol. Solvay, Bruxelles, 1957.

A. A. LEIGHTON : « Applied » Research and « Pure » Research, *Amer. Anthropol.*, 48, 1946.

R. LINTON : *The Science of Man in the World of Crisis*, New York, 1947.

Ch. P. LOOMIS : *Studies in Applied and Theoretical Social Science*, Michigan, 1950.

B. MALINOWSKI : *Practical Anthropology*, *Africa*, II, 1, 1929.
— *The Scientific Basis of Applied Anthropology*, VIII Convegno, Reale Accademia d'Italia, Rome, 1938.

K. MANNHEIM : *Freedom, Power and Democratic Planning*, New York, 1950.

M. MAUSS : Divisions et proportions des divisions de la sociologie, *Année Sociologique*, 1927 (chap. 4).
— Appréciation sociologique du bolchevisme, *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 31, 1924.

M. MEAD éd. : *Sociétés, Traditions et Technologie*, UNESCO, 1953.

Alfred MÉTRAUX : *Applied Anthropology in Government*, United Nations Inventory Papers for the Wenner-Gren Foundation, New York, 9-20 juin 1952.

A. MÉTRAUX et autres : *Resistência à Mudança*, Rio de Janeiro, 1960.

Meyer FORTES : *Culture Contact as a Dynamic Process*, *Africa*, 9, 1, 1936.

S. F. NADEL : *Anthropology and Modern Life*, Canberra, 1953.

T. PARSONS : *The Structure of Social Action*, Glencoe, Ill., 1949.

Robert REDFIELD : *A Village that Chose Progress*, Chicago, 1950.
— *The Primitive World and its Transformations*, Ithaca, 1953.

Ph. RUOPP éd. : *Approaches to Community Development*, La Haye, 1953.

H. N. SHENTON : *The Practical Application of Sociology*, New York, 1927.

SOL TAX : *Anthropology and Administration*, *Amer. Indigena*, 5, 1945.

A. SOUTHALL éd. : *Social Change in Modern Africa*, Londres, 1961.

G. SPINDLER éd. : *Education and Anthropology*, Stanford, 1955.

J. STALINE : *Le marxisme et la question nationale et coloniale*, Éd. Sociales, 1953.

J. H. STEWARD : *Area research : theory and practice*. Social Science Research Council, Bull. 63, 1950.

R. E. WARD, F. BONILLA, J. COLEMAN, etc., éd. : *Studying politics abroad : Field research in developing areas*, Boston, 1964.

Louis WIRTH : *Community Life and Social Policy*, Chicago, 1956.

G. WILSON and M. WILSON : *The analysis of social change*, Cambridge, 1954.

La revue nord-américaine : *Applied Anthropology*.

INTRODUCTION	7
I. — HISTOIRE DE L'ANTHROPOLOGIE SOCIALE APPLIQUÉE ...	17
I. — L'anthropologie à l'école universitaire ...	17
II. — Le dilemme de relativisme culturel ...	20
III. — La fonctionnalisme et l'anthropologie appliquée ...	26
IV. — Après le second congrès mondial ...	29
2. — LE DILEMME DE L'ANTHROPOLOGIE ET DE L'ADMINISTRATION ...	35
3. — QUE PEUT APPORTER UNE THÉRIE SCIENTIFIQUE DE L'ACULTURATION À L'ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE ? ...	46
4. — L'ACULTURATION PLANIFIÉE DANS UN CONTEXTE CAPITALISTE ...	61
5. — L'ACULTURATION PLANIFIÉE DANS LE CONTEXTE SOCIALISTE ...	65
6. — DÉVELOPPEMENT ET ACULTURATION DU MARXISME ...	67
I. — Le marxisme ...	67
II. — Les notions de jeu social ...	71
7. — ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE ET SOCIOLOGIE DE NIVEAU LOCAL ...	79
8. — ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE ET ETHNOLOGIE APPLIQUÉE ...	84
9. — ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE ET ÉPISTÉMOLOGIE ...	84
10. — ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE ET PSYCHOLOGIE SOCIALE ...	84
11. — FAIRE ET MÊME DU CHANGEMENT ...	84
12. — L'ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE, COMME STRATÉGIE THÉORIQUE DE LA PRATIQUE ...	89
13. — L'ANTHROPOLOGIE APPLIQUÉE AUX RELATIONS RACIALES ...	97
14. — EN CHEMIN DE CONCLUSION : LA NATIONALITÉ DE L'INDIGÈNE ...	120
TABLEAU ...	120
BIBLIOGRAPHIE ...	120

