

Elemente de antropologie

Maria BULGARU
coordonator



UNIVERSITATEA DE STAT DIN MOLDOVA
Facultatea Asistență Socială, Sociologie și Filosofie

Maria BULGARU
– *coordonator* –

ELEMENTE DE ANTROPOLOGIE

Chișinău - 2007

CZU 572(082)

E36

Lucrarea include articole științifice cu privire la diverse teme de antropologie și poate servi în calitate de suport de curs pentru studenții de la această specialitate, de asemenea, ca un imbold de inițiere a discuțiilor pe marginea identificării domeniilor de cunoaștere antropologică în Republica Moldova.

L'ouvrage inclut des articles scientifiques traitant de divers thèmes d'anthropologie. Il peut servir de support pédagogique pour les étudiants de cette spécialité ainsi que de point de départ aux discussions portant sur l'identification des domaines de connaissance anthropologique en Moldavie.

Redactori: *Ariadna STRUNGARU, Ana MARIN*

Tehnoredactare computerizată: *Oleg BULGARU*

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărți

Elemente de antropologie / Univ. de Stat din Moldova;
coord. : Maria Bulgaru; red. : Ariadna Strungaru, Ana Marin.

–Ch.: CEP USM, 2007. -374 p.

ISBN 978-9975-70-335-2

500 ex.

572(082)

Lucrare editată cu sprijinul financiar al Agenției Universitare a Francofoniei (AUF).
Conținutul materialelor nu reflectă neapărat punctul de vedere al AUF

© CEP USM, 2007

ISBN 978-9975-70-335-2

SUMAR

Prefață	7
Préface	11
Antropologia Europei și Balkanii <i>(Marianne MESNIL)</i>	15
Conceptul de credință în antropologie <i>(Raymond MASSÉ)</i>	91
Abordări antropologice asupra imaginarului sociocultural <i>(Franck DEGOUL)</i>	107
Moralitate, etică și bioetică: reflecții antropologice <i>(Ana MARIN, Marie MEUDEC)</i>	145
Aspecte ale familiei din perspectiva abordărilor sociologice și antropologice <i>(Maria BULGARU)</i>	207
Abordări teoretico-metodologice ale antropologiei <i>(Aliona ONOFREI)</i>	249
Unitatea și diversitatea umană – principiu fundamental al studierii omului în antropologia socioculturală <i>(Svetlana COANDĂ)</i>	271
Abordări teoretico-practice ale conceptului „personalitate de bază” <i>(Angela SPINEI)</i>	282

Problematica gender în antropologie <i>(Natalia MUNTEANU)</i>	299
Ritualul: ordine și paradox. Analiza unor abordări privind studiul ritualului prin prisma sărbătorii Sfântul Isidor în Lamay, Peru <i>(Jorge LEGOAS)</i>	308
Teoria legăturii ritualice <i>(Angela SUCEVEANU)</i>	361

SOMMAIRE

Prefață	7
Préface	11
Anthropologie de l'Europe et les Balkans <i>(Marianne MESNIL)</i>	15
Le concept de croyance en anthropologie <i>(Raymond MASSÉ)</i>	91
De quelques approches anthropologiques de l'imaginaire socioculturel <i>(Franck DEGOUL)</i>	107
Moralités, éthiques et bioéthique: quelques réflexions anthropologiques <i>(Ana MARIN, Marie MEUDEC)</i>	145
Aspects de la famille dans la perspective des approches sociologiques et anthropologiques <i>(Maria BULGARU)</i>	207
Approches théoriques et méthodologiques de l'anthropologie <i>(Aliona ONOFREI)</i>	249
L'unité et la diversité humaine – principe fondamental de l'étude de l'homme en anthropologie socioculturelle <i>(Svetlana COANDA)</i> ...	271
Approches théoriques et pratiques du concept "personnalité de base" <i>(Angela SPINEI)</i>	282

La problématique de genre en anthropologie <i>(Natalia MUNTEANU)</i>	299
Le rituel: ordre et paradoxe. Analyse de quelques approches à l'étude du rituel à travers la fête de Saint Isidore à Lamay, Pérou <i>(Jorge LEGOAS)</i>	308
La théorie de la liaison rituelle <i>(Anglea SUCEVEANU)</i>	361

PREFAȚĂ

Antropologia ca știință sistemică despre om și despre alte societăți își are începuturile în lucrările istoricilor și gânditorilor greci (Herodot, Aristotel etc.), preocupați de tradițiile barbarilor, adică ale acelor care nu vorbeau grecește. Dezvoltarea ei ia, însă, amploare în sec. al XVIII-lea, fiind determinată de creșterea interesului față de procesele colonizatorii, demografice, rasiale. În sec. al XIX-lea sporește semnificativ interesul față de unitatea speciei umane, natura varietăților acesteia, forța motrice ce asigură dinamica progresului, diferențele culturale etc. Drept urmare, apar societăți de etnologie în Franța (1838), Marea Britanie (1843), Statele Unite (1842), Germania (1851).

Pe parcursul evoluției sale, antropologiei i s-au atribuit adesea sensuri diferite. Astfel, în Europa, prin antropologie se înțelegea în primul rând antropologia fizică. În Anglia, însă, în cadrul antropologiei era inclusă antropologia socială. În SUA prin antropologie era desemnată antropologia culturală.

Antropologia a fost instituționalizată în Statele Unite și în Europa la sfârșitul sec. al XIX-lea, grație unei rețele dense de catedre, departamente, instituții științifice și societăți savante. Cu referire la SUA, în contextul celor expuse, putem menționa studiile în domeniul antropologiei de la universitățile din Columbia, Florida, Washington etc. Cunoașterea antropologică în Franța s-a dezvoltat în principal în interiorul a două mari cadre intelectuale și instituționalizate distinct. Primul, evidențiindu-se mai mult în plan academic, ține de apariția în 1855 a unei catedre de antropologie la *Museum National*

d'Histoire Naturelle și de fondarea de către P.Broca a *Ecole d'Antropologie* din Paris. Al doilea cadru intelectual de dezvoltare a antropologiei în Franța se definește prin tradiția filosofică și, în interiorul acesteia, prin curentul pozitivist și sociologic, la a cărui dezvoltare au contribuit în special operele lui A.Compte și Em.Durkheim.

În România, antropologia a fost instituționalizată sub denumirea de antropologie socială și culturală, beneficiind, atât sub aspect teoretic, cât și sub aspect metodologic, de experiența cercetărilor monografice ale Școlii sociologice românești, precum și a cercetărilor de antropologie biologică realizate în Laboratorul de antropologie din București (fondat în 1940), devenit ulterior Centru de cercetări antropologice al Academiei Române, care a antrenat specialiști în domeniul etnologiei, etnografiei, istoriei, sociologiei.

Anul 1972 a marcat introducerea primului curs de antropologie socială și culturală la Facultatea de Filosofie a Universității din București. Unul dintre obiectivele fundamentale ale cercetării antropologice românești a fost elaborarea Atlasului axiologic al culturii poporului român, pe baza cercetărilor privind orientările de valoare. Antropologia socială și culturală românească s-a impus ca o disciplină cu profil propriu, exprimat în esență prin orientarea cercetării către propria cultură, în felul acesta integrându-se tendințelor actuale ale antropologiei culturale.

Concepută drept o cunoaștere și o înțelegere de sine a omului, antropologia a obținut în decursul evoluției sale în spațiu și timp o structură complexă cu mai multe compartimente de bază: antropogeneza (antropologia evoluționistă), morfologia omului (antropologia constituțională), antropologia etnică, antropologia culturală, antropologia socială, antropolo-

gia filosofică, antropologia politică, antropologia economică, antropologia pedagogică, antropologia psihologică, antropologia teologică. În prezent se dezvoltă și un șir de domenii noi ale antropologiei, precum: antropologia comunicării, antropologia medicală, antropologia lumilor contemporane etc.

Diverse aspecte din aceste domenii au devenit parte integrantă a curriculei universitare de la noua specialitate de antropologie, deschisă în anul 2005 la Facultatea de Asistență Socială, Sociologie și Filosofie din cadrul Universității de Stat din Moldova (USM). Pregătirea studenților de la această specialitate este focusată pe antropologia socială și culturală.

Un suport deosebit pentru un bun start în pregătirea antropologilor facultatea l-a primit prin Proiectul de cooperare științifică interuniversitară „*Formarea studenților în antropologie*”, finanțat de Agenția Universitară a Francofoniei (AUF). Cursurile susținute de profesori din Belgia și Canada, bogata literatură de specialitate, achiziționată prin mijloacele financiare oferite de acest Proiect, au permis definitivarea multiplelor întrebări ce țin de actualele realizări ale științei antropologice și ale învățământului universitar de specialitate din diverse țări, de metodologia cercetării antropologice, metodele de predare, conținutul curriculei universitare etc., toate acestea fiind de importanță excepțională pentru formarea specialiștilor în conformitate cu cerințele societății contemporane.

Lucrarea de față este o componentă a activităților din Proiect, editată cu suportul financiar al AUF. Cuprinsul lucrării include articole științifice cu privire la diverse teme de antropologie, astfel că ea poate servi în calitate de suport de curs pentru studenții de la această specialitate, dar și drept un

îmbold de inițiere a discuțiilor pe marginea identificării domeniilor de cunoaștere antropologică în Republica Moldova.

Aducem sincere mulțumiri profesorilor Raymond MASEÉ (Universitatea Laval, Québec, CANADA), Robert DELIEGE (Universitatea Catolică din Louvain, BELGIA), Marianne MESNIL (Universitatea Liberă din Bruxelles, BELGIA) pentru cursurile susținute la USM, tuturor celor implicați în realizarea Proiectului. Menționăm, de asemenea, eforturile depuse de Ana MARIN, doctorandă a Universității Laval (Québec, CANADA) și a Universității de Stat de Medicină și Farmacie "N.Testemitanu" (Chișinău, Moldova) în stabilirea relațiilor cu universitățile de profil din respectivele țări.

Maria BULGARU,
*Director de Proiect,
doctor habilitat, profesor universitar,
Universitatea de Stat din Moldova*

PRÉFACE

L'anthropologie, en tant que science systémique sur l'Homme et sur des sociétés diverses, a ses débuts dans les travaux des historiens et des penseurs grecs (Hérodote, Aristote, etc) préoccupés par les traditions des barbares, c'est-à-dire ceux qui ne parlaient pas le grec. Son développement prend de l'ampleur au XVIII^e siècle, fait conditionné par la croissance d'intérêt pour les processus colonisateurs, démographiques et raciaux. Au XIX^e siècle augmente l'intérêt pour l'unité de l'espèce humaine et sa variété, pour le moteur et la dynamique de l'histoire qui entraîne le progrès, pour les différences culturelles. Comme conséquences apparaissent des sociétés d'ethnologie en France (1838), aux États-Unis (1842), en Angleterre (1843), en Allemagne (1851).

Durant son évolution, l'anthropologie a reçu souvent des sens différents. Ainsi, en Europe, par anthropologie, on entendait premièrement l'anthropologie physique. En Angleterre, par contre, c'est l'anthropologie sociale qui désignait ce domaine. Et aux États-Unis, par anthropologie, on désignait l'anthropologie culturelle.

L'anthropologie a été institutionnalisée aux États-Unis et en Europe à la fin du XIX^e siècle, grâce à un réseau dense de chaires, départements, différentes institutions et sociétés scientifiques. Par rapport aux États-Unis, nous mentionnons dans le domaine de l'anthropologie les études faites aux universités de Colombie, de Floride et de Washington. La connaissance anthropologique en France s'est développée principalement à l'intérieur de deux grands cadres intellectuels

institutionnalisés distinctement. Le premier cadre, qui s'est mis en évidence surtout dans le milieu académique, est lié à l'apparition de la chaire d'anthropologie au Musée National d'Histoire Naturelle, en 1855, et à la fondation de l'École d'anthropologie à Paris, par P.Broca. Le deuxième cadre intellectuel de développement de l'anthropologie en France est défini par la tradition philosophique et, à l'intérieur de celle-ci, par les courants positiviste et sociologique. Courants auxquels ont contribué en particulier A.Compte et E.Durkheim.

En Roumanie, l'anthropologie a été institutionnalisée sous le nom d'anthropologie sociale et culturelle. Elle a bénéficié, autant sous l'aspect théorique que sous l'aspect méthodologique, de l'expérience des recherches monographiques de l'École sociologique roumaine ainsi que des recherches d'anthropologie biologique. Ces dernières ont été réalisées dans le Laboratoire d'anthropologie de Bucarest (fondé en 1940), lequel est devenu par la suite le Centre de recherches anthropologique de l'Académie Roumaine. Ce Centre a rassemblé des spécialistes des domaines d'ethnologie, d'ethnographie, d'histoire et de sociologie.

L'année 1972 est marquée par l'introduction du premier cours d'anthropologie sociale et culturelle à la Faculté de Philosophie d'Université de Bucarest. Un des objectifs fondamentaux de la recherche anthropologique roumaine a été l'élaboration de l'Atlas axiologique du peuple roumain, en étudiant les orientations de valeur. L'anthropologie sociale et culturelle roumaine s'est imposée comme une discipline avec un profil distingué, exprimé essentiellement par l'orientation de la recherche sur sa propre culture, en intégrant ainsi les tendances actuelles de l'anthropologie culturelle.

Étant une connaissance et une compréhension de soi de l'Homme, l'anthropologie a obtenu au cours de son histoire une structure complexe avec plusieurs compartiments de base: l'anthropogénèse (l'anthropologie évolutionniste), la morphologie de l'homme (l'anthropologie constitutionnelle), l'anthropologie ethnique, l'anthropologie culturelle, l'anthropologie sociale, l'anthropologie philosophique, l'anthropologie politique, l'anthropologie économique, l'anthropologie pédagogique, l'anthropologie psychologique, l'anthropologie des religions. Présentement d'autres nouveaux domaines se développent, soit: l'anthropologie de la communication, l'anthropologie médicale, l'anthropologie des mondes contemporains etc.

Différents aspects de ces domaines sont devenus des parties intégrantes de curriculum universitaire de la nouvelle spécialité d'anthropologie, ouverte en 2005 à la Faculté d'Assistance Sociale, Sociologie et Philosophie de l'Université d'État de Moldavie (UEM). La formation des étudiants de cette spécialité est focalisée sur l'anthropologie sociale et culturelle.

La Faculté a reçu un support remarquable pour un bon début dans la formation des anthropologues par le Projet de Collaboration Scientifique Interuniversitaire "*La formation des étudiants en anthropologie*", financé par l'Agence Universitaire de la Francophonie (AUF). Les cours donnés par les professeurs belges et canadiens, de même que la riche littérature de spécialité achetée avec les moyens financiers offerts par ce projet, ont permis de répondre à plusieurs questions. Ces dernières sont liées aux actuelles réalisations de l'anthropologie et de l'enseignement universitaire de spécialité dans divers pays, à la méthodologie de la recherche anthropologique, aux méthodes d'enseignement et même au contenu des programmes universitaires, tout cela étant d'une impor-

tance exceptionnelle pour la formation des spécialistes en conformité avec les exigences de la société contemporaine.

Cet ouvrage est une composante des activités de ce Projet, publié avec le support financier de l'AUF. L'ouvrage inclut des articles scientifiques traitant de divers thèmes d'anthropologie. Il peut servir de support pédagogique pour les étudiants de cette spécialité ainsi que de point de départ aux discussions portant sur l'identification des domaines de connaissance anthropologique en Moldavie.

Nous remercions sincèrement les professeurs Raymond MASSÉ (Université Laval, Québec, Canada), Robert DELIEGE (Université Catholique de Louvain, Belgique), Marianne MESNIL (Université Libre de Bruxelles) pour les cours donnés à l'UEM, et également tous ceux qui se sont impliqués dans ce projet. Nous mentionnons aussi les efforts d'Ana MARIN, doctorante à l'Université Laval (Québec, Canada) et à l'Université d'État de Médecine et Pharmacie "N.Testemitanu" (Chişinău, Moldova), pour l'entretien des relations avec les universités de profil de ces pays.

Maria BULGARU,
*Directeur de Projet,
docteur habilité, professeur universitaire,
Université d'État de Moldavie*

ANTHROPOLOGIE DE L'EUROPE ET LES BALKANS

Marianne MESNIL,

Docteur, Professeur

Université Libre de Bruxelles, Belgique

Rezumat

Acest material reprezintă suportul pentru cursul al cărui temă generală a fost "Frontiere ariilor culturale în Europa". Organizat în trei părți, acesta dezvăluie elementele esențiale pentru antropologia Balcanilor: Antropologia Europei și problema naționalităților în Europa de Est, Orient versus Occident, Etnologie regională: practici sociale și religioase în aria balcanică. În scopul stabilirii specificului unei antropologii a Europei, în particular a celei de Est, se insistă asupra diferenței de preocupări (colonialiste și naționaliste), a necesității depășirii folcloristicii, a importanței problemei frontierelor și etniilor în raport cu ideea de Stat-Națiune etc. Elemente ale investigațiilor în această zonă sunt: noțiunea de arie culturală, manifestarea identității, a limbilor și a alfabetului, scrierea istoriei etc. Cât despre demarcarea Occident/Orient în Europa, în materialul de față se prezintă aspectele istorice, religioase, culturale ale constituirii acesteia. Iar la capitolul etnologie regională autorul expune rezultatele unei cercetări proprii în colaborare cu Assia Popova în regiunea balcanică.

Première Partie

L'ANTHROPOLOGIE DE L'EUROPE ET LA QUESTION DES NATIONALITES EN EUROPE DE L'EST

1. Du folklore à l'anthropologie de l'Europe.

La préoccupation des "racines" chez les jeunes nations

L'ethnologie européenne est la dernière née des ethnologies régionales: cette situation s'explique par la différence de contexte qui a présidé à l'émergence des recherches anthropologiques. Les différentes **ethnologies régionales** se sont en

effet constituées à l'occasion des entreprises **coloniales** qui se sont trouvées confrontées à des cultures **exotiques**. La problématique de l'*unité et de la diversité de l'Homme* a ainsi été posée à l'occasion des expéditions au long cours*.

La problématique de la différence entre cultures d'Europe (visant aussi l'écart entre culture "populaire" – orale – et culture "savante" – écrite), s'est insérée, quant à elle, dans un courant de préoccupations non **pas colonialiste** mais **nationaliste**: les traditions populaires, les croyances et pratiques liées à une culture **paysanne de type oral**, n'ont été prises en considération qu'au moment où l'idée de culture populaire, de patrimoine oral propre à un **peuple**, est apparue comme une nécessité pour mobiliser au niveau politique les spécificités nationales susceptibles de servir d'arguments aux revendications de nouveaux Etats-nations.

De telles préoccupations apparaissent clairement dans l'activité des ethnographes et folkloristes de l'époque du *Printemps des Peuples*, ceux qui appartiennent alors à des nations encore à naître (principalement, les pays d'Europe centrale et orientale).

La recherche des racines (à travers les cultures populaires) fait alors partie des préoccupations de l'époque.

Les revendications nationales apparaissent également dans des pays dont la centralisation n'est pas encore effectuée. C'est le cas de **l'Italie** et de **l'Allemagne**.

Du point de vue méthodologique, l'ethnologie/anthropologie de l'Europe n'a opéré que lentement sa rupture

* Voir à ce propos les *Mémoires de la société des observateurs de l'homme*; l'organisation des collections du Museum etc.

par rapport à ces idéologies folkloristes du XIXe s. qui ont marqué jusqu'aujourd'hui son objet. C'est de la confrontation avec les autres ethnologies/anthropologies régionales qu'elle a effectué sa critique et s'est érigée en discipline à part entière dans ce champ des sciences humaines. Mais le travail n'est qu'amorcé: le *folklorisme* à la vie dure, et *la bonne distance, l'éloignement du regard* (Lévi-Strauss) ne sont pas toujours aisés à respecter lorsque les références culturelles sont plus proches de nous. Seul un regard **comparatif** qui s'élève au-dessus des nationalismes, est susceptible de redessiner une carte culturelle de l'Europe.

Aujourd'hui, comme au XIXe s., apparaît une nouvelle nécessité idéologique: celle de **redessiner les frontières d'une Europe** qui se veut unitaire, tout en fondant une conscience de l'unité et de la diversité des patrimoines culturels qui la composent ("Europe des Gens et des Régions"). L'Europe du XIXe siècle et sa carte des "Etats-nations" n'est plus adéquate par rapport à son projet politique et économique.

Des notions telles que "frontière" ou "ethnie" doivent être revisitée par l'anthropologie. (Voir **Fr.Barth, P.Garde...**)

De même, sont apparus des travaux sur le **nationalisme**, faits dans une approche anthropologique (le nationalisme vu comme phénomène structurel et pas seulement historique. (Voir **Gellner**).

En outre, le projet d'une "grande Europe" qui a fleuri au moment de la chute du Mur de Berlin et l'effondrement des régimes de l'Est, s'est trouvé anéanti dans les bombardements et massacres de l'ex-Yougoslavie. De ces ruines, ont ressurgi avec une nouvelle actualité, des problèmes géopolitiques dont la composante **ethnique** s'est retrouvée au premier plan,

interpellant de manière pressante les anthropologues de l'Europe.

Aujourd'hui, on sait l'intérêt porté sur la **mémoire et la diversité des patrimoines** de la culture orale. Mais il est sans doute temps d'amorcer une réflexion critique dans le contexte plus général de l'idéologie "post-moderniste" (voir **Dumont, Lipovetsky, Kilani...**) à propos des discours inflatoires tenus sur l'"**identité**" et les "**racines**" et leur relation éventuelle face à des attitudes ethnocidaires dont l'Europe a été, à nouveau, le théâtre* .

2. La construction d'un rapport de soi à l'autre (Trois niveaux d'appréhension d'une société et de sa culture)

D'un point de vue anthropologique, on peut distinguer trois niveaux d'appréhension des sociétés:

1) Unités sociétales de base (ethnies)

Les ethnies constituent des formations sociales primaires, **formations ethniques** telles que clans, tribus, villages, cités (opposées aux "nations" dans l'acception moderne de ce terme). C'est le "niveau zéro du sentiment identitaire", que

* *Sur ce chapitre, voir également M. Mesnil:*

"Entre nationalisme et romantisme: naissance d'une discipline", *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1983, n°3/4, p.455-466.

"Folklore nationaliste et ethnologie européenne", in *International Journal of Rumanian Studies*, Vol. 6 (1988), n°1, p.83-86.

"La maladie identitaire. Ou les enjeux d'une cartographie culturelle de l'Europe", in *La ricerca antropologica in Romania. Prospective storica ed etnografiche*, a cura di Cristina Papa, Giovanni Pizza, Filippo Zerilli. -Napoli, edizioni Scientifiche italiane, 2003, p.37-49.

"Kosovo: les bombes à retardement d'un modèle occidental", in *l'ARA*, Hiver 1999-2000, N°44 (spécial "Regard sur les Europes: une anthropologie impliquée dans les Balkans"), p.15-18.

rencontre l'observation **ethnographique** "sur le terrain". (À nuancer cependant: le village correspond rarement à une entité ethnique homogène: il existe des villages ethniquement mixtes. Dans ce cas, la référence ethnique s'applique à l'intérieur même du village, et non par rapport à l'"extérieur").

Voir :

- relation à un espace social, lien avec le terroir et les ancêtres;

- le rapport de soi à l'autre qu'indique le jeu des **ethnonymes** (endogènes et exogènes)¹;

- le traitement de l'étranger (hospes/hostis)².

2) Unités nationales (Etats-nations)

Il s'agit d'entités qui ont été **construites** sur base de préoccupations idéologiques et dont les revendications politico-territoriales ont donné lieu à un "Etat-nation" "(selon des stratégies d'indépendance et de reconnaissance des frontières). C'est une notion moderne et occidentale "exportée" dans le reste du monde. Du point de vue anthropologique, elle doit être **déconstruite** au profit d'autres unités socioculturelles qui se situent en deçà ("ethnie") ou au-delà (aire culturelle) de l'Etat-nation.

La plus fréquente des constructions identitaires (un "modèle occidental"?) est celle qui correspond à un modèle de type: "un **territoire, un peuple, une langue** (+ parfois, une **religion**)". Dans la réalité, ce modèle devient généralement:

un État = une ethnie dominante + (des) ethnie(s) dominée(s)

¹ Voir: MESNIL, M. & POPOVA, A. Etrangers de tout poil ou comment on désigne l'autre? *Civilisations*, vol. XLII, n°2, 1993.

² Voir: MESNIL, M. et MIHAILESCU, V. La table sens dessus dessous. De l'hospitalité agonistique. In *La revue du M.A.U.S.S.*, n°12, 2e semestre 1998.

3) "Aires culturelles"

Dans une approche anthropologique, il s'agit de tenter la **construction** de telles unités plus vastes que celles des "ethnies", qui reposent sur d'autres critères de découpages que ceux qui servent ou ont servi à dessiner les frontières des "Etats-nations".

La définition de telles unités est beaucoup plus floue que la précédente car il s'agit généralement d'aires regroupant des populations pluriethniques, plurilingues, où sont pratiquées plusieurs langues, plusieurs religions, mais qui ont cependant un passé commun qui crée une unité au-delà de telles différences. C'est le cas de l'aire culture "balkanique" où l'on peut tenter de cerner, à la suite de V.Papacostea, quelques composantes de l'*Homo Balkanicus*.

Pour comprendre comment s'est constitué historiquement le discours anthropologique sur l'Europe, il est nécessaire de commencer par "déconstruire" ces "entités" du 2e niveau.

Pour cela, nous allons prendre quelques exemples qui indiquent comment s'est "construite" l'idée d'une "nation" unitaire.

3. Identité, langues, alphabets

• *Langues et dialectes*

Nous empruntons notre premier exemple de "construction nationale" au domaine linguistique.

"Qu'est-ce qu'une langue? – Un dialecte qui a une armée et une marine", disait le maréchal Lyautey, dernier conquérant colonial français¹.*

* Lyautey: notamment résident général au Maroc, 1912.

La frontière qui sépare les dialectes des langues ne passe pas par des critères linguistiques mais bien politiques. Le destin d'un parler dépend du destin des locuteurs qui l'utilisent et en particulier de leur démographie et des moyens dont ils disposent en tant que peuples pour élaborer une "politique de la langue". Cette politique suppose une certaine unification qui passe par un pouvoir centralisateur, et une écriture. Celle-ci suppose elle-même une codification (règles de grammaire et dictionnaire). C'est ce dont la **France** s'est dotée en créant l'*Académie française* (cf. ci-dessous); un autre exemple est le cas du premier **État bulgare** de Boris Ier qui, au IXe s., avec son adhésion au christianisme, met en place une langue (d'Eglise et d'Etat), le **slavon**, et une **écriture** (le cyrillique). Ce fut également l'un des traits fondamentaux du nouvel Etat-nation **turc** de Mustafa Kemal (cf. plus loin).

Exemple: la France et le français

*"Le français est un ancien dialecte qui a réussi, celui de l'Ile-de-France"*².

Comme le signale **Van Gennep** (Traité : 70), le dialecte de l'Ile de France est devenu le français classique pour des raisons indépendantes de la linguistique: elle est essentiellement due à 15 siècles d'assimilation avec Paris pour pivot, à la faveur d'une continuité dynastique (les Capétiens règnent de 987 (Hugues Capet) à 1328 (Charles IV Le Bel). Et l'on connaît le rôle qu'a joué la Croisade Albigeoise (1209-1255), cette "Renaissance mouchée comme une chandelle" (selon l'expression de l'historien anglais **Trevor-Roper**) dans la

¹ Voir: BIJELJAC, R. et BRETON, R. Du langage aux Langues, Paris, Gallimard, Découvert, 1997.

² Pierre Bec, in BIJELJAC, R. et BRETON, R. Du langage aux Langues, Paris, Gallimard, Découvert, 1997 : 104.

conquête de la "langue d'Oïl" sur la "Langue d'Oc". (Voir plus loin).

• *Le processus de contrôle de la langue française s'est fait en plusieurs étapes*

Une "politique de la langue" apparaît en France avec l'émergence d'un pouvoir centralisateur. L'Etat monarchique a joué un rôle destructeur pour les cultures périphériques, par imposition de la langue française dans les **actes publics** (en lieu et place du latin). Au départ, ce sont donc les **élites** et non le peuple qui sont les enjeux de ces mesures.

Mais avec la Révolution française, apparaît la nécessité d'une adhésion du peuple (cf. l'idéologie de la Révolution).

N.b. Les grands questionnaires

Le XIXe s. va être l'époque des **grands questionnaires**: les pouvoirs centralisateurs opèrent un quadrillage de la population, dans leur volonté d'organisation de l'Etat au sens moderne du terme. Cela se traduit à différents niveaux: aussi bien dans l'urbanisme moderne (cf. le quadrillage à *la Haussmann*) que par les premiers recensements démographiques (Quetelet) ou les grandes enquêtes ethnographiques. Par ailleurs, la **cartographie** participe elle aussi directement de la volonté d'un pouvoir étatique de maîtriser l'espace (notamment la cartographie des Balkans). A noter que cette mise en place s'est notamment effectuée en **Angleterre**, à travers les nécessités de maîtrise et de contrôle de l'**Empire colonial**. C'est à cette occasion que sont mises en pratique des techniques de contrôle comme celles des empreintes digitales¹.

¹ Voir: GINSBURG, C. "Signes, traces, pistes", in *Le Débat*, Gallimard, nov. 1980, n°6.

En France 1807-8: Questionnaire de l'Académie celtique (suite du *Questionnaire de l'Abbé Grégoire*).

Plus spécifiquement folkloriques: les grands questionnaires du XIXe s. sur les traditions orales. Ces questionnaires sont destinés à l'ensemble d'un territoire national, ou à des régions de celui-ci. Un inventaire de ces questionnaires devrait être établi pour les différents pays d'Europe. Ce travail a été fait par A. Van Gennep pour la France (Voir l'introduction au Manuel de Folklore Français, ce "château de Versailles de la tradition populaire", selon l'expression de son préfacier Francis Lacassin, Ed. "Bouquins", 1998). Ceux de l'Europe Centrale et Balkanique sont particulièrement riches. Certains ont fait l'objet de publications systématisées résumant les réponses contenues dans les archives.

