

## **Pourquoi et comment étudier la culture**

La culture comme ensemble de mœurs et de façon d'agir dans le monde n'est pas unique aux humains. Ce qui semble particulier aux sociétés humaines est que leurs membres soient conscients de faire partie d'une communauté. Cette réflexion passe par la culture, un ensemble de rhétoriques, figures iconiques, pratiques, habitudes de penser et de faire, dialogues, interrogations abstraites et concrètes. La culture est notre façon de s'adapter non seulement à l'environnement, mais aussi aux autres. Même si une partie du comportement est influencée ou déterminée par la dimension génétique, les humains créent des entités symboliques qui existent au-delà de chacun et de tous. Il faut comprendre ce mécanisme pour analyser le phénomène humain.

Il y a une autre raison pour se concentrer sur la culture comme phénomène. Une grande partie de l'humanité aujourd'hui vit dans des communautés politiques qui ont une forme et une dynamique particulière, les états. Ces formations ont tendance à politiser la culture, c.-à-d., la transformer et l'utiliser pour centraliser le pouvoir politique. Le pouvoir passe à travers la culture, donnant naissance à l'idée que certains aspects de la culture sont naturels, innés. Or, ils ne le sont pas.

Ceci est simplement la dimension publique du pouvoir, qui présente des notions qui définissent la composition de la communauté et les traits de l'individu socialisé pour que ce dernier soit mieux intégré. Ces idées fonctionnent au niveau de nos habitudes de vie et nos façons de penser. Elles sont donc difficilement repérables pour identifier leur aspect arbitraire et historiquement déterminé. Il faut tenter de se distancer des orientations qu'on considère «naturelles» et «normales» pour pouvoir repérer l'influence de ces structures cachées.

Autrement dit, on a tendance de penser que nos orientations vers le monde sont un peu universelles, et ceci, grâce à l'influence des états civilisateurs qui prétendent que leur culture est composée de traits universels et donc intouchables. Pour l'instant, il suffit de noter que cette tendance à universaliser la dimension locale émerge parce qu'il est plus facile de contrôler et d'harmoniser des millions de citoyens qui composent les sociétés

contemporaines quand les prémisses qui animent le sentiment communautaire sont censées être partout pareil, comme c'est plus facile pour le citoyen individuel de penser son identité et son rôle social en acceptant ces prémisses comme étant naturelles et donc inchangeables.

J'aimerais ici citer une autre raison pour étudier la culture. L'expression "une culture" nous renvoie à l'idée d'un éthos, de valeurs partagées qui forment un ensemble assez cohérent, comme quand on invoque des stéréotypes, par exemple, que les Français sont arrogants, les Italiens superficiels, les Anglais froids, etc. Ce n'est pas que ces stéréotypes soient vrais ou non – ils sont carrément faux, car la catégorie 'les Anglais' inclut une myriade d'individus dont une certaine partie n'est pas 'froide', comme 'les Français' incluent des personnes serviables et gentilles –, mais qu'on doit distinguer les pratiques et les représentations. Chaque société crée des représentations qui sont plus ou moins partagées. Le but de telles représentations, cependant, n'est pas de définir un modèle idéalisé, mais de cacher des pratiques sociales diverses et très complexes, de reproduire des inégalités sous le masque du 'Nous' (dans le sens de l'expression 'nous sommes...'). Comme dit l'ethnologue Michael Herzfeld, le civique n'est pas toujours civil (p.e, pensons à la bureaucratie et ses fonctionnaires), et le civil (dans le sens d'un comportement 'gentil' et 'sociable') peut être loin de l'idéale d'une société équitable et participative qui est encapsulée dans l'expression 'civique'. Il faut donc étudier la culture comme un ensemble de processus dynamiques qui dégagent des représentations du Nous parfois assez solidaire, mais souvent fragmenté par des pratiques qui entraînent des divisions et qui peuvent reproduire un système d'inégalités.

P.e., les règles élémentaires de la politesse: l'obligation de répondre avec des banalités à la demande rituelle, "Comment allez-vous?" ne permet pas l'expression de ressentiments et d'envies qui dérivent des inégalités du système de classe. Une réponse comme, "Je pourrais aller mieux si les bourgeois n'avaient pas imposé un système de règles de vie dont le but est d'assurer la reproduction du statu quo et de transformer les opportunités d'avancement social en cadeau dosé par les classes qui détiennent le pouvoir," n'est pas seulement impoli, mais aussi incivile. "Merci, je vais bien. Et vous?" est, au contraire,

poli et civil, mais ne permet pas l'expression de ressentiments et de désires pour une meilleure vie. La ritualisation cache plusieurs tensions et permet à la société de fonctionner comme un organisme assez harmonieux.

