

Pierre Maranda

Anthropologie, retraité de l'enseignement, Université Laval

(1979)

“Situer l’anthropologie”

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

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

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

Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

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

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

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de l'article de :

Pierre Maranda
Professeur retraité associé, chercheur, département
d'anthropologie, Université Laval (1978)

"Situer l'anthropologie."

Un article publié dans l'ouvrage collectif intitulé: **Perspectives anthropologiques. Un collectif d'anthropologues québécois**, chapitre 2, pp. 9 à 21. Montréal: Les Éditions du Renouveau pédagogique, 1979, 436 pp.

[Autorisation formelle accordée, le 6 juillet 2005, par M. Pierre Maranda de diffuser la plupart de ses travaux.]



Courriel pmaranda@videotron.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

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

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

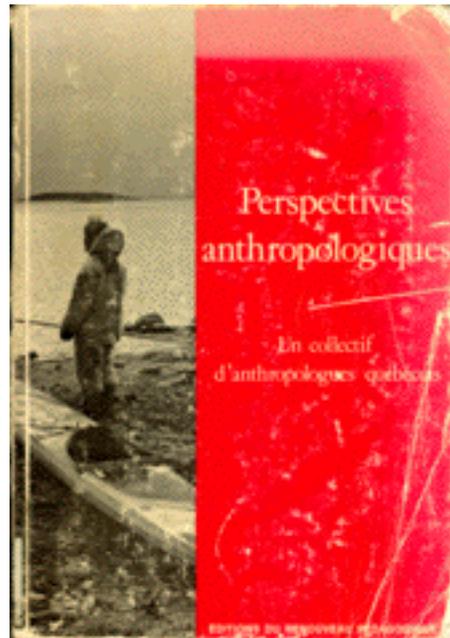
Édition complétée le 17 novembre 2005 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, province de Québec.



Pierre Maranda

Professeur retraité associé, chercheur,
département d'anthropologie, Université Laval

“Situer l'anthropologie.”



Un article publié dans l'ouvrage collectif intitulé: **Perspectives anthropologiques. Un collectif d'anthropologues québécois**, chapitre 2, pp. 9 à 21. Montréal: Les Éditions du Renouveau pédagogique, 1979, 436 pp.

Table des matières

Introduction

1. Les domaines de l'anthropologie
2. Situation idéologico-politique de l'anthropologie : l'humanité en tant que sujet
 - A. Évolutionnisme (voir Figure A1 en appendice)
 - B. Fonctionnalisme (voir Figure A1 en appendice)
3. Universalisme et angoisse : modèles anthropologiques et normatifs
4. Réactions indigènes : le sujet en tant qu'être humain

Appendice : figure A1 : Courbe des problématiques évolutionnistes, diffusionnistes et fonctionnalistes, de 1850 à 1940. Nombre d'auteurs marquants par décennie.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Cet essai est une critique de l'anthropologie et aussi du rationalisme, idéologie qui l'inspire. Il s'agit d'une tentative pour définir les paramètres, dont il faut être conscients, à l'intérieur desquels nous pratiquons notre discipline.

Il y a longtemps, bien longtemps qu'on se demande si les différences socio-culturelles entre les groupes humains ne sont pas tout aussi marquées que leurs différences physiques. La question préoccupait déjà Hérodote, dans la Grèce antique ; puis Marco Polo, et les explorateurs qui suivirent, et les missionnaires, et les colonisateurs s'y intéressèrent. Intrigués, dédaigneux, choqués, ou simplement conquérants, chacun faisait de l'anthropologie à sa manière. Mais cette discipline n'a formellement pris corps que lorsqu'on a voulu étudier « scientifiquement » les différences et les ressemblances entre les groupes humains.

En français, le terme anthropologie désigna d'abord, au milieu du 19^e siècle, l'étude des différences morphologiques entre les groupes humains. Sous cette rubrique, on voulut poursuivre systématiquement

des descriptions et des analyses de traits, tels forme du crâne, pigmentation de l'épiderme, etc.

Quant à l'anthropologie sociale, elle naquit chez les Anglo-Saxons. Bien que pratiquée déjà sous une certaine forme au 16e siècle par M. de Montaigne (Essais), elle ne commença vraiment à s'imposer comme « science » qu'avec L.H. Morgan aux États-Unis (The League of the Iroquois, 1851 ; Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family, 1871) et avec E.B. Tylor en Angleterre (Primitive Culture, 1871).

Commençons notre analyse en situant l'anthropologie par rapport aux domaines sur lesquels elle veut régner. Voyons ensuite la position idéologico-politique dans laquelle se trouve ainsi placée la discipline dont le sujet est l'humanité totale. En troisième lieu, reprenant la section précédente sous un autre biais, il faudra poser le problème de l'angoisse de l'universalisme : les modèles anthropologiques sont-ils normatifs ? Enfin, des témoignages qui nous ont été livrés par des « sujets » que nous avons rencontrés concluront ce chapitre.

1.

Les domaines de l'anthropologie

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous l'avons indiqué plus haut, l'anthropologie se répartit en anthropologie somatique (ou physique), d'une part et en anthropologie sociale, de l'autre. La première se penche sur les différences et les ressemblances de traits physiques : couleur de la peau, taille, forme du crâne, ossature, etc. Ce fut, et c'est encore, en bonne partie, une sorte d'anatomie comparée des races humaines, à laquelle s'est récemment ajoutée l'anthropologie biologique qui, elle, remonte jusqu'aux structures génétiques. L'anthropologie sociale, par contre, porte sur les différences et les ressemblances entre les institutions : religion,

art, parenté, amitié, économie, et autres domaines, que nous avons définis et étiquetés selon notre façon à nous d'analyser la « réalité ».