Pour la **Roumanie**, par exemple, on peut utiliser les deux grandes enquêtes des folkloristes B.P. Hasdeu et N. Densusianu.

Une démarche équivalente mais centrée sur le lexique, a quadrillé les villages de **Turquie** dans le cadre d'une "politique de la langue" de Mustapha Kemal (cf. ci-après).

• *La Turquie et le turc**

C'est un processus de formation inverse de celui du français auquel nous assistons avec la mise sur pied du nouvel Etat-nation turc de Mustafa Kemal (originaire de Salonique et surnommé Atatürk), après l'éclatement de l'Empire ottoman.

En effet, on sait que la langue française est devenue "langue d'Etat" très tôt dans l'histoire (Villers-Cotterêts, 1539)

* Réf.: GOKALP, Altan. "Le turquisme": une émergence de la langue nationale turque et les problèmes du changement linguistique en Turquie. In *Paysans et nations...*: 101-114.

et s'est développée comme langue de culture que s'approprie et élabore une élite, pour être ensuite imposée, non sans contradiction, par la Révolution Française, dans un souci d'unification "**contre les patois paysans**".

Au contraire, la langue turque n'est promue "langue nationale" que très tardivement (Atatürk mène sa "révolution linguistique" – *dil devrimi* – durant 15 ans, à partir de 1924). Jusqu'alors, elle est "langue des paysans", "un idiome marqué par les stigmates du statut de paysan et de nomade" dit Gokalp, et non langue de l'élite.

Il faut donc envisager ce "turquisme" dans la perspective de Mustafa Kemal de débarrasser le passé turc et notamment la langue, par une sorte de "purification linguistique", de ses influences ottomanes et islamiques. On se trouve ainsi devant une situation de "**diglossie**" entre **ancien turco-ottoman** des cléricaux et conservateurs et le "**turc purifié**" du kéalisme.

C'est pour les mêmes raisons que l'**alphabet latin** sera adopté en lieu et place de l'alphabet **arabe** (loi de 1928). Car l'aspect complémentaire et tout aussi fondamental de cette action linguistique se situe dans la politique de **laïcisation** de l'Etat: se couper du passé ottoman, c'est aussi mettre l'**islam** à distance. L'Etat de Mustafa Kemal est un État **laïque**.

Et c'est encore à cause de cette volonté de rupture avec le passé ottoman, que le nouvel Etat-nation déplace sa capitale vers l'Asie centrale, à **Ankara**.

• *Note à propos des Kurdes*

Le peuple kurde, actuellement au nombre d'environ 20 à 22 millions (chiffres difficiles à préciser) occupent la région du **Kurdistan**, "pays sans frontière", au coeur de l'Asie Mineure, actuellement partagé entre plusieurs États, pour l'essentiel:

Turquie (environ la moitié de la population totale), Iran et Irak. Ils semblent bien être établis dans la région **depuis le VIIe s.** et ils y exercent essentiellement des activités de pastoralisme. De langue **indo-européenne**, proche du persan (iranien), ils sont aujourd'hui pour la plupart de religion musulmane **sunnite**.

Au XIXe s. a été entreprise la collecte d'une très riche littérature orale: il existait en effet des conteurs et bardes itinérants au service de chefs de tribus; ils ont ainsi colporté oralement un important répertoire de légendes et de traditions épiques. Et par ailleurs, la culture littéraire kurde possède une littérature savante écrite qui remonte au XVIe s.

• *Les Kurdes de Turquie*

En ce qui concerne les Kurdes de Turquie, c'est pour une large part, l'opposition farouche d'Atatürk (additionnée aux intérêts pétroliers de la France et de la Grande Bretagne qui empêche la création d'un État kurde. Dès lors, les revendications du peuple kurde rencontreront le "patriotisme exacerbé de la Turquie jacobine d'Atatürk" (id) et connaîtront une répression sévère (de même que dans les deux autres pays voisins). La politique de Mustapha Kemal vis-à-vis de cette minorité nationale sera conforme à la volonté de réaliser un **Etat-nation "monoethnique"** et **monolingistique**: on a vu ce qu'a été sa "politique de la langue". Pour les Kurdes, cela se traduira, dès 1923, sous forme **d'interdiction** d'utiliser la langue kurde et de déportations d'intellectuels kurdes. En outre, on tentera de gommer les différences ethniques en gommant l'ethnonyme: en 1932 le terme kurde sera remplacé par celui de **"Turcs montagnards"** (voir C.More).

N.b. On évitera à propos de ce chapitre, de faire des amalgames: une politique centralisatrice qui vise à l'annulation des différences, notamment par l'assimilation des minorités,

n'équivaut pas à une politique génocidaire; et pour regrettable qu'il puisse être, un "linguicide" n'est pas un "génocide" ni une "purification linguistique" une "purification ethnique"!

• *La Grèce et le néogrec*

On notera un exemple intéressant qui concerne une bataille linguistique à portée hautement politique, livrée elle aussi au sein d'un même groupe ethnolinguistique: il s'agit du cas du grec moderne ou **néogrec**.

La langue grecque est l'une des rares à présenter une continuité de près de 20 siècles, de l'antiquité à nos jours (la durée de vie d'une langue se situe généralement autour de 10 siècles) (cf. Bijeljac et Breton, chap. VI "Vie et mort des langues"). Cependant, comme dans toutes les langues, de fortes évolutions se sont produites dans l'usage qui en a été fait au cours des siècles: il y a eu **diversification** dans les pratiques linguistiques, qui a fini par creuser un fossé entre une langue "populaire", *demotiki* (de *demos*, peuple), et une langue parlée par l'élite, *katharevousa* (langue "purifiée"*), plus proche du grec ancien. Ce clivage est, bien sûr, marqué politiquement: les derniers défenseurs de la langue d'élite, imposée à l'administration et aux médias, fut le régime des Colonels; le retour à la démocratie, en 1976, ramena aussi la libération de la langue (cf. Bijeljac et Breton: 48-49).

• *En résumé: langue et identité*

On l'a vu à travers ce parcours non exhaustif des groupes ethnolinguistiques: la langue est en effet l'un des facteurs essentiels autour desquels se **construit** le sentiment

* On notera l'inversion de la terminologie par rapport au turc: dans ce dernier cas, la "langue purifiée" est la langue des paysans, non la langue de culture des élites.

identitaire. Mais il faut insister sur le caractère de "construction" d'un tel sentiment. Et les "politiques de la langue" menées par les États sont déterminantes pour l'avenir des langues et des groupes qui en sont les locuteurs. Il s'agit de véritables stratégies d'hégémonie culturelle et politique. On peut ainsi parler avec **R. Breton**, d'une "géopolitique des langues" dans laquelle on distinguera des "langues dominantes" et des "langues dominées", selon qu'elles sont ou non "langues d'Etat", "langues internationales", "intercontinentales" ou "d'une seule région" etc. (cf. le chap. V de Bijeljic et Breton). Et ces auteurs n'hésitent pas à parler de véritables "**guerres des langues**" qui ne connaissent pas de trêve. On soulignera enfin leur plaidoyer pour "un droit à la **diversité** des langues": celle-ci est incompatible avec la tendance qui a prévalu pendant quelques siècles "d'ajuster la diversité politique à la diversité linguistique", débouchant ainsi sur des "Etats-nations" à tendance monoethnique et monolinguisque, qui vont bientôt sacrifier leurs minorités "sur l'autel de l'unité nationale et de la raison pratique" (cf. Bijeljic et Breton: 75).

• *Identité culturelle et alphabet*

Dans son "Traité des Nationalités", **Van Gennep** consacre un passage à l'écriture comme "**signe distinctif**" dont il rappelle le caractère **sacré** à l'origine (cf. la "Bible", le "Livre" par excellence). C'est ce qui explique le maintien d'alphabets spécifiques attachés à l'écriture de livres sacrés, tels l'écriture **glagolitique** de la langue **serbe**, s'opposant à l'écriture **latine** du **croate**; ou encore le **cyrillique** de l'Eglise orthodoxe **slavonne** (cf. ci-après) qui s'oppose à l'alphabet **latin** des **catholiques**, que ce soit dans les Balkans ou en Pologne (vis-à-vis de l'orthodoxie russe) (Van Gennep: 62; 66).

• *Quelques exemples de choix politique de l'écriture*

D'une manière générale, l'alphabet **latin** a été adopté en opposition soit au **cyrillique**, soit à l'écriture **arabe**. Par exemple, pour les langues suivantes:

- Langue **roumaine**: en 1866, la raison étant ici la volonté de marquer son identité par rapport à la latinité de la langue, en oppositions aux langues slaves.

- Langue **albanaise**: au XIV^e s. (et peut-être avant: cf. domination de Charles d'Anjou au XIII^e s.) puis en 1909 (peu avant la proclamation de l'indépendance, en 1912), après avoir adopté les alphabets grec puis cyrillique (Stefan Dusan, au XIV^e s.), et arabe (conversion à l'Islam sous l'empire ottoman, dès le XV^e s.).

- Langue **turque** en 1928, dans le cadre de la laïcisation du nouvel "Etat-nation" à l'"occidentale" de Mustafa Kemal: abandon de l'**alphabet arabe** au profit de l'alphabet **latin**: pour "désislamiser la Turquie". Selon l'expression de **C.Hagège** (op. cit.), il s'agit véritablement d'une "révolution culturelle".

- Langue Serbe en 1945: mais ici, la tendance a été au retour au cyrillique pour marquer l'appartenance slave et orthodoxe.

N.b.: **Serbe et croate**: au départ, une même langue qui a été écrite à l'aide de l'alphabet cyrillique (Serbie orthodoxe) et latin (Croatie catholique).

• *Langue lithuanienne*

A la suite de la révolte des lithuaniens contre les Russes en 1873, il a été interdit de publier en langue **lithuanienne** avec l'alphabet **romain**, mais seulement en **cyrillique**.

N.b.: l'alphabet **cyrillique** a été mis au point par les Evangélistes Clément et Naum d'Ohrid (au Xe s.) – à la suite de **Cyril et Méthode** (au IXe s.) pour l'évangélisation des populations slaves.

• *La Roumanie*, de langue **latine** mais de religion **orthodoxe**, a utilisé l'alphabet **cyrillique**, d'abord dans les textes religieux (le **slavon**, ancien bulgare, est devenu la langue d'Eglise, mais a été également langue diplomatique et de cour après la chute de la Bulgarie sous le joug turc (XVe s.), lorsque les centres intellectuels et religieux bulgares ont émigré au nord du Danube). Mais cet alphabet a également été utilisé pour les textes **en langue roumaine** *.

L'alphabet **latin** a été introduit dès le XVIIe s., et définitivement adopté au XIXe s. suite aux mouvements de prise de conscience d'une identité culturelle et politique du peuple roumain (volonté de rapprochement avec la latinité romaine).

• *Cas de la Moldavie*: Comme l'écrivent **A. Sellier** et **J.Sellier**¹:

"La question de l'alphabet résume l'histoire du pays. Lorsqu'au XIXe s. les Roumains ont adopté l'alphabet latin, les Moldaves se sont vu contraints par les autorités tsaristes de conserver l'alphabet cyrillique. Intégrés à la Roumanie, ils ont, à partir de 1918, utilisé l'alphabet latin jusqu'à ce qu'en 1940, et de nouveau en 1944, les autorités soviétiques imposent le retour à l'alphabet cyrillique. On ne s'étonnera donc pas que

* cf. Hasdeu, *Cuvînte* II: 725; l'un des plus anciens textes écrits en langue roumaine (vers 1600) est la Légende de sainte Vendredi (Sf. Vineri): en écriture cyrillique mais en langue roumaine.

¹ SELLIER, A. & J., *Atlas des peuples d'Europe Centrale*. Paris, La Découverte, 1995, p. 145.

l'une des premières manifestations de nationalisme, en mars 1989, ait été la publication du journal *Glusul* (La Voix) en caractères latins. Ces derniers sont, en 1991, redevenus les seuls en usage officiel."

N.b.: Il s'agit d'une "politique de la langue" – et de l'alphabet – comparable à l'exemple **prussien** de création d'une "angue **mazoure**", visant à soustraire des recensements ethno-linguistiques, des locuteurs polonais intégrés à son État. Pour ce "mazoure" aussi, l'opération a été accompagnée d'une mesure concernant l'usage de l'alphabet **gotique**, caractéristique des langues germaniques et non des langues slaves. (cf. Van Gennepe: 75-76).

A noter aussi qu'en 1993, en Roumanie, après la chute de Ceaucescu (décembre 1989), une réforme de l'**orthographe** a été adoptée (avec retour à certaines notations antérieures à la période communiste). Il s'agit donc d'une réforme "traditionaliste" (P.Garde, Les Balkans: 74).

D'une manière générale, l'**orthographe** et ses réformes est une question particulièrement sensible qui soulève des querelles au niveau national (cf. aussi *l'Académie Française*, et surtout la résistance de la population à ces réformes!)¹.

4. Les mythes fondateurs – La "quête des Grands Ancêtres"

Toute entité sociale fait référence à ses origines. Les récits (oraux ou écrits) bâtis à ce sujet ont toujours une dimension mythique: le lien entre les "Grands ancêtres" et la société qui s'en réclame, renvoie à un ailleurs *in illo tempore* et ne croise les sources historiques que lorsque le "récit mythique" devient "historiographie", lieu de rencontre entre

¹ Voir: BIJELJAC, R. et BRETON, R., *Du langage aux Langues*. Paris, Gallimard, Découvert, 1997.

mythe et histoire, où s'insère le récit épique qui s'organise généralement autour d'un "héros fondateur" et "civilisateur". C'est là que se construit l'image du/des "Grands ancêtres", censés entretenir des liens de filiation et de transmission avec la société qui s'en réclame et légitimise ses normes sociales au nom d'une telle filiation.

Les mythes d'origine et les "ancêtres" en anthropologie

D'une manière générale, l'anthropologie distingue les "**Grands ancêtres**" mythiques (fondateurs de clans, tribus, groupes ethniques), souvent des figures transcendantes (animaux totémiques) ou héros humains proches des dieux, et les "**ancêtres proches**", dont on peut établir la relation généalogique réelle avec ses descendants, et qui concerne une petite unité sociale (qui peut être limitée à une unité domestique. (Voir à ce propos G. Krauskopff "ancêtre" in **Bonte et Izard**).

Ainsi, dans les traditions liées à l'orthodoxie des Balkans, on peut considérer que de tels liens d'ancestralité avec les proches existent par exemple à travers les rites commémoratifs (*pomene*) des ancêtres d'un lignage: les fêtes d' "ancêtres" (en roumain, "moși")

Par ailleurs, on distinguera deux types de relations aux "**Grands ancêtres fondateurs**" qui peuvent également se combiner. Ce sont:

1. L'"ancêtre fondateur", un héros **venu d'ailleurs**, et qui apporte des biens et valeurs culturels qui en font un "héros civilisateur": adoptés par le groupe **autochtone** (selon diverses modalités plus ou moins guerrières ou pacifiques), ces apports venus d'ailleurs impliquent une rupture avec ce qui précède et fondent la nouvelle société qui va dès lors en commémorer périodiquement l'événement. Ici, prédominent les figures de

l'exogamie et de la **mixité** souvent mises en avant par le motif du "**mariage mixte**" (et notamment celui du mariage par rapt: voir par exemple "l'enlèvement des Sabines", à l'origine du peuplement de Rome).

2. Les mythes d'origine fondés sur la **continuité** du lien qui unit les membres d'un groupe social à la **terre**: ici, c'est **l'autochtonie** qui prime, contre l'apport étranger et le mariage exogamique. Les figures développées privilégient cette fois la "**pureté**" du groupe contre l'apport étranger.

Ces figures se trouvent ainsi en tête-bêche, la première prônant **l'ouverture** à ce qui peut venir "d'ailleurs"; la seconde se **refermant** sur elle-même en se protégeant de "l'autre". On pourrait dire, en appliquant la comparaison à l'analyse des discours récents sur l'"**identitaire**", que le second type de récit, contrairement au premier, effectue un véritable "repli" sur soi en érigeant des **frontières** étanches avec ses voisins.

Les mythes des "Etats-nations" ou Comment on écrit l'histoire

Pour l'époque moderne, c'est la trame même sur laquelle se sont bâtis la plupart des mythes d'origine des **Etat-nation** (ou plutôt nations-Etats) qui vont redessiner la carte de l'Europe lors des grands traités du XIXe s. Partout, pour justifier les revendications de territoires, seront brandis les arguments de **l'autochtonie** des peuples et de leur continuité, voire de l'argumentation du "premier occupant". Au besoin, on fabriquera des "**faux**" pour nourrir une telle argumentation. (cf. aussi le lien avec le courant **romantique**).

(Voir à ce propos notamment: **J. Plumyene, A.M. Thiesse**).

Deux exemples de "fabrication de faux"

• **L'"Ossianisme"**: c'est en 1760 que paraît le "faux" le plus retentissant en matière d'invention des ancêtres: c'est un long poème écrit "à la manière" de la tradition celtique (gaélique) par l'Écossais Macpherson. La supercherie ne sera découverte qu'après que la notoriété du texte en ait suscité de nombreuses traductions.

• **Le manuscrit de Kralove Dvor**: c'est une fausse charte soit disant trouvée en 1817 en Bohême, percée de trois "flèches hussites"^{*}. Il y est question d'une Princesse Liboucha, fondatrice de Prague. Le "document" servira néanmoins d'argument pour obtenir la reconnaissance de l'État-nation de Tchécoslovaquie (au Traité de Versailles).

Partout dans l'Europe du "Printemps des peuples", la volonté de réaliser un État-nation sur un modèle mono-ethnique et "monolingistique" a fait émerger des discours idéologiques qui prétendaient fonder une telle unité en dépit de la diversité existante. Dans ce qui suit, nous allons essayer de débusquer à l'aide de quelques exemples, ce qui peut constituer un début de processus d'élaboration de tels discours, processus dans lequel la recherche anthropologique se trouve impliquée, bon gré mal gré, les intellectuels et hommes politiques étant à l'affût d'une argumentation qui puisse étayer les positions qu'ils ont choisies de défendre au sein des conflits suscités.

Ce sont surtout les propos nationalistes de l'Intelligentsia des "nations émergentes" qui, à partir du XIX^e s., seront les lieux privilégiés de telles constructions, au moment où "être

^{*} N.b.: Le mouvement hussite (du nom de son fondateur Jean Huss) est une hérésie à connotation "patriote" qui sévit au début du XV^e s en Bohême.

européen" devient synonyme d'être "civilisé" et digne d'accéder au statut tant brigué d'Etat-nation indépendant.

On notera que de tels discours ressurgissent parfois aujourd'hui. Mais, dans le contexte actuel de l'Europe occidentale, le "repli identitaire" ne prône plus des frontières "nationales" (généralement non remises en question) mais régionales, faisant resurgir les arguments d'autochtonie et de continuité dans des groupes "nationalitaires", selon la terminologie proposée en son temps par Van Gennep (Traité des nationalités), autrement dit, des groupes ethnoculturels dont les revendications à une certaine autonomie territoriale, politique et culturelle, n'ont pas abouti (ou dont les acquits sont considérés comme insuffisants par les intéressés) (ex. Basques, Corses, Bretons etc.). Ces groupes développent une argumentation de "laissés pour compte" d'un pouvoir "civilisateur" désormais largement nié.

Dans ce qui suit, nous indiquons quelques exemples de telles "constructions".

1er exemple:

Construction d'un mythe de la "nation roumaine"¹

Dans sa réflexion sur "l'histoire de l'Histoire des Roumains", L.Boia nous fait une démonstration magistrale de "la manière dont on écrit l'histoire", et en particulier celle des "origines", qui varie... au cours de l'histoire.

"Les Origines ne s'imposent pas d'elles-mêmes, comme un fait objectif (...) C'est dans tous les cas, un choix, mais ce choix se fait non pas en fonction de l'un ou l'autre repère

¹ Réf.: BOIA, Lucian, Istorie și mit în conștiinta românească. București: Humanitas, 1997.

scientifique objectif, mais en partant du fond idéologique et des projets actuels de la communauté"¹.

Le cas de l'histoire des origines de la Roumanie est exemplaire à cet égard. **L.Boia** nous la résume en un chapitre de son livre (cf. chap. II: "originile", pp. 83-122). Il y montre comment le thème fondateur par excellence du mythe de l'"ethnogenèse" du peuple roumain, a pu osciller entre deux pôles:

- l'un qui tient du récit de type "**héros civilisateur**": c'est l'épisode historique de la conquête de la Dacie par l'empereur romain Trajan, et la fondation de la province romaine de Dacie;

- l'autre, tient au contraire du thème de l'**autochtonie**, et se réclame d'une ancestralité "dacique" dont l'image va faire l'objet d'une attention extrême à l'époque romantique, mobilisant les figures du lien à la terre ancestrale, aux racines, visant ainsi à fonder une argumentation sur la continuité "pré-romaine" du peuple roumain.

L'auteur montre comment s'articulent ces deux types de récits dans cette "histoire des origines". Ses trois premières phases sont indiquées dans les trois sections qui s'enchaînent chronologiquement:

1. "le temps des Romains" (Les "Grands ancêtres" venus d'ailleurs).
2. "Daces et Romains: une synthèse difficile" (Voir le mythe du mariage de Trajan et Dochia, fille de Decebal).
3. "Les Daces prennent leur revanche". (cf. l'autochtonie des "Grands ancêtres").

¹ BOIA, Lucian, *Istorie și mit în conștiința românească*, p. 83.

Une lecture "latinisante" de l'histoire des Roumains au XVIIIe s.: Dimitrie Cantemir

Sans doute est-il surprenant de déceler parfois, dans ces mythes nationaux, un début de mise en place de ce qui pourrait s'apparenter en quelque sorte à une "purification culturelle" jusque dans les écrits d'hommes qui se révélèrent par ailleurs de grands humanistes. C'est par exemple, le cas du Prince Dimitrie Cantemir, particulièrement instructif dans son travail d'élaboration d'une "roumanité" latinisante.

Comme on le sait, la langue roumaine appartient à la branche romane des langues indo-européennes: il s'agit d'un processus de formation qui date de l'époque de la colonisation romaine (Trajan: 101-106) et qui a résisté aux vagues d'envahisseurs successifs à partir du retrait de l'armée romaine au sud du Danube, dès 276, sous Aurélien.

Mais on sait aussi combien les Pays roumains (Moldavie et Valachie) ont joué un rôle important comme refuge de l'Eglise slavonne (d'origine bulgare) à partir de la fin du XIVE et surtout au XVe s., lorsque les patriarcats de cette Eglise furent supprimés sous le joug turc, au seul profit de l'Eglise grecque de Constantinople/Istanbul).

Et pourtant, avec la grande figure humaniste du prince Dimitrie Cantemir, qui fit paraître en 1716 un ouvrage intitulé *Descriptio Moldaviae*, nous voyons apparaître des propos que les intellectuels militants nationalistes du XIXe s. ne manqueront pas de reprendre à leur compte. D.Cantemir procède en effet à une "lecture" de l'histoire de la Moldavie dans laquelle il estime que le **slavon** est une langue "étrangère et barbare" qui aurait été imposée au XVe s. aux Moldaves par l'Eglise bulgare, pour l'éloigner de l'Eglise de Rome et la tourner vers l'Orient.

En réalité, il s'est développé à cette époque une véritable culture "**slavo-roumaine**" dont le centre de rayonnement, Iasi, alors capitale de la Moldavie, eut une influence considérable dans le monde orthodoxe et jusqu'en Russie. (Voir à ce propos Mesnil et Popova, *Les eaux-delà du Danube...* et les références citées dans cet article).

Cependant ces faits ont été largement occultés par l'historiographie officielle, mue par la volonté de minimiser, gauchir ou nier tout ce qui "entacherait" l'histoire nationale d'éléments allogènes par rapport à sa latinité. Ainsi donc, on voit comment D.Cantemir tente de procéder à une sorte de "purification culturelle" de l'histoire roumaine, où seul, l'héritage de la latinité, est valorisé et séparé des influences "barbares".

Dès lors, tout ce qui est slave et grec ayant été éliminé du champ de la culture "proprement"roumaine, "**la latinité** servira d'échafaudage à une identité qui se veut **moderne** parce **qu'européenne**"¹.

Ajoutons qu'aujourd'hui, avec la scolarisation effectuée pour une large part dès le XIXe s., et sous l'influence des manuels d'histoires et des discours démagogiques et politiciens divers, cette identification à une origine romaine est devenue un lieu commun jusque dans les campagnes. Ainsi se sont élaborées des versions populaires de récits de **l'ethnogenèse** du peuple roumain, selon lesquelles ce peuple serait issu du mariage entre la fille du roi dace Decebal, vaincu par Trajan, et l'empereur romain lui-même.

¹ MIHAILESCU, V., "Nos frères d'au-delà: voisinages, passages et frontières en Roumanie". In *Nations et frontières dans la nouvelle Europe*. (E.Phillippart ed.). Bruxelles, ed. Complexe, p.222.

Par ailleurs, on trouve dans les réalisations d'artisans paysans, de fréquentes représentations plastiques des figures de **Decebal et de Trajan** ou d'éléments se rattachant à cette "mythologie romaine". (Par exemple, la Louve romaine).

N.b.: Ceci ne signifie pas que les formes "premières" et parfois naïves de ce type de discours (que l'on voit fleurir couramment dans toute valorisation d'une culture nationale ou "nationalitaire"*), doit obligatoirement conduire aux excès racistes que nous connaissons. Il n'en reste pas moins que dans tout discours nationaliste dont la base est construite sur la notion d'**ethnie** et non de **citoyenneté**, il y a en germe le risque d'un tel dérapage.

2e exemple:

Le mythe de la "continuité" de la culture grecque

On pourrait faire le même repérage de "purification culturelle" dans le discours mis en place par le nationalisme grec: mais ici, c'est évidemment le prestige du passé antique de la Grèce elle-même qui sert de mythe fondateur à cette jeune nation, "purifiant sa mémoire" de ses éléments allogènes (turcs, en particulier) qui ont pourtant été inhérents à son peuplement pendant des siècles (l'adoption du *Katharevoussa*, "langue pure" contre le *demotiki*, langue du peuple, donc métissée, fait partie d'une telle démarche "purificatrice"). En outre, ce mythe national qui se fonde sur une soit disant continuité de la culture antique, a été particulièrement soutenu et nourri par les

* Le terme "**nationalitaire**" est repris par Van Gennep à René Johannet (in le Principe des nationalités, Paris, 1918), comme synonyme de "sentiment patriotique" qui anime "tous les groupements qui étaient ou sont encore gouvernés par d'autres qu'eux-mêmes, quelles qu'en soient les causes historiques, et contre leur volonté globale" (Van Gennep; op. cit. : 33)

discours occidentaux eux-mêmes, qui y voyaient la valorisation de leurs propres "racines culturelles".

Qu'on se rappelle à ce propos, l'enthousiasme d'un **Byron** venu mourir à Missolonghi, ou encore de la France révolutionnaire et des armées de **Bonaparte** abordant la Grèce libérée du joug turc. Ainsi, Bonaparte relate les propos du prêtre d'un village des îles Eoliennes, en 1797:

"Français, vous aller trouver dans cette île un peuple ignorant dans la science et les arts qui illustrent les nations; mais ne le méprisez pas pour cela; il peut devenir encore ce qu'il a été; apprenez en lisant ce livre à l'estimer" (Il s'agissait de *l'Odyssée* d'Homère!) (Voir **Nicolaidis**)

En témoigne également un ouvrage de folklore tel que celui de **J.C.Lawson**, *Modern Greek Folklore and ancient greek religion* écrit au début de ce siècle avec pour objectif de démontrer cette continuité entre croyances et pratiques populaires depuis l'antiquité.

3e exemple:

L'épisode de la bataille de Kosovo Polje (1389)

Un autre exemple de "réécriture de l'histoire" nous est fourni par un événement historique récemment réactualisé: c'est la **bataille de Kosovo Polje (1389)**. On a vu comment cet épisode a été mobilisé par la cause serbe pour revendiquer ses droits historiques sur la région, contre les Albanais aujourd'hui largement majoritaires.

D'un point de vue historique, la bataille livrée par le prince serbe Lazare Hrebeljanovic, s'est soldée par sa mort et par la défaite serbe devant l'armée turque: la bataille marque la fin de l'indépendance de la Serbie et de l'hégémonie qu'elle avait atteinte dans les Balkans sous le règne de **Douchan** (couronné à Skopje en **1346** "Empereur des Serbes et des

Grecs" par le Patriarche de Pec- Eglise orthodoxe serbe autocéphale depuis le début du XIIIe s.). (C'est en 1459 que la Serbie devient "pachalik" ottoman). A la suite de cette poussée ottomane, les Serbes vont émigrer vers le nord et laisser le territoire se peupler progressivement d'autres populations.

Dès lors, le conflit, réactivé par Milosevitch lors du 600^e anniversaire de la bataille, en 1989, va tourner autour d'arguments sur le "premier occupant".

On notera à ce propos que les **Albanais** combattaient aux côtés des Serbes, lors de cette bataille! On se souviendra d'ailleurs que l'ethnonyme "albanais" est souvent synonyme, dans les Balkans, de "mercenaire", les Albanais s'étant fait très tôt une spécialité du métier des armes.

4e exemple:

La figure du Roi Marko dans l'épopée serbo-bulgare

Mais ce n'est pas seulement dans l'historiographie serbe que la bataille de Kosovo a fait date: l'événement a donné lieu à une abondante tradition orale et à une **littérature épique** dans tous les pays du nord de la Péninsule: c'est le **cycle de Dusan et du Roi Marko**, dont on trouve l'évocation dans les chants épiques de Bulgarie, de Serbie, de Macédoine, et même des Principautés roumaines.

N.b.: C'est précisément cette bataille de Kosovo (**15 juin 1389**) qui marque le début du "**genre épique**" dont on possède des traces écrites dans les Balkans (cf. Popova in Syll. 14).

C'est, en quelque sorte, l'équivalent balkanique de la "Chanson de Roland" de la tradition française (qui s'inscrit dans le cycle de Charlemagne, mais dont le manuscrit date du **XIIe s.**, donc contemporain des Croisades, aux XIIe et XIIIe s.).