L'inverse est aussi vrai. Autrement dit, on ne doit pas prendre comme postulat que les sociétés visent à produire une communauté solidaire et fonctionnelle, bien que ceci est certainement un but parmi plusieurs. Ceci veut dire qu'on ne doit pas catégoriser la violence et le conflit comme des déviations d'une norme, ou comme évidence d'une 'mentalité primitive', ou comme une survivance d'une «tradition tribale» (ces hypothèses ont en fait été proposées par certains anthropologues). Il est possible, par exemple, que certaines formes de conflit au microniveau (le quartier local, la famille, entre amis) a comme but de maintenir une certaine souplesse associative, à formuler et à reformuler les réseaux pour permettre aux individus d'adopter des stratégies de résistance quand les structures du pouvoir sont monolithiques et intrusives, p.e. face aux structures étatiques et bureaucratiques trop oppressives. Autrement dit, le conflit n'est pas automatiquement une mauvaise chose, comme la politesse n'est pas toujours une forme associative positive. La politesse peut cacher des tensions, comme des tensions peuvent affaiblir des structures qui ne sont plus utiles pour faire face à de nouveaux dangers.

On voit cette tendance segmentaire souvent en Italie, par exemple, où souvent les étrangers sont émerveillés par le fait que les Italiens semblent continuellement être en conflit (au point qu'ils notent parfois que l'Italien est une langue 'agressive' car on parle 'rapidement, comme une mitrailleuse') mais que ce conflit ne semble pas menacer la socialité. On se dispute souvent, mais on continue de manger ensemble. Peut-être ces attitudes agressives sont 1) le fruit d'une vision de l'étranger qui possède une culture différente, et 2) des moyens normalisés de développer des réseaux complexes qui aident les personnes à trouver des ressources pour faire face à un système politique qui est vu comme une institution négative et menaçante.

**Comment étudier la culture?**

Il ne faut pas donc oublier ce point: la culture est le dialogue entre l'individu, ses idées de la communauté, et ses idées à propos les autres communautés. Ce que nous appelons les «idées» censées former la culture n'est pas en réalité des idées très articulées. Ils sont tellement naturalisés qu'elles se présentent sous forme de sentiments dont le but est d'évacuer la pensée rationnelle. La majorité des instances d'interaction sociale est conditionnée par des réactions automatiques au niveau des sentiments, par des idées abstraites. Le but de l'ethnologie est donc de décomposer ses sentiments d'appartenance pour identifier leur fonctionnement.

Permettez-moi une proposition radicale: on ne peut pas étudier la culture. La culture ne se voit pas, elle n'a aucune qualité empirique. C'est comme les atomes – on a déduit leur existence avant d'être capable de les voir. Cependant, nous sommes certains qu'ils existent, car leur existence et leurs qualités théoriques sont la seule façon d'expliquer les aspects empiriques de l'univers. La culture ressemble à un atome, car nous pouvons déduire ses traits par ses manifestations, mais surtout, car elle doit exister, autrement il n'y aurait aucun moyen d'expliquer la condition humaine.

Mais où commencer, si tous les instruments d'enquête semblent être contaminés par les idéologies qui dominent les grands états, lieux de naissance de l'ethnologie? Il faut surtout éviter l'essentialisme, la tentative de trouver des universels humains définis en termes de leur rendement pour la survie, de leur fonction dans la vie sociale. Par exemple, certaines sociétés fonctionnent très bien sans une religion organisée et institutionnalisée, sans croyances en Dieux (ou des dieux), sans état et ses instruments de coercition, et même apparemment sans champ politique. Que possèdent-elles, ces sociétés? D'autres moyens de créer la notion de communauté et d'intégrer l'individu. Jusque parce que ces moyens sont efficaces et obtiennent les mêmes buts que nos instruments d'intégration sociale et culturelle, il ne faut pas les voir comme équivalents. Dans telles sociétés, un système de parenté peut être plus complexe et plus actuel que notre système de parenté, et donc on pourrait avoir tendance à le voir comme étant équivalent à nos instruments politiques et religieux d'intégration, jusque parce qu'il joue ce rôle. Trois objections: 1) le but ou la fonction d'un trait n'est pas sa raison d'être; 2) insister que le but d'un trait est la

raison pour son existence peut nous aveugler à ses autres dimensions; 3) si on dit que 'leur' système est équivalent à notre système, on nie le parcours historique de l'autre qui a abouti dans la production de leur culture.