En fonction des époques, des modes et des variations des idéologies scientifiques, ces deux facettes de l'anthropologie s'écartent ou se rapprochent. Les uns soutiennent qu'on ne peut comprendre une société sans d'abord élucider les déterminants écologiques et somatiques qui contraignent le fonctionnement de la pensée : des évolutionnistes anatomistes aux neurophysiologues, on mettra l'accent sur le « physique ». D'autres, au contraire, soutiennent que c'est la culture qui l'emporte et que les données écologiques et physiologiques ne sont que des conditions d'opération ou bien des contraintes extérieures qui ne sauraient jouer un rôle déterminant dans la construction d'une société et que, en fait, la société va loin dans le façonnement du corps : circoncision, tatouage, déformation de la tête ou des pieds, élongation des vertèbres cervicales, répression de l'obésité, etc. On reconnaît là une des formes du débat « matérialisme » contre « spiritualisme » déjà vif chez les anciens philosophes grecs et perpétué jusqu'à nos jours sous différents recodages, comme la priorité des infrastructures sur les superstructures selon la problématique du matérialisme historique (voir ci-dessous). Certains anthropologues physiques sont d'accord avec la proposition d'anthropologues sociaux, selon laquelle un enfant de n'importe quelle origine ethnique pourrait devenir un adulte parfaitement accompli de n'importe quel autre groupe, pourvu que - et ils soulignent cette réserve - dans la transmigration, cet enfant survive. Quant aux anthropologues sociaux, certains citent le cas de peuples vivant dans des environnements semblables mais ayant développé des cultures de types entièrement différents, et des cas de peuples vivant dans des environnements différents et ayant développé des cultures semblables. Somme toute, il semble que la « science naturelle » des sociétés humaines continue d'osciller entre les deux pôles « matière » et « esprit » qui, depuis l'aube de notre pensée occidentale, ont structuré notre vision du monde. Mais cette dichotomie nous est-elle particulière ? Est-elle, au contraire, partagée par tous les autres humains sans égard à leur race et à leur développement technologique ? Sous-jacente à ces débats, sous-jacente à l'essence de l'entreprise anthropologique, se trouve la question : « Qu'est-ce qu'être humain ? »

2.

Situation idéologico-politique de l'anthropologie : l'humanité en tant que sujet

[Retour à la table des matières](#)

Nous sommes loin de connaître toutes les philosophies qui ont eu cours dans la vie collective de l'humanité. À cause des hasards de la documentation et peut-être aussi à cause de notre intérêt pathologique pour l'histoire ¹, nous avons acquis une certaine familiarité avec les théologies de Sumer, de l'Égypte ancienne, de la Bible, et avec la philosophie de la Grèce antique. L'influence que ces ancêtres ont exercée sur notre propre pensée est indiscutable. Or, pour eux, comme pour beaucoup d'entre nous, il existe un modèle absolu de la nature humaine. L'homme occupe le centre du monde ; tout n'a de sens que par lui et, sans lui, rien n'aurait été fait de ce qui a été fait (comme le répète, en le transposant pour l'appliquer au Verbe de Dieu, le prologue de l'évangile de saint Jean). Cet anthropocentrisme a pénétré la théologie chrétienne, l'humanisme de la Renaissance, la philosophie des

¹ En tant que peuples lettrés, nous nous sommes vus dépouillés, depuis des millénaires, de la simultanéité dialectique pratiquée par les peuples analphabètes. L'invention de l'écriture a sectionné la relation vive entre l'énoncé et son émetteur. Nous persistons ainsi dans nos écrits par-delà notre absence physique. L'écriture réduit aussi l'énoncé à une linéarité abstraite, détachée de l'épaisseur des gestes, du contexte, de la personne de celui qui parle. Privé de cette dimension, notre discours écrit nous a conditionnés à une pensée étriquée. Notre intérêt pour l'histoire serait donc pathologique en ce qu'il manifesterait une sorte d'angoisse à récupérer par la diachronie (profondeur temporelle) ce que nous avons perdu en synchronie (profondeur multidimensionnelle du présent). Diachronie et synchronie sont actives ensemble dans les traditions orales des peuples analphabètes ; parmi nous, ceux que nous appelons « poètes » essaient dans leurs oeuvres d'échapper à la tyrannie du linéaire pour crier la simultanéité dialectique.

Ne soyons pas naïfs : n'oublions pas que notre vue de l'histoire est elle-même une superstructure idéologique.

Lumières, le Romantisme allemand et il continue d'être perceptible dans l'anthropologie moderne. Il existerait donc un modèle absolu de l'humain. Et puisque l'absolu implique la norme, il existerait un modèle normatif de l'humain.

Le devoir assigné à l'anthropologie par nos cultures serait-il celui de maintenir cette univocité du terme « humain » malgré les divergences frappantes d'humanité qu'on ne peut pas ne pas remarquer ? Serait-il de réduire ces divergences à des facettes accidentelles, superficielles, qui ne sauraient masquer l'humain vrai pour qui sait regarder ? Et ainsi, de revendiquer le bien-fondé de notre modèle normatif, de façon plus sophistiquée, soit, mais avec tout autant de suffisance que les philosophes qui ne sont jamais sortis de leur chez-soi culturel et social ?