Le Roi **Marko** (Krali Marko), fils de Valkasin, succéda à son père en 1372 comme roi de Serbie; il lutta d'abord contre les Turcs, puis devint vassal du sultan Mourad et lutta à ce titre contre l'armée serbe conduite par le Prince Lazar; puis il devint vassal du sultan Bayazid (Bajazet). Et c'est en luttant à ses côtés dans la bataille de **Rovine** (en Argès, Valachie) contre le voïvode de Valachie **Mircea Le Vieux** (Mircea Cel Batrîn) qu'il trouva la mort, en **1394**.

Les faits historiques font donc apparaître la figure de "**Krali Marko**" **traître** vis-à-vis de ses frères slaves et chrétiens, mais les épopées serbo-bulgares et de Macédoine en font un **héros** qui, forcé de lutter contre ses propres frères, implore Dieu de le faire mourir en premier. (Textes épiques: cf. Popova in Syll.14)

L'exemple de Marko est sans doute plus proche des faits historiques qui ont dû se produire fréquemment, marqués par de telles alliances ponctuelles, prêtes à être remises en question selon les intérêts et les rapports de force du moment, surtout lorsqu'il s'agit de princes ou voïvodes à l'hégémonie restreinte. Le "sentiment national" que l'on prête parfois aux protagonistes de ces affrontements, apparaît comme un **anachronisme**: tout au plus peut-on y déceler, comme le fait Van Gennep (Traité...), un "sentiment **loyaliste**" envers le souverain que l'on sert.

Autres exemples de construction d'une "mythologie nationale"

En Russie: on constate également une tendance du "mythe de fondation" des **Russes**: aujourd'hui, on tend à refuser le rôle des "étrangers civilisateurs", les **Varègues** (population germanique, venue de Scandinavie en descendant

les voies fluviales jusqu'à la mer Noire), au profit d'une version "autochtone" de l'histoire (voir notamment Boia: 92).

Terminons par deux exemples de "nations" occidentales.

En France, cette "quête d'ancêtres" apparaît dès le XVIe s.: ainsi, c'est le poète **Ronsard** qui s'essaie (sans véritable succès littéraire) à écrire un grand poème héroïque qui a pour modèle Homère, Virgile, L'Arioste: c'est *La Franciade, geste du fils d'Hector*: Une histoire qui veut donner une origine troyenne aux Francs!

Plus tard, après la Révolution française, avec l'**Académie celtique**, ce sera non plus le "mythe du grand ancêtre venu d'ailleurs" qui prévaudra, mais celui de l'autochtonie de "nos ancêtres les Gaulois", équivalent des "Daces" en Roumanie.

En Allemagne, c'est dès la fin du XVIIIe s. (avec le mouvement pré-romantique du *Sturm und drang*), qu'un intérêt important va se manifester pour les traditions des peuples germaniques; on verra bientôt fleurir des mouvements de recherche en linguistique, histoire, folklore (cf. l'Ecole de mythologie de Max Muller; les Frères Grimm etc.) sur les grands mythes germaniques, qui seront bientôt mis en musique par les grands opéras de Wagner au XIXe s. On sait, par ailleurs, l'usage que le National-Socialisme fera de cet héritage. (Voir A.M.Thiesse, N.Belmont)

Deuxième partie: **ORIENT VERSUS OCCIDENT**

1. Cartographie: l'Imaginaire et le réel. "Soi et les autres"

- *Une cartographie incertaine*

L'expression de "cartographie incertaine", est utilisée par **Claudio Magris** pour introduire le chapitre de son livre, où il est question du Danube inférieur. Elle rend bien compte de ce flou entretenu par l'Occident à l'égard de l'est de l'Europe.

Bernard Beugnot, quant à lui, insiste sur la place symbolique qu'occupent ces régions "des confins" dans l'imaginaire de ceux qui pensent comme tels:

"Géographique ou morale, toute région non cartographiée dit à l'homme ses limites, sa faiblesse, le rappelle à sa condition de voyageur transitoire. Marquée d'une ambivalence où le rêve travestit la réalité, où la croyance travaille l'expérience (J.M.Homet), quadrillage du pays ou cadastre de l'âme, la carte est signe de pouvoir et d'emprise, ouvre à la possession l'espace qu'elle représente" (**Beugnot**, p.7)

Après avoir été essentiellement "cartes-images" (cf. les *descriptions* latines), les cartes vont devenir instruments d'appropriation d'un territoire. (**Homet**, *ibidem*). Permettant un meilleur repérage et donc une meilleure maîtrise de l'espace, les cartes sont des outils qui servent le pouvoir des Etats ("Faites-moi de bonnes cartes, je vous ferai de bonnes guerres", disait Napoléon cit. in Homet: 11).

L'intérêt de cartographier une région est donc tributaire de l'intérêt (administratif, militaire, économique) porté par un Etat pour le territoire concerné. (cf. aujourd'hui, l'importance de la cartographie par satellite développée en particulier par la N.A.S.A.).

Inversement, jusqu'il y a peu, le manque de précision concernant la cartographie d'un pays ou d'une région, a pu indiquer le manque d'intérêt des "grandes puissances" pour ces territoires, qui restaient dès lors *terra incognita*, taches blanches sur les cartes. On vient de le voir, c'est le cas de la Péninsule balkanique dont il semble avoir suffi jusqu'à une époque récente, de connaître les voies de pénétrations stratégiques, sans se donner la peine d'en faire autrement le détail. En témoignent également les erreurs de nos dictionnaires et atlas courants à ce propos (Voir **M.Slavesco**).

• *Une erreur de cartographie qui a la vie dure*

Victor Papacostea^{*}, pour illustrer le degré d'ignorance et de désintérêt marqués jusqu'à une époque récente par l'Occident pour la région des Balkans, fait état de l'erreur qui s'est produite et perpétuée durant des siècles, dans l'attribution du **nom** donné à la région: en effet, si le terme "Balkan" – qui, en turc, signifie "montagne" – a été choisi pour nommer la péninsule tout entière, c'est en raison d'une erreur de cartographie datant de l'antiquité! Ces cartes indiquaient alors l'existence d'une grande paroi montagneuse d'Est en Ouest, dessinant une barrière nord/sud à hauteur des régions correspondant à la Grèce, la Macédoine et la Thrace. Et il faudra attendre le XIXe siècle pour que l'on se rende compte que cette paroi n'existe pas!

• *Frontières mythiques du monde antique*

Cette paroi imaginaire qui s'est maintenue si tardivement sur les relevés cartographiques, perpétue en quelque sorte cette ligne de partage marquant la limite de la *terra incognita* de

* Victor Papacostea – spécialiste roumain des Balkans dans la période interbellique. Voir aussi: ANCEL, J., *Peuples et nations des Balkans*. Paris: C.T.H.S, 1995.

l'antiquité: on se souviendra à ce propos des terres mythiques que les Anciens Grecs situaient aux quatre points cardinaux, par-delà les frontières du monde connu, depuis les "colonnes d'Hercule" jusqu'au-delà du Caucase, de l'"Atlantide" aux bouches de l'Ister (=Danube), du "Pays des Hyperboréens" aux Monts Atlas.

De ces frontières mythiques aux limites de territoires réels, il n'y a parfois qu'un pas! Et les unes et les autres possèdent généralement un caractère **sacré**. Un exemple nous en est donné dans ce grand mythe dans lequel ont baigné tous les peuples des Balkans: le **Roman d'Alexandre**, à qui l'on prête d'avoir gravé ces paroles en lettres grecques sur la colonne de pierre qu'il fit élever aux confins de son empire, au moment où il atteignait les limites de sa progression vers l'Est:

"Moi, Alexandre empereur du monde entier, je suis venu jusqu'ici avec mes armées, et deux anges ont surgi devant moi et m'ont arrêté ici, et m'ont interdit d'aller plus loin au risque de périr, et c'est ainsi que je m'en suis retourné d'ici vers le monde." (In: Roman d'Alexandre (version roumaine Nastase Negrule: planche XXIX))* .

* Pour mémoire:

Le roman d'Alexandre

Conçu et écrit en milieu hellénistique contemporain du début du christianisme, ce récit légendaire connut une vogue exceptionnelle jusqu'à la fin de l'époque médiévale pour devenir un roman populaire dans le double sens du mot: l'on sait en effet combien ce texte inlassablement transcrit, traduit, recopié, lu mais surtout ouï et récit de mémoire, eut une large diffusion aux quatre coins de l'empire chrétien alors en pleine expansion. Le récit légendaire du périple d'Alexandre le Grand demeura le best-seller inégalé de la littérature écrite et orale jusqu'à la Renaissance en Occident, et jusqu'au début du 2^{ème} siècle dans les pays balkaniques.

N.b.: Voir aussi le film du cinéaste grec Theo Angelopoulos: "O Megalexandros".

Ainsi, les bornes physiques et métaphysiques que l'on érige à ces frontières sont là pour indiquer le danger, voire l'interdit qu'il y a à les franchir.

Changement de perspective

Dés la fin de l'antiquité, la géographie des Balkans ne s'est plus pensée en termes d'"horizontalité", suivant en cela le *limes* romain, mais bien en termes de "verticalité", dessinant des lignes frontières entre "occident" et "orient", selon un **axe nord/sud** dont les limites se sont déplacées selon les aléas de l'histoire.

D'un point de vue **géopolitique**, ces fluctuations ont varié selon le jeu d'intérêts et d'alliances des Etats décideurs.

On peut rappeler quelques **repères historiques** par où le "discours occidental" (celui des historiens en particulier) a fait passer une telle ligne de démarcation. Par exemple:

- avant la christianisation: une démarcation "Nord/Sud" de l'Empire romain qui sépare le monde "civilisé" (organisé autour de la Méditerranée) et les "Barbares" qui menacent au nord du *Limes* (qui suit le cours du Rhin et du Danube). A hauteur de la Péninsule balkanique, le *limes* déplace en quelque sorte cette paroi imaginaire du Balkan plus au nord, jusqu'au Danube inférieur (appelé jusqu'alors **Ister**). La conquête de la Dacie par **Trajan**, (101-106), déplacera cette limite pour 150 ans seulement, puisque **Aurélien** abandonne cette rive et repasse le Danube en Mésie (nord ouest de la Bulgarie actuelle) abandonnant la *Dacia Felix* (actuelle Roumanie) aux Barbares, dès 271.

A ce propos, **Eliade** estime dans son "Précis d'Histoire de la Roumanie", que "les invasions barbares finiront par avoir

une influence considérable sur le destin de la Dacie car elles couperont ses relations avec l'Occident latin"¹. C'est à la suite de cette coupure que les Pays Roumains seront tournés vers le **pôle oriental du christianisme**.

Mais Eliade parle ici de "romanité orientale" sans préciser qu'il s'agit plus précisément d'une orthodoxie **slavo-orientale et non gréco-orientale**: occultation significative que l'on retrouvera dans tout les discours à tendance de "purification culturelle" (Voir plus haut).

• *Sur la conception du limes comme frontière*

M.Foucher a souligné les interprétations contra-dictaires à propos du *limes*: tantôt "le prototype de la frontière **linéaire** consolidée ou, à l'inverse, le modèle de la **frontière-zone**, dynamique et base de conquêtes ultérieures de nature "impérialiste". Il insiste sur la variabilité de ce *limes*, selon la section qui y est considérée. En particulier, cette "limite" de l'empire peut suivre une "frontière naturelle" (cours du Rhin ou du Danube) ou au contraire être purement artificielle (le mur d'Hadrien construit sur 117 km pour protéger la "Bretagne" (atuelle Angleterre) des invasions du nord, des Pictes d'Ecosse).

D'une manière générale, le *Limes* romain ne survivra pas à l'Empire et ce sont les relations verticales qui domineront au niveau régional, la période du moyen âge².

¹ ELIADE, M., Les Roumains, précis historique. Bucuresti: Ed. Roza vînturilor, (réed. de 1943), p. 16-17.

² FOUCHÉ, M., Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique. Paris, Fayard, 1991, p.36-38.

La construction d'une ligne de démarcation entre "deux Europe"

On a souvent opposé de manière radicale, et non sans jugement de valeur, deux modèles renvoyant à deux vastes ensembles culturels, schématisés sous l'appellation de "Orient" et "Occident"; l'opposition est généralement donnée comme synonyme de "monde **chrétien** versus monde **musulman**", voire "monde civilisé versus monde barbare". C'est à travers un tel prisme qu'à partir du XIXe s., cette dichotomie se double, bien que moins explicitement, de celle de "modèle de l'**Etat-nation**" vs "modèle **oriental**" ou "modèle **ottoman**".

Dans ce domaine, les clichés ont la vie dure; et comme le souligne **Alexandru DUTU**:

"La lente découverte des Balkans et la force des clichés et des stéréotypes nous révèle le rythme lent dans lequel des peuples possédant une intense vie spirituelle sont entrés dans le champ de préoccupations de chercheurs étrangers"¹.

Les enjeux anthropologiques et politiques d'une cartographie de l'Europe.

***Hospes/Hostis*: lorsque l'ambivalence se transforme en clivage**

On a vu dans ce qui précède, la large part d'imaginaire qui préside au tracé d'une frontière entre "deux Europe". Il s'agit bien, selon l'expression de **Duțu**, de **frontières mentales** combien fluctuantes et subjectives! Et c'est encore A.Duțu qui fait cette remarque à propos de l'ouvrage à succès de l'américain **S.Huntington**, intitulé **le choc des civilisations**,

¹ DUȚU, Al., Geopolitica și valorile culturale. In "*Sud-Estul și contextul European*". *Buletin VI*: "*Ce este sud-est european?*" București: Institutul de Studii Sud-Est Europene, 1996, p.14.

qui veut argumenter l'hypothèse d'une irréductibilité de deux modèles culturels dont le levier est d'ordre religieux:

La ligne imaginaire de **Samuel Huntington** qui sépare l'Europe catholique et protestante de l'orthodoxe, se retrouve aussi dans d'autres études récentes qui ne ressentent plus la nécessité de citer le professeur américain. Ainsi, Peter Hünermann (*Glaube und Theologie – Momente europäischer Identität?...*, 1995) reprend la frontière imaginaire et affirme que l'Européanisation de l'Est a eu lieu après Pierre le Grand et lors de la modernisation communiste. On peut en déduire que l'effondrement du communisme a provoqué une distanciation avec l'Europe occidentale. Avec de tels produits de laboratoire il est difficile de comprendre l'unité et la diversité de l'Europe! Et il est encore plus difficile de comprendre la Suisse de l'Europe dont parle Victor Papacostea dans son excellent texte qui figure dans ce fascicule. (Duțu, op. cit.: 18 – note de renvoi (en roumain), op. cit.).

Ce qui nous amène à nouveau à considérer cette part du rêve – nous parlerons plutôt ici de cauchemar – qui existe dans la manière de penser ses voisins. Ainsi, écrit **P.Cordoba** (à propos d'un livre de Marc Augé):

"Ce n'est pas simple d'avoir des voisins, c'est même toute une histoire, l'histoire de l'humanité. Car un voisin, il est bien rare qu'on le pense en termes de voisinage, la chose est même tout à fait exceptionnelle. C'est comme s'il fallait toujours le transformer en ennemi ou en hôte (...) L'autre est donc toujours imaginaire, c'est le voisin rêvé. (...) L'identité n'est qu'un rêve issu de l'altérité."

Ainsi, l'accentuation des différences qui fondent l'altérité, jusqu'à en faire des **différends** qui fondent l'hostilité, érige d'une manière générale, la question identitaire en problème. Le couple *hospes/hostis* (hôte et/ou ennemi) qui gérait traditionnellement les relations de voisinage perd cette

capacité adaptative qui permettait de trouver les voies de la convivialité (ou l'art de vivre ensemble)¹.

On ne peut s'empêcher de voir dans le livre de Huntington, un discours mû par la **peur**, la peur de l'autre, celle qui fait inmanquablement du voisin un *hostis*. Cette peur, qui n'est pas un phénomène nouveau mais resurgit aujourd'hui pour fonder des relations d'hostilité, un chercheur tel que G.Prévelakis la fait figurer parmi les facteurs déterminants du drame actuel que vivent les Balkans: c'est cette peur profonde (qui se transforme rapidement en agressivité) due à l'expérience traumatisante de l'histoire des deux cent dernières années².

En définitive, l'argumentation de Huntington et de ses disciples en faveur d'une telle coupure radicale entre deux mondes, revient à réactualiser sans autre perspective critique, un conflit qui a organisé le monde il y a un millénaire!

Pourtant, nous avons vu à travers quelques exemples combien les événements historiques – et notamment religieux – sont suffisamment complexes pour ne pas impliquer une lecture monocorde qui installe deux mondes considérés comme définitivement incompatibles et en menace perpétuelle de conflit le long de ses lignes de contact. Il est significatif que les discours scientifiques et politiques tenus à ce propos aient généralement choisi les faits **qui creusent cet écart** entre civilisations, passant plus souvent sous silence tout ce qui ne va

¹ Sur cette dichotomie, voir Benveniste; repris dans M.MESNIL et V.MIHAILESCU, La table sans-dessus-dessous ou la méprise de l'autre. In revue M.A.U.S.S., 1998, n°2; voir aussi V.MIHAILESCU (op. cit.).

² PREVELAKIS, G., Les Balkans. Cultures et géopolitique. Paris, Nathan, 1994, p.235.

pas dans le sens d'une telle interprétation du passé (et du présent).

Or la vocation de l'Europe de l'Est était bien de jouer ce rôle de **région intermédiaire** (cf. ci-dessous), dans laquelle l'identité est multiple, où le christianisme orthodoxe peut dialoguer avec l'Islam, et les villes peuvent être polyglottes, comme l'avaient été durant des millénaires ces régions levantines dont Byzance à elle seule reste le symbole. Citons encore **G.Prevelakis**:

Il n'est en effet pas possible de comprendre le retour des passions nationalistes dans les Balkans si l'on reste enfermé dans un discours moralisateur ou dans une vision économiste. La situation balkanique ne devient explicable que si l'on replace l'analyse dans le contexte historique et culturel d'une région qui, tout en étant **proche de l'Europe, garde ses spécificités et une culture politique propre** ayant résisté jusqu'à présent à la modernisation-occidentale ou soviétique¹.

Bien au contraire, au lieu de prendre en compte un tel héritage, on voit aujourd'hui fleurir des discours de clivage qui semblent mal supporter les situations de mixité, de diversité; nous nous trouvons à nouveau devant des propos qui prônent la purification culturelle et amènent à tracer des frontières étanches à l'intérieur desquelles on n'a de cesse que de rendre les populations et les cultures homogènes. C'est dans un tel climat idéologique que l'on doit situer les solutions de déplacements de populations qui permettent de réaliser sur le terrain cette unicité rêvée et que l'on pense apte à se protéger de l'autre.

Au mépris de l'existence d'une spécificité culturelle (cet *homo balkanicus* dont Papacostea dressait le portrait), la

¹ PREVELAKIS, G., Les Balkans. Cultures et géopolitique. Paris, Nathan, 1994, p.235.

conception d'une dichotomie orient/occident a donc puisé ses arguments aux sources les plus diverses, partout où l'on a pu relever et accentuer des facteurs d'opposition (plus que de distinction) entre deux cultures (au plein sens anthropologique du terme).

2. Alternative au modèle occidental?

Nous l'avons vu, le modèle de l'Etat-nation est un modèle importé, issu de la pensée politique et de l'histoire de l'Europe occidentale. Et les désastres que provoquent aujourd'hui les revendications ethno-politiques à l'Est de l'Europe ne sont sans doute pas étrangers à l'importation d'un tel modèle. Au moment où se préparaient les Conférences pour la paix censées régler la **Question des nationalités**, les grandes puissances, décideurs du dessin de la nouvelle carte de l'Europe (Traités de Versailles et de Sèvres), dans l'ignorance ou au mépris de l'existence d'un *homo balkanicus* et de cette histoire bien spécifique de cette région d'Europe, vont poser le problème exclusivement dans les termes que leur **ethnocentrisme** leur fait apparaître comme l'unique voie possible: celle qui consiste à déterminer où faire passer les frontières entre les nouveaux Etat-nations.

Dés **1943**, **V.Papacostea**, pouvait écrire à ce propos:

Il est difficile de trouver dans l'histoire universelle un autre exemple où l'on puisse mieux voir quelle série catastrophale provoque l'application aveugle d'une idée {celle de l'Etat-nation}, lorsqu'elle se fait sans prise en considération des grandes réalités naturelles* . (Op. cit. 69 - en roumain.)

* *Réalités naturelles* au sens où Papacostea est partisan d'un certain déterminisme géographique – seul aspect quelque peu vieilli dans son analyse)

et ailleurs encore, reprenant l'expression d'Albert Kutzbach), l'auteur écrit:

le choc des tendances impérialistes transforma la Péninsule en un brasier de l'Europe: luttes farouches pour la **dénationalisation des éléments allogènes** suivies de guerres acharnées (op. cit. 137).

A cette introduction de lignes de partages inadéquates, est venu s'ajouter le nouveau **partage de Yalta** qui a coupé l'Europe en deux par un "Rideau de fer" et un "Mur de Berlin".

Exactement 50 ans Papacostea, en 1993, **Esther Benbassa** écrit dans *Libération*, sous un titre évocateur, *Balkans: sortir du cadre des Etats-nation*:

Avec l'avènement du modèle de l'Etat-nation, les jeunes Etats fragiles, instables, **nationalistes** à outrance, confrontés constamment à un lourd héritage, non-conforme à la géopolitique de la région, **s'ingénient à nier leurs minorités** (...) ¹.

Ces deux remarques pointent le même problème: l'importation du modèle occidental a déclenché un processus qui suscite les discours nationalistes les plus exacerbés allant jusqu'à appliquer la solution de la purification ethnique à laquelle l'Occident n'a trouvé qu'une piètre réponse: celle d'enterrer, voire d'encourager, les déplacements de populations permettant de réaliser cet idéal devenu cette fois explicite: un Etat-nation monoethnique.

Pourtant, nous savons maintenant que les empires qui ont éclaté avaient pu offrir un cadre politique à des populations dont l'une des caractéristiques était de présenter un caractère **multiethnique** prononcé, et souvent des appartenances **religieuses** variées. Dans ces conditions, tracer des frontières

¹ Voir: L'éclatement de la Yougoslavie. Une tragédie européenne... (op. cit.: 100).

pour délimiter des Etats basés sur les revendications d'une ethnie-nécessairement dominante par rapport à toutes les autres présentes sur le territoire décrété national, ne pouvait aboutir qu'à une situation instable et créer un réservoir de situations conflictuelles. C'est ce que souligne encore **Papacostea** en ces termes:

On a ignoré, finalement, le fond ethnique commun et surtout ce mélange millénaire de races qui a fait dès l'antiquité que la valeur de l'idée de nationalité soit très relative dans les Balkans (op. cit. : 70)

• *La question des Nationalités reposée aujourd'hui*

Mais y avait-il d'**autres modèles** qui auraient pu servir à éviter que ne se pose la gestion politique de l'Europe centrale et balkanique en termes de **question des nationalités** telle qu'elle s'est présentée au sortir du démantèlement des trois grands empires? Esther Benbassa, écrit:

Aujourd'hui, on ne peut plus faire l'économie de ce questionnement: l'Etat-nation était-il un modèle adéquat pour cette mosaïque de peuples et de religions? (...) Ce modèle n'était-il pas par essence voué à l'échec, ne serait-ce que par son incapacité à être pluraliste? (98).

Même si aucune solution ne pouvait éviter de soulever des difficultés inhérentes à la transition entre situation de pays sous domination de grands empires, et Etats de type moderne, la réponse est néanmoins affirmative. Dans le concert d'opinions plus ou moins médiatisées sur cette question, se font (mal) entendre quelques voix qui, plutôt que de diaboliser l'un ou l'autre protagoniste du conflit, ou renvoyer les partenaires dos à dos sous prétexte de guerres ethniques, tentent une remise en question du modèle occidental et rappellent les solutions alternatives qui avaient déjà été suggérées dès le XIXe siècle

par des courants minoritaires* mais n'avaient pu convaincre les décideurs de l'avenir des petits peuples d'Europe.

Une Région intermédiaire

Une autre manière d'envisager la dichotomie Est-Ouest, est donc de se souvenir du long et riche passé de cet orient de l'Europe qui en a fait une région **charnière** entre Europe et Asie et dont le destin historique n'était pas nécessairement de sombrer dans la barbarie des guerres inter-ethniques telles que nous en avons eu le pénible spectacle après l'éclatement de la Yougoslavie. Mais pour opérer un tel changement de perspective, il faut faire l'effort de décentrer son regard et de considérer la carte, par exemple, non plus à partir de l'Occident, mais à partir de la Mer Egée, de Moscou ou d'Ankara. Et il n'a pas manqué de chercheurs pour indiquer un tel changement de perspective.

Ainsi par exemple, **Dimitri Kitsikis** nous en rappelle deux exemples:

* Voir par exemple le projet de Confédération danubienne dont témoigne une correspondance entre l'Italien Mazzini et le Roumain D.Brătianu. Mazzini, au nom du *Comité Central Démocratique Européen* y exprime l'idée d'une fraternité européenne et s'adresse à D. Brătianu en ces termes:

Le pont de Trajan n'a actuellement qu'un seul pilier sur chaque rive du Danube; c'est le symbole de la situation actuelle. Il faut qu'avec vos mains, vous lui mettiez de nouvelles arches; c'est votre devoir pour l'avenir. Ce à quoi D.Brătianu répond à son tour en 1851, au nom du *Comité National Roumain*:

Le Roumain ne trahira pas les espoirs que la démocratie a mis en lui; nous avons enfoncé en terre de nouveaux piliers au pont de Trajan... et le pont de la sainte alliance des peuples va apparaître brillant de beauté et de force... (en roumain, cité par Papacostea dans son article *Balkanica*, écrit en 1936 et re-publié dans la revue *Secolul XX* (op. cit.): 14-18)

• *Une Egéide unitaire*

Pierre Waltz, en 1942, suggérait la création d'une Egéide unitaire comme solution à la question des Balkans¹ (op. cit. : 103). L'auteur prenant pour centre la Mer Egée, indique que:

Le fait le plus caractéristique de chacune de ces grandes étapes de la question d'Orient est presque toujours le choc d'une puissance continentale qui s'efforce de percer jusqu'à la mer, contre une thalassocratie qui essaie d'en occuper tous les postes importants et d'en monopoliser la navigation.

Et Kitsikis insiste sur l'importance des conclusions de cet auteur:

L'existence d'une Egéide unitaire paraît donc être une condition nécessaire à toute solution tant soit peu durable de la question d'Orient... Si un vaste empire venait à se constituer sur les deux rives de l'Archipel, il se pourrait qu'une ère nouvelle de paix et de tranquillité fût par là même accordée au sud-est de l'Europe (362-63)

Mais, certes, les Grandes Puissances en ont décidé autrement: comment en effet, l'aboutissement d'un tel projet aurait-il permis le maintien de leur hégémonie non menacée, sur cette région du monde?

• *Entre Europe et Asie*

Kitsikis rappelle pour sa part l'existence historique d'une Région intermédiaire dont le propre était précisément d'avoir ce caractère de multi-ethnicité et d'être une aire culturelle syncrétique, élaborée au cours de milliers d'années, et formant charnière entre Europe et Asie, Occident et Orient. Pour l'auteur:

¹ Réf.: Pierre Waltz, La question d'Orient dans l'Antiquité. Paris, Payot, 1942 : 360-61.

L'unité de la Région intermédiaire est marquée par le fait que, depuis des milliers d'années, chacun des peuples principaux de cet espace s'est efforcé de l'unifier en un seul empire. Ainsi, nous voyons la Région intermédiaire, couverte tour à tour en son centre, par les empires perse, du Ve siècle av. J.C., grec d'Alexandre le Grand, grec byzantin, arabe, mongol, turc ottoman, enfin russe. Le centre de cette Région intermédiaire semble bien être, tout au long de son histoire, la Méditerranée orientale, vers laquelle affluent tous les prétendants à l'empire oecuménique, et plus particulièrement, pendant au moins mille six cent ans, Constantinople. (Op. cit.: pp 102-3). (Voir Kitsikis, op. cit., en particulier le chap.I et chap. 5)

Troisième Partie

LA NOTION D'AIRE CULTURELLE.

LES DEUX "EUROPE"

La notion d'aire culturelle

"Une **aire culturelle** est, dans le langage des anthropologues, un espace à l'intérieur duquel se retrouve **dominante l'association** de certains **traits culturels**" (Braudel, 1993 :43)*

Notion d'intercompréhension culturelle (que l'on peut également emprunter aux linguistes)

On appelle "intercompréhension" la capacité pour des sujets parlants de comprendre des énoncés émis par d'autres sujets parlants appartenant à la même communauté. L'intercompréhension définit **l'aire d'extension** d'une langue, d'un dialecte ou d'un parler (**J.Dubois** et Cie, 1973).

Une "**aire culturelle**" peut se définir à travers un tel critère d'**intercompréhension**: aucune explication sur la signification ou les usages des pratiques qui caractérisent une "aire culturelle", n'est nécessaire aux populations qui relèvent de cet espace (social et culturel). Une telle "**compétence**" existe donc bien au-delà du local, du régional, du national: elle **enjambe les frontières des "Etats-nations"** et est d'ordre "translinguistique" (même lorsqu'il s'agit de mythes par exemple).

La notion d'"aire culturelle" suppose la prise en considération de **facteurs historiques** de "longue durée" (**Braudel**), à un moment donné de l'histoire d'une société. Pour saisir de tels processus d'élaboration culturelle, on peut se

* *Traits culturels* – notion reprise aux "traits distinctifs" de la phonologie.

référer à deux auteurs qui ont tenté d'analyser, chacun à sa manière, comment se sont mises en place de telles synthèses, en Occident d'une part, en Orient d'autre part: ce sont N.Elias d'une part, et V.Papacostea, d'autre part.

1. L'Occident et la "Civilisation des mœurs" (N.Elias)

Rappelons brièvement ce qu'Elias entend par "civilisation des mœurs".