Par exemple, les Nuer, et leur système de parenté agnatique (patrilinéaire) et acéphale (littéralement, 'sans tête', voulant dire 'sans chef suprême'), où les composants individuels, des segments de lignage, s'unissent sur la base de liens de parenté pour former des unités de plus en plus grandes, dont l'étendue et la solidarité dépendent de la gravité de la menace qu'ils doivent affronter. Pour une petite dispute entre des maisonnées, 2 ou 3 segments d'un lignage s'unissent pour définir deux pôles ayant chacun une force égale, et donc la dispute finie généralement en compromis. Pour une dispute entre deux clans, plusieurs segments, chacun composé de lignages étendus, s'unissent, et ainsi de suite pour arriver à une entité, les Nuer (qui s'appellent Toth, pas Nuer). Cette dynamique, c'est vrai, agit en partie comme un système politique, car il organise la société autour des lignes de force, mais il se concrétise uniquement au moment de conflit. Dire que ceci est leur système politique est de nier que leur vie sociale a une dimension sans conflit, ou affirme qu'ils sont incapables de régler les conflits sans créer un système de parenté complexe. Si un tel système existe, il est sans doute polyvalent et donc les anthropologues devraient tenter d'éviter d'être aveuglés par ses dimensions purement politiques.

Jadis, on appelait la tentative de trouver des équivalences le relativisme culturel, se basant sur le postulat que toutes les cultures sont égales dans leurs capacités de favoriser la survie. Mais il ne faut pas confondre la capacité et la volonté de créer, de gérer et de transmettre la culture, qui est universelle, avec ses effets et ses manifestations, qui ne le sont pas. On ne peut pas partir de nos points de vue sur la vie.

Par exemple, un groupe de motards peuvent développer une culture de compétition et d'agression qui, en fait, peut être fonctionnelle en termes des identités individuelles des membres, car leurs membres ont besoin de cette culture pour créer un sens non seulement d'appartenance, mais aussi d'honneur et d'omerta, qu'ils sont spéciaux et même supérieure aux non-membres, aux citoyens simples qui sont, de quelques sortes, leurs proies et

victimes. Ils ont besoin de l'agression pour déterminer une hiérarchie interne qui les organise dans leurs entreprises parfois criminelles. Cette culture est-elle fonctionnelle pour eux? Oui. Est-elle fonctionnelle du point de la société plus grande dans laquelle ils vivent? La réponse est nettement non. Tout dépend du point de vue.

Dans les années 1950, les anthropologues, inspirés par les travaux de Julian Steward, ont tenté d'établir des comparaisons à l'échelle mondiale avec le Human Relations Area Files (HRAF). Cette base de données tentait de catégoriser tous les traits des sociétés afin de permettre des comparaisons. Par exemple, on peut se poser la question si la polygynie est liée à d'autres traits, par exemple la matriarcalité. Si plusieurs sociétés qui pratiquent la polygynie sont aussi matriarcales, les deux traits sont probablement liés. Il suffit de deviner la nature du rapport.

Dans l'ensemble, la plupart des ethnologues pensent aujourd'hui que la tentative de développer des lois universelles sur la base d'une telle base de données a été un échec. Malheureusement, une simple association entre deux traits n'est pas une preuve qu'ils sont liés, car soit on ignore la façon dont les personnes voyaient tels traits, soit parce que lois universelles ne l'étaient pas en réalité, car non seulement on peut toujours trouver des exceptions, mais la tentative de rendre conforme des traits à un modèle universel dans un sens éventre les pratiques sociales. On ne peut comprendre un trait culturel en dehors de son contexte, de l'ensemble duquel il fait partie, comme le sociologue Emil Durkheim l'a suggéré il y a plus de cent ans. La culture et ses traits sont un fait total (mais ceci ne veut pas dire que tous les traits d'une culture soient intégrés de façon cohérente dans l'ensemble). Bref, l'ensemble existe, mais il n'est peut-être pas un système.