C'est en se justifiant que tout impérialisme se consolide. Pour cette raison, il doit neutraliser les défis que lancent à son assurance intellectuelle aussi bien que politique, des façons de vivre et de penser qui, toutes barbares et primitives qu'elles soient jugées, n'en sont pas moins agaçantes.

Les anciens Grecs niaient que les autres peuples, moins « civilisés » qu'eux, fussent des humains de plein droit ; ils appelaient « barbares » ceux dont ils ne se donnaient pas la peine de comprendre les coutumes, différentes des leurs. Les missionnaires et les conquérants européens n'échappèrent pas au même impérialisme culturel : pour eux, une question vive était de savoir si ces païens avaient vraiment une âme et si on pouvait leur accorder le titre d'humains. Pour les Grecs, pour les Européens de la période d'expansion coloniale et, plus récemment, pour les Blancs qui chassaient comme du gibier, les abattant à vue, les autochtones de Terre-Neuve, d'Australie ou d'Amérique du Sud, la solution idéologique était simple. Ceux qui ne pensent pas comme nous, ou qui ne se comportent pas comme nous, n'ont pas droit à l'existence - non seulement sont-ils des « barbares » mais encore probablement n'ont-ils pas « d'âme » ; ayant tort, ils sont forcément dans leur tort. On est donc justifié de les prendre pour cible et de s'emparer de leurs âmes, de leurs biens et de leurs territoires.

Une fois la chrétienté en perte de vitesse, une fois que les dogmes religieux eurent cédé le pas aux arguments « scientifiques », la neutra-

lisation ne pouvait plus s'opérer primordialement sur le plan de la conversion des païens. Et une fois (officiellement) aboli l'esclavage, une fois (officiellement) reconnu le droit des autres peuples à la vie, les conquêtes territoriales et économiques ne pouvaient plus s'opérer primordialement sur le plan de l'agression armée.

Le travail d'évangélisation des missionnaires avait offert une voie aisée de disposer des autres cultures : on n'avait qu'à dispenser la lumière divine à ces victimes de l'ignorance, qu'à les convertir, de sorte qu'elles devinssent comme nous. N'étant plus dans leur tort, ayant été transformés en pastiches de nous-mêmes, ils pouvaient céder pacifiquement à notre sagesse l'administration de leurs biens. Cette stratégie était tout aussi efficace qu'étroite.

Il s'agissait de déclasser les idéologies différentes des nôtres, ce qu'on faisait avec bonne conscience puisqu'on disposait d'une vérité de beaucoup supérieure aux « rudiments » que, laissés à eux-mêmes, les « autres » n'auraient jamais pu amener à maturité. On évacuait donc le besoin de se confronter à des réalités étrangères et troublantes en les définissant comme primitives et troubles, c'est-à-dire comme fondamentalement négligeables. (Et c'est ici, comme nous le verrons plus bas, que l'évolutionnisme inscrit son action idéologique et politique.)

Une fois bien établie, la conscience scientifique voulut se désencombrer des dogmes religieux qui restreignaient sa liberté ; du coup, la contribution des églises et des missionnaires à l'hégémonie des blancs devint moins admissible, même superflue. Ce furent donc les anthropologues qui, inconsciemment pour la plupart, prirent la relève. En effet, il n'aurait pas été bienséant que des scientifiques élaguassent des secteurs entiers, et par ailleurs intéressants, du trésor culturel de la race humaine. On se devait de « comprendre » ces curiosités et donc de les étudier avec autant de soin que la danse des abeilles et que les relations sociales des fourmis. Ensuite, devant ces sociétés qu'il n'était plus de bon ton de mépriser, il fallut définir une attitude acceptable : on décida de composer avec elles en se les appropriant au nom de philosophies universalistes, c'est-à-dire conformes à notre conception de l'humanité, toujours aussi normative que celle, religieuse, que nous venions de désavouer. (Et c'est ici - voir plus bas - que s'inscrivent les anthropologies fonctionnaliste, marxiste et structuraliste.)

A. Évolutionnisme
(voir Figure A.1, en appendice)

[Retour à la table des matières](#)

En réaction contre ce qu'ils percevaient déjà comme un impérialisme suffisant, certains philosophes, tels Montaigne (1533-1592) et Rousseau (1712-1778), avaient prôné le relativisme culturel, d'une part, et le retour à la nature, de l'autre (messages retransmis par les anthropologues modernes) : que chacun soit fidèle aux impératifs de la société dans laquelle il/elle vit, l'interprétation de ces impératifs étant laissée à sa conscience personnelle ; que chaque membre des sociétés complexes, appauvries par le cancer technologique qui les ronge, tâche de retrouver la simplicité du contact direct avec les forces de la nature et vive en « bon sauvage ».

Un premier haut-fond stoppa cette vague de pensée trop précoce. Ce fut l'évolutionnisme. Selon cette doctrine bien connue, l'humanité aurait traversé des étapes successives allant du « primitif » au « civilisé » ; l'idéologie de l'évolutionnisme participe évidemment au mythe du « progrès ».

