

Licence 1 de sociologie

Année 2023-2024

Travaux dirigés d'Initiation à l'Anthropologie

Dossier à déposer pour le 18 avril 2024 sur UniversiTICE

Enseignant(e)s : Lancelot Claret-Trentelivres, Arnaud Mondjo, Myriam Odile Blin, Romane Soler

Sujet :

A l'aide des cours et du texte de Gérard Lenclud fournit en support, vous effectuerez **un commentaire des textes de Claude Lévi-Strauss et Bronislaw Malinowski** étudiés en travaux dirigés. Votre commentaire prendra pour objet **les contributions théoriques et méthodologiques** de ces auteurs permettant d'outiller **la question du rapport à l'altérité culturelle** dans **l'étude anthropologique** des sociétés :

Comment le relativisme en acte défendu par ces auteurs permet-il de produire non seulement une distanciation culturelle, mais aussi une connaissance scientifique à valeur universelle ?

Textes à commenter :

- Claude Lévi-Strauss (1955), *Tristes tropiques*, Terres Humaines-Poche,. Chapitre 38 : Un petit verre de rhum (pages 458-471).
- Bronislaw Malinowski (1922), extrait de l'introduction à *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Éditions Gallimard, (traduction française 1963)

Texte en support :

- Extrait : « Penser les cultures : Pour comprendre une culture, faudrait-il adopter son point de vue ? » Etudes du CEFRES, n° 8, 2006 de Gérard Lenclud

Plan type du dossier :

- 1) *Introduction* : **Présenter** les deux textes, et leurs réflexions, en **contextualisant** leur publication dans l'histoire alors naissante de la discipline anthropologique.
- 2) *Partie 1 du développement* : Comment Claude Lévi-Strauss traite-t-il dans son texte du **rapport entre relativisme et anthropologie** ? De quelle façon ces questionnements animent-ils d'ores et déjà l'extrait du texte de Bronislaw Malinowski ?
- 3) *Partie 2 du développement* : Comment **les propositions méthodologiques de Bronislaw Malinowski** ont-elles influencées la réflexion ultérieure de Claude Lévi-Strauss ; et comment fournissent-elles **des outils pour mettre en pratique la posture théorique et scientifique proposée par Claude Lévi-Strauss** dans le rapport aux autres sociétés ?
- 4) *Conclusion* : Concluez votre commentaire en faisant émerger un commentaire personnel : Si demain vous êtes envoyé-e sur le terrain pour mettre en œuvre les conseils de ces auteurs ; quel(s) point(s), absent de ces extraits, vous semblerez pourtant crucial à questionner pour réaliser une ethnographie ?

Consignes de rédaction :

- 1) Ne cherchez pas à résumer l'ensemble des arguments des deux textes. Vous serez évalué sur votre capacité à sélectionner des passages pertinents pour éclairer le fil rouge proposé au travers des questions.
- 2) Vous pouvez extraire directement des phrases issues des textes afin de les articuler à une réflexion ou à d'autres passages importants. Dans ce cas, vous utiliserez la norme suivante : « Citation » (Nom de l'auteur, date du texte, numéro de page). *Exemple : (Malinowski, 1922, p.4).*
- 3) Vous n'avez pas besoin de renoter les questions guides. Vous pouvez introduire vos réponses aux questions par une périphrase qui indique le point auquel vous allez répondre ; et distinguer chaque réponse en changeant de paragraphes.
- 4) Pensez à écrire des phrases simples et courtes.

Consignes de présentation du dossier :

- 1) Enregistrer votre fichier au format PDF. **Aucun autre format ne sera accepté sur l'espace de dépôt Universitaire.**
- 2) Nommer votre fichier informatique en commençant par votre nom de famille suivi du nom de la matière (anthropologie) puis du numéro de votre groupe de TD. Cela donnera quelque chose comme « Dupont-Anthropologie-GroupeTD7.PDF » (exemple).
- 3) Dans le corps de votre dossier, vous mettrez en en-tête vos noms et prénoms, votre numéro d'étudiant.e, le numéro de votre groupe.
- 4) Votre dossier ne devra pas dépasser 5 pages.
- 5) Format du traitement de texte : Interligne 1,5 points. Police = corps de 12. Format : justifié.

Veillez à respecter ces consignes

Claude Lévi-Strauss (1955), *Tristes tropiques*, Terres Humaines-Poche., Chapitre 38 : Un petit verre de rhum (pages 458-471).

La fable qui précède n'a qu'une excuse : elle illustre le dérèglement auquel des conditions anormales d'existence, pendant une période prolongée, soumettent l'esprit du voyageur. Mais le problème demeure : comment l'ethnographe peut-il se tirer de la contradiction qui résulte des circonstances de son choix ? Il a sous les yeux, il tient à sa disposition une société : la sienne; pourquoi décide-t-il de la dédaigner et de réserver à d'autres sociétés - choisies parmi les plus lointaines et les plus différentes - une patience et une dévotion que sa détermination refuse à ses concitoyens? Ce n'est pas un hasard que l'ethnographe ait rarement vis-à-vis de son propre groupe une attitude neutre. S'il est missionnaire ou administrateur, on peut en inférer qu'il a accepté de s'identifier à un ordre, au point de se consacrer à sa propagation ; et, quand il exerce sa profession sur le plan scientifique et universitaire, il y a de grandes chances pour qu'on puisse retrouver dans son passé des facteurs objectifs qui le montrent peu ou pas adapté à la société où il est né. En assumant son rôle, il a cherché soit un mode pratique de concilier son appartenance à un groupe et la réserve qu'il éprouve à son égard, soit, tout simplement, la manière de mettre à profit un état initial de détachement qui lui confère un avantage pour se rapprocher de sociétés différentes, à mi-chemin desquelles il se trouve déjà.

Mais s'il est de bonne foi, une question se pose à lui, le prix qu'il attache aux sociétés exotiques - d'autant plus grand, semble-t-il, qu'elles le sont davantage - n'a pas de fondement propre; il est fonction du dédain, et parfois de l'hostilité, que lui inspirent les coutumes en vigueur dans son milieu. Volontiers subversif parmi les siens et en rébellion contre les usages traditionnels, l'ethnographe apparaît respectueux jusqu'au conservatisme, dès que la société envisagée se trouve être différente de la sienne. Or, il y a là bien plus et autre chose qu'un travers ; je connais des ethnographes conformistes. Mais ils le sont d'une manière dérivée, en vertu d'une sorte d'assimilation secondaire de leur société à celles qu'ils étudient. Leur allégeance va toujours à ces dernières, et s'ils sont revenus sur leur révolte initiale vis-à-vis de la leur, c'est qu'ils font aux premières la concession supplémentaire de traiter leur propre société comme ils voudraient qu'on traitât toutes les autres. On n'échappe pas au dilemme : ou bien l'ethnographe adhère aux normes de son groupe, et les autres ne peuvent lui inspirer qu'une curiosité passagère dont la réprobation n'est jamais absente; ou bien il est capable de se livrer totalement à elles, et son objectivité reste viciée du fait qu'en le voulant ou non, pour se donner à toutes les sociétés, il s'est au moins refusé à une. Il commet donc le même péché qu'il reproche à ceux qui contestent le sens privilégié de sa vocation.