Elle consiste en un long processus d'intériorisation des pulsions et de maîtrise de la violence par autocontrainte. L'auteur y distingue plus particulièrement trois phases successives, allant de la courtoisie des chevaliers, à la civilité (d'abord apanage de la noblesse de cour, qui s'étend ensuite à la bourgeoisie) pour aboutir à la civilisation. Il s'agit, selon Elias, d'une évolution qui s'est produite en **France**, pour se généraliser ensuite comme modèle de référence à tout le monde occidental. À la base de cette élaboration culturelle bien spécifique, se trouvent deux facteurs fondamentaux: la **centralisation** de l'Etat et le développement du pouvoir de **l'Eglise**. Ces deux facteurs commencent à se manifester dès le XIe s., et se précisent entre le XVIe et le XVIIIe s..

Selon Elias, c'est **l'Etat centralisateur** appuyé par le **Pouvoir clérical**, qui va permettre la mise en place d'un monopole de la violence physique rendant possible, à son tour, la création d'espaces pacifiés. Monopole incarné d'abord par les grandes cours princières ou royales, où se produit le remplacement progressif de la noblesse des guerriers par une noblesse "domestiquée" habituée à refouler ses émotions, cette contrainte sociale de la violence débouchera, par intériorisation des nouvelles normes, sur un mécanisme d'autocontrôle des individus.

Elias nomme "curialisation des guerriers", ce processus de transformation de la noblesse, couche de chevaliers, en une couche de courtisans, qui devient une noblesse de cour dont l'héritage est ensuite repris par la bourgeoisie. (Processus qui s'étend entre les XIe-XIIe et le XVIIIe s.). (Voir **ELIAS**, 1975).

Érasme et la "civilité puérile"

Elias considère que l'un des tournants décisifs de ce long processus d'émergence d'une "civilisation des mœurs" se situe au **XVIe s.** C'est, en effet, une époque de "passage" d'un "code de sensibilité" à un autre. Le "langage du corps" que valorise encore Rabelais, se trouve, à la même époque, "réglementé" dans la "Civilité puérile" d'**Érasme**.

Le lent mouvement d'intériorisation, d'autocontrôle des individus, qui commence à s'affirmer comme nouvelle norme chez les élites, concerne le corps en général, mais aussi le "corps mort", d'où le changement d'attitude face la mort (Voir plus loin).

2. L'Orient et l'*Homo Balkanicus* (V.Papacostea)

L'une des caractéristiques majeures du peuplement des Balkans est de présenter une **ethnodiversité** particulièrement marquée, et cela depuis les origines. Les populations des Balkans abordent le XXe siècle en ayant partagé de manière plus ou moins étroite, près de **deux mille ans** de culture gréco-byzantine et près de **cinq cents ans** de culture ottomane.

C'est à une telle synthèse que **Victor Papacostea** a donnée le nom de ***homo balkanicus***.

Le chercheur roumain suggère (sans utiliser l'expression) l'existence d'une "**aire culturelle**" dont l'unité des "manières de vivre, penser, agir" s'affirme au-delà des particularismes

régionaux ou nationaux. Cet *homo balkanicus* est ainsi le produit d'une très longue histoire dans laquelle on peut distinguer les principaux facteurs intervenant dans cette synthèse (Papacostea, *Balkanologia*: 73 et suiv. Voir *Annexes*)

Approche empirique: deux exemples de "valeur partagée" dans les Balkans

1) Homo Balkanicus et le devoir d'hospitalité

Se référer à l'article: Mesnil & Mihailescu: *La table sans-dessus-dessous...*

Résumé

• Expérience vécue (Roumanie, 1991): affrontement entre terrorisme (pour l'Occidental) de l'**excès** de "l'hospitalité balkanique" (**quantité** de nourriture et **temps**) et désarroi (pour le balkanique) face à l'hospitalité "**mesurée**" de l'occidental. Incompréhension et risque de basculement dans la **xénophobie**, qui est l'envers de l'hospitalité rituelle. Donc, pas d'"inter-compréhension culturelle".

Mise en contexte de l'hospitalité comme valeur: la tradition méditerranéenne et balkanique

1) Les références bibliques

(A.T., Genèse 18 et 22) Hospitalité d'Abraham, et les avatars de cet épisode retravaillé par la tradition orale: se référer à l'article de Mesnil & Popova., Entre l'oralité et les Saintes Ecritures: la figure d'Abraham dans les Balkans.

Le message initial, biblique, peut être formulé comme suit: il existe un devoir sacré d'hospitalité vis-à-vis de l'étranger, dont témoigne Abraham lors de la visite des **trois hôtes** étrangers de la Bible. Et le lieu privilégié de ce devoir sacré est la table: **la relation de commensalité**. (Thème

également repris dans le N.T, avec la Dernière Cène et le rite eucharistique qui y fait référence)

2) *Les pratiques sociales*

• Valeur rituelle de l'hospitalité (et de la commensalité^{*}, en particulier par rapport à l'étranger ("absolu", à opposer au *musafir*, qui est un étranger connu). L'hospitalité vis-à-vis de l'étranger possède une dimension **sacrée**: elle a valeur d'une pratique apotropaïque dont la double étymologie latine de *Hospès/Hostis* (Benveniste), permet de bien saisir la portée. Pour que l'étranger devienne ami (hôte) et non ennemi (hostile), il faut que puisse s'établir ce lien de réciprocité.

Deux caractéristiques:

1. C'est une hospitalité sans réserve (se pratique sur le mode de l'**excès** (cf. un système de prestation totale qui se rapproche du potlatch, selon **M.Mauss**): tout donner et tout prendre en s'assimilant l'autre.

2. C'est une pratique qui engage une relation de **réciprocité tacite** et **différée**: on donne tout, ce qui crédite l'autre d'une obligation à en faire de même, mais pas dans la réciprocité immédiate: l'attitude d'hospitalité "sacrée" obéit à un code implicite: celui d'obliger l'autre à entrer et se maintenir dans une relation de don/contre-don (Mauss) où le **lien** créé par la relation d'échange est privilégié par rapport à la valeur de l'échange.

• D'où, le "malentendu" (pas d'"intercompréhension") entre Orientaux et Occidentaux: autour de la table, deux "logiques" implicites sont mises en œuvre:

* Il y a également une dimension rituelle à partager sa nourriture avec l'étranger: c'est un acte d'assimilation (ex. ne rien manger lors des voyages dans l'au-delà).

-logique du don avec **réciprocité différée**. Création d'un déséquilibre qui implique une obligation de rendre et maintient le lien social dans la durée.

-logique du contrat : réciprocité, échange **égalitaire**. La relation cesse avec le "paiement". (S'il y a crédit, le montant et les modalités de la dette sont stipulés dans le contrat).

En conclusion:

• L'Hospitalité balkanique n'est pas une conduite **individuelle** mais **catégorielle**. Il s'agit de respecter des règles de comportements dont chacun est censé connaître le **code implicite**.

• A une hospitalité "trop **chaude**" (excès), répond une hospitalité "trop **froide**" (mesure, calcul notamment, du temps, de l'argent: *Time is monay*).

Lorsque le code implicite n'est pas connu de l'une des parties, il n'y a pas d'intercompréhension et le comportement d'hospitalité peut se transformer en son contraire: la **xénophobie**, suite au désarroi que provoque l'inadéquation de la réponse de l'étranger.

N.b.: Du point de vue historique.

Les affrontements entre les deux logiques relationnelles se sont multipliés à travers les contacts entre occidentaux venus dans les Balkans, et populations balkaniques ayant conservé leurs valeurs traditionnelles concernant l'accueil des étrangers.

De tels contacts ne sont pas récents, même s'ils se sont imposés à un rythme accéléré depuis les années 1990.

Mais déjà, une première vague de déstabilisation des mentalités s'est manifestée avec le déracinement des populations rurales venues chercher fortune à la ville. Le désarroi qui s'en est suivi s'est notamment exprimé sur les

lieux de naissance du capitalisme, dans ces lieux-refuge que sont les "tables d'hôtes" et autres "auberges espagnoles", où l'on doit maintenant payer pour se mettre à table. Mais, contrairement au restaurant moderne, les tables d'hôtes des auberges (dans les *mahala*, par exemple) ne suppriment pas complètement la relation sociale: ce sont des **lieux de chavirement collectifs** où l'on assiste à des tentatives de recomposition sociale face à la modernité. Ils ont donné naissance à un "genre" musical quasi universel: c'est le chant nostalgique (*rebetico* grec, par exemple; ou *fado* portugais ...)

2. Homo Balkanicus et la mort

Se référer à l'article de Mesnil, M., *Le corps, la vie, la mort....*

Résumé

- Expérience vécue (Roumanie, 1970 et suivantes): le choc visuel (pour un occidental) du transport d'un mort dans la ville (Bucarest); puis participation à des enterrements dans différents villages.

Orient / Occident: deux attitudes face à la mort:

- Pour l'historien Ph. ARIES, en occident, on est passé d'une "mort apprivoisée" à une "mort ensauvagée".

- Impressions de voyageurs dans les Balkans (ex. **U. De Marcillac ; P.Morand**)

- Il s'agit de l'aboutissement d'un long processus historique qui s'est différencié, notamment à travers la lente évolution des institutions de l'Eglise et de l'Etat (cf. ci-dessus, Elias).

- Ce processus entraîne également, en Occident, un profond changement dans le code des sensibilités (**Muchembled**):

- maîtrise du corps (violence: Elias; civilité: Erasme).
- refoulement du corps (**Le Goff**).

- Ce qui concerne le corps en général, concerne plus particulièrement le corps mort. On ne supporte plus: sa vue (il est caché), son odeur (putréfaction/ éloignement); son contact.

- Par ailleurs, les valeurs **individualistes** se développent (**L.Dumont**) et l'événement social, collectif, qu'était la mort, se privatise et, du même coup, se **déréalise**.

Ainsi, en occident, la mort s'est "ensauvagée" au point que l'on en est arrivé aujourd'hui, à **réinventer du rituel** autour du deuil.

Annexe 1.

Les 7 strates qui composent la culture de l'*Homo balkanicus* selon V.Papacostea

1. Le "substrat": thraco-illyrien et hellène

Période des premiers établissements indo-européens dans la Péninsule balkanique (au IIe millénaire: thraces, jusque N-O de l'Asie Mineure; Hellènes, durant le "bronze ancien", 2.000 à 1580).

2. "Fédéralisme macédonien et civilisation hellénistique"

Période de ~IVe s. à ~150 (conquête de Grèce par Rome)

3. La "Romanisation"

Période de ~148 (Macédoine) à 271/76 (Aurélien, abandon de la Dacie).

4. Byzance

Période de 330 (fondation de Constantinople à 1453, chute de Constantinople sous les Ottomans).

N.b. Expansion du christianisme oriental.

À partir du VIIe s., l'orthodoxie est avant tout "anatolienne et balkanique" (Ducellier, Byzance et le monde orthodoxe).

5. Le facteur slave

Période du IVe s. à 1389 (défaite "serbe" de Kosovo Polje) et 1394 (chute de Tîrnovo, Bulgarie).

*Papacostea insiste sur le caractère **supranational** (et non national, voire "nationaliste") des projets d'expansion bulgare puis serbe.*

Pour Mémoire:

•**Bulgarie:**

premier Etat centralisé des Balkans IXe s.: Tsar Boris.

En 1394, (prise de Tîrnovo), la Bulgarie disparaît de la carte politique pour 4 siècles, sous la domination ottomane (jusqu'à la fin du XVIIIe s.).

•**Serbie:**

émergence d'une Serbie indépendante de Byzance: XIIe s.

On fait généralement coïncider la présence des Albanais au Kosovo avec le moment du repli des Serbes vers le nord (Empire austro-hongrois) après la défaite de Kosovo Polje (1389) et l'abandon de la Patriarchie de Pec. Mais, sans doute, ces populations (d'origine illyriennes) ont été présentes également à une époque antérieure à l'arrivée des populations sud-slaves.

6. L'Islam

A partir de 1350 (arrivée des Turcs dans les Balkans, prise de Salonique)

Cinq siècles de domination ottomane ont ouvert la voie à l'influence orientale et ont favorisé également une "**balkanisation**" de l'élément turc. L'empire ottoman a constitué à plus d'un égard la continuation de l'empire byzantin.

7. Le facteur roumain

Période du XIe s. (diaspora pastorale aroumaine) à la fin de la 1^e guerre mondiale (chute de l'Empire ottoman et apparition de nouvelles frontières).

La romanisation a concerné toute la Péninsule, même si une synthèse "roumaine" n'a survécu qu'au nord du Danube. Mais cette population romanisée des Balkans n'en a pas moins constitué un facteur important d'unité de la Péninsule, notamment à travers une "diaspora pastorale" (cf. les "Aromîni" ou "Vlachi", bergers "Vlaques" des Balkans).

Annexe 2.

Les ruptures entre les "deux Europe": quelques "dates-symbole". Scissions administratives et religieuses

Avec le partage du pouvoir administratif de l'**Empire romain** selon deux centres (d'abord, vers 300, sous Dioclétien, **Nicomédie et Trèves**) puis selon deux entités ("partage" à la mort de Théodose Ier, en **395**), s'opère une première division Est/ouest:

- **Constantinople** apparaît comme la "deuxième Rome" et devient rapidement le nouveau centre vital d'un **Empire romain d'Orient** face à un **Empire romain d'Occident** dont l'autorité est de plus en plus menacée.

- L'Empire romain d'orient (Empire Byzantin) qui devient "gréco-oriental" dès le VIIe s., se maintient encore plus de **mille ans**, jusqu'en **1453**, quand les Turcs en font Istanbul, la capitale de leur empire. Mais entre-temps, deux dates marquent une nouvelle césure "orient/occident", qui se produit sur fond de dissensions religieuses: celle du "Grand Schisme" (**1054**) et celle de la 4e croisade (**1204**).

• 1054 : Le "Grand Schisme"

C'est l'aboutissement de querelles qui se sont accumulées au cours des siècles précédents et dont les raisons

sont de deux ordres et se combinent pour déboucher sur le Schisme:

- des querelles d'ordre théologique, en particulier sur le dogme trinitaire ('querelle du "filioque") et

- les rivalités entre Byzance et Rome, tant du pouvoir temporel (empereurs byzantins contre empereurs "barbares" (Francs, en particulier Charlemagne) que du pouvoir de l'Eglise (Patriarche de Constantinople et Pape de Rome).

La querelle du filioque et le Schisme – Point de vue historique

La querelle théologique survient bien avant le Schisme proprement dit. En effet, l'adjonction de ce "filioque" (et du fils) dans le *credo* de Nicée-Constantinople (deux premiers conciles), apparaît au cours de deux autres Conciles (Synodes) tenus à **Tolède**, en Espagne, au **VIe s.**

Meyendorff insiste d'ailleurs sur le rôle joué par **Charlemagne** et le **Christianisme franc contre Byzance**: l'empereur (après une tentative de mariage avec l'Impératrice régnante Irène), mit tout en oeuvre pour saper l'autorité de la "deuxième Rome", y compris par des arguments théologiques (cf. les "Livres carolins" adressés au pape), visant à l'excommunication du Patriarche de Constantinople (qui restait à cette époque, la capitale de l'Empire romain officiel)¹.

C'est à cette même époque, **au IXe s.**, que le pape condamnera ce *Credo interpolé* ("filioque") lorsqu'il sera utilisé par les **missionnaires francs** en Moravie (ceux que rencontreront sur leur route les évangélistes de Byzance,

¹ MEYENDORFF, J., L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui. Paris, Seuil, 1960, p.39 et suiv.

Cyrille et Méthode). Mais la papauté continuera à défendre l'unité théologique de la chrétienté contre l'Empire franc. Et ce n'est que "lorsque les intérêts politiques de l'Empire franc se confondront avec les prétentions canoniques des papes" qu'il y aura union de ces deux forces **contre l'Orient** (surtout à partir du **XIe s.**)¹.

Quant au conflit ouvert entre Rome et Byzance à ce propos, il éclate pour la première fois au **IXe s.** sous le Patriarche **Photius** qui taxe l'adjonction de "couronnement des maux" qui détruit l'unité dans la divinité". (Todoran, I. & Zagrean, I : 141).

La querelle se solde en 1054, par l'excommunication réciproque des deux représentants des deux Églises*.

Point de vue théologique

Schématiquement, cette querelle peut se résumer à cette différence de préposition (*que*) d'où elle tire son nom: pour les orthodoxes, l'Esprit **procède** (= tire son origine) du Père **par** le Fils, tandis que pour les **catholiques**, l'Esprit procède du Père et du Fils (*filioque*), ce qui, pour les premiers, constitue une hérésie trinitaire.

Face à cette conception en quelque sorte **linéaire** du "mode de constitution" de la Trinité **orientale**, s'est construit un symbole trinitaire **occidental** de type "**triangulaire**", "dont le point de départ n'est plus la distinction des personnes (et donc du Père), mais **l'unité** de la substance (en tant que

¹ MEYENDORFF, J., L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui. Paris, Seuil, 1960, p.42 et suiv.

* Excommunication du Patriarche de Constantinople Michel Cérulaire par une Bulle du Pape déposée sur l'autel de Sainte-Sophie par le Cardinal Humbert, légat du Pape. Excommunication des légats pontificaux par le Concile convoqué par le Patriarche.

d'abord réalisée dans le Père); et la "production" de l'Esprit fut attribuée **en commun** au Père et au Fils". (Doré in Dict. Poupart: 1733)

La "querelle du filioque" porte donc sur un point de la théologie trinitaire, où se joue beaucoup plus qu'une formule: il s'agit d'une "**différence de mentalité**". Selon Odile **Bonichon** (in Dict. Poupart, art. "Schismes"), ces manières différentes d'apprécier les relations entre le Père et le Fils inspirent des approches différentes du mystère de l'Eglise: "La querelle du *Filioque*, dans la difficulté à exprimer le dogme trinitaire, notamment le mystère de l'Esprit, illustre cette différence fondamentale de mentalité. **L'Occident** insiste sur le fait que le **Christ** glorifié communique l'Esprit tandis que **l'Orient** insiste sur le fait que l'Esprit repose de toute éternité sur le Fils et nous le communique" (op. cit.: 1543-44).

Il y aurait ainsi une "**Pneumatologie**" (de pneuma = esprit) développée par la tradition orientale.

On a parfois aussi opposé les deux Églises en termes de "**théologie**" (orientale) et "**Christologie**" (occidentale)¹.

Le point de vue de P.Brown

L'historien spécialiste de l'antiquité tardive, insiste sur **l'unité** du monde chrétien durant toute cette période: il existe bien une "**koinè**"* méditerranéenne dans laquelle se développe un même christianisme.

¹Voir à ce propos notamment: MEYENDORFF, J., L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui. Paris, Seuil, 1960; ELIADE, M., Les Roumains, précis historique. București, Ed. Roza vînturilor (rééd. de 1943) et les articles "Trinité" de J.DORE et "Schismes" de O.BONICHON in: POUPART, P. (sous la direction de), Dictionnaire des Religions. Paris, PUF, 1984.

* *Koinè*, ici au sens large de "culture commune".

P.Brown partage avec **H.Pirenne** l'idée d'une "homogénéité fondamentale de la civilisation méditerranéenne jusqu'au cœur du moyen âge" et tient donc à relativiser l'opinion selon laquelle il y aurait très tôt une véritable coupure au sein du monde chrétien:

"l'histoire de l'Eglise chrétienne est une histoire de la "romanité à la Pirenne", l'histoire d'une religion qui s'identifia presque depuis ses origines avec le style de vie **urbain** de toute la Méditerranée et qui pénétra les **campagnes** d'Europe occidentale, étiées le long des routes de commerce qui les reliaient aux villes florissantes de l'Asie Mineure"(...) "Il est important d'insister sur cette **unité horizontale** de la Méditerranée". (Brown:121)

• **Autre date-symbole: 1204 – la 4e croisade**

"Après trois croisades, écrit **Trevor-Roper**, (les Croisés) commencèrent à se dire que ces **Grecs schismatiques** n'étaient pas meilleurs que les **Infidèles turcs**" (...) (cf. 109).

Dans le discours occidental, sans doute a-t-on minimisé la portée de cette date. Pourtant, c'est surtout l'épisode de la **4e croisade**, marquant la prise de Constantinople par les croisés (christianisme romain), qui va renforcer l'opposition entre Chrétiens d'orient et d'occident. C'est l'avis de nombreux historiens et historiens des Religions qui ont estimé que les relations entre l'Europe byzantine et occidentale ont été définitivement entamées par cet épisode de l'histoire. Cette bataille a en effet été suivie par un véritable "pillage de barbares" (selon l'expression de Trevor-Roper) de Constantinople par les Croisés, sous la conduite des Vénitiens* et de Baudouin de Flandre qui met en place un pouvoir **franc**,

* **N.b.:** On peut lire à ce propos la chronique du champenois Geoffroy de Villehardouin, "La conquête de Constantinople", à laquelle il participe.

"l'Empire latin d'Orient". (Celui-ci prendra fin en **1261** avec la reconquête de Constantinople par les Byzantins et l'avènement de Michel VIII Paleologue).

La Quatrième croisade est certainement la tache la plus noire de l'histoire des relations entre chrétienté orientale et occidentale. Mais il semble que c'est **toute l'entreprise des Croisades**, de manière plus générale, qui ait été globalement néfaste aux relations des deux Eglises. (Meyendorff: 50). Au demeurant, les "Croisades" chrétiennes contre l'Islam ont été d'abord et avant tout une affaire occidentale. Il ne manque pas aujourd'hui d'historiens qui n'aient souligné l'inquiétude avec laquelle les empereurs byzantins ont accueilli les trois premières croisades. Et si le "péril ottoman" était bien aux portes des Balkans chrétiens, l'appel à l'aide (auquel l'Occident n'a d'ailleurs que bien faiblement répondu, ce que certains ne manquent pas de lui reprocher..) visait-il en premier la menace de l'Islam contre l'Eglise orientale, ou davantage l'intégrité du territoire et les libertés des populations qui risquaient de passer sous le joug des conquérants? Le véritable **compromis** qui a eu lieu entre l'autorité ottomane et l'autorité religieuse byzantine ne donne-t-il pas déjà un élément de réponse?

• Enfin, en **1453** au moment où Constantinople, siège de la chrétienté orientale, devient **Istanbul** en tombant aux mains des **Turcs** (eux-mêmes convertis à l'Islam), Sainte-Sophie se transforme en mosquée, et la puissance ottomane remplace celle de l'Empire byzantin: le clivage passe par le même point central, mais l'opposition:

"christianisme orthodoxe vs Catholicisme"

est remplacée par une nouvelle dichotomie:

"Islam (+ christianisme orthodoxe) vs Catholicisme",

Les luttes contre cette poussée ottomane en Europe se poursuivront jusqu'au XVIIIe s. et les Etats occidentaux mèneront leurs combats au nom d'une lutte de **l'Eglise romaine contre l'islam**. L'historiographie occidentale, contrairement aux discours tenus par les historiens des pays orthodoxes, retiendra rarement le rôle de "bouclier contre l'Islam" que les Etats à dominante orthodoxe se plaisent à mettre en exergue.

Une thèse célèbre de l'historien belge, **Henri Pirenne** a suscité maintes discussions à propos de cette fracture orient/occident: Pirenne fait, en effet, remonter le processus au **VIIIe s.**: l'opposition s'incarne dans les deux grandes figures de "**Mahomet et Charlemagne**". (Trevor-Roper: 71). Selon cette thèse, ce ne sont pas les "Barbares" qui auraient mis fin à l'Empire romain et à l'unité du monde méditerranéen antique ("Mare Nostrum"), mais plutôt la progression au VIIIe s., de l'Islam qui va bientôt opérer une coupure entre orient et occident. "La Méditerranée occidentale, devenue un "lac musulman", cesse d'être la voie des échanges et des idées qu'elle n'avait cessé d'être jusqu'alors", écrit Pirenne (op. cit.: 260).

• **Autre date-symbole:**

1453 – prise de Constantinople par les Ottomans.

L'islam et l'empire ottoman

Après avoir survécu mille ans à la chute de l'empire romain d'Occident (476), et avoir fait rayonner la "Civilisation byzantine" qui s'y est développée durant cette période, la "deuxième Rome" est conquise par les Turcs. Les conquêtes ottomanes ont lieu à partir de 1350 et tout au long du XIVE s. Il faut souligner que cette progression en Europe a lieu dans des pays complètement christianisés.

Ainsi, du XVe au XVIIIe (début du déclin), et jusqu'au XXe siècle (Traité de Sèvres de 1920), l'Empire ottoman va régner sur la majorité des régions du sud-est de l'Europe, mettant en place un système de gestion de son empire, selon ce que l'on a appelé le "**modèle ottoman**".

On a beaucoup insisté sur les aspects négatifs de ce "modèle ottoman": il a été décrit dans des termes rarement objectifs, étant donné qu'il participe d'une **dichotomie "diabolisée"** entre deux mondes: "monde islamique", "oriental", et "monde chrétien", "occidental". L'histoire de la conquête turque foisonne en effet de récits de têtes coupées et de corps empalés où encore, d'enlèvements et de populations déplacées en masses. Et ce serait une erreur que de nier l'existence de tels faits. Mais ces images de cauchemars en ont sans doute occulté d'autres, plus positives, et qui n'ont pas manqué de nourrir une réflexion à propos d'une alternative au découpage de l'ancien Empire en "Etats-nations", obéissant à un modèle imposé par l'Occident. Ainsi, par exemple, **P.Garde** insiste sur la "**Paix ottomane**" qu'ont connue les territoires de l'empire durant des siècles (Garde : 151).

Par ailleurs, les ottomans n'ont pas fait "table rase" de la civilisation byzantine qu'ils ont trouvée en place. Tout au contraire, il s'est produit une véritable fascination des vainqueurs pour la culture des vaincus. Après s'être islamisés au contact des populations arabes conquises, les Ottomans subiront la fascination de Byzance et de la culture grecque (cf. le rôle joué jusqu'à la fin de l'Empire, par les Grecs du Phanar (quartier du Phare, à Constantinople), devenus "**Phanariotes**", privilégiés de l'Empire). Par ailleurs, l'usage de la langue **grecque** s'est largement maintenu dans les territoires conquis.

Le modèle ottoman ou comment gérer une "macédoine" humaine

Une première donnée que va devoir gérer l'Empire ottoman, et qui est héritée de la situation antérieure, sous l'Empire byzantin, réside dans le caractère **multiethnique** des populations qui composent les territoires conquis. Selon V. **Papacostea**, cette situation de "chaos ethnique" est sans doute unique au monde et existait déjà dans l'Antiquité (Hérodote parlait déjà des *mixellines*, des "Hellènes mélangés"), et va se maintenir au moyen âge.

Le système des *millets* et le statut de *Raya*.

Une organisation administrative, fiscale et religieuse.

Par le caractère même de ses conquêtes, le gouvernement ottoman va se trouver devant la nécessité de gérer sous son autorité des populations conquises qui vont rester démographiquement supérieures par rapport aux populations conquérantes. En outre, les différences entre conquérants et conquis seront généralement marquées par l'appartenance **religieuse**: les nouveaux maîtres sont **musulmans** tandis que les autochtones sont essentiellement des **Chrétiens orthodoxes**. Mais dans l'impossibilité face à la masse des populations conquises, d'appliquer une politique de conversion, il n'y aura pas de "guerre sainte" menée contre les Chrétiens des pays conquis; cette question religieuse sera résolue par une attitude de tolérance.

Ainsi, pour administrer cette diversité où se superposent la notion d'**ethnie** et celle de **religion**, le gouvernement ottoman va mettre en place un système de gestion administrative et fiscale. Ce sont les "**Millet**" et la "**raya**".

- Les *millet* sont des unités administratives "**déterritorialisées**" correspondant à un découpage de populations

selon leur appartenance **religieuse** (millet des Musulmans, des Arméniens, des Grecs orthodoxes et des Juifs). ("Millet": = communauté religieuse, peuple, nation, nationalité)¹.

- Le statut de **raya-s**, qualifie tout sujet non musulman de l'empire et le soumet à des impôts plus lourds que ceux des Musulmans*.

Les Musulmans, quelle que soit leur appartenance ethnique d'origine, ont un statut dominant de "fidèles" et sont citoyens "de plein droit" et se distinguent des "**gyaur**" (infidèles) (c'est-à-dire les Chrétiens orthodoxes et catholiques et les Juifs) qui appartiennent à la masse dominée de la **raya**, masse des non musulmans qui a un statut de "citoyens de seconde zone".

Ce système d'administration de l'Empire ottoman s'exerce donc à travers les responsables d'une communauté religieuse. Il s'accompagne d'un système d'imposition qui s'exerce de manière discriminatoire selon le "millet" auquel on appartient. C'est ainsi que l'appartenance à un "millet" détermine un statut de citoyen de premier ou de second ordre, selon qu'on est du côté des "fidèles" (musulmans) ou de la "raya".

On a cependant souligné les relations de complémentarité, pas nécessairement hostiles, qui se sont développées à travers les contacts entre les populations turques (surtout concentrées dans les villes) et ces populations de "raya-s" que le système de grandes propriétés a eu tendance à fixer à la terre. (cf. Rollet).

¹ Voir: Viorel PANAIT: 505.

* Le terme *raya* signifie à l'origine "troupeau", et a donc une connotation péjorative

Ce système a permis la cohabitation de populations de religions, de langues, et d'appartenance ethnique différentes. Cette politique de tolérance de l'Empire ottoman vis-à-vis des autres monothéismes, a eu notamment pour conséquence de faire affluer vers les grandes villes commerciales, les Juifs expulsés d'Espagne (en même temps que les Arabes) par les Rois Catholiques, à la fin de la période de "Reconquista" menée contre l'Islam (**Grenade, 1492** – la même année où a lieu la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb). Ces populations trouvent refuge dans l'Empire ottoman qui les accueille dans ses villes (surtout portuaires). C'est ainsi que **Salonique, Istanbul, Izmir**, mais aussi **Sarajevo** et bien d'autres, pourront compter jusqu'à 80% de leur population issue de cette diaspora d'Espagne.

L'empire ottoman et l'orthodoxie balkanique

Les populations des pays européens (incluant l'Asie Mineure) nouvellement conquis, sont d'obédience byzantine ("Orthodoxie"). Or, cette Eglise chrétienne orientale a subi deux ruptures avec l'Occident chrétien (cf. ci-dessus: En 1054: le "Grand Schisme" entre Rome et Byzance. Et surtout, en 1204: le sac de Byzance et la mise en place pour 60 ans (1261) d'un "Empire latin de Constantinople", à la suite du "détournement" de la IV^e croisade).