D'abord sociale avant de devenir biologique avec Darwin, la thèse évolutionniste s'avéra fort utile à la défense de la « civilisation » contre les assauts des « primitifs », tout « bons sauvages » qu'ils puissent être. En effet, la société industrielle, complexe et impérialiste, trouvait là, c'est-à-dire sous la plume de ses savants, au lieu de ses théologiens en perte d'audience, des arguments qui, bien que contraires à certains dogmes chrétiens, n'en remplissaient pas moins la fonction identique de justification de la supériorité des Blancs. Les empires européens de l'Espagne, du Portugal, de la France, de l'Angleterre, etc., reposaient idéologiquement sur la croyance en la vérité absolue des enseignements chrétiens qu'ils étaient tenus de dispenser de par la terre. Une fois qu'il fallut remplacer cet étai par un point de vue scientifique, l'idéologie était prête : l'évolutionnisme mettait à la disposition

de la superbe impérialiste les concepts et les arguments dont elle avait besoin pour se justifier dans un contexte devenu celui de la science. On pouvait donc « comprendre » cette « mentalité primitive », cette pensée « prélogique », ces sociétés démunies et continuer de s'arroger une supériorité indiscutable. On se sentait toujours en droit de se croire meilleur que les autres, non plus parce qu'on avait la « vérité » chrétienne mais parce qu'on avait, dorénavant, la vérité scientifique.

En Angleterre, en Belgique, en France, aux Pays-Bas, l'université au service de l'État donnait des diplômes en anthropologie à ceux qui, devenant officiers de service outre-mer, s'avéraient ainsi des administrateurs plus efficaces. Leur mission était, en somme, de parachever la conquête des « primitifs » que les militaires et les missionnaires avaient déjà assise mais dont les fondements pouvaient rester vacillants.

Les chefs d'armée étaient rentrés de leurs campagnes avec le butin le plus précieux à leurs propres yeux - or, argent, pierreries - et ils créèrent des infrastructures d'exploitation fructueuse. Les missionnaires, puis les anthropologues, continuèrent le pillage : ils rapportèrent des « curios » de toutes sortes qu'ils entreposèrent dans les musées fondés à la gloire des conquérants, et ils créèrent des superstructures efficaces.

Mais il se trouva, chez certains administrateurs marginaux ou parmi ceux ayant eu une formation d'anthropologue plus critique que celle de leurs collègues, de la curiosité, de la sympathie pour des frères humains exotiques. Réactivant les ressources idéologiques exprimées par leurs devanciers tels Montaigne et Rousseau, ces gens conçurent leur tâche comme consistant à expliquer aux autres Européens, leurs compatriotes, que ce qui semblait de l'extérieur coutumes rustres et pensées incohérentes était, en fait, tout aussi raffiné et logique que les systèmes occidentaux.

B. Fonctionnalisme
(voir Figure A. 1, en appendice)

[Retour à la table des matières](#)

L'école anthropologique, qu'on appelle fonctionnalisme, prit ainsi forme. Avec les Français Durkheim et Mauss, bientôt suivis par les Britanniques, Malinowski, Radcliffe-Brown et leurs collègues américains, dont Boas et Mead, on assiste à une tentative d'explication des « autres ». Tout empreinte de bonne volonté qu'elle fût, cette tentative n'échappait cependant ni au besoin de consolider nos sociétés ni, surtout, à l'idéologie qui l'avait fécondée.

La thèse principale des fonctionnalistes peut être grossièrement résumée comme suit : tout a du sens dans toute société parce que toute société est un système, c'est-à-dire un ensemble de parties fonctionnant de concert et explicables par leur interaction réciproque.

Ce modèle de la société est souvent appelé « organique » parce qu'on y conçoit les rôles sociaux comme articulés à la manière des organes d'un être vivant. À première vue, on peut dire que ce modèle était directement inspiré de la biologie. En fait, il remonte beaucoup plus loin dans l'histoire de la pensée. La conception chrétienne de l'Église comme corps mystique du Christ relève elle-même d'une analogie de même type. Plus profondément encore, cet anthropomorphisme se retrouve dans de nombreuses sociétés qui n'ont rien à voir avec la chrétienté ou la biologie occidentale. Quoi qu'il en soit, selon les fonctionnalistes, chaque institution, chaque individu dans une société remplit une fonction. Découvrons l'ensemble des fonctions, branchons-y les institutions appropriées et nous comprendrons la société objet d'étude. Poussons plus loin : faisons un inventaire des fonctions universellement présentes - la solidarité sociale, les besoins de nourriture, de sommeil, de relations sexuelles, etc. ; ensuite, faisons un inventaire des institutions - mariage et parenté, travail, habitation, coutumes, etc. ; et alors, nous comprendrons l'humanité.

Et puis vinrent le structuralisme et le néo-marxisme anthropologique qui sont issus, comme l'évolutionnisme et le fonctionnalisme de notre idéologie commune. Arrêtons-nous, cependant, avant leur naissance. Elles s'étalent suffisamment au jour dans les chapitres qui composent cet ouvrage ².

3.

Universalisme et angoisse : modèles anthropologiques et normatifs

[Retour à la table des matières](#)

Plus insidieusement que leurs prédécesseurs, et sous le couvert de la recherche scientifique, les anthropologues, en même temps qu'ils aident les autochtones à créer leurs propres musées chez eux, constituent donc un musée imaginaire des autres sociétés, dans les livres où ils les mettent par écrit. C'est l'intégration des autres sociétés à la nôtre qui est perpétrée de cette manière « éclairée ». On va même jusqu'à proclamer que ce n'est plus nous qui leur apportons la lumière, mais eux qu'on doit habiliter à nous enseigner - à ne nous enseigner, cependant, que ce que nous croyons digne d'être appris.

Reprenons sous un angle légèrement différent ce que nous venons d'esquisser brièvement dans la section précédente : là, l'accent était politique ; dans cette section-ci, il sera « scientifique ». Mais cela ne revient-il pas au même ? Existe-t-il une science qui ne soit pas idéologique et politique ?