Ce doute s'est imposé à moi, pour la première fois, pendant le séjour forcé aux Antilles que j'ai évoqué au début de cet ouvrage. À la Martinique, j'avais visité des rhumeries rustiques et négligées; on y employait des appareils et des techniques restés les mêmes depuis le XVIII^e siècle. Au contraire, à Porto Rico, les usines de la compagnie qui possède sur toute la production de canne une sorte de monopole m'offraient un spectacle de réservoirs en émail blanc et de robinetterie chromée. Pourtant, les rhums de la Martinique, goûtés au pied des vieilles cuves de bois engrumelées de déchets, étaient moelleux et parfumés, tandis que ceux de Porto Rico sont vulgaires et brutaux. La finesse des premiers est-elle donc faite des impuretés dont une

préparation archaïque favorise la persistance ? Ce contraste illustre à mes yeux le paradoxe de la civilisation dont les charmes tiennent essentiellement aux résidus qu'elle transporte dans son flux, sans que nous puissions pour autant nous interdire de la clarifier. En ayant deux fois raison, nous confessons notre tort. Car nous avons raison d'être rationnels en cherchant à accroître notre production et à abaisser nos prix de revient. Mais nous avons raison aussi de chérir les imperfections que nous nous appliquons à éliminer. La vie sociale consiste à détruire ce qui lui donne son arôme. Cette contradiction paraît se résorber quand nous passons de la considération de notre société à celle de sociétés qui sont autres. Car, entraînés nous-mêmes dans le mouvement de la nôtre, nous sommes en quelque sorte partie au procès. Il ne dépend pas de nous de ne pas vouloir ce que notre position nous oblige à réaliser : quand il s'agit de sociétés différentes, tout change : l'objectivité, impossible dans le premier cas, nous est gracieusement concédée. N'étant plus agent, mais spectateur des transformations qui s'opèrent, il nous est d'autant plus loisible de mettre en balance leur devenir et leur passé que ceux-ci demeurent prétexte à contemplation esthétique et à réflexion intellectuelle, au lieu de nous être rendu présents sous forme d'inquiétude morale.

En raisonnant comme je viens de le faire, j'ai peut-être éclairé la contradiction ; j'ai montré son origine et comment il se fait que nous parvenions à nous en accommoder. Je ne l'ai certes pas résolue. Est-elle donc définitive ? On l'a parfois affirmé pour en tirer notre condamnation. En manifestant, par notre vocation, la prédilection qui nous pousse vers des formes sociales et culturelles très différentes de la nôtre - surestimant celles-là aux dépens de celle-ci - nous ferions preuve d'une inconséquence radicale ; comment pourrions-nous proclamer ces sociétés respectables, sauf en nous fondant sur les valeurs de la société qui nous inspire l'idée de nos recherches ? Incapables à jamais d'échapper aux normes qui nous ont façonnés, nos efforts pour mettre en perspective les différentes sociétés, y compris la nôtre, seraient encore une façon honteuse de confesser sa supériorité sur toutes les autres.

Derrière l'argumentation de ces bons apôtres, il n'y a qu'un mauvais calembour ; ils prétendent faire passer la mystification (à laquelle ils se livrent) pour le contraire du mysticisme (qu'ils nous reprochent à tort). L'enquête archéologique ou ethnographique montre que certaines civilisations, contemporaines ou disparues, ont su ou savent encore résoudre mieux que nous des problèmes, bien que nous soyons appliqués à obtenir les mêmes résultats. Pour me limiter à un exemple, c'est seulement depuis quelques années que nous avons appris les principes physiques et physiologiques sur lesquels repose la conception du vêtement et de l'habitation des Eskimo, et comment ces principes, méconnus par nous, leur permettent de vivre dans des conditions climatiques rigoureuses, et non pas l'accoutumance ou une constitution exceptionnelle. Cela est si vrai qu'on a compris en même temps pourquoi les prétendus perfectionnements apportés par les explorateurs au costume eskimo se sont révélés plus qu'inopérants : contraires au résultat escompté. La solution indigène était parfaite ; pour nous en convaincre, il nous manquait seulement d'avoir pénétré la théorie qui la fonde.

La difficulté n'est pas là si nous jugeons les accomplissements des groupes sociaux en fonction de fins comparables aux nôtres, il faudra parfois nous incliner devant leur supériorité ; mais nous obtenons du même coup le droit de les juger, et donc de condamner toutes les autres formes qui

ne coïncident pas avec celles que nous approuvons. Nous reconnaissons implicitement une position privilégiée à notre société, à ses usages et à ses normes, puisqu'un observateur relevant d'un autre groupe social prononcera devant les mêmes exemples des verdicts différents. Dans ces conditions, comment nos études pourraient-elles prétendre au titre de science? Pour retrouver une position d'objectivité, nous devons nous abstenir de tous jugements de ce type. Il faudra admettre que, dans la gamme des possibilités ouvertes aux sociétés humaines, chacune a fait un certain choix et que ces choix sont incomparables entre eux : ils se valent. Mais alors surgit un nouveau problème : car si, dans le premier cas, nous étions menacés par l'obscurantisme sous forme d'un refus aveugle de ce qui n'est pas nôtre, nous risquons maintenant de céder à un éclectisme qui, d'une culture quelconque, nous interdit de rien répudier: fût-ce la cruauté, l'injustice et la misère contre lesquelles proteste parfois cette société même, qui les subit. Et comme ces abus existent aussi parmi nous, quel sera notre droit de les combattre à demeure, s'il suffit qu'ils se produisent ailleurs pour que nous nous inclinions devant eux?

L'opposition entre deux attitudes de l'ethnographe : critique à domicile et conformiste au-dehors, en recouvre donc une autre à laquelle il lui est encore plus difficile d'échapper, S'il veut contribuer à une amélioration de son régime social, il doit condamner, partout où elles existent, les conditions analogues à celles qu'il combat, et il perd son objectivité et son impartialité. En retour, le détachement que lui imposent le scrupule moral et la rigueur scientifique le prévient de critiquer sa propre société, étant donné qu'il ne veut en juger aucune afin de les connaître toutes. À agir chez soi, on se prive de comprendre le reste, mais à vouloir tout comprendre on renonce à rien changer.

Si la contradiction était insurmontable, l'ethnographe ne devrait pas hésiter sur le terme de l'alternative qui lui échoit : il est ethnographe et s'est voulu tel; qu'il accepte la mutilation complémentaire à sa vocation. Il a choisi les autres et doit subir les conséquences de cette option : son rôle sera seulement de comprendre ces autres au nom desquels il ne saurait agir, puisque le seul fail qu'ils sont autres l'empêche de penser, de vouloir à leur place, ce qui reviendrait à s'identifier à eux. En outre, il renoncera à l'action dans sa société, de peur de prendre position vis-à-vis de valeurs qui risquent de se retrouver dans des sociétés différentes, et donc d'introduire le préjugé dans sa pensée. Seul subsistera le choix initial, pour lequel il refusera toute justification : acte pur, non motivé; ou, s'il peut l'être, par des considérations extérieures, empruntées au caractère ou à l'histoire de chacun.

Nous n'en sommes heureusement pas là : après avoir contemplé l'abîme que nous frôlons, qu'il soit permis d'en rechercher l'issue. Celle-ci peut être gagnée à certaines conditions : modération du jugement, et division de la difficulté en deux étapes.

Aucune société n'est parfaite. Toutes comportent par nature une impureté incompatible avec les normes qu'elles proclament, et qui se traduit concrètement par une certaine dose d'injustice, d'insensibilité, de cruauté. Comment évaluer cette dose? L'enquête ethnographique y parvient. Car, s'il est vrai que la comparaison d'un petit nombre de sociétés les fait apparaître très différentes entre elles, ces différences s'atténuent quand le champ d'investigation s'élargit. On découvre alors qu'aucune société n'est foncièrement bonne; mais aucune n'est absolument

mauvaise. Toutes offrent certains avantages à leurs membres, compte tenu d'un résidu d'iniquité dont l'importance paraît approximativement constante et qui correspond peut-être à une inertie spécifique qui s'oppose, sur le plan de la vie sociale, aux efforts d'organisation. Cette proposition surprendra l'amateur de récits de voyages, ému au rappel des coutumes «barbares» de telle ou telle peuplade. Pourtant, ces réactions à fleur de peau ne résistent pas à une appréciation correcte des faits et à leur rétablissement dans une perspective élargie. Prenons le cas de l'anthropophagie qui, de toutes les pratiques sauvages, est sans doute celle qui nous inspire le plus d'horreur et de dégoût. On devra d'abord en dissocier les formes proprement alimentaires, c'est-à-dire celles où l'appétit pour la chair humaine s'explique par la carence d'autre nourriture animale, comme c'était le cas dans certaines îles polynésiennes. De telles fringales, nulle société n'est moralement protégée; la famine peut entraîner les hommes à manger n'importe quoi : l'exemple récent des camps d'extermination le prouve.