C'est dire l'état d'esprit qui règne dans ces régions, vis-à-vis de l'Occident. Ce qui explique les "arrangements" qui ont pu être négociés avec les nouveaux conquérants. On a pu souligner les bonnes relations, parfois même cordiales, qu'ont parfois entretenus des princes chrétiens des territoires soumis (notamment en Anatolie) avec le sultan. Des liens ont, en effet, pu être tissés à travers le jeu d'alliances entre Turcs et Chrétiens, contre les Croisés latins, lors de la IV^e croisade. Des

mariages ont également eu lieu entre dignitaires turcs et princesses chrétiennes, qui étaient autorisées à conserver leur religion. On connaît également de nombreux cas de sanctuaires qui furent vénérés en commun par les Chrétiens et les Musulmans. La tendance était à un certain "synchrétisme" (**de Planhol**).

On comprend dès lors, qu'après la prise de Constantinople, les relations entre les deux pouvoirs religieux, chrétien et musulman, aient pu s'établir selon une certaine entente: un "**pacte**" fut passé entre le **Patriarche** (Orthodoxie grecque) et les **Ulemas** (pouvoir islamique). En témoigne le maintien de la Patriarchie dans la nouvelle capitale, ainsi que le pouvoir qui continue à lui être accordé sur ses sujets incorporés à l'Empire. Sous le joug ottoman, **Istanbul ne fera qu'un avec Byzance**.

C'est ainsi que, lors de la conquête de Constantinople (par Mehmet II "Le Conquérant"), le pouvoir ottoman va profiter de cette relative "ouverture" des Chrétiens d'Orient pour mettre en place un système d'organisation administratif qui s'appuie pour une part, sur **l'organisation religieuse déjà existante** en octroyant des privilèges à la hiérarchie en place. C'est le cas, plus particulièrement, de la Patriarchie gréco-byzantine de Constantinople, qui devient seul répondant vis-à-vis du sultan, pour tout le monde orthodoxe (c'est le seul "millet" reconnu).

Le sultan va en effet s'appuyer sur une autorité centralisatrice de l'Eglise orientale, en utilisant la puissance du symbole de la ville phare de cette religion: **Byzance** va rester le siège de l'autorité de l'Eglise orthodoxe **grecque**. Et ce choix va conférer à la personne du sultan, l'aura nécessaire pour être reconnu dans son autorité suprême auprès des autorités

cléricales sous sa dépendance. (Même en Russie, où Istanbul continuera à s'appeler **Tsargrad**, la "ville du Tsar").

Le "millet" orthodoxe

L'administration ottomane instaure un double contrôle sur les masses, en majorité paysannes: au niveau supérieur, grâce au système des "millet", s'exerce l'autorité religieuse (dans les Balkans, il s'agit principalement de l'Eglise orthodoxe); et au niveau inférieur, **local**, la population est soumise aux autorités du **village**, choisies selon des critères **traditionnels**. L'autorité de la Porte a cherché, dès le départ, à s'assurer cette double collaboration dans l'administration des régions, en s'appuyant sur les responsables religieux des deux autres "Religions du Livre" (Chrétiens et Juifs) (Voir **Barbara Jelavitch**).

Pour ce qui est des Orthodoxes, la reconnaissance de l'autorité du **Patriarche de Constantinople** par le sultan s'est faite au lendemain de la conquête, en 1454. Le fait est que Mehmet le Conquérant, grand admirateur de la civilisation gréco-byzantine, se considérait véritablement **l'héritier des empereurs byzantins**. Aussi a-t-il tenu à nommer un nouveau patriarche avec lequel il estimait pouvoir s'associer pour la gestion du "millet" orthodoxe dans les Balkans. Pour cela, le sultan eut soin de choisir un ancien moine, homme de culture, mais aussi ennemi de l'union avec Rome. Ce patriarche de l'Eglise gréco-byzantine devint également maître des **orthodoxes slavo-byzantins**, désormais subordonnés à lui (en particulier **Ohrid**, pour les populations bulgares et **Pec** pour les populations serbes).

Cette nouvelle puissance hégémonique accordée par l'autorité ottomane à l'Eglise byzantine va cependant rencontrer des oppositions au sein de l'orthodoxie.

En effet, avant la conquête de 1453, l'Empire byzantin a dû affronter les ambitions hégémoniques des nouveaux Etats **bulgare** puis **serbe** et de leur Eglise **slavonne**, jusqu'à la conquête des Balkans par les Turcs (cf. Nicopolis, 1386 ; Kosovo, 1389 ; Tîrnovo, 1393; Vidin ; 1396).

Mais la rivalité entre Byzance et les autres centres de l'orthodoxie subsiste aussi, après 1453: que l'on pense au rôle de la ville de Iași (Jassy) en **Moldavie** (actuelle Roumaine), restée hors de l'Empire ottoman: les Princes de Moldavie auront un moment l'ambition d'être "Byzance après Byzance" (cf. **N.Iorga**), c'est-à-dire de devenir capitale hégémonique de l'Orthodoxie. Et surtout, la **Russie** nourrira des prétentions hégémoniques à devenir la "Troisième Rome" (Patriarchie de Moscou) (cf. **L.Poliakov**).

Selon Barbara **Jelavitch**, le régime de "millet" de l'Orthodoxie eut une conséquence importante: il permit à la communauté chrétienne de **se maintenir pratiquement inchangée d'un point de vue idéologique**, tout au long de cette période ottomane jusqu'à l'époque des mouvements nationalistes. En effet selon l'enseignement dispensé par l'autorité orthodoxe, la domination musulmane était la punition envoyée par Dieu pour les fautes commises par les Chrétiens. Mais le Christianisme allait à nouveau triompher. Et bien que, dans le cadre d'un Etat musulman, le Chrétien était un "citoyen de seconde catégorie", il apprenait de son chef religieux que, "dans les hautes sphères de la morale, il se situait bien au-dessus de son conquérant. Dans sa vie quotidienne, le paysan des Balkans était entouré de symboles chrétiens, de croix et d'icônes, et non d'objets qui auraient pu lui rappeler la domination ottomane" (Jelavitch B. : 60).

V.Papacostea a également insisté sur le **rôle unificateur** qu'a joué l'administration ottomane pour les populations balkaniques: "Le régime turc, en particulier, utilisant surtout l'influence spirituelle de l'Eglise orientale a exercé une puissante action unificatrice" (136).

• **1920 Traité de Sèvres**

La fin de l'empire ottoman et l'éclatement des peuples des Balkans dans le découpage en Etats-nations.

Avec la fin de la première guerre mondiale, l'Empire ottoman a vécu.

Le **Traité de Sèvres** (1920) confirme les frontières du nouvel Etat-nation de Turquie dont la nouvelle capitale se déplace vers l'Asie: c'est Ankara.

Qu'en est-il alors des populations du sud-est de l'Europe, libérées du joug ottoman? Elles vont se trouver prises dans la logique du nouveau découpage opéré selon le modèle occidental de l'Etat-nation. Les conséquences dramatiques de l'inadéquation d'un tel modèle à la situation balkanique s'est fait sentir jusqu'à nos jours. (M.Mesnil, Kosovo 1999...)

V.Papacostea écrit à ce sujet :

"(...) Dans cette région du continent caractérisée par un permanent "chaos ethnique", on ne peut plus faire de la langue le critère unique et exclusif pour décider des liens de parentés entre les peuples comme on a procédé dans le passé. Le critère linguistique appliqué de manière absolue a contribué, lui aussi, au processus de "désintégration" opéré dans le corps de l'unité balkanique. On a de cette manière légitimé la séparation radicale de peuples effectivement distincts par la langue, mais très apparentés par leur structure ethnique et spirituelle et par leur passé historique si souvent commun" (p. 70).

Eléments de bibliographie

- Paysans et Nations d'Europe centrale et balkanique. La réinvention du paysan par l'Etat en Europe centrale et balkanique aux XIXe et XXe s.* Paris, Maisonneuve et Larose, 1985 (CNRS: Identités culturelles dans les sociétés paysannes d'Europe centrale et balkanique).
- ANCEL, J., *Peuples et nations des Balkans.* Paris, C.T.H.S, 1995, (1e ed. A. Colin 1930).
- ARIES, Ph., *L'homme devant la mort.* 1. Le temps des gisants. 2. La mort ensauvagée. Paris, Seuil, 1977.
- BARTH, F., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture differences.* Oslo, Universitetforlaget, 1969. Trad. française: *Les groupes ethniques et leurs frontières.* In *Poutignat et Strieff-Fenart*, 1995, p.205-270.
- BENBASSA, E., *Sortir du cadre des Etats-nations.* In *L'éclatement yougoslave. Une tragédie européenne.* La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube/ Libération, p.97-105.
- BEUGNOT, J., "Cartographies", *Etudes Françaises*, Presses Universitaires de Montréal, automne 1995, N°21/2, p.9-19.
- BELMONT, N., *Le folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme.* In: *Anthropologie: état des lieux. L'Homme*, Paris, n°97-98 (réed. Livre de Poche: 287-97).
- BELMONT, N., *Paroles païennes. Mythe et folklore.* Des Frères Grimm à P.Saintyves. Paris, Imago, 1986.
- BIJELJAC, R. et BRETON, R., *Du langage aux Langues.* Paris, Gallimard, Découvert, 1997.
- BOIA, L., *Istorie și mit în conștiința românească.* București, Humanitas, 1997.
- BONTE P., IZARD M., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Paris, PUF, Quadrige, 2002.
- BRAUDEL, F., *Grammaire des civilisations.* Paris, Flammarion, 1993. (1967), –Champs n°285.

- BRAUDEL, F., *Ecrits sur l'histoire*. Paris, Flammarion, 1988. (1969), –Champs, n°23.
- BRETON, R., *Peuples et nations. L'impossible équation*. Paris, Flammarion, 1998.
- BROWN, P., *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*. Paris, Seuil, 1985.
- CARRIN-BOUEZ, M., Editorial à "Mythe et histoire". In *Cahiers de Littérature Orale*, 1985, n°17: 11.
- CHEVALIER, S., PRIVAT, J.M. (ed.), *Norbert Elias et l'anthropologie*. Paris, CNRS Editions, 2004.
- DE CERTEAU, M., JULIA, D., REVEL, J., *Une politique de la langue. La révolution française et les patois: l'enquête de Grégoire*. Paris, Gallimard, 1975.
- DE PANHOL, X., *Minorités en islam. Géographie politique et sociale*. Paris, Flammarion, 1997.
- DUBOIS, J., *Dictionnaire de linguistique*. Paris, Larousse, 1973.
- De MARSILLAC, U., *De Pesth à Bucarest. Notes de voyage*. Bucarest. Typographie des Ouvriers associés, 1869.
- DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Seuil, 1983.
- DUȚU, AL., *Geopolitica și valorile culturale*. In *Sud-Estul și contextul European*. Buletin VI: "Ce este sud-est european?", Institutul de Studii Sud-Est Europene. București, 1996, p.13-18.
- ELIADE, M., *Les Roumains, précis historique*. București, Ed. Roza vînturilor. (réed. de 1943).
- ELIAS, N., *La civilisation des moeurs*. Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- ERASME, *La civilité puérile. Présenté et traduit par Franz Bierlaire*. Texte latin et traduction française. Bruxelles, Ed. La lettre volée, à la Maison d'Erasmus, Notulae Erasmiana, 1999 (De civilitate morum puerilium libellus ou "Petit manuel de savoir-vivre à l'usage des enfants" (En latin, en 1530)).
- FOUCHE, M., *Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique*. Paris, Fayard, 1991.

- GARDE, P., Les Balkans. Paris, Flammarion, 1994.
- GEARY, P.J., Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines de l'Europe. Paris, Aubier, 2002.
- GELLNER, E., Nations et nationalisme. Paris, Payot, 1989. (ed. anglaise 1983).
- GINSBURG, C., Signes, traces, pistes. In *Le Débat*, Gallimard, nov. 1980, n°6.
- GOKALP, A., "Le turquisme": une émergence de la langue nationale turque et les problèmes du changement linguistique en Turquie. In: *Paysans et nations*, op. cit. : 101-114.
- HAGEGE, Cl., L'homme de paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines. Paris, Folio, 1985.
- HOMET, J.M., De la carte-image à la carte-instrument. In *Cartographies*, Etudes Françaises, Presses Universitaires de Montréal, automne 1995, N°21/2, p.9-19.
- HUNTINGTON, S., Le choc des civilisations. Paris, Odile Jacob, 1997. (Trad. de l'américain – 1er ed.1991).
- HERMET, G., Histoire des nations et du nationalisme en Europe. Paris, Seuil, 1996.
- IORGA, N. Byzance après Byzance. Avant-propos d'Al. Paleologue. Paris, Balland, 1992. (Réed. de 1935).
- JELAVITCH, B., History of the Balkans. Cambridge university Press (ed. Iași, 2000).
- KILANI, M., L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique. Lausanne, Ed. Payot Lausanne. 1994.
- KITSIKIS, D., L'empire ottoman. Paris, Puf, 1994.
- LACASSIN, F., Introduction au Manuel de Folklore Français de A.Van Gennep, Ed. "Bouquins", 1998.
- LAWSON, J.C., Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. Cambridge, University Press, 1910.
- LE GOFF, J. et TRUONG, N. Une histoire du corps au Moyen âge. Paris, ed. Liana Levi, 2003.
- LIPOVETSKY, A., L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain. Paris, folio essais, (1983).

- MAGRIS, Cl., Danube. Paris, Gallimard, 1988. Traduit de l'italien par J. et M.N.Pastureau. (Ed. ital. 1986).
- MAUSS, M., Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In *Sociologie et anthropologie*. Précédé de Introduction à l'oeuvre de marcel Mauss de Cl.Lévi-Strauss. Paris, PUF, 1968, p.143-279.
- MATVEJEVITCH, P., La Méditerranée et l'Europe. Paris, Stock, 1998.
- MEYENDORFF, J., L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui. Paris, Seuil, 1960.
- MIHAILESCU, V., Nos frères d'au-delà: voisinages, passages et frontières en Roumanie. In *Nations et frontières dans la nouvelle Europe*. (E.Phillippart ed.). Bruxelles, ed. Complexe, p.215-228.
- MORAND, P., Bucarest. Paris, Plon, 1935.
- MUCHEMBLED, R., L'invention de l'homme moderne. Sensibilité, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime. Paris, Fayard, 1988.
- NEGRULE, N., Alexandria. Iași, 1970.
- NICOLAIDIS, D., D'une Grèce à l'autre. Représentations des Grecs modernes par la France révolutionnaire. Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- PANAÏT, V., Pace, război și comerț în islam. Țările române și dreptul otoman al popoarelor (XVe – XVIIe). București, Ed. B.I.C. ALL, 1997.
- PAPACOSTEA, V., La Péninsule balkanique et le problème des études comparées. Fragment reproduit de "Balcania", VI, 1943, pp.III-XII. In *Sud-Estul si contextul European*. Buletin VI: "Ce este sud-est european?". Institutul de Studii Sud-Est Europene, Bucuresti, 1996, p.133-138.
- PIRENNE, H., Mahomet et Charlemagne. Paris, Bruxelles, 1937.
- PLUMYENE, J., Les nations romantiques. Histoire du nationalisme – Le XIXe siècle. Paris, Fayard, 1979.

- POLIAKOV, L., Moscou, Troisième Rome. Les intermittences de la mémoire historique. Paris, Hachette, 1989.
- POUPART, P., (sous la direction de), Dictionnaire des Religions. Paris, PUF, 1984.
- PREVELAKIS, G., Les Balkans. Cultures et géopolitique. Paris, Nathan, 1994.
- ROLLET, J., Caractères généraux de la conquête ottomane dans les Balkans. In *Ethnopsychologie*, 33^e année, n°2, 1978, p.143-156.
- SELLIER, A. & J., Atlas des peuples d'Europe Centrale. Paris, La Découverte, 1995.
- THIESSE, A.M., La création des idées nationales. Paris, Seuil, 1999.
- TODORAN, I., ZAGREAN, I., Teologia Dogmatica. Bucuresti, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991.
- TODOROV, Tz., Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine. Paris, Seuil, 1989.
- TREVOR-ROPER, H., L'essor du monde chrétien. Paris, Flammarion, 1968.
- VAN GENNEP, A., Traité comparatif des nationalités. Préface de J.F.Gossiaux. Paris, ed. C.T.H.S., 1995 (1er éd. 1921).

Revues

ETHNOLOGIE FRANÇAISE

România. Construction d'une nation. 1995, n°3.

CIVILISATIONS

En/quêtes d'identité. (Ed. V.Mihailescu), 1993, vol. XLII, n°2.

MARTOR

Revue du Musée du Paysan Roumain, Bucarest.

Références des articles cités de M.Mesnil

–Le corps, la vie, la mort. Quelques réflexions pour une approche comparative entre Occident et Balkans. In *Symposia, Caiete de*

- ethnologie si antropologie*, 2004 (M.Fifor ed.). Craiova, 2004, p.23-32.
- Kosovo: les bombes à retardement d'un modèle occidental. In *l'ARA*, Hiver 1999-2000, N°44 (spécial Regard sur les Europes: une anthropologie impliquée dans les Balkans), p.15-18.
 - Traduction (du roumain), notes et commentaires du livre d'Irina NICOLAU: *Vagabondages dans les Balkans. Une incursion subjective au pays des Aroumains*. La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 2003.
 - Voilà justement ce qui fait que votre fille est muette ou: le conte mis à l'épreuve du contexte. In *Contes: l'universel et le singulier* (sous la dir. de A.Petitot). Lausanne, Payot, p.121-140.
 - Balkanique toi-même! *Martor*, Bucarest, n°6, déc. 2001, p.57-71.
 - Bucarest ou le corps retrouvé. Une lecture des Notes de voyage d'Ulysse de Marsillac. *Martor, Revue d'anthropologie du Musée du Paysan Roumain*, 2000, n°5, p.27-31.
 - Entre rationalisme et romantisme: naissance d'une discipline. *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1983, n°3/4, p.455-466 (leçon inaugurale du cours d'Ethnologie Européenne à l'U.L.B.).
 - Le temps de boire un café. In *Révolutions dans les cuisines. Revue des sciences sociales*, Strasbourg, 2000, n°27, p.18-26.
 - La maladie identitaire Ou les enjeux d'une cartographie culturelle de l'Europe. In *La ricerca antropologica in Romania. Prospective storica ed etnografiche*. A cura di Cristina Papa, Giovanni Pizza, Filippo Zerilli. Napoli, edizioni Scientifiche italiane, 2003, p.37-49.
 - Perspectives de la recherche en ethnologie européenne. *Civilisations*, Bruxelles, vol. XXXIV, 1984, n°1-2, p.155-164.
 - Folklore nationaliste et ethnologie européenne. *International Journal of Rumanian Studies*, Amsterdam, Vol. 6, (1988), n°1, p.83-86.

En collaboration

- MESNIL, M. et MIHAILESCU, V., La table sens dessus dessous. De l'hospitalité agonistique. *La revue du M.A.U.S.S.*, n°12, 2e semestre, 1998, p.185-194.
- MESNIL, M. & POPOVA, A. *, Entre l'oralité et les Saintes Ecritures: la figure d'Abraham dans les Balkans. In *Omagiu Virgil Cândea la 75 der ani.* (Coord. P.H.Stahl). București, Ed. Academiei Române, Ed. Roza Vânturilor, 2002 : 397-417.
- MESNIL, M. & POPOVA, A., Des ancêtres aux nouveau-nés: les pains de la Saint-Quarante. *L'Uomo*, Vol.III, n.s., n°1, 1990.
- MESNIL, M. & POPOVA, A., Des hirondelles qui font le printemps. Le retour des oiseaux migrateurs dans les Balkans. In *Actes du colloque d'histoire des connaissances zoologiques* (Liliane Bodson ed.), mars 2002.
- MESNIL, M. & POPOVA, A., Etrangers de tout poil ou comment on désigne l'autre? *Civilisations*, vol. XLII, n°2, 1993 : 179-198.
- MESNIL, M. & POPOVA, A., Le four mobile, image du monde. *Anuarul Arhivei de folclor*. Cluj, Ed. Academiei Române, 1997 (vol. 1), p.37-55.
- MESNIL, M. & POPOVA, A., Les eaux delà du Danube. In *Incontri di etnologia europea*, a cura di Cristina Papa, Giovanni Pizza, Filippo M. Zerilli. Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, p.229-257.
- MESNIL, M. & POPOVA, A., 1990, Survacka-sorcova: le parler cru de la baguette. In: *Les plantes et les saisons; calendriers et représentations. Ethnologie d'Europe, Les Correspondances de Civilisation.*: 95-129.

* Les articles de Marianne MESNIL & Assia POPOVA peuvent également être consultés dans leur traduction en roumain, dans les deux ouvrages suivants:

Etnologul între sarpe și balaur. –Bucuresti: Paideia, 1997, 394 p.;

Dincolo de Dunăre. Studii de etnologie balcanică. –București, Paideia, 2007, 366p.

- MESNIL, M. & POPOVA, A., 1992, Sois belette et tais-toi ou la mégère répudiée. *Langage et société*. Paris, n°60, juin 1992 : 79-106.
- MESNIL, M. & POPOVA, A., Démone et chrétienne: sainte Vendredi. *Revue des Etudes Slaves*. Paris, Tome LXV (1993), fasc. 4, p.743-62.
- POPOVA, A., Mythologie "cisdanubienne": l'épopée bulgare. In *Mesnil, M., Syllabus du cours d'anthropologie de l'Europe 1996-97*.

LE CONCEPT DE CROYANCE EN ANTHROPOLOGIE

Raymond MASSÉ,

Ph.D., Professeur

Département d'Anthropologie,

Université Laval, Québec

Rezumat

Diverse concepte ocupă un loc central în antropologia socială și culturală. Cel de “credință” este dintre cele care provoacă multiple dezbateri în cadrul disciplinei. Totuși mai multe probleme expuse relevă, conform opiniei autorului acestui material, multiplicitatea acceptărilor și a definițiilor ce î-i sunt atribuite. În prezentul text se propune astfel o scurtă perspectivă a orizonturilor de dezbateri ce înconjoară definiția acestui concept. Credințele, analizate în perspectiva abordării interpretative (M.Weber, C.Geertz, Evans-Pritchard, D.Sperber), produc interogații asupra statutului acestora: sunt ele de ordinul descrierilor empirice sau produse ale interpretării populațiilor locale ori chiar a antropologilor? Constatând paradoxul credințelor, autorul propune definiții și explicații pentru această noțiune: de bază, prin raportare la superstiții, din perspectiva antropologiei clasice, a abordării empiriste și a poziției critice față de cea de pe urmă.

Divers concepts occupent une place centrale en anthropologie sociale et culturelle. Celui de “croyance” est de ceux qui ont soulevé de multiples débats dans la discipline. Toutefois, plusieurs des enjeux soulevés relèvent, selon moi, de la multiplicité des acceptations et des définitions qui lui sont attribuées. Le présent texte propose donc un bref tour d’horizon des débats entourant la définition de ce concept.

1. LES CROYANCES ET L'APPROCHE INTERPRÉTATIVE EN ANTHROPOLOGIE

Dans la théorie de l'interprétation compréhensive de Max Weber, la réalité passe à travers le filtre des croyances, des valeurs et des finalités. La "vérité" résulte ainsi du sens que donne le sujet aux événements et aux actes. D'où l'importance d'une bonne compréhension de ces concepts pour l'anthropologie et, en particulier, pour l'entreprise interprétativiste telle celle menée par l'anthropologue Clifford Geertz. Pour ce dernier, l'une des façons de transcender l'opposition entre anthropologie comme "science naturelle de la société" (les sociétés sont vues comme des systèmes naturels ou systèmes de croyances) et la position de Evans-Pritchard qui soutenait que l'anthropologie relève du domaine des "humanités" (les sociétés comme "systèmes moraux"), est de voir l'anthropologie comme une "science de l'interprétation" des phénomènes culturels tels les signes, les messages, les textes. Donc, il s'agirait bel et bien d'une science, mais d'une science de l'interprétation des systèmes de significations. Décrire les faits culturels consiste précisément à les interpréter, à l'aide des outils de l'herméneutique et de la sémiotique. Dan Sperber (1982), pour sa part, propose de concilier science et interprétation en disant que "les interprétations peuvent être considérées comme des données scientifiques mais à une condition: celle d'être accompagnées d'un "commentaire descriptif" (Sperber, 1982:17). La description minutieuse des faits de culture confèrerait à cette science de l'interprétation qu'est l'anthropologie un caractère sachant concilier à la fois analyse empirique et quête du sens à travers le travail interprétatif. Or, qu'en est-il du concept de croyance dans un tel contexte? Les croyances sont-elles de l'ordre de la

description empirique des faits de culture ou sont-elles des produits de l'interprétation des populations locales ou, encore, des anthropologues eux-mêmes? Bref, est-il possible de "définir" des croyances? Les croyances constituent-elles un outil conceptuel pertinent pour une anthropologie axée sur la quête du sens? Dans les pages qui suivent, nous allons tenter de définir ce concept de façon opérationnelle tout en abordant les diverses approches, empiristes et interprétativistes, qui en ont débattu.

2. LE PARADOXE DU "CROIRE"

Notons dans un premier temps, avec Pouillon (1979) que le "croire" exprime un paradoxe fondamental. "Le verbe français "croire" [dit Pouillon] a ceci de paradoxal qu'il exprime aussi bien le doute que l'assurance. Croire, c'est affirmer une conviction; c'est aussi la nuancer; "je crois" signifie souvent "je ne suis pas sûr". Cette ambiguïté concerne le versant subjectif de la croyance" (Pouillon, 1979:43). Et encore, souligne-t-il, "Croire à..., c'est affirmer une existence; "croire en...", c'est avoir confiance; "croire que...", c'est se représenter quelque chose d'une certaine façon." (Pouillon, 1979:43). On croit *en* Dieu; on croit *au* démon dont on reconnaît l'existence mais en lequel, par définition, on ne peut avoir confiance. Or, l'acceptation religieuse du concept "croire" permet de concentrer les trois acceptations du terme. Toutefois, encore une fois, tout dépend de la religion concernée. En fait, "ce n'est pas tellement le croyant, disons-nous, qui affirme sa croyance comme telle; c'est plutôt l'incroyant qui réduit à une simple croyance ce qui pour le croyant est un *savoir*" (Pouillon, 1979:48).

Bref, conclut-il, “l’usage anthropologique redouble le paradoxe que nous avons souligné plus haut en disant que c’est l’incroyant qui croit que le croyant croit. Si par exemple je dis que la population Dangaleat croit à l’existence des *margai*, c’est parce que moi, je n’y crois pas et que, n’y croyant pas, je pense qu’eux ne peuvent qu’y croire à la manière dont j’imagine que pourtant je pourrais le faire. Mais comment savoir s’ils croient et de quelle façon? Quelle question leur poser, à l’aide de quel mot de leur langue, dans quel contexte?” (Pouillon, 1979:46). L’analyse anthropologique des croyances fait face ici à un défi méthodologique majeur. Ce que souligne Pouillon est le fait que l’on ne peut pas se forcer pour croire; sinon c’est de la mauvaise foi. Ainsi en est-il des anthropologues qui essaient de croire ce que croient leurs sujets d’observation.

3. CROYANCE: LES DÉFINITIONS DE BASE

Au-delà de ces dimensions paradoxales du croire, nous pouvons toutefois revenir sur certaines définitions fondamentales de la croyance. La croyance réfère, en fait, à plusieurs niveaux de réalité qui ne sont pas nécessairement liés l’un à l’autre. Nous pouvons ici en rappeler trois. La croyance réfère ainsi à:

1) ce que l’on croit; la croyance est alors “contenu”; croyances dans les effets bénéfiques de tels aliments, en la mort, en la démocratie, dans le réchauffement de la planète, dans le pouvoir des sorciers, etc;

2) le fait de croire une chose vraie: la croyance est alors un état; nous sommes un “croyant” (dans un objet quelconque comme l’égalité des sexes, la vie après la mort). Certains

ajoutent “le fait de croire dans le vrai”; on peut alors se demander si l’on peut croire dans quelque chose d’“incroyable”, impossible à croire. La croyance serait donc l’élément culturel de base qui définit le vrai et le faux, le “crédible” et l’“incrédible”;

3) l’action de croire: ici la croyance est active, dynamique. Il s’agit d’un mouvement qui, sous-entendu, doit conduire à un résultat (croire en Dieu devrait nous amener à pratiquer une religion quelconque). La croyance détermine donc des pratiques sociales. La croyance dans certaines valeurs conditionne une position éthique ou au moins un “éthos”.

4. CROYANCES ET SUPERSTITIONS

Françoise Askevis-Leherpeux constate que plusieurs personnes refusent de considérer comme “superstitieuses” des croyances inscrites dans le registre d’une religion établie. Ainsi, la croyance voulant que Saint-Antoine soit un patron protecteur des conducteurs automobile ne serait, par exemple, pas considérée comme “superstitieuse” du fait qu’elle s’inscrit dans des pratiques catholiques établies. Par contre, des “croyances” d’incroyants (ex: animistes, ou non catholiques) relèveraient, pour leur part, de la superstition. Qu’en est-il alors du lien entre croyances et superstitions? Toutes les croyances sont-elles superstitieuses?

Rappelons d’abord, formellement, que les dictionnaires vont définir les superstitions comme suit:

- 1) Comportement irrationnel vis-à-vis du sacré; attitude religieuse considérée comme vaine (ici la superstition s’inscrit dans la sphère du religieux);

- 2) Le fait de croire que certains actes, certains signes, entraînent d'une manière occulte et automatique, des conséquences bonnes ou mauvaises;
- 3) Attitude irrationnelle, magique, en quelque domaine que ce soit;
- 4) Croyance sans base scientifique ou dont l'inexactitude scientifique a été scientifiquement prouvée.