Les missionnaires, comme les philosophes et les théologiens, connaissent un modèle normatif de l'humanité et de la société. An-

² Sur ces figures de proue de la philosophie contemporaine, voir Pierre MARANDA, Introduction, dans *Symbolic Production Symbolique*, numéro spécial, *Anthropologica*, 1977.

thropocentrique, fondé sur une relation de domination de la nature par l'homme, de l'homme jugé inférieur par l'homme jugé supérieur, et de la femme par l'homme, ce modèle normatif affirme le droit de propriété comme consécration de la valeur et prérogative du mérite (au point que nos lois nous 'reconnaissent le droit de tuer quiconque veut s'emparer de ce que nous possédons : notre droit de propriété prime le droit à la vie d'un intrus). La charte de ce modèle se trouve dans la Bible, dans les dogmes chrétiens, dans notre philosophie et dans notre système juridique. Telle est la « vérité » traditionnelle occidentale. Tout en s'affichant parfois en désaccord avec cette vision du monde, les anthropologues n'en sont pas moins à la recherche d'un modèle de même gabarit. En effet, les tentatives de définition d'« universaux » ne sont guère différentes de la quête des théologiens et philosophes. Comme ces derniers, les anthropologues comparatifs (on les appelle aussi « ethnologues »)³ sont à la recherche de traits fondamentaux qui seraient communs à tous les êtres humains, de toutes les races, de toutes les cultures, de toutes les époques. Ces universaux peuvent être d'ordre cognitif (par exemple, la pensée logique : le principe de non-contradiction est-il reconnu dans toutes les cultures ? Les processus mentaux de contraste et d'opposition se trouvent-ils dans toute pensée humaine ? etc.), moral (par exemple, le vol, le mensonge, l'adultère, etc., sont-ils réprimandés dans toutes les sociétés ? L'honnêteté, le courage, la bonté sont-ils des facteurs de prestige partout ?), économique (par exemple, trouve-t-on partout l'échange, la division du travail social, l'exploitation de groupes par d'autres groupes ou par des individus, etc. ?), politique (par exemple, la distribution des formes d'oppression est-elle générale, de même que celle des structures de subordination, que celle des classes sociales, etc. ?), religieux (par exemple, tous les peuples connaissent-ils des esprits surnaturels, ou un dieu unique, tous les peuples possèdent-ils des rituels, des pratiques magiques, connaissent-ils la sorcellerie, etc. ?) ou psychosomatiques (par exemple, existe-t-il des besoins physiologiques et des mécanismes pour les satisfaire nécessairement présents dans toutes les socié-

³ On appelle souvent « ethnographe » l'anthropologue qui décrit une société de façon monographique ; « ethnologue » l'anthropologue qui tâche de définir des lois Plus générales à partir de divers travaux ethnographiques ou de monographies ; quant à « anthropologue », ce terme serait plus général, englobant à la fois l'anthropologue somatique, l'ethnographe et l'ethnologue.

tés humaines et qui les distingueraient fondamentalement des sociétés animales, etc. ?) Encore, la parenté, le mariage, le « complexe d'Oedipe », sont-ce là des « universaux » ?

Cette « cartographie » des traits et des structures vise à fournir une synthèse qui puisse répondre à la question déjà posée : « Qu'est-ce qu'être humain ? ». Il s'agit donc de déclarer notre identité spécifique, à l'instar des penseurs à travers lesquels s'expriment nos options, mais à partir d'une enquête plus vaste que l'introspection et que la réflexion en vase clos pratiquées par les théologiens et les philosophes. Ainsi, une fois inventorié le stock des attributs dont l'ensemble définit l'espèce humaine, se croira-t-on en mesure de proposer – comme le veulent les Nations Unies – une charte des droits de la personne.

Assurément, ce genre d'entreprise s'inscrit dans l'idéologie « universaliste » (impérialiste) qui nous structure en tant qu'Occidentaux. Et nous l'imposons aux autres, sans vouloir reconnaître le caractère controuvé d'une démarche qui nous rassure – caractère controuvé parce que cette définition « universelle » de l'humain que nous poursuivons n'est-elle, c'est-à-dire universelle, que par rapport à des critères que nous avons nous-mêmes établis.

Notre visée est d'ailleurs utopique. Mais on ne demande pas à la « science » d'être réaliste : on lui demande, avant tout, de se montrer assez cohérente pour que ses fidèles aient l'impression de dominer leur environnement, c'est-à-dire pour qu'ils puissent tolérer l'angoisse de ce qui reste encore inconnu, en sachant que, un jour, la « science » pourra dissiper les mystères résiduels auxquels elle n'a pas encore eu le temps de s'attaquer. Tout comme la religion, la science fournit des « vérités » (ou « dogmes ») donnant à ceux qui y souscrivent des raisons de croire en eux-mêmes, c'est-à-dire de pouvoir s'orienter intellectuellement et émotionnellement dans un univers qui, sans elles, serait chaos menaçant.

Fondamentalement anxieux, auscultant nos passés collectifs (par l'histoire) et individuels (par la psychologie), nous avons besoin de justifier notre existence et la forme qu'elle a prise dans nos civilisations qui se sont toujours crues supérieures. La conséquence en est

que notre système de valeurs est devenu fortement compétitif et, par-tant, oppressif et impérialiste.