Restent alors les formes d'anthropophagie qu'on peut appeler positives, celles qui relèvent d'une cause mystique, magique ou religieuse ainsi l'ingestion d'une parcelle du corps d'un ascendant ou d'un fragment d'un cadavre ennemi, pour permettre l'incorporation de ses vertus ou encore la neutralisation de son pouvoir; outre que de tels rites s'accomplissent le plus souvent de manière fort discrète, portant sur de menues quantités de matière organique pulvérisée ou mêlée à d'autres aliments, on reconnaîtra, même quand elles revêtent des formes plus franches, que la condamnation morale de telles coutumes implique soit une croyance dans la résurrection corporelle qui serait compromise par la destruction matérielle du cadavre, soit l'affirmation d'un lien entre l'âme et le corps et le dualisme correspondant, c'est-à-dire des convictions qui sont de même nature que celles au nom desquelles la consommation rituelle est pratiquée, et que nous n'avons pas de raison de leur préférer. D'autant plus que la désinvolture vis-à-vis de la mémoire du défunt, dont nous pourrions faire grief au cannibalisme, n'est certainement pas plus grande, bien au contraire, que celle que nous tolérons dans les amphithéâtres de dissection.

Mais surtout, nous devons nous persuader que certains usages qui nous sont propres, considérés par un observateur relevant d'une société différente, lui apparaîtraient de même nature que cette anthropophagie qui nous semble étrangère à la notion de la civilisation. Je pense à nos coutumes judiciaires et pénitentiaires. À les étudier du dehors, on serait tenté d'opposer deux types de sociétés : celles qui pratiquent l'anthropophagie, c'est-à-dire qui voient dans l'absorption de certains individus détenteurs de forces redoutables le seul moyen de neutraliser celles-ci, et même de les mettre à profit; et celles qui, comme la nôtre, adoptent ce qu'on pourrait appeler anthropémie (du grec émein, vomir) ; placées devant le même problème, elles ont choisi la solution inverse, consistant à expulser ces êtres redoutables hors du corps social en les tenant temporairement ou définitivement isolés, sans contact avec l'humanité, dans des établissements destinés à cet usage. À la plupart des sociétés que nous appelons primitives, cette coutume inspirerait une horreur profonde; elle nous marquerait à leurs yeux de la même barbarie que nous serions tentés de leur imputer en raison de leurs coutumes symétriques.

Des sociétés, qui nous paraissent féroces à certains égards, savent être humaines et bienveillantes quand on les envisage sous un autre aspect. Considérons les Indiens des plaines de l'Amérique du Nord qui sont ici doublement significatifs, parce qu'ils ont pratiqué certaines formes modérées

d'anthropophagie, et qu'ils offrent un des rares exemples de peuple primitif doté d'une police organisée. Cette police (qui était aussi un corps de justice) n'aurait jamais conçu que le châtement du coupable dût se traduire par une rupture des liens sociaux. Si un indigène avait contrevenu aux lois de la tribu, il était puni par la destruction de tous ses biens : tente et chevaux. Mais du même coup, la police contractait une dette à son égard; il lui incombait d'organiser la réparation collective du dommage dont le coupable avait été, pour son châtement, la victime. Cette réparation faisait de ce dernier l'obligé du groupe, auquel il devait marquer sa reconnaissance par des cadeaux que la collectivité entière - et la police elle-même - l'aidait à rassembler, ce qui inversait de nouveau les rapports; et ainsi de suite, jusqu'à ce que, au terme de toute une série de cadeaux et de contre-cadeaux, le désordre antérieur fût progressivement amorti et que l'ordre initial eût été restauré. Non seulement de tels usages sont plus humains que les nôtres, mais ils sont aussi plus cohérents, même en formulant le problème dans les termes de notre moderne psychologie : en bonne logique, « l'infantilisation » du coupable impliquée par la notion de punition exige qu'on lui reconnaisse un droit corrélatif à une gratification, sans laquelle la démarche première perd son efficacité, si même elle n'entraîne pas des résultats inverses de ceux qu'on espérait. Le comble de l'absurdité étant, à notre manière, de traiter simultanément le coupable comme un enfant pour nous autoriser à le punir, et comme un adulte afin de lui refuser la consolation; et de croire que nous avons accompli un grand progrès spirituel parce que, plutôt que de consommer quelques-uns de nos semblables, nous préférons les mutiler physiquement et moralement.

De telles analyses, conduites sincèrement et méthodiquement, aboutissent à deux résultats : elles instillent un élément de mesure et de bonne foi dans l'appréciation des coutumes et des genres de vie les plus éloignés des nôtres, sans pour autant leur conférer les vertus absolues qu'aucune société ne détient. Et elles dépouillent nos usages de cette évidence que le fait de n'en point connaître d'autres - ou d'en avoir une connaissance partielle et tendancieuse - suffit à leur prêter. Il est donc vrai que l'analyse ethnologique rehausse les sociétés différentes et rabaisse celle de l'observateur; elle est contradictoire en ce sens. Mais si l'on veut bien réfléchir à ce qui se passe, on verra que cette contradiction est plus apparente que réelle.

On a dit parfois que la société occidentale était la seule à avoir produit des ethnographes; que c'était là sa grandeur et, à défaut des autres supériorités que ceux-ci lui contestent, la seule qui les oblige à s'incliner devant elle puisque, sans elle, ils n'existeraient pas. On pourrait aussi bien prétendre le contraire : si l'Occident a produit des ethnographes, c'est qu'un bien puissant remords devait le tourmenter, l'obligeant à confronter son image à celle de sociétés différentes dans l'espoir qu'elles réfléchiront les mêmes tares ou l'aideront à expliquer comment les siennes se sont développées dans son sein. Mais, même s'il est vrai que la comparaison de notre société avec toutes les autres, contemporaines ou disparues, provoque l'effondrement de ses bases, d'autres subiront le même sort. Cette moyenne générale que j'évoquais tout à l'heure fait ressortir quelques ogres : il se trouve que nous sommes du nombre; non point par hasard, car, n'en eussions-nous pas été et n'eussions-nous pas, dans ce triste concours, mérité la première place, l'ethnographie ne serait point apparue parmi nous : nous n'en aurions pas ressenti le besoin. L'ethnologue peut d'autant moins se désintéresser de sa civilisation et se désolidariser de ses fautes que son existence même est incompréhensible, sinon comme une tentative de rachat : il

est le symbole de l'expiation. Mais d'autres sociétés ont participé au même péché originel; pas très nombreuses sans doute, et d'autant plus rares que nous descendons l'échelle du progrès. Il me suffira de citer les Aztèques, plaie ouverte au flanc de l'américanisme, qu'une obsession maniaque pour le sang et la torture (en vérité universelle, mais patente chez eux sous cette forme excessive que la comparaison permet de définir) - si explicable qu'elle soit par le besoin d'apprivoiser la mort - place à nos côtés, non point comme seuls iniques, mais pour J'avoir été à notre manière, de façon démesurée. Pourtant, cette condamnation de nous-mêmes, par nous-mêmes infligée, n'implique pas que nous accordions un prix d'excellence à telle ou telle société présente ou passée, localisée en un point déterminé du temps et de l'espace. Là serait vraiment l'injustice; car, en procédant ainsi, nous méconnaîtrions que, si nous en faisons partie, cette société nous paraîtrait intolérable : nous la condamnerions au même titre que celle à qui nous appartenons. Aboutirions-nous donc au procès de tout état social quel qu'il soit à la glorification d'un état naturel auquel l'ordre social n'aurait apporté que la corruption? « Méfiez-vous de celui qui vient mettre de l'ordre », disait Diderot dont c'était la position. Pour lui, « l'histoire abrégée de l'humanité » se résumait de la façon suivante : « Il existait un homme naturel; on a introduit au-dedans de cet homme un homme artificiel; et il s'est élevé dans la caverne une guerre continuelle qui dure toute la vie », Cette conception est absurde. Qui dit homme dit langage, et qui dit langage dit société. Les Polynésiens de Bougainville (en « supplément au voyage » duquel Diderot propose cette théorie) ne vivaient pas en société moins que nous. À prétendre autre chose, on marche à l'encontre de l'analyse ethnographique, et non dans le sens qu'elle nous incite à explorer.