Dans tous les cas, l'irrationalité est à la base de la définition, sauf pour la première définition référant à la religion et où on parle moins d'irrationalité que d'inefficacité des superstitions. Or, dans son analyse des centaines de recherches consacrées aux superstitions, Françoise Askevis-Leherpeux déplore que, malheureusement, les chercheurs ne soient jamais explicites quant à la définition opérationnelle qu'ils ont donnée du concept de superstition. Ce laxisme est généralisé en sciences sociales, et en anthropologie particulièrement d'où la difficulté de comparer diverses positions sur ce thème. Par exemple, la prière est-elle une forme de superstition? Croire en l'existence de Dieu est-elle une superstition? Si, oui, en vertu desquelles des quatre acceptations du concept de superstition présentées ci haut? Qu'en est-il des médecins ou autres scientifiques qui sont "croyants"? Des médecins africains qui croient en la sorcellerie en invoquant un argument semi rationnel sur l'efficacité relative des sorciers sont-ils alors rationnels? Il demeure difficile de répondre à ces questions sans une définition claire du concept de superstition. En fait, les anthropologues ont eu tendance à associer superstition à magie, sans plus de nuances. Bref, la question fondamentale demeure: une croyance est-elle superstitieuse du seul fait qu'elle soit considérée comme "erronée", "irrationnelle" par un

observateur extérieur à ceux qui croient? De là, toutes les croyances sont-elles superstitieuses? Toutes les superstitions sont-elles des croyances?

Pour répondre à de telles questions, Françoise Askevis-Leherpeux définit comme superstitieuses: “les croyances qui, à une époque donnée, vont à l’encontre des doctrines et pratiques attestées par les fractions dominantes de la communauté scientifique et/ou de la communauté religieuse culturellement la plus importante” (1988:30). Elle distingue:

- 1) les superstitions traditionnelles, c’est-à-dire des croyances, profanes ou cultuelles, dont le fondement est erroné et que l’on s’accorde sans mal à qualifier de superstitieuses; trèfle à quatre feuilles, médailles de St. Christophe, toucher du bois, treize à table, etc.;
- 2) des croyances parascientifiques, c’est-à-dire des croyances qui sont controversées au sein même de la communauté scientifique, rejetées par la plupart de ses membres mais admises par d’autres: astrologie, psychokinésie, etc. (1988:31)

Elle distingue de plus:

- 1) Les croyances d’existence qui se caractérisent par la conviction que quelque chose existent (OVNI, esprits, âme...)
- 2) Les croyances de causalité où deux éléments sont en relation de causalité telle que lorsque X se produit, Y se produit (ex: prière pour se soigner, placer une statue de St. Antoine dans son auto pour se protéger des accidents). C’est ici que se situent les croyances de type “magique”. Les superstitions constituent-elles alors une forme de magie contemporaine?

Ces définitions, en dépit de leurs limites, permettent au moins de baliser la réflexion et les débats sur les rapports entre croyances, superstitions et rationalité.

5. LES CROYANCES VUES PAR L'ANTHROPOLOGIE CLASSIQUE

Plusieurs anthropologues (mais aussi des philosophes) se sont depuis très longtemps interrogés sur ce que pouvait bien vouloir dire le concept de “croyances”: 1) comment peut-on attribuer une croyance à quelqu’un alors qu’il est impossible de pénétrer à la fois dans son “cerveau”? 2) Une croyance se limite-t-elle à la formulation, obligatoirement biaisée, qu’en donne le chercheur? 3) Est-il possible pour un individu d’identifier ses propres croyances (ex: si je vous demande quelles sont vos croyances relatives l’alimentation, à la religion, à la mort, êtes vous en mesure de dresser une liste claire et précise de vos croyances relatives à ces sujets? Il demeure toutefois que plusieurs chercheurs ont accepté les croyances comme des réalités accessibles à la recherche, dont il suffisait de faire l’inventaire par des entrevues sur le terrain et l’observation. Ici, bien sûr, on ne peut “observer” une croyance (pas plus qu’une valeur), mais on peut observer des comportements qui seront, ou non, conformes à des croyances.

Nous sommes alors ici face à une approche empiriste qui aborde la culture comme une sorte de bibliothèque composée de centaines de rayonnages sur lesquels sont rangées des croyances relatives à divers thèmes: un rayon pour les croyances relatives à la mort, un autre rayon regroupe les croyances relatives à la sexualité, un autre celles relatives au pouvoir politique, un autre celles relatives au pouvoir de guérison des plantes, etc. Nous obtenons alors une image fixe,

statique, de la culture basée sur la classification (propre à chaque culture) d'une liste de croyances. Ainsi, pour une ethnographie traditionnelle des croyances, ce qui différencierait une culture d'une autre, étaient les croyances sur lesquelles elle reposait.

Contrairement aux philosophes et aux psychologues qui se sont efforcés de démarquer la croyance des autres concepts associés (valeurs, attitudes, représentations sociales), les anthropologues ont concentré leurs efforts à l'inventaire des croyances pour ne montrer la variabilité dans une perspective transculturelle. Ils ont réduit la croyance à son objet, pour mettre plutôt l'accent sur les "rites" qui sont devenus les formes d'expression ou d'actualisation des croyances (ex: rites religieux pour les croyances religieuses, rites d'initiation pour les croyances associées au passage d'un état (enfance-adulte) à un autre.

Pire, comme le souligne très à propos G.Lenclud (1989:185), les croyances ont servi de base à des positions ethnocentristes.

“Alors que le concept occidental de croyance, appliqué en particulier à l'expérience religieuse, évoque au minimum un état de tension permanente entre le doute et la foi, la manière de croire longtemps attribuée sans autre forme d'examen aux sociétés dites primitives était une sorte de certitude tranquille, d'admission une fois pour toutes. Les croyances y auraient l'aspect du dogme ou de l'idée reçue”.

L'ethnologue peut se permettre de parler des croyances des autres, du fait qu'il prend une distance critique face à ces croyances; lui ne croit pas, il étudie, analyse. Il se définit comme neutre et refuse de prendre position en bon relativiste. Toutes les croyances étant relatives à une culture donnée, elles ne sont pas valables automatiquement dans une autre culture.

L'analyse comparative ordonne donc une distanciation du chercheur face aux croyances. Dans les mots de Pouillon, "L'ethnologue est un cet "incroyant qui croit que les croyants croient" (Pouillon, 1979:85).

Or, il a fallu attendre les années 1960 pour que les anthropologues révisent leur position et reconnaissent que les croyances ne peuvent pas s'observer, même si elles existent bel et bien au cœur de toute culture. Mais est-ce à dire que le concept de croyance ne peut être constitué en catégorie anthropologique? La réponse est non bien sûr, même s'il est clair aussi que ce concept peut difficilement servir de base pour une comparaison des cultures. Il ne suffit pas de dire que les croyances n'existent pas comme concept opératoire pour faire disparaître la réalité sociale des croyances. Les croyances voulant que "la vie existe après la mort", que "le pain de blé entier est meilleur pour la santé que le pain blanc", les croyances associées aux liens entre la vie quotidienne et l'enlignement des planètes dans l'astrologie existent bel et bien. De plus, le terrorisme moderne est justifié au nom de croyances, religieuses ou politiques. Des dirigeants politiques mais aussi des vedettes de cinéma, continuent de prendre des décisions en fonction d'indications venant de leurs astrologues. Bref, les croyances, indépendamment des définitions que l'on pourra donner au concept lui-même, existent bel et bien, et agissent bel et bien dans toutes les sociétés. Il est donc possible pour l'anthropologue de formuler les croyances. On peut en étudier la distribution dans le temps et l'espace. Évidemment, les croyances ne résument pas la culture. Bien sur, elles constituent des formulations limitatives de réalité aux multiples sens et dimensions. Mais elles existent bel et bien.

6. DAN SPERBER À LA DÉFENSE DE LA NOTION DE CROYANCE

Alors, comment rendre compte de croyances apparemment irrationnelles demande Dan Sperber? Tout en critiquant le relativisme culturel, Sperber propose une conception rationaliste des croyances apparemment irrationnelles. Il s'oppose en cela à une approche qu'il qualifie d'intellectualiste. "Selon la conception intellectualiste, [dit Sperber] les croyances apparemment irrationnelles ne sont pas tant irrationnelles qu'erronées. Elles procèdent de tentatives d'explication du monde menées de façon rationnelle mais à partir de données insuffisantes, de modèles d'argumentation inadéquats, d'une méconnaissance des autres explications concevables, etc." (Sperber, 1982:52).

Mais pour ce dernier, l'approche symboliste ne contribue pas plus à une bonne compréhension du concept de croyance. "Selon la conception symboliste, les mythes et les rites ne semblent irrationnels que parce qu'on les prend à un niveau superficiel et littéral. On les comprendrait mieux en y reconnaissant l'expression indirecte d'observations cosmologiques, de préoccupations métaphysiques, de schémas classificatoires, de valeurs morales ou de rapports sociaux..." (Sperber, 1982:53). Elles ne sont donc pas plus irrationnelles que les métaphores que l'on utilise quotidiennement. Comme le rappelle Sperber, "les symbolistes ont beau attribué des significations cachées à ces croyances, tant que ces significations sont si bien cachées que les croyants eux-mêmes les ignorent, le soupçon d'irrationalité demeure" (1982:54-55). Bref, un grand nombre de cas [de croyances apparemment irrationnelles] échappent à toute analyse intellectualiste ou symboliste.

Empirisme et croyance

Sperber n'est pas plus tendre envers les approches empiristes des croyances. "Les croyances ne s'observent pas; c'est là un truisme qu'il convient de garder présent à l'esprit. L'ethnographe ne perçoit pas que les indigènes croient ceci ou cela; il l'infère de leurs actes et de leurs propos. L'attribution d'une croyance à autrui n'est donc jamais indiscutable" (Sperber, 1982:64). Pour interpréter le contenu des croyances indigènes, l'ethnographe se sert en fait, de traductions d'énoncés, de ses propres interprétations des comportements attribués à telle ou telle croyance. Or, dans les deux cas, nous sommes face à des "spéculations" précise Sperber. Pour s'affranchir de ces limitations, il propose, en lieu et place du modèle relativiste, une approche rationaliste des croyances apparemment irrationnelles. Il fait la distinction entre:

- les croyances factuelles; ce sont des choses que l'on sait (en fait, les connaissances)
- les croyances représentationnelles qui, elles, correspondent aux opinions, convictions.

"Les croyances sont toujours des représentations mentales, mais, dans le cas d'une croyance factuelle, le sujet a seulement conscience d'un fait (ou de ce qu'il prend pour un fait), tandis que, dans le cas d'une croyance représentationnelle, le sujet a conscience d'accepter une certaine représentation" (Sperber, 1982:74). Pour être rationnelle, une croyance factuelle doit être logiquement compatible avec toutes les croyances qui lui sont apparentées par leur contenu et qui, donc, sont susceptibles de la rendre pertinente, de la confirmer ou de l'infirmier. Mais, rappelle-t-il, des croyances représentationnelles peuvent aussi être "rationnelles" si l'individu est convaincu par le biais de la confiance qu'il place dans des

personnes en autorité qui lui confirme le bien-fondé de telle croyance (ex: croire dans le pouvoir protecteur d'une amulette parce qu'ainsi pensent les parents d'un enfant, ou le sorcier local).

En fait, l'erreur que font les anthropologues c'est de traiter toutes les croyances comme factuelles; or d'évidence plusieurs croyances sont des représentations rationnelles même s'il s'agit d'actes de foi indémonstrables. "C'est le fait même de supposer que ces croyances sont factuelles qui les rend apparemment irrationnelles" (Sperber, 1982:78). Il s'agit en fait d'une logique de conformité sociale. "Si certaines croyances paraissent irrationnelles, ce n'est pas parce que leur contenu est déformé, c'est parce qu'on les prend à tort pour des croyances au sens où l'entendent les philosophes, c'est-à-dire pour des propositions acceptées pour vraies" (Sperber, 1982:80).

Critique du relativisme

Le relativisme culturel vient renforcer la pertinence de ces deux approches. Mais Sperber critique plusieurs faiblesses du relativisme. La principale est celle qui postule qu'une croyance donnée ne peut être interprétée qu'une fois resituée dans le contexte du "système culturel d'origine" (une conception du monde systématique). Or, une telle systématisation de la culture n'existe pas dans aucune culture, sinon pour des sous-groupes très limités de croyances. Ou à travers les systématisations que quelques clercs locaux en font par reconstruction (mais alors pas partagé par les membres de la culture) (ex: les systèmes ethno médicaux reconstruits par certains guérisseurs).

Donc pour Sperber, la rationalité précède le traitement symbolique; la rationalité est un potentiel naturel de l'homme. Mais, plus l'individu acquiert de connaissances qui sont organisées en schèmes qui permettent le traitement d'une plus

grande quantité d'information au moyen d'un dispositif rationnel, plus il est en mesure d'expliquer une grande quantité de faits de façon rationnelle, moins il aura recours au traitement symbolique.

7. LES CRITIQUES DE L'APPROCHE EMPIRISTE DES CROYANCES

Byron Good (1994) se donne comme mandat principal de déconstruire le paradigme empiriste et la notion de croyance qui a fondé toute une anthropologie mal orientée vers l'analyse des "croyances irrationnelles". En fait, il s'attaque à la conception faisant des croyances des "propositions" faites par les individus, propositions qui pourraient et devraient être soumises au test de la rationalité scientifique. Il entend par "proposition" un énoncé qui exprime une relation entre deux ou plusieurs objets.

Dans le monde d'aujourd'hui, les connaissances réfèrent à la certitude, à l'exactitude. Les croyances, pour leur part, réfèrent à l'incertitude, à l'erreur, la fausseté. Or, Good déplore que la question des "croyances apparemment irrationnelles" soit devenue l'un des piliers de l'anthropologie de la première moitié du 20^{ième} siècle. Pour lui, ce concept est confondant, inutile, inapproprié. Il critique la position de Dan Sperber faisant des croyances des "énoncés propositionnels" ou "semi propositionnels" visant à décrire, à rendre compte de la réalité. Par ses liens avec la religion, par la démarcation qu'elle reconnaissait implicitement, entre science (connaissance) et magie (croyance), l'anthropologie aura contribué, selon Good (1994:21) à reproduire les structures consacrant les rapports de pouvoir entre occidentaux et non occidentaux.

Les critiques récentes de l'anthropologie, mais aussi des sciences sociales en général et de la philosophie, sur l'empirisme furent majeures. En résulte une série de positions postmodernes ou relevant d'un relativisme radical. Ces critiques soulignent que le rapport entre le langage ne fait pas que refléter le réel; ce sont plutôt les pratiques langagières qui construisent le réel (Paul Feyerabend, Hilary Putnam, Michel Foucault, Richard Rorty, etc.). Les croyances, donc, ne reflètent pas une réalité sur laquelle elles se prononceraient; elles ne constituent qu'une série de micro discours sur les réalités (de l'alimentation, de la religion, etc.). L'accent est alors plutôt placé sur les rites, les pratiques sociales, les rapports sociaux de pouvoir; sur la culture en "pratique" plus que sur la culture en "savoirs". Ce courant relativiste insiste pour dénoncer le rôle normatif de la science; la science est elle-même vue comme un construit et n'est plus en position de force pour "arbitrer" les liens entre connaissances et croyances, vrai ou faux (ici il y a beaucoup de charriage par contre). D'ailleurs la nouvelle ethnographie critique l'objectivité des méthodes ethnographiques, et du chercheur dans la collecte de ces croyances (surtout axée sur celles des hommes, etc.). On dénonce le "programme empiriciste" comme un outil de subordination, de domination des savoirs et des cultures dominées, du Sud. Sur ce dernier point, toutefois, je crois personnellement que l'on confond critique des usages sociaux et politiques des "croyances", et fondements épistémologiques de ces dernières.

Bref, pour Byron Good, plusieurs facteurs ont remis en question la pertinence même du concept de "croyances" comme catégorie analytique. Une vision de la culture comme étant:

- “mentaliste”, volontariste;
- propositionnelle;
- rationaliste (propositions rationnelles sur le monde); les représentations de la maladie comme croyances traditionnelles liées à la réalité de la maladie;
- individualiste (sujette au contrôle volontaire des individus).

Sa critique, tout comme celle de Sperber et de plusieurs autres anthropologues, soulignent l'importance pour l'anthropologie de réfléchir aux multiples acceptations que l'on peut reconnaître au concept de croyance. Il s'agit certainement de l'un des principaux défis de l'anthropologie. Je n'en crois pas moins toutefois, qu'une fois défini de façon claire et ouverte, une fois dépouillé de ses acceptations proprement empiristes et ethnocentristes, ce concept conserve une pertinence et une utilité en tant que concept opératoire dans l'analyse des cultures.

BIBLIOGRAPHIE

- ASKEVIS-LEHERPEUX F., (1988). *La superstition*. Paris, PUF.
- BYRON GOOD, (1994). *Medecine, rationality and experience. An anthropological perspective*. Cambridge University Press.
- LENCLUD G., (2000). *Dictionnaire d'anthropologie et d'ethnologie*, rubrique “croyance”.
- POUILLON JEAN, (1979). *Remarques sur le verbe “croire”*. In Michel Izard et Pierre Smith (dir.), *La fonction symbolique*. Paris, Gallimard, RNF, p.43-51.
- SPERBER DAN, (1982). *Les croyances apparemment irrationnelles*, in Dan Sperber *Le savoir des anthropologues*. Paris, Hermann.

DE QUELQUES APPROCHES ANTHROPOLOGIQUES DE L'IMAGINAIRE SOCIOCULTUREL

Franck DEGOUL,

Docteur en anthropologie, France

*“Toujours imaginer sera plus grand
que vivre.”*

Gaston Bachelard
(Bachelard, 1994:90)

Rezumat

La fel precum antropologia imaginarului nu are o definiție precisă, imaginarul social se prezintă ca o noțiune difuză, exprimată prin mit, arhetipuri, legende populare tradiționale sau moderne, urbane. Autorul acestui articol își propune să prezinte câteva dintre contribuțiile fundamentale ale antropologiei la studiul raportului dintre cultură și imaginar, însoțite de prezentarea detaliată și critică a câtorva abordări esențiale pentru acest domeniu, cum ar fi: mitul, structura(ile), reprezentările, legendarul contemporan. Analiza abordărilor structuraliste (C.Levi-Strauss și G.Durant), a studiului reprezentărilor sociale în raport cu imaginarul sociocultural, a investigațiilor asupra legendelor urbane permite constatarea faptului că acestea, deși diferite prin felul de a circumscrie și a studia imaginarul, au ca punct comun evidențierea, în spatele aparenței datului, expresiilor imaginare dotate cu sens. Imaginarul astfel reprezintă o cale de acces la preocupările și discursurile colective ce se exprimă prin intermediul acestor semnificații partajate, ceea ce confirmă necesitatea analizei și interpretării acestora. Imaginarul, conchide autorul, va rămâne mereu o modalitate din cele mai euristice de a înțelege societățile umane și omul în diversitatea sa spațio-temporală.

Le champ de l'“anthropologie de l'imaginaire” n'a rien de très structuré, mais recouvre plutôt une pluralité d'approches plus ou moins apparentées ayant pour point commun un imaginaire dont n'apparaît cependant jamais une définition

précise, et s'inscrivant dans le champ plus vaste de l'anthropologie symbolique. Avec l'imaginaire social, il semblerait que nous ayons affaire à une notion diffuse, exprimée notamment parfois par le mythe (Lévi-Strauss), par des archétypes Jungiens (G.Durand), parfois encore par le biais des légendes populaires traditionnelles (folkloristes) ou "modernes" et "urbaines" (J.B.Renard, J.Campion-Vincent avec le courant d'étude des "légendes urbaines"), exprimé enfin, notamment, dans son rapport à la société et à la politique (B.Baczko) ou à la mondialisation et à l'homogénéisation culturelle (M.Augé)...

Ainsi que le souligne Patrice Leblanc (1994), cet imaginaire partagé se manifeste et peut être ainsi appréhendé dans des objets socio-anthropologiques tels que l'utopie, la mémoire collective, les mythes et la religion, l'idéologie, etc. Mais notons encore avec Jean-Jacques Wunenburger que *"font partie de l'imaginaire les conceptions préscientifiques, la science-fiction, les croyances religieuses, les productions artistiques qui inventent d'autres réalités (peinture non réaliste, roman, etc.), les fictions politiques, les stéréotypes et préjugés sociaux, etc."* (Wunenberger, 2003:5). Toutefois, nous rappelle le premier auteur, ce concept d'imaginaire social demeure une notion floue, polysémique et polymorphe, variant selon les nombreux usages qui en sont faits dans la littérature socio-anthropologique sans être cependant définie ni même construite rigoureusement par les chercheurs qui l'emploient, tout se passant comme si elle relevait d'un "sens commun" dont l'exigence scientifique de cette discipline demande pourtant que l'on se démarque.

Hétérogène, l'imaginaire en tant qu'objet semble donc l'être, de même que le champ au sein duquel l'anthropologie sociale et culturelle l'administre. L'absence d'ouvrages de référence portant l'intitulé d'"Anthropologie de l'imaginaire",

qui exposeraient les différents courants, niveaux, échelles, et objets d'analyse est significative à cet égard de cet éparpillement décelable. Alors qu'un champ disciplinaire récent, comme celui de l'anthropologie médicale, a suscité la parution de tels ouvrages, celui-ci ne semble pas avoir motivé de volonté identique de "resserrement" ou de structuration interne. Et cela n'est pas pour aider le chercheur qui s'engage dans cette voie de recherche. Car ainsi que le souligne le philosophe Pierre Kaufmann dans un article de l'*Encyclopaedia Universalis* consacré à ce thème (Kaufmann, 2003): "*L'indétermination épistémologique du concept de l'imaginaire trouve sa mesure dans l'illimitation du champ où l'on se flatte de le faire opérer, aussi bien que dans l'ampleur de sa vulgarisation dans toutes les directions des sciences de la culture.*"

Si l'objet est fuyant, relevant d'un ordre de la réalité difficile à définir et parfois à saisir, des paradigmes théoriques fondamentaux, ou à tout le moins d'importance remarquable en anthropologie, se sont pourtant constitués ou développés autour de son étude, à l'image du *structuralisme* anthropologique de Claude Lévi-Strauss qui, après avoir suscité la révolution paradigmatique que l'on connaît dans l'étude de la parenté (Lévi-Strauss, 1949), trouva dans l'analyse des mythes matière à confirmation de ses principes théoriques, et ainsi occasion de parachèvement dans ce qui constituait simultanément un renouvellement dans l'approche anthropologique du mythe; ou à l'image encore du structuralisme "figuratif" ou "herméneutique" de Gilbert Durand, qui, dès la parution de son ouvrage "*Les structures anthropologiques de l'imaginaire*" (Durand, 1963), et cela bien qu'en prenant le contre-pied d'un des pans de l'approche Lévi-Straussienne, mobilisa l'attention de nombreux chercheurs, faisant des adeptes tant au sein de

l'institution universitaire que dans les rangs du "grand public cultivé" – les nombreuses rééditions de l'ouvrage l'attestent, et Durand (Durand, 1990) l'évoque d'ailleurs lui-même.

L'imaginaire collectif, tout en étant un objet trouble, est donc à ce point primordial dans l'existence et le fonctionnement des sociétés humaines qu'il est le lieu anthropologique par lequel peut se renouveler le regard porté sur celles-ci et, à travers elles, sur l'Homme. En outre, comme je l'ai évoqué plus haut, il n'est de socio-culture dans laquelle un ethnologue ne le rencontrerait d'une manière ou d'une autre, sous une forme ou sous une autre, au long de son séjour de terrain - que ce dernier soit situé en campagne, ou au plein cœur des mégapoles urbaines occidentales, comme l'attestent ces "légendes urbaines" et contemporaines brillamment étudiées, en France notamment, par Véronique Campion-Vincent et Jean-Bruno Renard.

Cet article aura donc pour objet de présenter quelques unes des contributions fondamentales de l'anthropologie à l'étude des rapports entre culture et imaginaire, et ce tout en offrant une présentation détaillée et critique de quelques approches et notions essentielles en ce domaine: mythe, structure(s), représentations, légendaire contemporain.

Le structuralisme Lévi-Straussien et l'analyse des mythes

C'est au travers de l'analyse des mythes que le structuralisme de Lévi-Strauss administre l'une des modalités les plus manifestes et les plus manifestement saillantes et structurées de l'imaginaire collectif. Le mythe est célèbre, et cela bien au-delà du champ de l'anthropologie: en témoigne l'usage courant de ce terme dans le discours populaire occidental, qui,

débordant sa stricte définition ethnologique, appliquera notamment cette notion pour qualifier quelque personnage célèbre (“Elvis Presley, quel mythe!”), ou encore, en sens inverse, pour dénoncer le caractère irréel et falsifié d’un événement présenté pour vrai (“Cette histoire, c’est un mythe”)...

Mais, au juste, en quoi le mythe participe-t-il et témoigne-t-il de l’imaginaire culturel d’une société? Patrice Leblanc (1994:421), distinguant le mythe de la mémoire collective, le souligne: *“On voit avec le mythe poindre une autre conception, mais en fait fort similaire, de l’imaginaire social: il s’agit toujours de représentations collectives qui, dans une certaine mesure, donnent forme aux actions des individus. Cependant, l’imaginaire social traverse cette fois-ci une plus large part de la société. Il ne se limite pas à des groupes, mais cherche à établir son hégémonie sur l’ensemble de la société.”* Ainsi, le mythe tient-il de l’imaginaire en raison de ces représentations sociales qui le composent et qu’il véhicule, qui certes donnent forme aux actions des individus, mais qui surtout, ajouterais-je, leur dispense un sens. Le récit mythique, en tant que système de significations, propose en effet un réseau sémantique à l’aune duquel peut s’expliquer et se concevoir l’ordre du monde: le mythe, tout au moins dans sa dimension étiologique, est en quelque sorte une notice, un manuel codé du “pourquoi être” et du “comment vivre” en société (on insiste alors à ce moment-là sur la fonction de reproduction sociale inhérente à ce type de production collective), et ce en même temps que sa parole fonde son “autorité” sur le caractère insituable de son origine, excédant une temporalité sociale advenue précisément avec elle.

Les événements du mythe, explique Lévi-Strauss (1958:230), *“(…) sont censés se dérouler à un moment du*

temps, mais forment aussi une structure permanente” qui se rattache à la fois au passé, au présent et au futur. Par *structure*, comme le précise Carlo Severi (Severi, 1988:121), on entend alors tout ordre implicite, tout critère fondateur de la réalité - du mythe en l’occurrence. Plus tard, l’anthropologue insistera encore sur “*le double caractère qu’offre la représentation du temps dans tout système mythique: le récit est, à la fois, “dans le temps” (il consiste en une succession d’événements), et “hors temps” (sa valeur signifiante est toujours actuelle).*” (Lévi-Strauss, 1996:165).

Mais si le mythe relève de l’imaginaire collectif, c’est également par le message qui est véhiculé en son sein, message qui ressortirait à un “*métalangage*”¹ – sorte de niveau supérieur et ultime de la narration mythique en même temps que finalité de cette dernière – qui transcenderait ses composantes narratives. “*La substance du mythe, explique en ce sens Lévi-Strauss (1958:232), ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l’histoire qui y est racontée. Le mythe est langage; mais un langage qui travaille à un niveau très élevé, et où le sens parvient, si l’on peut dire, à décoller du fondement linguistique sur lequel il a commencé par rouler.*” Ailleurs, l’auteur de *Tristes Tropiques* précise cette idée lorsqu’il nous explique que les *mythèmes*, les unités constitutives du mythe, fonctionnent sur deux plans (1996:171): “*(...) celui du langage où ils continuent de signifier chacun pour soi, et celui du métalangage où ils interviennent comme éléments d’une super-signification qui ne peut naître que de leur union.*” Cette super-signification prend

¹ “*(...) Modes du langage, les mythes et les contes en font un usage “hyper-structural: ils forment, pourrait-on dire, un “métalangage” où la structure est opérante à tous les niveaux*”. (Lévi-Strauss, 1996:169).

la forme dans la pensée mythique d'un "*raisonnement implicite*" (1958:248), cette dernière "*procéd(ant) de la prise de conscience de certaines oppositions et tend(ant) à leur médiation progressive*".

Le mythe a donc pour fonction sociale première de figurer sur le plan de l'imaginaire des oppositions taraudant la pensée collective (exemple, dans le mythe d'Œdipe: comment le même peut-il naître du double?), oppositions qui se manifestent en elle sous la forme de questions non explicitement formulées, mais auxquelles elle répond en assurant un rôle de médiation envers les termes opposés que ces interrogations mettent en jeu. En ce sens, le mythe pense à travers les hommes qui le pensent, et résout en outre à sa manière les problèmes que ceux-ci se posent sans jamais les avoir énoncés consciemment. Comme le souligne d'ailleurs l'anthropologue martiniquais Raymond Relouzat (Relouzat, 1998:191) à propos de l'imaginaire créole, dans une formulation applicable en fait à tout imaginaire collectif, ce dernier "*ne prospère, comme il est normal, que sur le riche terreau de la réalité historique. Qu'il revête l'habit du mythe, de la légende ou du conte, il se propose toujours comme un défi à l'interprétation, et, ainsi que le dit Lukacs, comme une réponse "aux questions qui n'ont pas été posées"*."

Seulement, Lévi-Strauss distingue expressément les mythes des "*mythes en miniature*" que constituent, selon sa formule, les contes (Lévi-Strauss, 1996:56). Ces derniers en effet "*sont construits sur des oppositions plus faibles que celles qu'on trouve dans les mythes: non pas cosmologiques, méta-physiques ou naturelles, comme dans ces derniers, mais plus fréquemment locales, sociales ou morales*" (1996:154). Reste cependant à savoir de quelle façon interroger le mythe

afin que les interrogations d'ordres cosmologique, métaphysique ou naturel qu'il exprime et résout tout à la fois apparaissent à la lumière de l'analyse... Comment cet imaginaire mythique est-il administré par le structuralisme de Lévi-Strauss? Il faut pour le comprendre exposer ici les caractéristiques principales de la démarche anthropologique structuraliste à l'égard des mythes.