Mais notre impérialisme intellectuel a évolué ; les formes désuètes qu'il connaissait dans les siècles passés ne sauraient plus nous rassé-ner aujourd'hui ⁴. Du mode simpliste que l'Occident pratiquait il n'y a pas si longtemps et qu'il continue de pratiquer sur le plan économique, nous sommes passés à une forme plus « éclairée ». Autrefois, nous réagissions à la menace de systèmes culturels qui nous semblaient mettre en doute la valeur des nôtres en les décrétant négligeables et en convertissant - pour les neutraliser en les réduisant à la nôtre - les idéologies exotiques. Aujourd'hui, nous continuons de sauvegarder notre supériorité en ayant recours à d'autres stratégies.

En effet, grâce à l'anthropologie, nous sommes en mesure de mon-trer que nous sommes capables d'intégrer des systèmes différents du nôtre : et, de cette façon, les absorbant, nous les neutralisons de ma-nière plus sophistiquée qu'on ne le faisait autrefois. N'est-ce pas là une solution « intelligente », voire élégante, de maintenir la supériorité philosophique de notre civilisation ? Notre objectif a donc passé de la « conversion » (forme simpliste de neutralisation) à la « compré-hension » (forme évoluée du même mécanisme de défense). Ainsi, l'anthropologie, « science de l'humain absolu », peut remplacer la théologie, « science du divin », puisque la science a montré que, en fait, Dieu est l'image de l'homme.

Une fois définis les « universaux » et une fois reconnue leur impor-tance pour la charte des droits humains, ne pourrions-nous pas être

⁴ La perspective historique adoptée ici, de même que dans les tableaux présen-tés en appendice, est la seule façon de dénoncer le traquenard idéologique de l'histoire comme discipline, c'est-à-dire comme mécanisme superstructural de renforcement de notre modèle normatif et messianique. N'oublions pas que la première fonction d'une idéologie est de décevoir ceux qu'elle anime afin de leur faire croire en une forme possible de vie en dépit de toute absurdité. Ce qui compte, c'est que « ça » ait du sens ; or, sans idéologie, point de sens. Et Dieu (!) sait si, au Québec, on a besoin de « sens ». De nos jours, on se jette à corps perdu, avec autant de fureur mystique, dans le marxisme, le folklorisme ou la scientologie qu'on se jetait, autrefois, dans l'Action catholique, le cultu-risme ou le francisme.

fiers de notre modèle ? Nous pourrions alors continuer de croire en la grande fraternité humaine que prêchent le christianisme, le marxisme, le structuralisme et tant d'autres clameurs plus ou moins disciplinées. Ou serons-nous plus lucides et ne verrons-nous pas que ce rêve n'est que traquenard idéologique et solution de facilité ?

Quand les hommes vivront d'amour,
il n'y aura plus de misère.
Les soldats seront troubadours
mais nous, nous serons morts,
mon frère.

Raymond LÉVESQUE

4.

Réactions indigènes : le sujet en tant qu'être humain

[Retour à la table des matières](#)

Les « vérités » auxquelles nous croyons, les « vérités » qui nous structurent, ne sont pas reçues sans discernement par les membres d'autres sociétés. On y sait protester contre les invasions de la pensée tout aussi bien que contre les invasions du territoire. À titre d'illustration, je cite trois poèmes récents et un fait d'expérience, tous en provenance d'Océanie.

Noir c'est moi (Black is me) ⁵

Albert LEOMALA

Noir c'est moi
n'ayant rien
que moi

Noir c'est moi
seul dans les montagnes
regardant mon pays
forcé

d'avalier
des grenouilles entêtées
des ivrognes mangeurs de vache
des kiwis licencieux
et des kangourous suceurs de pognon ⁶

Croix (Krox) ⁷

Albert LEOMALA

Croix je le hais
tu me tues
tu détruis
mes traditions
je te hais croix

Parce que tu es trop fière de toi
et ne t'occupes jamais de moi
et de mes traditions
Tu as pensé

⁵ *Some Modern Poetry Front the New Hebrides*. Mana Publications. Suva, 1975, p. 20. Traduit par Pierre Maranda.

⁶ Métaphores pour les Français, les Anglais, les Néo-Zélandais et les Australiens.

⁷ *Ibid.*, pp. 18-19. Traduit par Pierre Maranda.

que j'étais ignare
Tu as pensé
que j'étais primitif
Tu as pensé
que mes traditions
étaient dégoûtantes
Tu as pensé
que tu étais astucieuse
Mais tu n'as jamais pensé que j'étais astucieux

Croix décampe
décampe
Je te hais
Ramasse tes idées
et ta civilisation
et retourne
là où tu es

Kidnappé ⁸
Ruperake PETAIA

J'avais six ans
maman ne fit pas attention
elle m'envoya à l'école
seul
cinq jours par semaine

Un jour j'ai été
kidnappé par une bande
de philosophes occidentaux
armés de manuels
illustrés sur papier glacé et
de réputations attestées
J'étais au pilon

⁸ *Some Modern Poetry Front Western Samoa*. Mana Publications. Suva, 1974, p. 8. Traduit par Pierre Maranda.

dans une classe
surveillée par Churchill et Garibaldi
épinglés sur un mur
et par
Hitler et Mao donnant la dictée
de l'autre mur
Guevara braquait une révolution
sur mon cerveau
de son traité La Guerre de guérilla.

À chaque trimestre
ils envoyaient des menaces à
maman et papa

Maman et papa aimaient
leur fils et
payaient des rançons
chaque fois

Chaque fois
maman et papa devenaient
de plus en plus pauvres
et mes kidnappeurs devenaient
de plus en plus riches
Moi je devenais blanc
de plus en plus

A ma mise en liberté
quinze ans après
on m'a remis
(aux applaudissements
de mes compagnons de captivité)
un bout de papier
pour décorer mes murs
attestant ma mise en liberté.