En agitant ces problèmes, je me convaincs qu'ils n'admettent pas de réponse, sinon celle que Rousseau leur a donnée : Rousseau. tant décrié, plus mal connu qu'il ne le fut jamais, en butte à l'accusation ridicule qui lui attribue une glorification de l'état de nature - où l'on peut voir l'erreur de Diderot mais non pas la sienne -, car il a dit exactement le contraire et reste seul à montrer comment sortir des contradictions où nous errons à la traîne de ses adversaires; Rousseau, le plus ethnographe des philosophes : s'il n'a jamais voyagé dans des terres lointaines, sa documentation était aussi complète qu'il était possible à un homme de son temps, et il la vivifiait - à la différence de Voltaire- par une curiosité pleine de sympathie pour les mœurs paysannes et la pensée populaire; Rousseau, notre maître, Rousseau, notre frère, envers qui nous avons montré tant d'ingratitude, mais à qui chaque page de ce livre aurait pu être dédiée si l'hommage n'eût pas été indigne de sa grande mémoire. Car, de la contradiction inhérente à la position de l'ethnographe, nous ne sortirons jamais qu'en répétant pour notre compte la démarche qui l'a fait passer, des ruines laissées par le Discours sur l'origine de l'inégalité; à l'ample construction du Contrat social dont l'Emile révèle Je secret. À lui, nous devons de savoir comment, après avoir anéanti tous les ordres, on peut encore découvrir les principes qui permettent d'en édifier un nouveau.

Jamais Rousseau n'a commis l'erreur de Diderot qui consiste à idéaliser l'homme naturel. Il ne risque pas de mêler l'état de nature et l'état de société; il sait que ce dernier est inhérent à l'homme, mais il entraîne des maux : la seule question est de savoir si ces maux sont eux-mêmes inhérents à l'état. Derrière les abus et les crimes, on recherchera donc la base inébranlable de la société humaine.

À celle quête, la comparaison ethnographique contribue de deux manières, Elle montre que cette base ne saurait être trouvée dans notre civilisation : de toutes les sociétés observées, c'est sans doute celle qui s'en éloigne le plus. D'autre part, en dégagant les caractères communs à la majorité des sociétés humaines, elle aide à constituer un type qu'aucune ne reproduit fidèlement, mais qui précise la direction où l'investigation doit s'orienter. Rousseau pensait que le genre de vie que nous appelons aujourd'hui néolithique en offre l'image expérimentale la plus proche. On peut être ou non d'accord avec lui. Je suis assez porté à croire qu'il avait raison. Au néolithique, l'homme a déjà fait la plupart des inventions qui sont indispensables pour assurer sa sécurité. On a vu pourquoi on peut en exclure l'écriture; dire qu'elle est une arme à double tranchant n'est pas une marque de primitivisme; les modernes cybernéticiens ont redécouvert cette vérité. Avec le néolithique, l'homme s'est mis à l'abri du froid et de la faim; il a conquis le loisir de penser; sans doute lutte-t-il mal contre la maladie, mais il n'est pas certain que les progrès de l'hygiène aient fait plus que rejeter sur d'autres mécanismes : grandes famines et guerres d'extermination, la charge de maintenir une mesure démographique à quoi les épidémies contribuaient d'une façon qui n'était pas plus effroyable que les autres,

À cet âge du mythe, l'homme n'était pas plus libre qu'aujourd'hui ; mais sa seule humanité faisait de lui un esclave. Comme son autorité sur la nature restait très réduite, il se trouvait protégé - et dans une certaine mesure affranchi - par le coussin amortisseur de ses rêves. Au fur et à mesure que ceux-ci se transformaient en connaissance, la puissance de l'homme s'est accrue; mais nous mettant - si l'on peut dire - « en prise directe » sur l'univers, cette puissance dont nous tirons tant d'orgueil, qu'est-elle en vérité sinon la conscience subjective d'une soudure progressive de l'humanité à l'univers physique dont les grands déterminismes agissent désormais, non plus en étrangers redoutables mais, par l'intermédiaire de la pensée elle-même, nous colonisant au profit d'un monde silencieux dont nous sommes devenus les agents? Rousseau avait sans doute raison de croire qu'il eût, pour notre bonheur, mieux valu que l'humanité tint un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre - ; que cet état était « le meilleur à l'homme » et que, pour l'en sortir, il a fallu « quelque funeste hasard » - où l'on peut reconnaître ce phénomène doublement exceptionnel - parce qu'unique et parce que tardif - qui a consisté dans l'avènement de la civilisation mécanique. Il reste pourtant clair que cet état moyen n'est nullement un état primitif, qu'il suppose et tolère une certaine dose de progrès : et qu'aucune société décrite n'en présente l'image privilégiée, même si « l'exemple des sauvages, qu'on a presque tous trouvés à ce point, semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours. »

L'étude de ces sauvages apporte autre chose que la révélation d'un état de nature utopique, ou la découverte de la société parfaite au cœur des forêts; elle nous aide à bâtir un modèle théorique de la société humaine qui ne correspond à aucune réalité observable, mais à l'aide duquel nous parviendrons à démêler ce qu'il y a d'originaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme et à bien connaître un état qui n'existe plus, qui peut-être n'a point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent. J'ai déjà cité cette formule pour dégager le sens de mon enquête chez les Nambikwara ; car la pensée de Rousseau, toujours en avance sur son temps, ne dissocie pas la sociologie théorique de l'enquête au laboratoire ou sur le terrain, dont il a compris le besoin,

l'homme naturel n'est ni antérieur, ni extérieur à la société. Il nous appartient de retrouver sa forme, immanente à l'état social hors duquel la condition humaine est inconcevable; donc, de tracer le programme des expériences qui « seraient nécessaires pour parvenir à connaître l'homme naturel" et de déterminer" les moyens de faire ces expériences au sein de la société ».

Mais ce modèle - c'est la solution de Rousseau - est éternel et universel. Les autres sociétés ne sont peut-être pas meilleures que la nôtre; même si nous sommes enclins à le croire, nous n'avons à notre disposition aucune méthode pour le prouver. À les mieux connaître, nous gagnons pourtant un moyen de nous détacher de la nôtre, non point que celle-ci soit absolument ou seule mauvaise, mais parce que c'est la seule dont nous devons nous affranchir : nous le sommes par état des autres. Nous nous mettons ainsi en mesure d'aborder la deuxième étape qui consiste, sans rien retenir d'aucune société, à les utiliser toutes pour dégager ces principes de la vie sociale qu'il nous sera possible d'appliquer à la réforme de nos propres mœurs, et non de celles des sociétés étrangères : en raison d'un privilège inverse du précédent, c'est la société seule à laquelle nous appartenons que nous sommes en position de transformer sans risquer de la détruire : car ces changements viennent aussi d'elle, que nous y introduisons.

En plaçant hors du temps et de l'espace le modèle dont nous nous inspirons, nous courons certainement un risque, qui est de sous-évaluer la réalité du progrès. Notre position revient à dire que les hommes ont toujours et partout entrepris la même tâche en s'assignant le même objet, et qu'au cours de leur devenir les moyens seuls ont différé. J'avoue que cette attitude ne m'inquiète pas : elle semble la mieux conforme aux faits tels que nous les révèlent l'histoire et l'ethnographie : et surtout elle me paraît plus féconde. Les zéloteurs du progrès s'exposent à méconnaître, par le peu de cas qu'ils en font, les immenses richesses accumulées par l'humanité de part et d'autre de l'étroit sillon sur lequel ils gardent les yeux fixés; en sous-estimant l'importance d'efforts passés, ils déprécient tous ceux qu'il nous reste à accomplir. Si les hommes ne se sont jamais attaqués qu'à une besogne, qui est de faire une société vivable. les forces qui ont animé nos lointains ancêtres sont aussi présentes en nous. Rien n'est joué : nous pouvons tout reprendre. Ce qui fut fait et manqué peut être refait: «L'âge d'or qu'une aveugle superstition avait placé derrière [ou devant] nous, est en nous. La fraternité humaine acquiert un sens concret en nous présentant, dans la plus pauvre tribu, notre image confirmée et une expérience dont, jointe à tant d'autres, nous pouvons assimiler les leçons. Nous retrouverons même à celles-ci une fraîcheur ancienne. Car, sachant que depuis des millénaires l'homme n'est parvenu qu'à se répéter, nous accèderons à cette noblesse de la pensée qui consiste, par-delà toutes les redites, à donner pour point de départ à nos réflexions la grandeur indéfinissable des commencements. Puisque être homme signifie, pour chacun de nous appartenir à une classe, à une société, à un pays, à un continent et à une civilisation; et que pour nous, Européens et terriens, l'aventure au cœur du Nouveau Monde signifie d'abord qu'il ne fut pas le nôtre, et que nous portons le crime de sa destruction : et ensuite, qu'il n'y en aura plus d'autre : ramenés à nous-mêmes par cette confrontation, sachons au moins l'exprimer dans ses termes premiers en un lieu, et nous rapportant à un temps où notre monde a perdu la chance qui lui était offerte de choisir entre ses missions.