Tout d'abord, comme le souligne Jean Pouillon (1991), la "pensée sauvage", cette pensée symbolique, est considérée par Lévi-Strauss comme présente en tout être humain, mais domestiquée différemment, quoi qu'unanimement, par nos diverses cultures. C'est sur cette idée fondamentale que repose l'entreprise structuraliste d'analyse de cette production culturelle qu'est le mythe. Cette "pensée sauvage" consiste en des "*structures mentales inconscientes*" que l'on peut, selon Lévi-Strauss (Pouillon, 1991) "*atteindre à travers les institutions et mieux encore dans le langage*", dont le mythe, cela a été mentionné, participe. Les remarques émises par Michel Izard et Gérard Lenclud (1991:678-679) à cet égard sont également éclairantes: on repère dans le structuralisme anthropologique de Lévi-Strauss, notent-ils, "*(...) l'hypothèse qui est au fondement de l'analyse des mythes et de la pensée symbolique en général, à savoir que la structure des systèmes symboliques renvoie en dernier lieu à des aptitudes humaines universelles, elles-mêmes liées aux lois de l'activité inconsciente de l'esprit.*" En dernière instance, à travers l'analyse des mythes et de cette pensée symbolique sous ces manifestations les plus saillantes, Lévi-Strauss tente donc, et cette fois-ci selon ses mots (1958:250), de dégager "*(...) un mode universel d'organiser les données de l'expérience*

sensible”, préfigurant en cela l'orientation cognitiviste d'une frange de l'anthropologie contemporaine.

Comment s'y prend-t-il? En étudiant tout d'abord, non plus les phénomènes conscients, mais leur infrastructure inconsciente; en reconnaissant ensuite aux éléments d'un système non pas un sens d'entités indépendantes et substantives mais une valeur positionnelle et relationnelle – ces éléments dépendent alors des relations qui les unissent et les opposent les uns aux autres, ces relations constituant l'objet de l'analyse; en posant enfin que ces dernières ne valent qu'au sein d'un système de corrélations dont il s'agit de dégager les règles (Pouillon, 1991:416). Lévi-Strauss opère donc une révolution paradigmatique dans l'étude anthropologique des mythes en appliquant les principes de la linguistique structurale héritée de Ferdinand de Saussure, et en translatant ce modèle et ses prémisses à l'étude des modalités culturelles inconscientes du “langage”, considéré dans son acception la plus large: le mythe, comme il vient d'être dit, est pour lui langage, et même “métalangage” – d'ailleurs, la circulation des femmes due à la règle d'exogamie dans le champ de la parenté s'apparente également pour notre auteur au langage (Lévi-Strauss, 1949). Là où l'on n'envisageait les termes des systèmes symboliques qu'en terme de substance, Lévi-Strauss introduit une pensée de la relation qui offre les conditions d'un véritable comparatisme transculturel et, par conséquent, anthropologique (en effet, peu importe à ce moment-là que des mythes de différentes régions du monde ne mettent pas en scène les mêmes figures: ils pourront être ramenés les uns aux autres par le fait que, derrière l'évidence décourageante de l'hétérogénéité de leurs composantes, ils mettent en jeu une articulation identique fondée sur la nature des relations entretenues par ces dernières).

Le structuralisme de Lévi-Strauss a donc ceci d'heuristique qu'il permet ingénieusement d'éviter l'écueil hyper-relativiste qui trouve dans la diversité des manifestations du mythe (et de la culture en général par lui) une confirmation de son postulat que chaque culture est irréductible aux autres. S'intéressant de manière privilégiée à la structuration interne des mythes, et considérant ces derniers comme des combinaisons de paquets de relations entre "*grosses unités constitutives*" ou "*mythèmes*", attribuant donc au mythe une valeur fondamentale de *combinatoire*, l'auteur de "La Pensée sauvage", par ce qui apparaît être en somme une démarche profondément syntaxique, évince le contenu – et son empire sur la pensée anthropologique – au profit du "contenant", à savoir la matrice structurale organisatrice de l'agencement interne du mythe, et vecteur de son discours.

Pour Lévi-Strauss en effet, la structure n'a pas de contenu distinct, "*elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel*" (1996:139), opposant notamment, par cette conception, le structuralisme au *formalisme morphologique* de Vladimir Propp¹ illustré dans l'analyse des contes. En un mot donc, pourrait-on dire, le fond est en quelque sorte dans la forme, à la manière de ce qui se joue à l'échelle de la langue pour la linguistique structurale dont Lévi-Strauss emprunte le modèle:

¹ "*On nous permettra d'insister sur ce point, qui résume toute la différence entre formalisme et structuralisme. Pour le premier, les deux domaines doivent être absolument séparés, car la forme seule est intelligible, et le contenu n'est qu'un résidu dépourvu de valeur signifiante. Pour le structuralisme, cette opposition n'existe pas: il n'y a pas d'un côté de l'abstrait, et de l'autre du concret. Forme et contenu sont de même nature, justiciables de la même analyse. Le contenu tire sa réalité de sa structure, et ce qu'on appelle forme est la "mise en structure" des structures locales en quoi consiste le contenu*". (Lévi-Strauss, 1996:158).

“*La fonction significative de la langue n’est pas directement liée aux sons eux-mêmes, nous rappelle-t-il, mais à la manière dont les sons se trouvent combinés entre eux.*” (Lévi-Strauss, 1958:230). Toutefois, si le contenu ainsi défini apparaît permutable au regard des variantes d’un mythe regroupées en corpus, ce contenu n’a pas pour autant un caractère arbitraire: cette précision apportée par Lévi-Strauss lui-même¹ dispense sa démarche de toute visée formaliste ou exclusivement syntaxique. C’est encore et enfin un moyen de dégager une régularité là où un relativisme paresseux ne verrait que profusion, confusion et irréductibilité.

Si, comme je l’ai rappelé, le structuralisme opère une révolution dans les années 50 en anthropologie – nous venons de voir pourquoi –, ce courant, cette démarche ne sont pas pour autant exempts de limites lorsqu’il s’agit de mettre en relation culture et imaginaire, comme c’est le cas avec l’analyse des mythes. J’aborderai brièvement ici, pour finir sur ce chapitre, le point qui me paraît constituer la limite principale du paradigme structuraliste en anthropologie.

Ainsi a-t-on souvent relevé en anthropologie le caractère anhistorique de la démarche de Lévi-Strauss dans son administration du récit mythique, évacuant toute subjectivité des acteurs culturels, et sacrifiant l’historicité de ces productions au profit de la mise au jour de leurs structures internes, elles-mêmes dépendantes des structures inconscientes de l’esprit humain, invariables dans le temps et l’espace, le mythe se trouvant par conséquent dégagé des contingences de

¹ “*Affirmer, comme nous le faisons, que la permutable du contenu n’équivaut pas à un arbitraire, revient à dire qu’à la condition de pousser l’analyse à un niveau suffisamment profond, on retrouve la constance derrière la diversité.*” (Lévi-Strauss, 1996:163).

l'histoire. Si Lévi-Strauss lui-même, appuyé par d'autres¹, s'en défend, il me paraît cependant fondé d'accepter ce constat dressé par de nombreux anthropologues, et ce même en ce qui concerne l'application de la démarche structurale à des *réalités* imaginaires d'autre nature.

D'autres limites au structuralisme sont cependant relevées dans la littérature anthropologique, parmi lesquelles celles mises en avant par Gilbert Durand, qui n'a eu de cesse de démarquer son approche de celle de Lévi-Strauss, revendiquant l'emploi d'un "*structuralisme herméneutique*" ou "*figuratif*" distingué de celui de Lévi-Strauss, qualifié parfois à tort de structuralisme "formaliste". Avec la démarche anthropologique de Gilbert Durand, nous avons affaire à une autre articulation de l'imaginaire au culturel, et c'est ce qui va nous retenir maintenant.

Le structuralisme "herméneutique" de Gilbert Durand et les "Structures anthropologiques de l'imaginaire"

"Et d'abord nous le répétons, nous rejetons la tentation fréquente qu'a Lévi-Strauss d'assimiler le mythe à un langage et ses composantes symboliques aux phonèmes" (Durand, 1963:385). Chez Gilbert Durand, c'est on ne peut plus clair, ici, l'analyse des mythes est dissociée du modèle de la linguistique structurale qu'applique Lévi-Strauss. C'est que pour l'auteur

¹ A l'image notamment de Marc Augé (Augé, 1994:13) qui, de manière implicite, récusé dans le commentaire suivant les critiques adressées en ce sens au structuralisme de Lévi-Strauss: "*Appréhender dans un mythe amérindien, comme le fait Lévi-Strauss, les systèmes d'opposition qui en constituent la "structure", c'est se donner les moyens de comprendre la logique structurale de ces transformations: c'est se situer dans un autre lieu que l'histoire, mais ce n'est pas la nier.*"

des “*Structures anthropologiques de l'imaginaire*” (1963), “*Certes la structure a une forme, mais inséparable de son remplissement concret*” (Durand, 1980:141-142). A une pensée de la relation inscrite au plein cœur du projet Lévi-Straussien, est préférée une pensée de la substance (inscrite tout de même en relation, nous le verrons), essentialiste.

Ainsi, là où le structuralisme de Lévi-Strauss privilégie le niveau syntaxique de l'économie du discours mythique, c'est à dire son organisation formelle, celui de Durand s'attache de manière primordiale à son niveau sémantique: chez le premier, la forme du mythe prime sur le contenu du récit (ou, plus précisément, comme nous l'avons vu, l'exprime en elle), alors que chez le second, la forme est reléguée au second plan, ou plus précisément, est conçue d'abord comme dépendante du fond. Aussi, si le mythe n'est pas langage comme cela est affirmé plus haut, c'est en raison du fait qu'“*il contient compréhensivement son propre sens*”: formé de symboles, il est “*présence sémantique*” (1963:386), et non organisation de signes. Durand est amené ailleurs (Durand, 1964:60-61) à expliciter l'axiomatique qui, selon lui, assimile la démarche de Lévi-Strauss à une entreprise *réductionniste*. Je le cite maintenant longuement afin que nous puissions entendre, “de sa voix”, ce qu'il lui reproche:

“Structuralisme comme fonctionnalisme réduisent (...) le symbole à son strict contexte social, sémantique ou syntaxique selon la méthode utilisée. (...). Pour la psychanalyse comme pour la sociologie de l'imaginaire, le symbole ne renvoie, en dernière analyse, qu'à un épisode régional. La transcendance du symbolisé est toujours niée au profit d'une réduction au symbolisant explicite. Finalement, psychanalyse ou structuralisme réduisent le symbole au signe ou, dans le meilleur cas, à

l'allégorie. "L'effet de transcendance" ne serait dû, dans l'une et l'autre doctrine qu'à l'opacité de l'inconscient. Un effort d'élucidation intellectualiste anime Lévi-Strauss comme Freud. Toute leur méthode s'efforce de réduire le symbole au signe." [Souligné par moi].

Le mythe ne se réduit plus en somme à une pure syntaxe formelle, car dans cette conception Durandienne essentiellement substantiviste, l'imaginaire et ses manifestations archétypales et symboliques sont considérés comme antécédents au sens propre du mythe et à ses syntaxes. Le symbolisme est ainsi considéré comme antérieur – tant chronologiquement qu'ontologiquement – à toute signifiante audio-visuelle. Aussi la parole du mythe ne naît-elle pas de l'ensemble des co-relations qui le composent, mais de l'assemblage structuré de symboles relevant le plus souvent d'*archétypes* – je reviendrai plus avant sur cette notion. "*Une structure n'est pas une forme vide*, nous explique Durand, *elle est toujours lestée par-delà les signes et les syntaxes d'un poids sémantique inaliénable*". Car ainsi que nous venons de le voir, le signifiant est pour notre auteur le *symbole*, non le *signe* linguistique *arbitraire*: il peut se comprendre en lui-même, sans référence aucune à quelque organisation supra-mythique que ce soit. Le mythe "*n'est pas fait que de relations diachroniques ou synchroniques, mais de significations compréhensives, univers lourd d'un sémantisme immédiat et que gauchit seulement la médiation du discours. Ce qui importe dans le mythe, ce n'est pas exclusivement le fil du récit, mais c'est aussi le sens symbolique des termes.*" (1963:385). Si donc, pour Lévi-Strauss, les véritables unités du mythe sont des paquets de relations, ce sont au contraire des paquets de significations de nature symbolique qui jouent ce rôle dans la conception Durandienne.

Il faut toutefois être juste envers le Père de l'anthropologie structurale, et noter ici que Gilbert Durand semble avoir négligé certaines précisions fournies par Lévi-Strauss qui invalident ce dernier commentaire. Distinguant les *phonèmes* - privés de signification par le fait que rien ne prédestine certaines combinaisons sonores à véhiculer tel ou tel sens - des *mythèmes*, celui-ci note en effet à leur propos qu'“*Il en est tout autrement des mythèmes, puisque ceux-ci résultent d'un jeu d'oppositions binaires ou ternaires (ce qui les rend comparables aux phonèmes), mais entre des éléments qui sont déjà chargés de signification sur le plan du langage (...) et qui sont exprimables par des mots du vocabulaire. Empruntant un néologisme à la technique du bâtiment, on pourrait dire qu'à la différence des mots, les mythèmes sont précontraints.*” (Lévi-Strauss, 1996:171). Lévi-Strauss ne nie donc en aucune façon le sémantisme des éléments en jeu dans leur organisation structurale binaire ou ternaire. Seulement, comme on l'a vu, le “contenu” du mythe ne tire sa signification ultime non de la stricte somme des *termes* ou éléments signifiants en présence, mais de leurs relations réciproques agencées en une structure d'ensemble qui, précisément, les constituent en *métalangage*.

Or, pour Gilbert Durand, le mode de lecture est tout autre, bien qu'également anthropologique. Pour celui-ci, nous l'aurons compris, la symbolique des figures transcende les différences culturelles. Le sens peut en être partagé d'un complexe culturel à l'autre en raison du fait qu'il est contenu ontologiquement dans les images mêmes qui sont employées. Durand le précise lui-même à l'occasion d'une conclusion de l'un de ses chapitres: “*Nous rappelons (...) que le développement de cette étude n'a été permis que parce que nous sommes partis d'une conception qui postule le sémantisme des images, le fait qu'elles ne sont pas*

des signes, mais contiennent matériellement en quelque sorte leur sens.” Il est donc logique, si l’on prolonge cette conception, que le structuralisme tel que Durand le définit, pour être heuristique, doit être *“figuratif, et traiter de l’homologie des images plutôt que de l’analogie positionnelle, de même que toute l’histoire pour prendre sens humain doit se plier et s’intégrer aux archétypes mythiques qui constituent la praxéologie de base du destin humain”* (1980:149). C’est que *“dans le symbole constitutif de l’image, il y a homogénéité du signifiant et du signifié au sein d’un dynamisme organisateur et que, par là, l’image diffère totalement de l’arbitraire du signe.”* (1963:20). L’image n’est pas arbitraire, mais, retentissant par le symbole qui la compose, se trouve plutôt déterminée de manière interne, ne se référant à rien d’autre qu’à elle-même, à la propre valence sémantique du symbole.

Mais que recouvre cette notion d’archétype qui vient d’être évoquée, centrale dans l’approche Durandienne de l’imaginaire, et qu’est-ce qui la différencie du symbole? Préciser ce point me permettra de rentrer plus avant dans la caractérisation de l’approche Durandienne de l’imaginaire.

Disons tout d’abord que dans la littérature anthropologique s’y rapportant, cette notion d’archétype est systématiquement associée à l’œuvre de Gilbert Durand, et qu’on la considère le plus souvent comme un emprunt à la théorie psychanalytique Jungienne. Il est cependant honnête de préciser que Durand s’en défend - dans l’article *“Fondements et perspectives d’une philosophie de l’imaginaire”* (1990) notamment -, affirmant qu’il avait intégré ce concept bien avant d’avoir fréquenté les cercles Jungiens (dès 1964, soit cinq à dix ans après l’élaboration et la publication de sa recherche, et deux ans après la mort de Jung, précise-t-il). Il dit

avoir d'abord rencontré et étudié cette notion chez les reflexologues de l'école de Leningrad. Mais quoi qu'il en soit, Durand reconnaît tout de même adhérer presque totalement¹ à la définition Jungienne de cette notion. Pour Jung, toute pensée repose sur des images générales, les archétypes, qui sont des "schèmes ou potentialités fonctionnelles" qui "*façonnent inconsciemment la pensée*"². C'est pour lui "*l'image primordiale*", "*l'image originelle*", prototypique³. L'archétype est ainsi l'intermédiaire entre les schèmes subjectifs et les images fournies par l'environnement perceptif. Ces schèmes subjectifs forment le squelette dynamique, le canevas fonctionnel de l'imagination, et en constituent donc une sorte de matrice. Une "*correspondance immuable*" est établie entre ces schèmes et les archétypes qui les prolongent. Par exemple, nous explique Durand (1963:53), les schèmes de l'ascension correspondront aux archétypes du sommet, du chef, etc.; ceux de la descente, aux archétypes du creux, de la nuit, etc.

Quelle différence Durand établit-il alors entre cet archétype et le simple symbole? Et d'où proviennent ces

¹ Durand en effet n'accepte pas l'ensemble de la conception Jungienne de cette notion, et rejette notamment l'application phylogénétique de l'archétype telle que la pratique Jung. Il s'explique sur ce point dans le passage suivant: "*Certes Jung insiste surtout sur le caractère collectif et inné des images primordiales, mais sans entrer dans cette métaphysique des origines et sans adhérer à la croyance en des "sédiments mnésiques" accumulés au cours de la phylogénèse, nous pouvons faire nôtre une observation capitale du psychanalyste qui voit dans ces substantifs symboliques que sont les archétypes "le stade préliminaire, la zone matricielle de l'idée". Bien loin de primer l'image, l'idée ne serait que l'engagement pragmatique de l'archétype imaginaire, dans un contexte historique et épistémologique donné.*"

² Jung, cité par Durand (1963:20).

³ Jung, cité par Durand (1963:52).

archétypes? L'archétype, contrairement au symbole, n'est pas de nature ambivalente, son universalité est constante et il se trouve en parfaite adéquation avec le schème: "(...) *La roue par exemple est le grand archétype du schème cyclique, car on ne voit pas quelle autre signification imaginaire on pourrait lui donner, tandis que le serpent n'est que le symbole du cycle, symbole fort polyvalent (...).*" (Durand 1963:54). Le symbole apparaît ainsi comme l'expression contextualisée – dans le cadre culturel et social - de l'archétype. Nous atteignons là le cœur du rapport entre culture et imaginaire dans l'œuvre de Gilbert Durand. En effet, pour ce dernier, les archétypes se lieraient à – et s'exprimeraient dans - des images très différenciées par les cultures humaines. A des archétypes inscrits au plus profond de *Sapiens Sapiens* – et hors de toute détermination culturelle de ce fait – viendraient correspondre des expressions symboliques différentes, variant selon les cultures au sein desquelles ces archétypes viendraient à être illustrés par la pensée symbolique. En effet, comme nous le rappelons Jean Chevalier et Alain Gheerbrant traduisant cette notion Jungienne, "*Les archétypes se manifestent comme des structures psychiques quasi universelles, innées ou héritées, une sorte de conscience collective; ils s'expriment à travers des symboles particuliers chargés d'une grande puissance énergétique. (...). Mais ce qui est commun à l'humanité, ce sont ces structures, qui sont constantes, et non pas les images apparentes, qui peuvent varier selon les époques, les ethnies, les individus.*" (Chevalier, Gheerbrant, 1982:XI).

On a donc affaire ici à une naturalisation des fondements culturels de l'imagination collective: schèmes et archétypes sont immuables, inscrits anthropologiquement dans l'espèce humaine, et viennent s'exprimer dans les différentes cultures par l'entremise de symboles qui, eux, sont circonstanciés en ce

qu'ils portent la marque de la culture dans laquelle ils s'expriment en tant que traductions de ces archétypes. De même que chez Lévi-Strauss se remarque un enracinement de la problématique mythique dans l'univers cognitif propre à Sapiens Sapiens – ces fameuses “*structures inconscientes de l'esprit humain*” qui sont au fondement de l'organisation interne des mythes ne relèvent-elles pas elles aussi de ce qu'il y aurait de plus profond dans l'Homme? –, on note avec Durand un même rattachement du culturel à des déterminations en première instance d'ordre biologique, et même “spéciste”, dirais-je. “*L'éthologie contemporaine, dit-il, confirme (...) expérimentalement la notion d'archétype qu'elle reconnaît sous le nom d'Urbild, image profonde, génotypique...*” (1990:31).

Ainsi les archétypes sont-ils enracinés dans cette “Nature humaine” à propos de laquelle Edgar Morin a pu dire dans le même sens qu'elle constituerait un “Paradigme perdu” (Morin, 1973). Mobilisant l'anthropologie physique, la paléanthropologie et l'éthologie à l'appui de son argumentaire, Durand opère une connexion entre des champs qui pourraient apparaître distincts de prime abord, et situe dans l'évolution de l'espèce humaine l'apparition de ces archétypes, liée entre autres choses à l'adoption de la bipédie – la stature debout aurait inspiré le schème de la verticalité traduit lui-même en archétypes du haut... Il précise ainsi (1990:30-31): “*Outre la confirmation qu'apportaient les études cliniques de Jung et des praticiens Jungiens (...), ce sont bien des biologistes “éthologistes” et des physiciens qui allaient donner des fondements empiriques encore, mais surtout plus théoriques à mon option “philosophique” première*”.

Que devient donc le mythe selon cette conception? Laissons répondre l'auteur: “*Dans le prolongement des schè-*

mes, des archétypes et des simples symboles on peut retenir le mythe. (...). Nous entendons par mythe un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui, sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit". (1963:54). Le mythe n'est donc plus une combinatoire structurale comme chez Lévi-Strauss, mais un système dynamique au sein duquel prennent position ces substances idéelles issues primitivement des profondeurs de l'esprit humain, qui la tient lui-même du trajet évolutif de l'espèce.

Cette théorie, tout comme le structuralisme de Lévi-Strauss, a selon moi des limites que j'aimerais souligner pour finir. Tout d'abord, cet intérêt pour les schèmes, les archétypes et les symboles, bien que considérés de façon dynamique, cet intérêt me semble "fixer", figer, le matériau à travers lequel est exprimé l'imaginaire collectif, que celui-ci relève du mythe, de la légende, du conte, ou de toute autre catégorie de ce vaste ensemble que constituent les productions culturelles "oralitaires" populaires. En effet, retrouver des archétypes ou des symboles dans tel conte ou tel mythe n'ouvre pas pour autant sur une compréhension des motivations profondes qui sont à l'origine de leur production, motivations qui, bien que de nature anthropologique – le conte, mais surtout le mythe, se retrouvent dans la plupart des cultures humaines –, n'en sont pas moins en relation avec le contexte culturel, et par là socio-historique, dans lequel ils sont produits et répercutés. S'il est incontestable que ces productions sont structurées de manière interne, et très probable que se repèrent en leur sein des invariants fondamentaux, des universaux – schèmes, archétypes –, il n'est pas moins légitime de mettre en valeur ce qui fonde plutôt leur singularité au regard de déterminations locales, mais surtout externes, ces dernières pouvant être de divers ordres - social, économique, historique...

Ainsi par exemple, si les légendes urbaines – qu'étudient Renard et Campion Vincent, et que nous aborderons plus loin – si ces légendes peuvent mobiliser des archétypes, leur valence pour l'anthropologue et le sociologue ne réside pas – ou pas uniquement – dans ce caractère général: ce qui me semble plus essentiel, c'est qu'elles doivent leur apparition et leur circulation à d'autres facteurs, qui sont précisément les référents du travail analytique mené à leur égard – ces facteurs sont notamment des peurs et angoisses liées à la modernité technologique et sociale, elles-mêmes associées au changement, à la nouveauté, etc. Si l'on se contentait de relever des homologies substantives entre ces récits légendaires particuliers et d'autres matériaux analogues issus de contextes socio-culturels distincts, rien ne serait dit du message implicite véhiculé par ces derniers. De même que, s'il nous arrive d'employer les mêmes mots d'une phrase à l'autre, cela ne fait pas ces phrases se ressembler: elles peuvent porter une signification distincte, transmettre des idées divergentes, exprimer des pensées inconciliables...

Cette question de la référence me semble tout à fait essentiel, de même que le niveau d'analyse qui est privilégié dans l'approche de l'imaginaire collectif. Le symbole, bien qu'étant manifestation culturelle d'archétypes fondamentaux transculturels, le symbole est auto-référent: il ne renvoie qu'à lui-même ou, en dernière instance dans l'analyse Durandienne, répond à une intimation de nature psycho-biologique. On se situe alors dans le champ d'action et de symbolisation propre à l'Homo Sapiens Sapiens, l'Homme. Mais cet *Anthropo*, comme on le sait, s'illustre en *ethno*. Quel niveau doit-on donc privilégier primordialement? Ce qu'il y a de commun, ou ce qui est singulier? La matrice partagée, ou les occurrences

culturelles toujours contextualisées qui en naissent? La culture est artisanale... Le propre de la culture est de travailler tout “matériau” naturel - les potentialités psychiques, structures ou schèmes, le corps, sa pilosité, la pierre, le bois, l’environnement écologique – ou social – la nécessité de la parenté, et des diverses relations et interactions... – qui s’offre à elle, afin que l’Homme se l’approprie et, par ce façonnage profondément humain, en produise des significations par l’intégration dudit matériau façonné à un système de sens partagé dans le cadre de l’*ethno*. Dès lors, si l’issue de toute anthropologie est bien de parvenir à mettre en valeur cette universalité témoignant de ce que l’on pourrait nommer l’anthropopraxie, le travail à mener doit être d’abord axé sur les manifestations singulières qui contiennent en elles une part de cette universalité, mais qui s’en écartent également en ce qu’elles se donnent comme autant d’illustrations contextualisées du Même.

C’est à ce niveau que se situe le problème. Puisque le symbole ne se réfère qu’à lui-même, et qu’il est l’entrée principale par laquelle Durand pénètre l’imaginaire collectif, on reste là prisonnier d’une anthropologie substantialiste et généraliste. La question fondamentale est: le sens se trouve-t-il intrinsèquement dans les choses, dans les relations structurales ou dans les rapports entre l’objet signifiant, son signifié, et les contextes (sociaux, historiques et culturels) au sein desquels ce sémantisme prend place, et auxquels il doit sa valence particulière? Les récits collectifs sont “langage”, au double sens de discours et de système de signes; cependant, s’ils ne réfèrent pas à eux-mêmes – les signes ne sont pas symboles –, les signes qui les composent ne réfèrent pas davantage les uns aux autres à l’intérieur du récit – comme le conçoit Lévi-

Strauss pour le mythe –: ils prennent leur valeur au regard de ce background historique, social et culturel dont ils sont l'expression tout autant que le retentissement imagé... vecteurs, quoi qu'il en soit, de représentations sociales, notion qui va être abordée maintenant.

L'étude des représentations sociales et son rapport à l'imaginaire socio-culturel

A l'instar de la notion d'imaginaire, la notion de *représentation sociale* fait en quelque sorte partie du "sens commun" anthropologique et sociologique, tant elle est employée en divers champs d'étude et en de multiples occasions, sans pour autant qu'on la retrouve sous un usage terminologique unique: Dan Sperber (1989) note à ce propos qu'on l'emploie dans notre discipline sous des vocables aussi variés que représentations "*culturelles*", "*symboliques*", "*collectives*". Patrice Leblanc (1994) quant à lui souligne qu'elles interviennent dans toutes les manifestations de l'imaginaire social, de l'utopie à l'idéologie, en passant par la mémoire collective, les mythes et la religion: c'est d'ailleurs ce constat qui lui inspire sa définition de l'imaginaire social comme "*ensemble des représentations sociales que l'on retrouve dans une société donnée*" (1994:430), qui nous permet de mesurer l'importance de cette notion dans le champ anthropologique, et plus généralement dans celui des sciences humaines. Sperber (1989) dresse d'ailleurs un portrait identique, en ajoutant que ces représentations constituent l'objet unique sinon principal de l'anthropologie, soit directement (à travers ces phénomènes culturels mis en avant par Leblanc), soit indirectement (à travers les institutions sociales et économiques d'une société). C'est par

conséquent à travers elle que s'appréhendent de façon privilégiée les rapports entre culture et imaginaire, et c'est de cela dont je vais tenter de rendre compte ici.

Et pour commencer, définissons la notion. Dan Sperber (1989) nous invite tout d'abord à distinguer plusieurs types de représentations, à savoir les représentations: *mentales*, *publiques* et *culturelles*. Les premières existent à l'intérieur même de leur utilisateur, et s'illustrent notamment sous la forme de souvenirs, d'hypothèses, d'intentions, etc. Les représentations publiques pour leur part existent dans l'environnement de leur utilisateur (un texte par exemple), et constituent un moyen de communication entre un producteur et un utilisateur - de représentations - distincts l'un de l'autre. Les représentations culturelles, enfin, sont définies comme des: "*(...) représentations qui sont ainsi largement distribuées dans un groupe social et l'habitent de façon durable (...). Les représentations culturelles ainsi conçues sont un sous-ensemble aux contours flous de l'ensemble des représentations mentales et publiques qui habitent un groupe social.*" (Sperber, 1989:116). L'auteur précise encore que ces représentations peuvent être plus ou moins culturelles, en fonction de l'ampleur et de la pérennité de leur distribution dans les groupes concernés, étant par définition largement distribuées et de façon plus ou moins durable (Sperber, 1989:126-227). En somme, une représentation est qualifiée de sociale ou culturelle dès lors qu'elle est partagée par une pluralité d'individus, et qu'elle est produite dans et par une société. C'est donc davantage la nature de la représentation que son objet qui la rend sociale: elle est ancrée dans la vie même de la société.