Au cours d'une première période de deux ans de travail sur le terrain en Mélanésie, je fus souvent en contact libre et ouvert avec des prêtres traditionnels et des sages (à Malaita, aux Îles Salomon, dont il est question ici, on distingue ces rôles sociaux). Dans nos conversations, ces hommes se posaient et me posaient en même temps des questions sur le modèle occidental de l'humanité. Parfois, il s'agissait de notre système économique, qu'ils comparaient avec le leur ; parfois, de cosmologie ; parfois, du contraste entre la religion des Blancs et celle des Malaitains.

La discussion de problèmes religieux surgissait également dans d'autres contextes, surtout celui des marchés (institution traditionnelle remontant au moins au 15^e siècle) et celui des prédications faites par des catéchistes ou des missionnaires dans les villages malaitains. Je ne retiendrai ici que la matière religieuse et je résume les propos tenus soit dans l'intimité d'une paillote, soit sur la place publique.

Vous, les missionnaires, vous venez parmi nous avec voire Bible, avec vos généalogies, avec vos épopées. Nous vous écoutons. Nous entendons ce que vous dites. Et nous ne pouvons nous empêcher de penser : oui, eux aussi, ils ont des récits, comme nous ; ils ont des généalogies, comme nous, les généalogies de leurs sages, de Jésus. Eux, les Blancs, ils ont des récits plutôt merveilleux, assez proches des nôtres à certains égards ; assez proches des nôtres en ce qu'ils relaient des événements extraordinaires et pas très croyables, par exemple d'un peuple qui traverse un océan à pied sec, de démons qui se jettent dans un troupeau de porcs, de résurrection des morts, enfin, toutes sortes d'événements assez fantastiques qu'ils appellent miracles. Or, nous pensons comme ceci : nous aussi, nous avons des récits de ce genre, des récits que nos sages nous ont retransmis, qui viennent de loin, qui viennent d'autres sages, nos ancêtres, et qui sont redits parmi nous, le soir, sur la place du village. Ces récits sont utiles pour nous : ils enseignent à nos enfants comment nos ancêtres pensaient ; ils leur apprennent aussi toutes sortes de choses qu'il faut connaître pour vivre en bon Malaitain. Mais nous pensons aussi à deux choses.

D'abord, nos récits à nous, qui contiennent également pas mal d'événements plutôt fantastiques, ce que les Blancs appellent des miracles, eh bien, ces récits à nous, nous savons qu'ils ne sont pas très vrais. Ces choses-là ne se produisent plus de nos jours. Peut-être se produisaient-elles autrefois, au temps de nos ancêtres, peut-être... mais, aujourd'hui, non ; les choses ne se passent plus comme cela. Alors, nous soupçonnons qu'il en est de même avec tous ces récits contenus dans la Bible. Peut-être que, au-

trefois, il y a longtemps, au temps des ancêtres des Blancs, ces choses étaient vraies. Mais plus maintenant. Si les Blancs veulent traverser l'océan, ils n'écartent pas les eaux et ils n'arrivent pas ici dans leurs camions, non ; ils font comme nous, ils utilisent des bateaux. Nous croyons que même si les plus forts des Blancs disaient aux eaux de l'océan de s'ouvrir pour leur livrer passage, l'océan ne leur obéirait pas. Donc, il y a longtemps, peut-être leurs récits étaient-ils vrais, comme les nôtres ; mais, (le nos jours, pour eux comme pour nous, les choses ne se passent plus comme cela.

Ensuite, nous nous disons ceci. Bon, ils ont leurs récits fantastiques. Ils ont des généalogies. Très bien. Mais nous aussi, nous avons des récits du même type et des généalogies, qui sont bons pour nous. Nous les comprenons, nous savons comment tout cela sert à nous faire mieux vivre notre vie. Mais nous n'avons pas la prétention de croire que nos traditions à nous devraient être enseignées et imposées aux Blancs. Ils ont les leurs, leurs traditions à eux, leurs généalogies, qui sont probablement bonnes pour eux ; nous avons les nôtres, nos traditions à nous, qui sont bonnes pour nous. Nous, nous n'essayons pas de convaincre les Blancs d'abandonner leurs idées pour adopter les nôtres. Pourquoi eux veulent-ils tellement nous convaincre d'abandonner les nôtres pour adopter les leurs ?

Voilà donc comment nous pensons ⁹.

Si donc nous écoutons parler les sujets-objets de notre « science », nous les entendons dire : « Laissez-nous tranquilles ! D'où vient ce besoin que vous avez, vous les Blancs, de nous imposer vos idéologies et vos pratiques religieuses et économiques ? D'où vient que, pour vous, nous devons renier nos façons de vivre et devenir chrétiens ou marxistes ? Ce n'est pas assez que vous vous empariez de nos ressources naturelles, il vous faut aussi vous emparer de nos façons de penser ? Parce que, alors, vous nous posséderez avec plus d'assurance ? Laissez-nous vivre comme nous voulons. Nous pouvons nous passer de vos matelas, de vos gadgets, de votre technologie. Nous nous en passerons volontiers si vous cessez de vouloir nous sauver malgré nous en nous convertissant à vos idéologies spiritualistes ou matérialistes. »