### **Traits de la culture**

La culture est superorganique (selon Alfred Kroeber). C.-à-d., qu'elle existe au-delà de la volonté individuelle, même si elle vit par la pensée et les actions de chacun. On est socialisé dans et par une culture, qui nous est présentée comme une entité homogène et cohérente. Mais elle ne l'est pas en réalité, car chacun l'interprète et l'utilise comme il lui

mieux semble, selon ces circonstances. On dit souvent que la culture est un système, mais elle ne l'est pas. Par exemple, dans une société hiérarchisée comme la nôtre, il y a plusieurs attitudes envers les traits qui définissent la hiérarchie sociale et politique, selon la position qu'occupe une personne. Un individu au bas de l'échelle sociale peut reconnaître en public certains de ces traits, qui en fait le définissent comme une personne sans grand statut, mais peut également saboter le système par de petits gestes – être lente au travail, raconte de petits mensonges, adopte un ton ironique quand il parle à une personne de statut supérieur, etc. Donc, il reconnaît qu'existe un système même en le sabotant. Le sabotage, qui le permet de se sentir autonome et indépendant, est possible uniquement grâce au fait qu'il reconnaît les traits grossiers du système qui le place au bas de l'échelle sociale.

Par contre, une personne ayant un statut plus élevé peut croire que les traits qui définissent le système de hiérarchie sont vrais, naturels, même génétiquement et biologiquement surdéterminés. Par exemple, il peut croire que ses privilèges sont le résultat naturel d'être membre d'une certaine race (i.e., de posséder certains traits génétiques), ou il peut croire qu'ils sont le résultat du fonctionnement d'une idéologie capitaliste qui favorise les personnes entrepreneurs, ou il peut croire que ses avantages et privilèges sont le résultat de la prédestination protestante (signe qu'elles sont élues par Dieux), ou de l'intelligence supérieure qui se manifeste par une sorte de sélection naturelle darwinienne. Donc, le même système de hiérarchie peut être compatible avec des valeurs et des idéologies complètement différentes.

La culture est naturalisée. L'individu ne la sent pas comme un système rationnel et explicite. Par exemple, les jeunes bilingues d'origine anglophone en Ontario qui ont maîtrisé parfaitement le français à l'école développent des accents anglais à l'âge de 12-13 ans. Ceci est inconscient, et nous supposons comme hypothèse qu'à tel âge ils deviennent conscients que c'est plus avantageux d'être anglo que franco dans cet environnement et inconsciemment ils adoptent un accent 'anglo' quand ils parlent le français. Notez qu'ils ne rejettent pas le français tout entier, car ils ont toujours des avantages à démontrer qu'ils sont allés à une école bilingue et donc privée dans un monde unilingue, ou qu'ils sont

assez intelligents pour maîtriser plusieurs langues, etc. L'accent donc n'est pas de l'interférence de l'anglais, mais un trait social qui semble s'imposer naturellement quand ces enfants commencent à réaliser que certains aspects du monde sont politisés.

La culture est irrationnelle. Elle n'est pas le fruit de la pensée philosophique et logique d'un individu ou groupe. Elle contient trop de traits inutiles. Nous y reviendrons à cette question, mais rappelons nous que nous nous ressemblons dans notre individualité, que chaque tentative de s'affirmer et d'épater l'autre contient des traits partagés.

La culture ne nous contrôle pas, mais cela ne va pas dire que nous contrôlons la culture. Chaque individu cherche à maîtriser les parties de la culture qui lui sont pertinentes – nous appelons cela l'acquisition d'un capital social, politique ou culturel. La culture n'est donc pas un «système» cohérent du point de vue de l'individu, sauf quand celui-ci veut l'invoquer pour défendre sa position sociale ou politique vis-à-vis d'autres personnes. Autrement dit, pour défendre ses intérêts, il peut agir totalement de cynique et assumer uniquement les traits qui lui servent, ou il peut agir de chauvin et défendre l'ensemble des traits de «sa» culture pour concrétiser une identité sociale. Entre ces deux extrêmes se trouve le parcours de la majorité – les traits qu'on croit assumer parce qu'ils nous sont utiles sont attachés à des ensembles symboliques plus étendus, et ce bagage silencieux est assumé autant que les traits «bruyants».

Par exemple, parmi les Lardil de L'Australie septentrionale, il y a plusieurs logiques pour régler les mariages (un système normatif, où les choix de partenaire sont limités par des obligations – nous y reviendrons): la généalogie (par exemple, je peux marier cette femme, car elle est l'enfant du frère de ma mère), clanique (par exemple, Égo peut marier une femme particulière, parce qu'elle appartient à tel ou tel clan en dépit du fait qu'elle n'est pas l'enfant du frère de la mère), phratric (par exemple, Égo peut marier une femme particulière, parce qu'elle appartient à une phratrie de donateurs d'épouses vis-à-vis de ma phratrie, en dépit de fait qu'elle appartienne à un clan défendu ou qu'elle ne soit pas l'enfant du frère de ma mère), filiation (par exemple, Égo peut marier une femme particulière, car elle appartient à la section juste vis-à-vis ma section en dépit du fait