Bronislaw Malinowski (1922), *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Éditions Gallimard, (traduction française 1963) . Extraits de l'introduction

Dans n'importe quelle branche du savoir, les résultats de la recherche scientifique doivent être présentés de façon tout à fait probe et sincère. Nul ne songerait à apporter une contribution scientifique dans le domaine de la physique ou de la chimie sans fournir un rapport détaillé sur l'ensemble des dispositions prises lors des expériences; un inventaire exact de l'appareillage utilisé; un compte rendu de la manière dont les observations ont été pratiquées par le capitaine F. Barton, (cf. C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, chap. III.), de leur nombre; du laps de temps consacré; du degré d'approximation prévu pour chaque mesure. Dans les sciences moins exactes comme la biologie et la géologie, on ne peut travailler aussi rigoureusement, mais chaque savant se doit de faire connaître au lecteur la façon dont les recherches et les expériences ont été menées. En ethnographie, où un exposé honnête de telles données est peut-être plus indispensable encore, on constate, hélas! que, dans le passé, on s'est en général montré avare de précisions et que, loin de s'attacher à nous dire ouvertement comment ils ont abouti, beaucoup de chercheurs ont préféré livrer leurs conclusions toutes faites, sans rien nous dévoiler de leur genèse.

Il serait facile de citer des ouvrages de grand renom, marqués du sceau de la science, où des généralisations sans nuances nous sont offertes, sans que nous soyons informés des expériences réelles qui ont permis de conclure. Aucun paragraphe ou chapitre n'est consacré à décrire les circonstances dans lesquelles s'effectuèrent les observations et à dire où les documents furent rassemblés. J'estime que seules possèdent une valeur scientifique les sources ethnographiques où il est loisible d'opérer un net départ entre, d'un côté, les résultats de l'étude directe, les données et interprétations fournies par les indigènes, et de l'autre, les déductions de l'auteur basées sur son bon sens et son flair psychologique. En réalité, un sommaire tel le tableau donné plus loin (div.VI de ce chapitre) doit être bien mis en évidence, afin que, dès l'abord, on puisse évaluer avec précision la part de connaissance personnelle qui entre dans les faits rapportés par l'auteur, et se faire une idée de la façon dont les renseignements ont été obtenus des indigènes.

Du reste, dans le domaine de la science historique, nul ne peut s'attendre à être pris au sérieux s'il fait mystère de ses sources et parle du passé comme s'il le connaissait par divination. L'ethnographe est à la fois l'historien et son propre chroniqueur; ses sources sont aisément accessibles, mais elles se révèlent complexes et insaisissables au suprême degré; plutôt que de documents matériels bien définis, il lui faut partir de souvenirs et de comportements d'êtres vivants. En ethnographie, entre le matériau brut de l'observation - tel qu'il se présente au chercheur dans ses propres observations, dans les récits des indigènes et dans le kaléidoscope de la vie tribale - et l'exposé ultime et apodictique des résultats, il y a souvent une distance énorme à parcourir. Abolir cette distance est la tâche qui incombe à l'ethnographe au cours des années laborieuses qui séparent l'heure où, abordant sur une rive indigène, il tente d'entrer en contact avec les habitants, de l'époque où il couche ses conclusions sur le papier. Un bref aperçu de ces tribulations, telles que je les ai moi-même vécues, éclairera ce point mieux sans doute que ne le ferait un long débat abstrait.

Imaginez-vous soudain, débarquant, entouré tout votre attirail, seul sur une grève tropicale, avec, tout à côté, un village d'indigènes, tandis que l'embarcation qui vous a amené cingle au large pour bientôt disparaître. Puisque vous vous installez dans un secteur réservé aux Blancs, avec pour voisin un commerçant ou un missionnaire, vous n'avez rien à faire et pouvez commencer aussitôt votre travail d'ethnographe. Imaginez encore que vous soyez débutant, dépourvu d'expérience préalable, sans rien pour vous guider ni personne pour vous aider. Il se fait que le Blanc est temporairement absent, ou bien indisponible, ou peu désireux de perdre son temps avec vous. Ceci correspond point pour point à ma première initiation sur le terrain, sur la côte sud de la Nouvelle-Guinée. Je me souviens fort bien des longues visites que je rendis dans les villages au cours des premières semaines; de ma sensation de désespoir et d'accablement après que plusieurs tentatives, obstinées mais vaines, pour entrer en contact réel avec les indigènes ou pour rassembler quelque matériau, eurent totalement échoué. Je connus des périodes de découragement au cours desquelles je me plongeai dans la lecture de romans, un peu comme un homme se met à boire sous l'effet de l'ennui et de la dépression dus au climat tropical.

Imaginez alors votre première entrée dans le village, seul ou en compagnie de votre cicérone blanc. Quelques indigènes s'assemblent autour de vous, surtout s'ils sentent du tabac. D'autres, les plus dignes et les plus âgés, restent assis où ils sont. Votre compagnon blanc a sa façon routinière de traiter avec les indigènes; et puis il ne comprend rien - ou s'intéresse peu - à la manière dont vous, en tant qu'ethnographe, vous entendez les approcher. La première visite vous laisse le sentiment que lorsque vous retournerez seul, les choses se dérouleront mieux. Tel fut du moins mon espoir.

Je revins en temps utile, et bientôt un groupe se forma autour de moi. Quelques compliments échangés en *pidgin english*, un petit cadeau de tabac, créèrent une ambiance d'amabilité mutuelle. Je m'efforçai alors de commencer mon travail. Tout d'abord, J'évitai tout sujet susceptible d'éveiller la méfiance et je me mis à « faire » de la technologie. Quelques indigènes s'occupaient à fabriquer l'un ou l'autre objet. Ce fut facile de les regarder faire et d'obtenir les noms des outils et même certaines expressions techniques relatives aux procédés; mais à cela se borna la conversation. Il ne faut pas oublier que le pidgin-english, dont on fait usage, est un instrument fort défectueux pour exprimer des idées, et qu'avant d'avoir un bon entraînement dans la façon de poser ses questions et de comprendre les réponses, on éprouve la désagréable impression que, par son truchement, une communication sans entraves avec les indigènes ne sera jamais possible; en réalité, je fus tout à fait incapable, au début, d'engager avec eux un entretien plus détaillé et plus explicite. Je savais très bien que le meilleur remède consiste à recueillir des données concrètes et, en conséquence, j'opérai le recensement du village, établis les généalogies, dressai des tableaux et enregistrai les termes de parenté. Mais tout ceci demeurerait matière morte, ne menait pas bien loin dans l'intelligence de la véritable mentalité et du comportement indigènes, car je ne réussissais pas à obtenir de mes interlocuteurs une explication satisfaisante sur tous ces points, ou à saisir ce qu'on pourrait appeler le sens de la vie tribale. À part quelques détails superficiels du folklore - mutilés par l'usage inévitable de ce sabir - leurs idées sur la religion et la magie, leurs opinions sur la sorcellerie et les esprits, m'échappaient absolument.