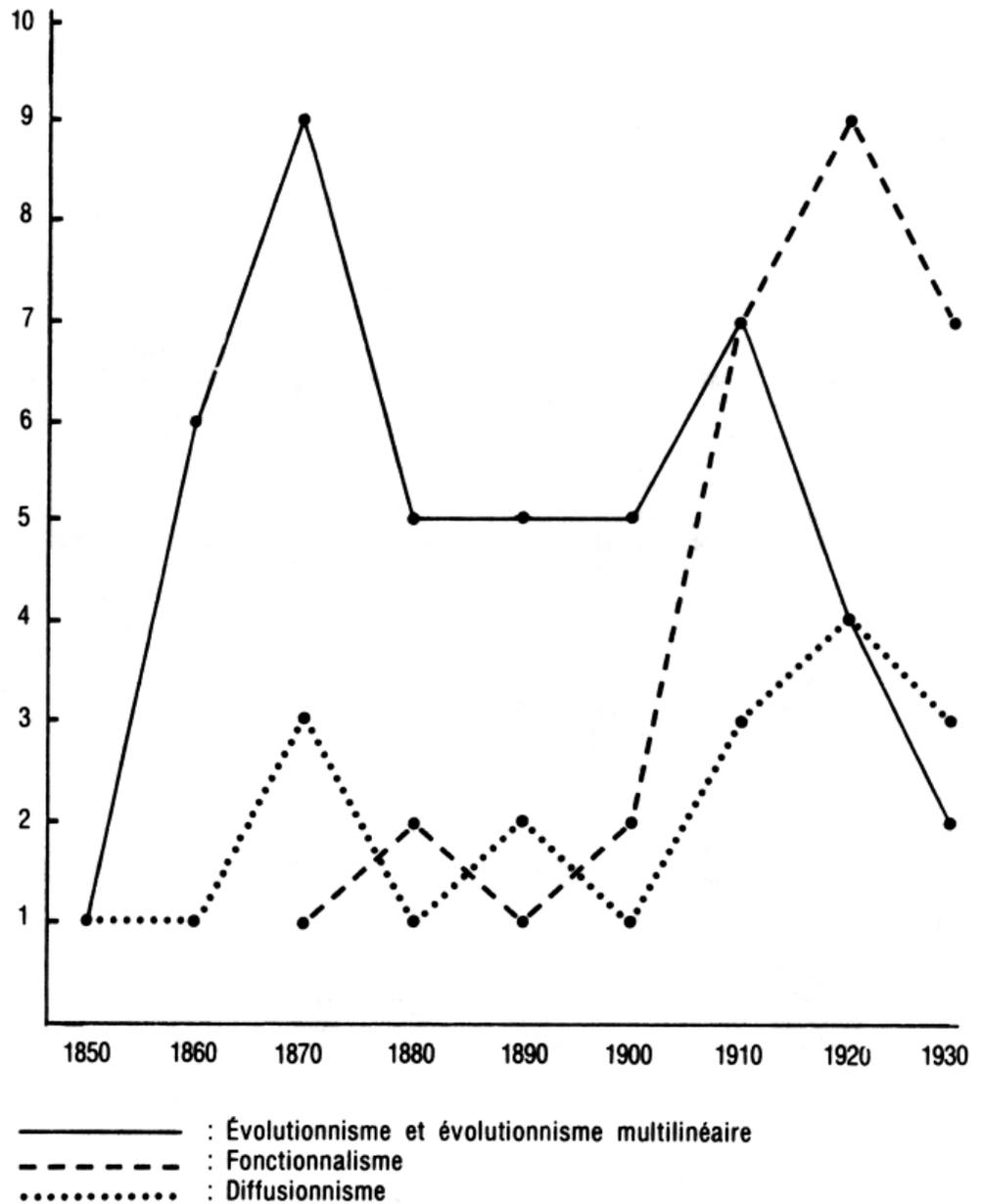
⁹ Des Amérindiens ont tenu et continuent de tenir des discours du même genre aux blancs, en Amérique du Nord.

En effet, il semble bien que nous ne pouvons pas laisser les autres tranquilles parce que nous ne savons pas rester tranquilles nous-mêmes. Notre système social compétitif et notre angoisse d'être les meilleurs du monde, notre conviction que personne ne saurait être assez obtus pour refuser la lumière dont nous sommes remplis une fois qu'il l'a perçue, notre prétention à pouvoir toujours être en position d'apôtres missionnaires qui savent ce qui est bon pour les autres : toute cette superbe ne provient-elle pas de cette anxiété, de ce manque à vivre et à penser, de ce rachitisme intellectuel que nos schèmes traditionnels véhiculent sans que nous sachions les remettre en cause de façon assez radicale pour les exorciser ? ¹⁰

¹⁰ Même les efforts lucides de certains d'entre nous pour rendre nos idéologies plus transparentes aux autres idéologies n'échappent pas à l'impératif de l'« universel », comme en témoigne la citation suivante : « Les deux tâches (comprendre les sociétés traditionnelles, situer notre propre société par rapport aux autres) ressortissent à l'anthropologie, et en fait elles n'en font qu'une, car il est clair que si nous pouvions développer une vue anthropologique de notre propre société, la compréhension des autres en serait grandement facilitée, puisque nous disposerions d'un cadre de référence, d'un système de coordonnées qui ne serait plus emprunté à notre mentalité particulière - et exceptionnelle -, mais qui serait véritablement universel. » L. DuMONT, *Homo aequalis, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977 : 18.

Figure A1

Courbe des problématiques évolutionnistes, diffusionnistes et fonctionnalistes, de 1850 à 1940. Nombre d'auteurs marquants par décennie.



[Retour à la table des matières](#)