qu'elle n'appartient pas à la phratrie, ni au clan juste, et qu'elle n'est pas l'enfant du frère de la mère. Autrement dit, chacun de ces sous-systèmes semble offrir une logique implacable qui reproduit et appuie l'idéal (la règle formelle oblige un homme à marier la fille du frère de la mère), mais chaque personne effectue un choix selon sa propre logique et selon les possibilités qui lui sont offertes, et manipule les incompatibilités de l'ensemble des logiques pour justifier son choix. C'est un peu comme une personne qui vole une toute petite chose – un crayon, disons – en se justifiant que sa valeur est tellement limitée que quelqu'un l'aurait volé en tout cas.

En autres mots, chaque culture offre autant de règles que de façons pour les contourner, donc une vision rigide et une autre plus souple, mais elle atteint ces deux parcours incompatibles en les plaçant dans des dimensions séparées – les «règles» sont «idéalisées» et donc «impossibles» à respecter, et donc il est parfois légitime d'adopter des moyens indicibles et de parcours secrets. Par exemple, nous vivons dans un système normatif (on définit un cercle défendu de parenté pour le mariage; toutes les personnes en dehors de ce cercle restreint sont mariables) et, donc, nous mettons l'accent sur l'idée de la souplesse de la dimension sociale, car normalement une telle règle et sa mise en scène créent de réseaux plus étendus; cependant, nous admettons inconsciemment que nous avons tendance à respecter les règles tacites (les personnes ont tendance à marier des individus ayant les mêmes traits ethniques et surtout de classe) et ignorer les idéaux. En contraste, les Lardil mettent l'accent sur la rigidité et la continuité du système formel, et plusieurs traits de leur vie sociale sont dévoués à contourner les règles qu'ils appuient, avec de rituels et de discours formels, avec tant de rigueur.

### **Les deux approches à la culture**

La culture entoure le social, mais en Occident sa politisation date du milieu du 18<sup>e</sup> siècle, quand les gouvernements ont commencé à consolider leur pouvoir en transformant la diversité culturelle en culture nationale homogène. Autrement dit, la culture est devenue un moyen de contrôle social (une «technologie» de contrôle) et un champ discursif qui définit un espace partagé où se déroulaient les négociations entre le citoyen et l'état. Soudainement, l'accent, l'appartenance ethnique, la généalogie sont devenus importants pour déterminer non seulement le statut d'une personne, mais aussi son identité politique.

Ironiquement, l'utilisation de tels traits par des gouvernements semble transformer l'espace social en ajoutant une couche supplémentaire à toutes les interactions, mais en réalité cette politisation a simplifié la vie sociale en la rendant plus homogène, car ces traits sont toujours présentés sous forme idéalisée, c.-à-d., ils sont relativement simples, abstraits et unidimensionnels. Les traits censés définir l'appartenance à la nouvelle communauté émergente (l'État nouveau) sont désormais tellement divorcés du vécu quotidien de la majorité qu'aucune personne ne pouvait les incarner à la perfection. Donc, tout le monde vit dans un état de déséquilibre normalisé. Autrement dit, c'est l'époque où les gouvernements saisissent ou inventent des stéréotypes de l'identité nationale, et ceux-ci sont quasiment toujours exprimés et présentés de façon polarisée: comme un idéal abstrait (il faut croire absolument et totalement en quelques postulats idéologiques) autant qu'une image de la dimension physiologique (il faut incarner un somatype standardisé, comme les yeux bleus, etc.).

Le résultat de cette manipulation et de cette technologie culturelle est l'émergence de l'instabilité psychique de l'individu comme condition normale de la vie. Personne n'est à la hauteur des deux stéréotypes, idéologique (on pourrait dire: *idéologique*) et biologique. L'écart entre des normes idéalisées et la réalité crée une condition de déséquilibre psychique qui devient la condition normale qui caractérise la communauté, le trait saillant des états transformés en États-nations. La normalisation du déséquilibre dans un système classique où la hiérarchie est bien établie pousse les personnes à tenter d'être conformes, mais dans les conditions plus floues typiques de la postmodernité, ceci peut avoir de conséquences imprévisibles.