Les renseignements que je recevais des quelques résidents blancs de la région, pour utiles qu'ils fussent en soi, se révélaient encore plus décourageants que le reste, du point de vue du travail que j'avais entrepris. Voilà des hommes qui, ayant vécu des années sur place, avaient eu en permanence l'occasion d'observer les indigènes et de leur parler, et qui, pourtant, ne savaient à peu près rien d'intéressant sur eux. Comment pouvais-je donc, en quelques mois ou en un an, espérer les rattraper ou les dépasser ? En outre, la façon dont mes informateurs blancs parlaient des indigènes et donnaient leur avis, était, naturellement, celle d'esprits inexperts, peu habitués à formuler leurs pensées avec logique et précision. Et pour la plupart, ils étaient, comme il va de soi, pénétrés de ces opinions fausses et de ces préjugés - inévitables chez un individu moyen engagé dans la vie pratique, fût-il administrateur, missionnaire ou commerçant - qui répugnent tant à celui qui s'efforce d'aboutir à une conception objective, scientifique des choses. L'habitude de traiter avec suffisance et légèreté ce qui apparaît comme vraiment essentiel à l'ethnographie; le peu de prix accordé à ce qui constitue à ses yeux un trésor scientifique, c'est-à-dire l'autonomie et la spécificité des caractères culturels et mentaux des indigènes- ces traits que l'on rencontre si fréquemment dans les écrits des amateurs de second plan, je les retrouvais dans les propos de la majorité des résidents blancs".

À vrai dire, lors de ma première période de recherche ethnographique sur la côte sud, je ne commençai à faire quelques progrès qu'à partir du moment où je me trouvais seul dans la région; et, en tout cas, je découvris alors où réside le secret d'un travail efficace sur le terrain. Qu'est-ce donc que cet art magique de l'ethnographie, grâce auquel il parvient à percer à jour la véritable mentalité indigène, à broser un tableau authentique de l'existence tribale? Comme toujours, le succès résulte de l'application patiente et systématique d'un certain nombre de règles de bon sens et de principes scientifiques avérés, plutôt que de la découverte d'un raccourci merveilleux et rapide, permettant d'atteindre sans efforts et sans peine les buts escomptés. Ces principes méthodologiques peuvent être groupés sous trois rubriques principales; avant tout, bien entendu, le chercheur doit avoir des visées réellement scientifiques, connaître les normes et les critères de l'ethnographie moderne. En second lieu, il doit se placer lui - même en bonnes conditions de travail, c'est-à-dire, surtout, vivre loin d'autres Blancs, au beau milieu des indigènes. Enfin, il lui faut appliquer un certain nombre de méthodes particulières en vue de rassembler, d'utiliser et d'arrêter ses preuves. Quelques mots ne seront pas inutiles sur ces trois fondements essentiels du travail sur place, en commençant par le second, le plus élémentaire.

Conditions propres au travail ethnographique. Elles consistent surtout, nous venons de le dire, à se couper de la société des Blancs et à rester le plus possible en contact étroit avec les indigènes, ce qui ne peut se faire que si l'on parvient à camper dans leurs villages. Il est très agréable, pour les provisions, de disposer d'un pied-à-terre chez un résident blanc et de savoir qu'on y trouvera refuge en cas de maladie ou de lassitude de la vie indigène. Mais il doit se trouver suffisamment éloigné pour ne pas devenir un milieu où l'on vit en permanence et dont on ne sort qu'à des heures bien déterminées pour «faire le village », Il ne sera même pas assez proche pour qu'on puisse y aller à tout instant pour se détendre. Car l'indigène n'est pas un compagnon normal pour le Blanc, et après avoir travaillé avec lui plusieurs heures durant, regardé comment il cultive ses jardins, écouté le récit de quelque fait folklorique, discuté de ses coutumes, vous avez une grande envie, bien naturelle, de retrouver un de vos semblables. Mais puisque vous ne pouvez satisfaire ce

désir du fait de votre isolement, vous partez pour une promenade d'une heure ou deux, et au retour, vous recherchez tout normalement la société des indigènes, comme vous recherchiez n'importe quelle présence amie, pour pallier la solitude. Et par ces relations naturelles qui se trouvent ainsi créées, vous apprenez à connaître votre entourage, à vous familiariser avec ses moeurs et ses croyances, cent fois mieux que si vous vous en rapportiez à un informateur rétribué et dont les comptes rendus manquent souvent d'intérêt. Là réside toute la différence entre des apparitions de temps à autre au milieu des indigènes et un contact réel avec eux. Qu'entendre par ce dernier terme? Pour l'ethnographe, cela signifie que sa vie au village, qui est d'abord une aventure étrange, quelquefois désagréable, quelquefois terriblement passionnante, suit bientôt son cours normal en parfait accord avec le voisinage.

Aussitôt que je me fus établi à Omarakana (îles Trobriand), je commençai à participer, à ma façon, à la vie du village, à attendre avec plaisir les réunions ou festivités importantes, à prendre un intérêt personnel aux palabres et aux petits incidents journaliers; lorsque je me levais chaque matin, la journée s'annonçait pour moi plus ou moins semblable à ce qu'elle allait être pour un indigène. Je n'avais qu'à m'arracher à ma moustiquaire pour voir, autour de moi, les gens commencer à s'affairer- à moins qu'ils ne fussent, comme cela arrivait, déjà fort avancés dans leur tâche quotidienne suivant l'heure et aussi la saison, car ils préparent et commencent leur besogne de bonne heure ou plus tardivement, selon que le travail presse ou non. Au cours de ma promenade matinale à travers le village, je pouvais observer les détails intimes de l'existence familiale, de la toilette, de la cuisine, des repas; je pouvais voir les préparatifs pour le travail de la journée, des personnes partant faire leurs courses, ou des groupes d'hommes et de femmes occupés à quelque fabrication. Les querelles, les plaisanteries, les scènes de famille, les incidents souvent sans importance, parfois dramatiques, mais toujours significatifs, formaient l'atmosphère de ma vie de tous les jours, tout autant que de la leur. Parce qu'ils me voyaient tout le temps parmi eux, les indigènes n'étaient plus intrigués, inquiets ou gênés par ma présence; dès lors, je cessais d'être un élément perturbateur dans la vie tribale que j'étudiais, je ne faussais plus tout du fait de mon approche, comme cela se produit toujours quand un nouveau venu se présente dans une communauté de primitifs. En réalité, comme ils savaient que je fourrerais mon nez partout, même là où un indigène bien éduqué ne songerait pas à s'immiscer, ils finissaient par me regarder comme une part et un élément de leur existence, un mal ou un ennui nécessaires, atténués par les distributions de tabac.

Plus tard, dans la journée, tout ce qui se déroulait à proximité n'avait aucune chance d'échapper à mon attention. Les alertes déclenchées au cours de la soirée par l'approche du sorcier, les une ou deux grandes querelles et ruptures vraiment importantes au sein de la communauté, les cas de maladie, les remèdes essayés, les morts, les rites magiques qui doivent être célébrés, pour assister à tous ces événements, je n'avais pas à courir avec la crainte de les manquer, mais ils se présentaient là, sous mes yeux, au seuil de ma porte, si je puis dire. Et, insistons bien, chaque fois que quelque chose de dramatique ou de capital se produisait, il importait de procéder à l'enquête sur-le-champ, car les indigènes ne peuvent s'empêcher de commenter ce qui se passe et ils sont alors trop excités pour s'exprimer avec réserve, trop intéressés pour que leur imagination se prive d'ajouter des détails. Aussi, à maintes reprises, me rendis-je coupable de manquements à l'étiquette que les indigènes, assez familiers avec moi, ne tardèrent pas à relever.

Je dus apprendre comment me conduire et, dans une certaine mesure, J'acquis le « sens » des bonnes et des mauvaises manières propres aux natifs de ce pays. Grâce à cela, et aussi parce que j'étais arrivé à me plaire en leur compagnie et à partager quelques-uns de leurs jeux et amusements, je commençai à me sentir vraiment proche d'eux, et c'est certainement la condition préalable de tout succès dans le travail de prospection.