Cette simplification politique de l'identité sociale a eu des conséquences importantes pour le développement des sciences humaines, qui se sont concentrées quasi uniquement sur l'aspect idéalisé de l'identité. Ceci a mené, de la part d'August Comte et Emil Durkheim (parmi d'autres) en France et de l'école anglo-écossaise (Adam Smith, David Ricardo) en Grande-Bretagne, à l'émergence d'une vision de la science humaine qui pouvait expliquer les phénomènes sociaux de la même manière que les chercheurs scientifiques expliquaient la nature. Autrement dit, ce courant s'inspirait de deux choses: de la

méthodologie objective des sciences naturelles, et de l'émergence d'idéaux censés être suffisamment homogènes pour être incarnés par de millions d'individus désormais transformés en citoyens. Le résultat est l'émergence d'une nouvelle définition de l'espace social, un espace désormais défini uniquement par des traits dérivant de la capacité d'intervention de l'État. Par exemple, quand on commence à croire, vers le début du 20<sup>e</sup> siècle, que la criminalité n'est plus un problème génétique, mais surtout une manifestation d'un déséquilibre social (les deux pôles de la nouvelle identité sociale), ceci crée les conditions où l'État peut et même intervenir pour l'éliminer. Il s'agit donc d'étendre et de confirmer le pouvoir de l'État.

En fait, c'est l'époque où les gouvernements occidentaux insistent sur la séparation de l'église et de l'état, où ils luttent pour éliminer toutes autres formes d'association qui pourraient affaiblir le lien citoyen – État: les tribus indigènes (en Amérique du Nord), les syndicats quoique soit leur orientation politique (qui formaient des associations s'opposant aux gouvernements qui sont censés être les seules entités à dicter les lois gérant le commerce), même contre les ethnies (chaque état nation était censé être composé d'une seule ethnie – leurs autres identités ethniques sont consignées au passé, comme symboles de tradition, signifiant qu'elles ne jouent aucun rôle dans le présent – c'est l'époque de la folklorisation). Bref, on redéfinit la société comme l'ensemble d'actions individuelles censées incarner les idéaux idéologiques et biologiques de l'état. Les attitudes et les orientations attachées à d'autres formes de communauté, comme sont les déviations individuelles, sont censées disparaître.

Le nouveau social est donc inventé pour devenir le lieu privilégié d'intervention étatique, où l'état exerce son nouveau pouvoir total sans limitations. Les églises, les syndicats, les tribus, les ethnies ont des limites imposées sur leur capacité de se définir comme des communautés capable de définir l'identité politique et donc sociale. Dorénavant, il n'y a qu'une seule communauté politique, l'État nation. Ce n'est pas surprenant que les sciences sociales soient inventées comme discipline à ce moment précis. La science politique, la démographie, la sociologie, la psychologie sociale et surtout l'économie sont censées examiner ce nouveau social et l'analyser en termes de ses propres dynamiques.

Dorénavant, la criminalité est définie non comme résultat d'une orientation psychologique, religieuse, ou tribale (par exemple, on ne peut s'excuser devant le tribunal en invoquant la tradition locale ou communautaire comme explication pour le geste illégal), mais comme le fruit des dynamiques sociales, surtout celles qui peuvent être invoquées pour justifier le manque d'intégration sociale du citoyen. Les prisons désormais ne sont plus là uniquement pour punir, mais pour rééduquer le criminel pour assurer qu'il soit intégré dans la société (d'autre part, ceci devient également la définition de l'éducation, censé produire des citoyens intégrés à la communauté et au marché du travail).

Tout cela pour dire que les sciences sociales se définissent, à cette époque, en termes de ce nouveau social. Elles adoptent des méthodologies apparemment et prétendument objectives, parce que cet espace social est censé être vidé de toutes autres influences, et donc chaque phénomène social est censé être le fruit des dynamiques propres à la vie sociale telle qu'elle est définie par les idéologues. Le fait social, comme le définit Durkheim, est une entité qui émerge d'autres faits sociaux. C'est une tautologie parfaite.

Par exemple, Durkheim disait que le suicide n'est pas un phénomène psychologique. Il est plutôt un phénomène social. Juif lui-même, il note que, sur le plan statistique, les Juifs prennent leur vie moins souvent que les Catholiques, et, eux, moins que les Protestants. Comment expliquer cette régularité statistique? Premièrement, il est à noter que Durkheim, père fondateur de l'anthropologie moderne, n'est pas préoccupé par la vérité absolue, comme l'étaient les philosophes de l'Antiquité. Selon lui, il existe plusieurs vérités, dont seulement la vérité sociale peut être analysée. Par exemple, il ne cherche pas à identifier la «vraie» raison intime et existentielle pour le suicide. Il propose que le suicide soit lié au degré d'intégration sociale de l'individu; les personnes les plus aliénées auraient tendance à se suicider, puisqu'elles n'ont pas l'appui de la communauté. Parce que la communauté juive est plus solidaire et possède des traditions où la famille joue un rôle dans l'entre-aide, les Juifs auraient, selon lui, plus de suivi et d'encadrement des problèmes individuels, qui, justement, ne restent pas individuels, mais deviennent les problèmes de la communauté. L'individu se sent encadré, même si le groupe est la cible

du racisme. Idem pour les Catholiques, mais eux sont plus individualistes que les Juifs, et donc l'individu se sent un peu moins encadré par «sa» communauté (Durkheim était conscient que ces communautés religieuses ne constituaient pas les uniques points de référence pour les personnes). Du point de vue de l'encadrement communautaire, ce sont les Protestants qui, selon leurs croyances, prétendent que le salut dépend de la volonté de Dieu manifestée par une vie riche et satisfaisante; plus les personnes accumulent de signes de richesse, plus elles sont évidemment favorisées par Dieu. Ceci mène, inévitablement, à un certain degré de compétition et d'individualisme. Bref, des individualistes moins encadrés par leur communauté, où, si vous préférez, des personnes qui vivent avec une communauté de référence plus faible comparée aux deux autres. Résultat: des personnes plus aptes à se suicider parce qu'elles se sentent seules et parce qu'elles subissent les pressions de la compétition.

Bref, les sciences sociales se contentent à mesurer les dynamiques du social: taux de naissance, de décès, de criminalité, afin d'utiliser ces statistiques pour arriver à des corrélations. Notez que cette méthodologie ne se concentre pas sur les mécanismes et les causes des corrélations. Par exemple, une fois qu'on établit que le suicide est plus fréquent parmi la population protestante, comment établir l'aspect du protestantisme qui établit cette corrélation? On suppose, comme Durkheim, que ceci est le fruit de la philosophie synthétique qui appuie cette religion, mais en fait ce lien reste inexploré. Parce que cette méthodologie n'est pas sensible à cette question, elle laisse la porte ouverte à des spéculations farfelues, ou, comme dans l'exemple proposé par Durkheim, à une contamination venant de l'idéologie étatique, qui s'érige en grande partie sur le mythe du contrat social et donc du choix individuel libre. Dans telles conditions, où l'individu est censé adhérer à une idée abstraite et juridique de la communauté (le contrat social), le degré d'intégration de l'individu serait directement signe de son degré d'anomie ou d'appartenance à cette communauté. Ce n'est pas surprenant que l'intégration sociale comme telle devienne une variable indépendante dans quasiment tous les calculs des sociologues. Criminalité? Insuffisance d'intégration. Suicide? Insuffisance d'intégration. Divorce? Insuffisance d'intégration. Agression sexuelle? Insuffisance d'intégration (notons que la vraie et unique question qui intéresse ces chercheurs est le *taux* de

criminalité, etc.). Évidemment, je simplifie l'argumentation de ces premiers sociologues et anthropologues, mais vous saisissez l'idée. Dans la nouvelle société érigée par l'État-nation émergent vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle, seules les dynamiques du social identifiées par l'État et ses idéologues sont censées être suffisantes pour expliquer les problèmes.

Cette méthodologie est alléchante parce qu'elle semble objective, offrant au chercheur de moyens de mesurer les problèmes: le degré d'intégration se manifeste par la présence de parents divorcés, par un cercle de parenté trop restreint, par le manque d'amis, et, dans de versions plus nuancées, par le manque de voix et de pouvoir d'agir (p.e., travailler sur une chaîne de montage). Ce n'est pas surprenant que les sciences sociales adoptent cette méthodologie «objective». Dans le nouveau social stérilisé (car nettoyé d'autres facteurs «contaminants» comme la religion), et assez vaste (ces États-nations sont énormes et se composent de dizaines de millions de citoyens), il semble que la seule façon de définir les dynamiques sociales est d'adopter des méthodes d'enquêtes qui ignorent ces autres facteurs insaisissables et de se concentrer sur les corrélations entre plusieurs domaines. Ceci laisse la porte ouverte à une contamination idéologique. L'exception est l'anthropologie.