Mais l'ethnographe n'a pas seulement à placer ses filets au bon endroit et à attendre qui viendra s'y jeter. Il doit se montrer chasseur dynamique, talonner sa proie, la diriger vers les rets et la poursuivre jusqu'en ses derniers retranchements. Ceci nous conduit aux méthodes plus actives pour la recherche des documents ethnographiques. Nous avons indiqué (à la fin de la division III) que l'ethnographe doit s'inspirer des résultats les plus modernes de l'étude scientifique, de ses principes et de ses buts. Je ne m'étendrai pas sur ce sujet et ne ferai qu'une remarque à ce propos, pour éviter tout malentendu. Un bon entraînement portant sur la théorie et la connaissance de ses données les plus récentes ne consiste pas à avoir l'esprit farci « d'idées préconçues », Si un homme s'embarque pour une expédition, décidé à prouver certaines hypothèses, et qu'il se montre incapable de modifier sans cesse ses vues ou de les quitter de bonne grâce sous l'effet des témoignages, inutile de dire que son travail sera sans aucune valeur. Mais, plus les problèmes qui l'habitent lors de son enquête sont nombreux, plus il s'accoutume à conformer ses théories aux faits et à voir dans ces derniers le moyen d'étayer une théorie, mieux il est équipé pour sa tâche. Les opinions préfabriquées sont néfastes à toute œuvre scientifique, mais les conjectures sont le bien le plus précieux du savant, et elles n'apparaissent d'abord à l'observateur que grâce à ses études théoriques.

En ethnologie, le gros travail accompli jadis par Bastian, Tylor, Morgan, les Völkerpsychologen allemands, a permis de voir sous un jour nouveau l'information livrée telle quelle par les anciens voyageurs, missionnaires, etc., et a montré l'intérêt qu'il y a à appliquer des conceptions plus profondes et à négliger celles qui se révèlent frustes et trompeuses". Le concept d'animisme a remplacé celui de « fétichisme » et de « culte démoniaque », termes sans signification aucune. L'intelligence des systèmes de classements par liens de parenté a ouvert la voie aux brillantes recherches modernes sur la sociologie indigène dues à l'école de Cambridge. Des résultats des récentes expéditions allemandes en Afrique, en Amérique du Sud et dans le Pacifique, les analyses psychologiques des penseurs allemands ont tiré une moisson abondante de renseignements de valeur, tandis que les ouvrages théoriques de Frazer, de Durkheim, etc., inspirent - et continueront sans doute longtemps encore d'inspirer les savants se livrant au travail pratique, les orientant vers de nouvelles conclusions. Sur place, le chercheur s'appuie sur la théorie et y puise ses idées. Bien entendu, il peut être lui-même un penseur et un théoricien, et dans ce cas il trouve en lui son propre aiguillon.

Mais les deux fonctions sont distinctes, et dans l'état actuel de la recherche elles doivent le demeurer, tant au point de vue des périodes que l'on consacre au travail que des conditions dans lesquelles celui-ci s'effectue.

À l'instar de ce qui se passe toujours quand l'investigation scientifique pénètre dans un domaine jusqu'alors livré à la seule curiosité des amateurs, l'ethnologie³ a introduit des règles et de l'ordre

dans ce qui semblait chaotique et dépourvu de sens. Ce monde surprenant, primitif et indéchiffrable des « sauvages », elle l'a converti pour nous en un certain nombre de communautés bien ordonnées, soumises à des réglementations, se comportant et pensant selon des principes logiques. Quelle que soit l'association d'idées à laquelle il ait pu donner lieu à l'origine, ce sont des notions de liberté absolue, de comportement anormal avec quelque chose d'extraordinaire et de bizarre à l'extrême, qu'évoque ce mot de «sauvage ». Beaucoup de gens s'imaginent que les indigènes vivent au sein de la Nature, à peu près comme ils le désirent et comme ils le peuvent, en proie à des croyances fantasmagoriques et à des craintes folles. La science moderne montre que leurs institutions sociales ont au contraire une structure bien précise, qu'elles sont soumises à une autorité, à des conventions et des lois pour tout ce qui regarde les rapports publics et privés, tandis que ces derniers sont, de surcroît, commandés par des liens de clan et de parenté extrêmement complexes. En fait, nous voyons les indigènes empêtrés dans un réseau de devoirs, fonctions et privilèges, qui correspond à une organisation tribale, communautaire et familiale très complète. Leurs croyances et pratiques ne sont pas dépourvues d'une certaine cohérence; leur connaissance du monde extérieur suffit à les guider dans la plupart de leurs entreprises et activités, toujours menées avec vigueur. Quant à leurs productions artistiques, elles ne manquent ni de signification ni de beauté.

Qu'il y a loin de la réponse fameuse faite jadis par ce fonctionnaire qui, interrogé sur les us et coutumes des indigènes, répliquait : « Aucunes mœurs, manières bestiales », à la position de l'ethnographe moderne! Celui-ci, avec ses tables de termes de parenté, ses généalogies, ses croquis, plans et diagrammes, prouve l'existence d'une forte et vaste organisation sociale, établit la composition de la tribu, du clan, de la famille; et il nous brosse un tableau d'indigènes assujettis à un code strict de conduite et de bonnes manières, à côté duquel la vie à la Cour de Versailles ou à l'Escurial apparaîtrait comme libre et facile.

Par conséquent, l'idéal premier et fondamental du travail ethnographique de plein air est de donner un plan clair et cohérent de la structure sociale et de dégager du fatras des faits les lois et les normes de tous les phénomènes culturels. La charpente solide de la vie tribale doit être, en premier lieu, établie. Cet idéal exige avant tout qu'on se livre à une étude complète des phénomènes, et non pas à une recherche du sensationnel, de l'original, encore moins de l'amusant et du bizarre. Le temps n'est plus où l'on pouvait admettre des récits nous dépeignant l'indigène comme une caricature grotesque, enfantine, de l'être humain. Pareil tableau est inexact, et comme beaucoup d'autres choses fausses, il a été détruit par la Science. L'ethnographe travaillant sur place se doit de dominer, avec patience et sérieux, l'ensemble des phénomènes dans chacun des domaines de la culture tribale étudiée, en ne faisant aucune différence entre ce qui est banal, terne ou normal, et ce qui étonne et frappe outre mesure. Par la même occasion, au cours de la recherche, la culture tribale dans son intégralité et sous tous ses aspects doit être passée au crible. La structure, la loi et le principe relevés dans chacun de ces aspects doivent alors être rapportés à un seul grand ensemble cohérent. Un ethnographe qui commencerait par n'étudier que la religion, ou la technologie, ou l'organisation sociale, séparerait de façon artificielle un domaine de l'enquête, et se verrait sérieusement handicapé dans son travail.