L'anthropologie durant la 2<sup>e</sup> moitié du 19<sup>e</sup> siècle, quand elle se constitue vraiment comme discipline académique, n'est pas orientée vers l'étude de ce nouveau social. Elle occupe une autre fonction, étudier l'Autre, les sociétés qui vivent en dehors du nouveau social «rationnel» de l'Occident: les tribus, les classes subalternes, etc. C.-à-d., elle analyse un peu l'inverse des dynamiques censées animer le social occidental. Ce dernier, comme j'ai dit, est un espace froid et impersonnel, censé être dominé par la rationalité des choix individuels et par la logique des lois et pratique gouvernementales. Par contre, les sociétés «autres» étudiées par les anthropologues fonctionnent sur la base de l'intime, du charisme. Elles sont petites. Les rapports sociaux se basent plus sur la connaissance du cadre intime de l'autre, et non sur un cadre institutionnel et donc dépersonnalisé. L'identité sociale ne s'exprime pas en termes d'abstractions idéologiques, mais par les traits qui définissent cette intimité, surtout la parenté. La politique se joue selon les rapports de parenté; l'amitié est contrôlée par l'économie, mais s'étend à des personnes en

dehors du cercle de parenté; l'amour et l'intime du Moi se chevauchent dans le domaine de la parenté. En contraste avec les sociétés occidentales, ces sociétés sont définies comme «petites», «intimes», «folkloriques», «traditionnelles», même après que les gens aient abandonné le mot «primitif», qui était plus typique des discours savants et populaires du 19<sup>e</sup> siècle. Il y a énormément de problèmes avec cette vision de la discipline, dont l'essentialisme, mais ceux-ci seront analysés ailleurs.

Donc, s'établit un contraste un peu artificiel et arbitraire, car le point de référence pour définir les qualités de l'Autre «simple» et «authentique» est toujours le Nous «développé», dominé par des rapports sociaux unidimensionnels et clairs censés s'inspirer de nos institutions politiques. Les Autres sont sans gouvernements formels, sans système juridique formel, sans une économie rationnelle (elle est dominée, selon ce point de vue, par les exigences des rapports de parenté qui déterminent les modalités de distribution et d'échange, sinon de production). Ils sont donc censés être non contaminés par les institutions froides et impersonnelles de l'Occident. Ils peuvent donc devenir la base pour l'étude de la «vraie» nature de l'humain.

Cette orientation envers l'intime domine les choix méthodologiques de la discipline, qui lui deviennent propres et qui deviennent également sa marque de commerce: étudier le microcosme; étudier les rapports polymorphes et non unidimensionnels; étudier l'intimité du vécu et non ses traces générales; écouter les Autres quand ils parlent pour tenir compte de la pensée d'autrui et comment les catégories dominantes de cette pensée influencent le comportement; surtout voir comment l'ensemble se construit dans l'absence d'un idéal abstrait censé être composé des lois rationnelles (c'est une faiblesse, car l'anthropologie ne développe jamais les outils pour saisir l'individualité). Dès sa naissance, l'anthropologie se distingue des autres sciences du social en prétendant qu'elle seule est capable d'unir l'intime, le vécu à petite échelle, avec les grandes lignes qui définissent les lois culturelles. Dans ce sens, l'anthropologie se marie naturellement avec la psychologie plus qu'avec la sociologie, car celle-ci, avec son emphase sur l'expérience individuelle, est aussi en dehors des grandes directives idéologiques des sociétés occidentales, car

orientée à l'intime individuel – la vie secrète de l'individu, autrement dit, et donc en dehors de la portée des principes idéologiques.

### **Le terrain**

Les anthropologues tentent d'identifier les dynamiques de la culture en regardant ses microdétails et ses normes idéalisées qui sont affichées sous forme de règles. La distance séparant les deux dimensions se voit sur le terrain. On ne peut étudier la culture sans être conscient de cet écart entre l'idéale et le vécu. C'est pour cette raison que les anthropologues privilégient l'observation participante, c.-à-d., ils posent des questions précises et participent dans la vie du groupe qu'ils étudient, mais ils participent de façon passive, en observant des détails des interactions où on voit l'écart entre les règles (révélées par des réponses aux questions que les anthropologues posent) et la mise en scène du quotidien. Les anthropologues tiennent souvent deux journaux de terrain, un avec les observations formelles et les réponses aux questions qu'ils posent, et un deuxième avec leurs impressions et observations du déroulement de la vie.

Par exemple, Margaret Mead et son informateur mundugumor (Nouvelle Guinée) Omblean, qui était, selon elle, "the most intellectual informant we [elle et son mari Reo Fortune] ever had, so analytical and sophisticated that we find that in order to avoid being repetitious or monotonous he discussed the actual workings of the society with Mr. Fortune and the way theoretically it should work with me" (1935:228).

Ces impressions sont importantes, car l'anthropologue peut confronter ses propres préjugés en réfléchissant sur ses impressions du comportement qui l'entoure.