Après avoir énoncé cette règle très générale, attachons-nous à des considérations de méthode plus particulières. Nous venons de dire que l'ethnographe travaillant sur place a pour devoir de relever les règles et les constantes de la vie de la tribu, tout ce qui est permanent et fixe; de reconstituer l'anatomie de sa culture, de préciser la composition de sa société. Mais ces choses, même si elles sont cristallisées et bien établies, ne sont nulle part formulées. Il s'agit d'un code de lois non écrit et non explicite, et l'ensemble de la tradition tribale comme l'ensemble de la structure sociale se trouvent enfermés dans le plus insaisissable des matériaux : l'être humain. Mais ce n'est même pas dans l'esprit ou la mémoire des hommes qu'on trouvera ces lois nettement exprimées. Exactement comme ils obéissent à leurs instincts et à leurs impulsions, sans savoir pour cela établir une seule loi de psychologie, les indigènes se plient au pouvoir de contrainte et aux obligations du code tribal sans les comprendre. Les normes des institutions indigènes sont le résultat automatique de l'interaction des forces mentales de la tradition et des conditions matérielles du milieu. De même que le simple membre d'une quelconque institution moderne - qu'il s'agisse d'un État, d'une Église ou d'une armée - relève d'elle et est en elle, mais ne peut apercevoir l'action d'ensemble de tout le corps constitué, ni surtout rendre compte de son organisation, de même il serait vain d'essayer d'interroger un indigène en termes sociologiques abstraits. La différence est que, dans notre société, chaque institution possède ses membres intelligents, ses historiens, ses archives et documents, tandis qu'une société indigène n'a rien de semblable. Une fois qu'on a compris cela, il importe de trouver un moyen capable de vaincre cette difficulté. Cet expédient, pour l'ethnographe, consiste à rassembler les données concrètes des témoignages et à procéder à ses propres déductions et généralisations. Ceci semble tout à fait évident, mais ne fut ni trouvé, ni du moins pratiqué en ethnographie, jusqu'à ce que la prospection sur place ait été menée par des hommes de science. Du reste, au moment de la mettre en pratique, il est aussi difficile de concevoir les applications concrètes de cette méthode que de procéder à son exécution systématique et rationnelle. Puisque nous ne saurions interroger un indigène sur des règles générales et abstraites, nous pouvons toujours lui soumettre un cas donné et lui demander quelle solution il envisage. Ainsi, par exemple, pour s'informer de la façon dont il considérerait un crime et le punirait, il serait inutile de poser une question très générale telle que «Comment traitez-vous et punissez-vous un criminel?» car il se pourrait que, pour exprimer la réponse, les mots eux-mêmes manquent en langue indigène ou en pidgin. Mais un cas imaginaire, ou mieux encore, un événement qui s'est effectivement produit, incitera l'indigène à émettre son avis et à fournir une ample moisson de renseignements. Un cas réel, en effet, déclenchera chez lui un flot de paroles, suscitera des signes d'indignation, lui fera prendre parti - et tous ces propos contiendront sans doute bon nombre de vues précises, de condamnations morales, tout comme ils révéleront le mécanisme social mis en action par le méfait commis. De là, il sera facile de l'amener à parler de faits similaires, de réveiller le souvenir d'événements passés, de discuter et de leurs conséquences et de leurs divers aspects. À partir de ces données, qui doivent englober le plus grand nombre possible d'éléments concrets, l'inférence résulte d'une simple induction. Le traitement scientifique diffère de celui du bon sens, tout d'abord du fait que, toujours un peu pédant, le chercheur pousse beaucoup plus loin l'examen, d'une façon très complète et très minutieuse, en procédant avec système et méthode; et ensuite, du fait que l'esprit rompu aux techniques scientifiques dirige l'enquête dans des voies vraiment utiles et vers des buts offrant un intérêt réel. En effet, l'objet de l'entraînement scientifique est de procurer au savant opérant sur le terrain une charte mentale qui puisse lui servir d'appui et de guide.

Pour revenir à notre exemple, certains cas précis venus en discussion révèlent à l'ethnographe le mécanisme social du châtement. Celui-ci est une partie, un aspect de la force de contrainte de la tribu. Imaginez encore que, par une méthode similaire d'inférence à partir de données bien circonscrites, il arrive à comprendre pourquoi on conduit de telle ou telle façon la guerre, les opérations mercantiles, les fêtes tribales, il disposera alors de tous les moyens nécessaires pour répondre aux questions relatives au gouvernement de la tribu et à la coercition sociale. Lors des vraies enquêtes, sur place, la comparaison entre ces divers points, les efforts en vue de les coordonner, feront souvent apparaître dans l'information des trous et des failles qui ouvriront la voie aux recherches ultérieures.

Par expérience personnelle, je puis dire que, très souvent, un problème paraissait résolu, tout semblait arrêté et clair, jusqu'à ce que je me mette à rédiger l'esquisse préliminaire de mes résultats. Seulement alors, j'apercevais des manques énormes qui allaient m'indiquer les nouveaux problèmes à poser et me tracer ma tâche future. En fait, je passai quelques mois entre ma première et ma seconde expédition, et plus d'un an entre cette dernière et la suivante, à examiner toutes mes notes, à en extraire chaque fois les parties qui paraissaient au point pour la publication, bien que je susse pertinemment chaque fois que j'aurais à remanier le tout. Cette fécondation réciproque de l'œuvre constructive et de l'observation me semblait une excellente chose, et je ne pense pas que j'aurais pu effectuer de réels progrès sans cela. Je livre cet aperçu de ma propre histoire simplement pour montrer que ce qui vient d'être dit ne constitue pas un programme gratuit, mais bien le résultat d'une expérience personnelle. Dans ce volume, je décris une importante institution qui se rattache à un très grand nombre d'activités connexes et qui offre bien des aspects. Pour qui y réfléchit, il appert que les informations relatives à un phénomène si extraordinairement complexe et présentant autant de ramifications, ne sauraient être obtenues de façon suffisamment complète et exacte sans cette interaction constante d'essais constructifs et de vérification empirique. En fait, l'institution de la Kula, je l'ai dépeinte par écrit, dans ses grandes lignes, une bonne demi -douzaine de fois, tandis que j'étais sur place ou dans les intervalles de mes expéditions. Chaque fois, des difficultés et des problèmes nouveaux surgissaient.

Recueillir des données concrètes sur une grande série de faits est donc l'un des points essentiels de la méthode empirique. Il ne suffit pas d'énumérer quelques exemples, il faut épuiser, dans la mesure du possible, tous les cas qui sont à votre portée; et, dans cette recherche des cas, l'enquêteur en inventorie d'autant plus que le plan qu'il a en tête est plus net. Mais chaque fois que le matériau de la recherche le permet, ce plan mental doit devenir une réalité; il doit se matérialiser en un diagramme, un sommaire, un tableau synoptique complet des cas envisagés. Depuis longtemps, dans les ouvrages modernes passablement bons qui traitent des indigènes, nous espérons trouver une liste détaillée ou un relevé des termes de parenté, avec toutes les données qui s'y rattachent, et non pas seulement quelques relations ou expressions pittoresques ou anormales. Dans la recherche des liens de parenté, le fait de suivre l'une après l'autre chacune de ces relations dans des cas concrets, mène naturellement à l'édification d'arbres généalogiques. Pratiquée déjà par les premiers auteurs, parmi les meilleurs, tels Munzinger, et, si je me souviens bien, Kubary, cette méthode a été portée à son point de perfection dans les ouvrages du Dr Rivers. D'autre part, dans l'étude des données concrètes sur les transactions économiques, afin de retracer l'histoire d'un objet précieux et de saisir pourquoi et comment il circule, notre principe d'une

enquête approfondie et complète conduira à l'établissement de tables de transactions semblables à celles que l'on trouve dans l'œuvre du professeur Seligman¹. C'est en me conformant en cette matière à l'exemple du professeur Seligman, que je suis parvenu à fixer certaines des règles les plus difficiles et les plus complexes de la Kula. La méthode qui consiste à traduire les renseignements, autant qu'il se peut, sous forme de graphiques ou de tables synoptiques, doit être étendue à l'étude de pratiquement tous les aspects de la vie indigène. Tous les types de transactions peuvent être étudiés d'après des cas réels connexes, que l'on fait figurer sur des tableaux synoptiques; d'un autre côté, un tableau sera dressé de tous les dons et présents d'usage dans une société donnée, avec la définition sociologique, cérémonielle et économique de chaque article. Ainsi, les procédés de magie, les cérémonies qui les concernent, les types d'actes légaux, tout cela peut être inventorié, en sorte que chaque élément puisse apparaître de façon synoptique sous un certain nombre de rubriques. En plus de cela, bien sûr, un recensement généalogique très détaillé de chaque communauté, des cartes, des plans et diagrammes établis avec minutie, expliquant le système de propriété des jardins, les privilèges de chasse et de pêche, etc, serviront de base indispensable à la recherche ethnographique.

Revenant une fois de plus à la question de l'honnêteté méthodologique, discutée déjà à la division II, je désire indiquer ici que le procédé de la présentation concrète et classée des faits doit s'appliquer d'abord aux propres pièces à conviction de l'ethnographe. C'est dire qu'un chercheur, qui veut qu'on lui fasse confiance, doit présenter de façon claire, concise, et sous la forme d'un état, les observations personnelles directes, d'une part, les informations indirectes qui étayent son exposé, de l'autre. Le sommaire qui suit illustre cette manière d'opérer et aidera le lecteur de ce livre à se faire une opinion sur la crédibilité de chacune des affirmations qu'il souhaiterait spécialement vérifier. Ce tableau et les nombreuses références dispersées tout au long de l'ouvrage, destinés à montrer comment, dans quelles circonstances et avec quel degré d'exactitude, je suis parvenu à connaître un détail donné, permettront, je l'espère, de jeter une pleine lumière sur ce qui constitue les sources du livre.