En outre, comme le souligne Denise Jodelet (Jodelet, 1989:32), les représentations sociales "*circulent dans les dis-*

cours, sont portées par les mots, véhiculées dans les messages et images médiatiques, cristallisées dans les conduites et les agencements matériels ou spatiaux". Elles sont porteuses de "théories" populaires, de visions du monde, en ce qu'elles s'inscrivent dans des cadres de pensées préexistants. Par ailleurs, une de leurs caractéristiques principales est de remplir une fonction cognitive: elles sont notamment élaborées pour accueillir et intégrer des éléments nouveaux. Mais encore "Elles s'étaient sur des valeurs variables selon les groupes sociaux dont elles tirent leurs significations comme sur des savoirs antérieurs réactivés par une situation sociale particulière (...). Elles sont reliées à des systèmes de pensée plus larges, idéologiques ou culturels, à un état des connaissances scientifiques, comme à la condition sociale et à la sphère de l'expérience privée et affective des individus." (1989:35). Elles s'appréhendent donc socialement en systèmes, et donnent lieu à des "théories spontanées", "versions de la réalité qu'incarnent des images ou que condensent des mots, les uns et les autres chargées de significations (...)." (1989:35). Les représentations sociales sont ainsi composées de croyances, de valeurs, d'attitudes, d'opinions et d'éléments informatifs, cognitifs, idéologiques ou normatifs, exprimant les groupes ou les individus qui les forgent et offrant une définition spécifique de l'objet représenté – car ces éléments sont organisés sous la forme d'un savoir disant quelque chose de l'état de la réalité. On a donc affaire à travers elles à un savoir de "sens commun", à des théories populaires expliquant et donnant sens à la réalité considérée. Car la représentation sous son aspect social "est une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et encourageant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social." (1989:36).

En définitive donc, pour résumer cette notion en partant de son principe premier qui tient au phénomène de la représentation – et répondre ainsi à la question de savoir ce que *représenter* signifie:

“Représenter ou se représenter correspond à un acte de pensée par lequel un sujet se rapporte à un objet. Celui-ci peut être aussi bien une personne, une chose, un événement matériel, psychique ou social, un phénomène naturel, une idée, une théorie, etc.; il peut être aussi bien réel qu’imaginaire ou mythique, mais il est toujours requis. ***Il n’y a pas de représentation sans objet.*** (...) D’autre part la représentation mentale, comme la représentation picturale, théâtrale ou politique, donne à voir cet objet, en tient lieu, est à sa place; elle le rend présent quand il est lointain ou absent. ***Elle est donc le représentant mental de l’objet qu’elle restitue symboliquement.*** En outre, contenu concret de l’acte de pensée, elle porte la marque du sujet et de son activité. Ce dernier aspect renvoie au caractère constructif, créatif, autonome de la représentation qui comporte une part de re-construction, d’interprétation de l’objet et d’expression du sujet.” (Jodelet, 1989:37). [Souligné par moi].

On mesure avec cette citation l’étendue de la notion de représentation qui s’applique à des domaines variés et implique de multiples déterminations, tant sociales que psychologiques. La représentation sociale apparaît ainsi composée pour l’essentiel d’images mentales portant sur un contenu social et ayant partie liée avec la sphère cognitive. Selon le même auteur en effet (Jodelet, 1989:41) “*les représentations sociales doivent être étudiées en articulant éléments affectifs, mentaux et sociaux et en intégrant à côté de la cognition, du langage et de la communication, la prise en compte des rapports sociaux qui affectent les représentations et la réalité matérielle, sociale et*

idéelle sur laquelle elles ont à intervenir." Les représentations sociales et culturelles s'inscrivent donc à l'interface du psychologique et du social, en ce sens qu'intervient dans leur production le jeu de la fantasmatique individuel et de l'imaginaire collectif.

Ainsi, à travers leur étude se révèle une articulation pertinente entre la société, la culture et les imaginaires collectifs et individuels. Elles sont témoignage du substrat socioculturel qu'elles expriment et sur lequel elles se fondent, et donnent par conséquent accès à un univers de significations - ces dernières intervenant dans le mouvement d'interprétation du monde en quoi elles consistent. L'individu s'exprime à travers elles, et par lui la socio-culture de laquelle il participe. Mais comme nous le fait remarquer Dan Sperber (1989:123), "*(...) beaucoup de représentations culturelles complexes ne sont jamais rendues publiques sous la forme d'un discours intégré, et se manifestent plutôt dans ce que différentes formes de discours et de comportements, rituels par exemple, peuvent véhiculer d'implicite*". Le sens en effet est sous-jacent, incorporé dans les choses, les discours, et les actes qui le véhiculent, et dès lors, l'"*anthropologue doit s'aventurer au-delà de [leur] seule traduction*" (Sperber, 1989:123) pour parvenir à rendre intelligible cette signification sur laquelle repose leur valeur de faits sociaux. En somme, c'est donc en tant que ces représentations donnent accès à une façon culturelle de voir le monde qu'elles constituent pour le chercheur une entrée privilégiée dans l'étude d'une socio-culture déterminée.

Cette posture est particulièrement bien illustrée par un courant sociologique dit des "légendes urbaines", qui repose sur l'articulation de productions légendaires orales, contemporaines et urbaines, avec des facteurs sociaux.

L'analyse des "légendes urbaines" et l'administration des récits, porteurs d'un imaginaire collectif

L'intérêt manifesté par cette approche pour le message implicitement véhiculé au travers de ces productions s'axe principalement sur le dévoilement du contenu latent des récits administrés, sur la mise au jour de leur signification profonde dans le contexte socioculturel au sein duquel ils émergent et prennent place. C'est donc enfin parce que cette approche constitue, parmi d'autres, une contribution socio-anthropologique originale à l'analyse des rapports entre socio-culture et imaginaire qu'il me semble nécessaire de la présenter ici.

Qu'est-ce qu'une légende urbaine? Sont classés comme tels ces récits et anecdotes qui circulent en milieu urbain dans les sociétés "modernes" contemporaines, de forme courte, et qui mettent en scène des objets (au sens large) puisés dans cet environnement. "*Genre folklorique de communication collective*" (Campion-Vincent, Renard, 1998:8), une légende urbaine est plus précisément "*une anecdote de la vie moderne, d'origine anonyme, présentant de multiples variantes, au contenu surprenant mais faux ou douteux, racontée comme vraie et récente dans un milieu social dont elle exprime symboliquement les peurs et les aspirations.*" (Campion-Vincent, Renard, 2002:20). Par ailleurs, notons que se manifeste à travers elle le travail de la pensée symbolique (Renard, 1999:122-124):

"Les légendes urbaines sont une manifestation contemporaine de la pensée symbolique, qu'on nomme celle-ci "pensée sauvage" (Lévi-Strauss), "imagination symbolique" (Durand), "pensée naturelle" (Auclair) ou "pensée sociale" (Moscovici). Opposée à la pensée

rationnelle, la pensée symbolique possède trois caractéristiques fondamentales: elle est un produit collectif (et non individuel), elle manipule des objets concrets (et non des abstractions) et elle fonctionne par raisonnement analogique (et non selon la logique formelle). La pensée symbolique est essentiellement figurative. (...) ***La société parle de ses propres questionnements dans un langage symbolique parce qu'elle ne veut pas ou ne peut pas les dire autrement.*** (...). Non seulement les légendes sont suscitées par des conceptions du monde, des croyances, des perceptions particulières des événements, mais encore elles suscitent en retour des comportements.” [Souligné par moi].

On voit à travers cette compilation de caractéristiques combien l'approche présentée parvient à emprunter des éléments à certaines des approches qui ont été examinées jusqu'à maintenant dans cet exposé: Lévi-Strauss (pensée sauvage), Durand (imagination symbolique), l'étude des représentations sociales (conceptions du monde, perceptions particulières)... Ajoutons que les deux principaux représentants de ce courant en France sont Jean-Bruno Renard et Véronique Champion-Vincent, qui proposent, pour ces productions collectives, une grille d'analyse assez intéressante. Pour Jean-Bruno Renard, (1999:68) “*L'étude des légendes urbaines nécessite le recours à deux types de méthode complémentaires*”: une analyse “*externe*” (concernant le contexte socio-historique dans lequel se transmet le récit), et une analyse “*interne*” (concernant le récit lui-même). La première étudie ces récits en tant qu'objets situés dans un contexte d'espace, de temps et de réalité, et l'on s'intéresse alors à leur émergence, à leur diffusion, à leurs variantes et à leur degré de véracité. La seconde conduit à analyser ces récits en tant que textes ayant une structure narrative, et des contenus

explicites et implicites: étude donc du “*paratexte*”, de la structure narrative et de la signification des récits.

Examinons dans le détail la grille d’analyse proposée, et commençons par définir en quoi consiste l’analyse externe de ces productions narratives. On s’intéresse tout d’abord au récit et à ses variantes, car l’*“un des premiers critères qui font pressentir la nature légendaire d’un récit est l’existence de variantes racontant la même histoire avec des variantes plus ou moins sensibles”* (Renard, 1999:68). Ces variantes peuvent être *superficielles* (différences stylistiques), *circonstancielle*s (éléments remplacés par des éléments équivalents), ou *profondes* (un type d’élément est remplacé par un autre radicalement différent: la nature de l’histoire est alors changée). On s’intéresse ensuite au contexte de diffusion: diffusion *géographique*, *sociologique* (on repère les milieux et les groupes sociaux où circule telle ou telle légende, car tout le monde ne croit pas aux mêmes légendes), et *historique* (étude qui permet de découvrir des variantes plus ou moins anciennes de récits contemporains). On s’intéresse enfin au degré de véracité de la légende étudiée, qui répond à la problématique de l’origine des récits. L’enquête consiste alors en une recherche des événements réels qui sont à l’origine d’une légende ou qui l’ont nourrie. Car il est un fait que la légende entretient toujours un rapport privilégié avec un ou plusieurs faits réels, qui peuvent être transformés pour devenir légendes, et ce de trois façons: en étant *amplifiés* (exagération de faits réels); en étant *déplacés* (le fait est déplacé vers un contexte qui n’est pas le sien, donc décontextualisé); ou enfin en étant *reconstruits* (la légende naît alors *“de la reconstruction d’un ou plusieurs événements en un scénario dont la structure relève d’une légende type déjà présente dans l’imaginaire collectif”* (Renard, 1999:79)).

On en vient ensuite à l'analyse interne des légendes urbaines, en commençant par l'étude du *paratexte*, à savoir “*les éléments par lesquels un narrateur donne des informations ou exprime des opinions à propos d'un récit qu'il va raconter, qu'il est en train de raconter où qu'il vient de raconter*” (1999:83). Cela concerne donc la mention par le narrateur de différents paramètres tels que: la source du récit; sa crédibilité (le narrateur émet un jugement sur le degré de véracité du récit); sa proximité sociale avec le protagoniste (est-ce, pour le narrateur, l’“ami d'un ami”? un inconnu? etc.); et enfin ses motivations (le narrateur précise pourquoi, dans quel but il raconte l'histoire). Ces dernières pourront consister en un désir d'illustrer par une histoire un axiome faisant consensus dans le groupe social du narrateur (ex: Les nouvelles technologies sont dangereuses/Les étrangers sont agressifs/etc.) “*Le travail du chercheur consistera donc à révéler le ou les axiomes que le récit rumoral ou légendaire est chargé d'illustrer. Le caractère explicite (énoncé par le narrateur) ou implicite d'un axiome dépendra en grande partie de son acceptabilité sociale*” (Renard, 1999:86).

Après l'étude du paratexte, vient celle de la structure narrative du récit. Il s'agit alors de dégager sa structure sous-jacente. Jean-Bruno Renard préconise à cet égard l'emploi du modèle de double renversement¹, qui, se traduisant en schéma de transformation en forme de “X”, situe à gauche les protagonistes (A et B) tels qu'ils sont décrits au début de l'histoire (A1 et B1) en position dominante et dominée, et à droite ces mêmes protagonistes tels qu'ils se retrouvent à la fin de l'histoire.

¹ L'auteur l'emprunte à Christian Vandendorpe, 1989, *Apprendre à lire des fables. Une approche sémio-cognitive*, Longueuil (Montréal, Québec), Éditions du préambule.

Après avoir considéré la structure narrative du récit, vient enfin la phase de son interprétation. Je fais le choix ici de citer in extenso un paragraphe dans lequel Jean-Bruno Renard (1999:95) explicite les enjeux, les fondements et les objectifs de cette phase capitale qu'est celle de la lecture interprétative:

“La légende contemporaine est toujours une “histoire exemplaire”, selon l’expression de Véronique Champion-Vincent. Elle est racontée non pas tant parce qu’elle est crue vraie que parce qu’elle délivre une morale, une leçon à laquelle adhèrent plus ou moins consciemment les narrateurs du récit. On a vu plus haut que les locuteurs tirent parfois eux-mêmes la morale de l’histoire. Mais le plus souvent cette morale est implicite, et nécessite donc un travail d’interprétation, d’herméneutique de la part du chercheur. Parmi les modèles d’explication du social, celui qui convient le mieux à l’étude des rumeurs et des légendes urbaines est le paradigme herméneutique, dont l’exemple type choisi par Jean-Michel Berthelot est précisément le travail d’Edgar Morin sur la rumeur d’Orléans¹. Le langage symbolique utilisé par la légende permet d’exprimer de manière détournée des sentiments dont l’expression directe est censurée par la société (vengeance, xénophobie, fantasmes sexuels, etc.). Cette même fonction est remplie d’une autre façon par les histoires drôles. Le langage symbolique permet aussi de parler concrètement de situations préoccupantes dont la formulation abstraite, rationnelle et intellectuelle, est difficile ou impossible: crise économique, crise des valeurs, mutations politiques et sociales, évolution technique, etc. Les légendes urbaines cumulent trois niveaux de signification, du plus superficiel au plus profond: le *niveau manifeste*, le *niveau profond sociologique* et le *niveau profond anthropologique*.”

¹ Morin, 1973.

Le *niveau manifeste* est celui du message explicite de la rumeur ou de la légende; le *niveau profond sociologique* est celui de la critique sociale et morale que véhicule le récit; enfin, le *niveau profond anthropologique* est celui qui concerne l'éventuelle résurgence de motifs folkloriques ou mythiques. Il est donc évident que cette grille d'analyse permet une lecture très large des récits (légendes urbaines), par une prise en compte des diverses caractéristiques qui les constituent en tant que productions socioculturelles.

Finalemment...

Du structuralisme de Claude Lévi-Strauss au courant d'étude des légendes urbaines, nous avons donc examiné différentes contributions socio-anthropologiques à l'analyse des rapports entre société, culture et imaginaire. Nous l'aurons compris: si certaines sont fondatrices et générales (à l'image du structuralisme Lévi-Straussien), marquant un moment décisif de la discipline, d'autres sont plus récentes et situées (légendes urbaines contemporaines) mais non moins adaptées à leur objet d'étude. Quoique diverses dans leur façon de circonscrire puis d'étudier celui-ci, ces approches ont néanmoins pour point commun de considérer que, tant du point de vue de l'organisation interne que du message délivré, un ensemble d'éléments signifiants se trouve derrière l'apparence du donné des expressions imaginaires envisagées. L'imaginaire sous ses modalités sociales et culturelles constitue à ce titre une voix d'accès aux préoccupations et discours collectifs qui s'expriment au travers de ces significations partagées dont il convient de mettre au jour la syntaxe et le discours. Un travail d'analyse et d'interprétation est par conséquent toujours nécessaire, que cette activité se focalise sur les systèmes de

transformation des unités constitutives, sur les archétypes et symboles mis en jeu (structures anthropologiques de l'imaginaire), sur les représentations sociales impliquées, ou enfin sur les différents niveaux de sens véhiculés par des expressions de type rumoral (rumeurs collectives) et légendaire (légendes contemporaines).

Introduire ces approches nous a en outre permis de définir et développer une série de notions fondamentales dans l'étude socio-anthropologique de l'imaginaire collectif: mythe, structure(s), signe, archétype, symbole, représentation(s), légendaire sont en effet, à leur manière et sur leur plan propre, autant de marques d'activité de cette capacité humaine à l'imagination sociale. Pour peu que l'on évite les écueils d'un substantivisme anthropologique qui déclare l'impériosité du contenu symbolique (valable en soi et pour soi et auto-référent) et qu'on ne perd pas de vue les déterminations sociologiques, ethnologiques et historiques qui entrent en jeu dans la formation de ces expressions collectives, l'imaginaire sera toujours une voie des plus heuristiques dans la compréhension des sociétés humaines et, à travers elle par la comparaison, dans la compréhension de l'homme inscrit dans l'ici, l'ailleurs et l'hier.

BIBLIOGRAPHIE

- BACHELARD G., 1994 [1957], *La poétique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France.
- CAMPION-VINCENT V., RENARD J-B., 1998 [1992], *Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot.
- CAMPION-VINCENT V., RENARD J-B., 2002, *De source sûre. Nouvelles rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot.

- CHEVALIER J. et GHEERBRANT A., 1982 [1969], *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Éditions Robert Laffont.
- DURAND G., 1963, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'Archétypologie générale*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DURAND G., 1964, *L'imagination symbolique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DURAND G., 1980, *L'âme tigrée. Les pluriels de Psyché*, Paris, Éditions Denoël.
- DURAND G., 1990, Fondements et perspectives d'une philosophie de l'imaginaire, *Religiologiques*, 1, Montréal, Imprimerie de l'UQAM: 27-44.
- IZARD M., LENCLUD G., 1991, Structuralisme: 677-679, in P. BONTE et M. IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- JODELET D., 1989, Représentations sociales: un domaine en expansion: 31-61, in D. JODELET (dir.), *Les représentations sociales*, Paris, Presses Universitaires de France.
- KAUFMANN P., "Imaginaire et imagination", *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 11, 936-c.
- LEBLANC P., 1994, L'imaginaire social. Note sur un concept flou, *Cahiers internationaux de sociologie*, XCVII: 415-434.
- LENCLUD G., SEVERI C., TAYLOR A-C., 1988, *Les idées de l'anthropologie*, Paris, Armand Colin.
- LÉVI-STRAUSS C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton.
- LÉVI-STRAUSS C., 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Librairie Plon, Terre Humaine/Poche.
- LÉVI-STRAUSS C., 1974 [1958], *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS C., 1996 [1973], *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.
- MORIN E., 1969, *La rumeur d'Orléans*, Paris, Seuil.

- MORIN E., 1973, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, Éditions du Seuil.
- POUILLON J., 1991, Claude Lévi-Strauss: 416-419, in BONTE P. et IZARD M. (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- RELOUZAT R., 1998, *Tradition orale et imaginaire créole*, Petit-Bourg (Guadeloupe), Ibis Rouge Éditions.
- RENARD J-B., 1999, *Rumeurs et légendes urbaines*, Paris, PUF, Coll. "Que sais-je?".
- RENARD J-B., 1995, L'analyse des légendes urbaines. Grille d'analyse et étude de cas: "La jeune femme cuite aux UVA": *Cahiers de l'imaginaire. Imaginaires, champs et méthodes*, 11, Paris, L'Harmattan: 91-103.
- SEVERI C., 1988, Structure et forme originaire: 117-149, in P.DESCOLA et al. *Les idées de l'anthropologie*, Paris, Armand Colin.
- SPERBER D., 1989, L'étude anthropologique des représentations: problèmes et perspectives: 115-130, in JODELET D. (dir.), *Les représentations sociales*, Paris, Presses Universitaires de France.
- WUNENBURGER J-J., 2003, *L'imaginaire*, Paris, Presses Universitaires de France.

BIBLIOGRAPHIE COMPLEMENTAIRE

Ouvrages généraux :

- ADAM J-M., BOREL M-J., CALAME C., KILANI M., 1990, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Paris, Méridiens-Klincksieck.
- BERNIS J., 1954, *L'imagination*, Paris, Presses Universitaires de France, Que-sais-je?
- BACZKO B., 1984, *Les imaginaires sociaux*, Paris, Payot.
- CAILLOIS R., 1974, *Approches de l'imaginaire*, Paris, Gallimard.

- CAILLOIS R., 1987, *Le Mythe et l'homme*, Paris, Gallimard
- CAILLOIS R., 1988, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard.
- ELIADE M., 1986, *Images et symboles*, Paris, Gallimard.
- ELIADE M., 1988, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard.
- GODELIER M., 1984, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard.
- JAMA S., 1997, *Anthropologie du rêve*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection "Que Sais-je?"
- LAPLANTINE F., 1974, *Les Trois Voix de l'imaginaire*, Paris, Éditions Universitaires.
- LEVI-STRAUSS, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- SIRAN J-L., 1998, *L'illusion Mythique*, Paris, Institut Synthélabo.
- THOMAS J., (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses.

Etudes diverses, parmi d'autres...

- ALTHABE G., 1982, *Oppression et libération dans l'imaginaire: les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, Maspero.
- ANDREESCO I., 2004, *Où sont passés les vampires?* Paris, Payot & Rivages.
- ARIES P., 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Age à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil.
- BARTHES R., 1957, *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil.
- BERNARDINA S., 1996, *L'utopie de la nature. Chasseurs, écologistes et touristes*, Imago.
- DEGOUL F., 2000, *Le commerce diabolique. Une exploration de l'imaginaire du pacte maléfique en Martinique*, Petit-Bourg (Guadeloupe), Ibis Rouge Éditions.
- GINZBURG C., 1984 [1966], *Les batailles nocturnes*, Paris, Flammarion.
- GRIAULE M., 1966, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Librairie Arthème Fayard, Le Livre de Poche.

- HURBON L., 1988, *Le barbare imaginaire*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- LAPLANTINE F., PORDEUS I., 2001, *Usages sociaux de la mémoire et de l'imaginaire au Brésil et en France*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- LECOUTEUX C., 2002, *Histoire des Vampires. Autopsie d'un mythe*, Paris, Imago.
- MILANESI C., 1991, *Mort apparente, mort imparfaite. Médecine et mentalités au XVIII^{ème} siècle*, Paris, Payot.

MORALITÉS, ÉTHIQUES ET BIOÉTHIQUE: QUELQUES RÉFLEXIONS ANTHROPOLOGIQUES

Ana MARIN,

Doctorante en philosophie

UÉMPH “N. Testemițanu”,

République de Moldavie;

Doctorante en anthropologie,

Université Laval, Québec, Canada

Marie MEUDEC,

Doctorante en anthropologie

Université Laval, Québec, Canada

Rezumat

Domeniul moral reprezintă un obiect de studiu recent pentru antropologie. În acest articol se pun în evidență reflecțiile deja existente la acest capitol, pornind de la fundamentele conceptuale ale abordării antropologice asupra eticilor: abordarea culturală în context, comparativismul raționamentului moral, relativismul cultural și relativismul etic. Bioetica sau etica medicală, domeniul cel mai investigat actualmente de antropologi, este câmp de dezbateri continue privitor la fundamentele sale teoretice și metodologice, astfel încât alături de curentul clasic, principismul, apar cazuistica, curentul feminist, etica virtuții, etica responsabilității, etica procedurală a discuției și etica narativă. Din perspectivă antropologică important este că bioetica trebuie să fie sensibilă fața de diversitatea culturală. Astfel în abordările antropologice asupra bioeticii se deosebesc două tipuri de analiză: antropologia bioeticii care studiază raportul dintre constituirea bioeticii și contextul sociocultural, și antropologia asociată bioeticii a cărei obiect sunt dilemele morale prin prisma experiențelor individuale și a diversității culturale. Respectiv aportul antropologiei la studiul bioeticii este, pe de o parte, teoretic (studiu comparativ al sistemelor medicale și morale diferite) și, pe de altă parte, metodologic (utilizarea metodei etnografice în scopul înțelegerii dilemei morale în context).

L'intérêt de l'éthique pour la médecine et la maladie résulte des nombreuses intrications entre ces domaines, liens pourtant difficilement reconnus dans la mesure où le monde de la médecine, dit scientifique, objectif et défini, peut être considéré comme antithèse du monde des morales, subjectives, relatives et indéterminées (Brandt et Rozin, 1997). Cependant, les liens entre médecine et éthique empêchent une séparation qui révélerait déjà une position morale particulière (Katz, 1997). En effet, dans toutes les sociétés, les questions de santé ont une composante morale. C'est pourquoi, une anthropologie associant éthique et santé peut focaliser par exemple sur la maladie comme question morale culturellement conditionnée à travers une étude des facteurs influençant les types et l'expérience de la maladie (Brandt et Rozin, 1997). Elle peut se pencher également sur la construction de l'identité morale à travers les récits de maladie ou les choix en contexte de pluralisme médical (Nichter, 1992; Brodwin, 1996) ou encore sur la construction culturelle de la morale médicale (Marshall et Koenig, 2000; Veatch, 1981; Fox et Swazey, 1984). Médecine et anthropologie doivent renouer avec les questions éthiques (Toulmin, 1982; Massé, 2003), et les questionnements de la bioéthique fournissent des exemples probants dans l'étude des dimensions morales des comportements humains.

Fondements conceptuels de l'approche anthropologique des éthiques

Anthropologues et philosophes se sont penchés sur le pluralisme culturel et moral de façon différente: les premiers, cherchant à construire un domaine distinct d'étude théorique et empirique des éthiques, mettent l'accent sur la diversité sociale

et culturelle (Geertz, 1984; Hatch, 1983) et son influence sur la moralité (Hoffmaster, 1990). Les seconds tiennent pour acquis l'existence de la moralité, en mettent en avant l'impossible évaluation de la moralité culturelle (Marshall et Koenig, 1996). Cette distinction schématique entre disciplines réduit les apports respectifs de chacune et surtout leurs liens (Cook, 1999). Une étude empirique des moralités associée à une réflexion théorique soutenue enrichirait la discipline anthropologique (Howell, 1997; Lambek, 1993; Parkin, 1985; Pocock, 1986; Wolfram, 1982) en permettant notamment une plus grande compréhension des sociétés humaines (Edel et Edel, 1959).

Pourtant, on constate une négligence analytique de l'anthropologie au niveau des concepts de moralité ou d'éthique. Les premières études des conceptions religieuses indigènes, comme celle d'Evans-Pritchard (1937), de Griaule (1965) ou de Dieterlen (1951) sont révélatrices d'une telle lacune dans la mesure où le terme de moralité n'apparaît jamais (Howell, 1997). Bien qu'il existe de bonnes études ethnographiques visant l'explication des concepts et des raisonnements moraux, on remarque en outre le manque d'intérêt de la discipline anthropologique pour l'étude des questions morales et de ses implications (Edel et Edel, 1959; Kunstadter, 1980; Pocock, 1986), pour relever le défi théorique de l'étude empirique des moralités (Howell, 1997). À cette négligence – voire “répugnance” (Wolfram, 1982) – de l'anthropologie pour la question éthique, Lieban (1990) avance plusieurs raisons, notamment la forte présence du relativisme culturel dominant dans ce champ, impliquant une réticence à porter un quelconque jugement de valeur sur les pratiques ou représentations éthiques étudiées. Les anthropologues sont en

effet en situation inconfortable par rapport à cette question (Laidlaw, 2002), et ce depuis les débuts coloniaux de la discipline marqués par l'évolutionnisme et l'ethnocentrisme, passé jugé honteux et pas toujours dépassé (Hatch, 1983).

Quelques points caractéristiques de l'approche anthropologique vont être ici appliqués au questionnement sur les éthiques, à savoir la focalisation sur la culture, la perspective comparatiste et la question du relativisme.

- ***Approche culturelle en contexte***

Étude des pratiques et des représentations socio-culturelles, l'anthropologie focalise son attention sur le fondement – ou “enfouissement” – culturel des mondes moraux locaux (Kleinman, 1995; Muller, 1994). Il s'agit de reconnaître l'existence de systèmes culturels divers avec des codes moraux variés, un pluralisme moral rendant compte de la multiplicité de positions éthiques (Muller, 1994 ; Haimes, 2002). La nature culturellement constituée de ces faits “naturels”, à savoir les valeurs morales (Lévy-Bruhl, 1971), et des dilemmes éthiques des systèmes moraux constitue un “donné anthropologique” à l'heure actuelle. Basée avant tout sur une approche critique des études “délocalisées”, l'exploration en contexte de ce qu'est un être humain moral est apparue dans les années 1990 (Hoffmaster, 1990; Weisz, 1990). Des recherches ethnographiques centrées sur l'expérience individuelle et collective de la vie quotidienne, sur la moralité locale ont une grande portée anthropologique (Wilson, 1969; Herzfeld, 1980; Howell, 1997). Rendue nécessaire pour la mise en situation des recherches éthiques dans leurs contextes sociaux et historiques, la méthode ethnographique permet à l'anthropologie de contribuer de manière critique à l'étude des éthiques d'une part, mettant au défi les dogmes fondateurs des éthiques

médicales appliquées et du modèle philosophique, et constructive d'autre part, dans la mesure où la localisation socio-historique des processus éthiques est réhabilitée au travers d'une ethnographie contextualiste (Hoffmaster, 1992). Cette méthode d'enquête paraît indispensable à l'étude de la façon dont les gens pensent et agissent éthiquement dans la vie de tous les jours (Haimès, 2002), d'autant qu'aucune autre stratégie ne semble en mesure de dépeindre les dynamiques sociales de l'expérience morale ordinaire (Kleinman, 1999a&b).

La façon dont une personne raisonne pour justifier une décision particulière dans une situation de dilemme moral permet la mise à jour des valeurs morales (Pocock, 1986) et des processus dynamiques à l'œuvre au sein d'une éthique conçue comme lieu de résolution de dilemmes (Massé, 2000a&b). La vision pragmatique des dilemmes éthiques envisage la moralité comme un processus culturel (Fox et Swazey, 1984; Haimès, 2002) et contextuel (Muller, 1994), et s'institue comme alternative à la conception normative de la "moralité positiviste". Hoffmaster (1990&1992) vise à construire une méthode de travail pour l'éthicien confronté à des populations ethniquement et culturellement variées. Il étudie pour cela la moralité pratique des individus à travers les processus de prise de décision de parents sujets à un conseil en génétique à propos de leur futur enfant. Ses recherches amènent au constat d'une élaboration de la décision morale qui relève plus de la négociation, de la "débrouillardise" que d'une activité purement rationnelle. La pratique concrète de l'expérience supplante alors le devoir-être au détriment d'une application de catégories générales (Kleinman, 1999a&b). Le processus de prise de décision est "situationnel" car il constitue une réponse appropriée à une situation particulière, accordant ainsi une

grande adaptabilité et flexibilité à la pratique morale (Hoffmaster, 1992). Une ethnographie des processus de prise de décision morale amène au constat de l'importance de l'existence d'alternatives morales dans l'évaluation des comportements, et ce au détriment de la qualité intrinsèque de ces évaluations.

- ***Comparatisme du raisonnement moral***

Partant du constat de l'existence d'une pluralité des traditions et des modes de raisonnement moral (Turner, 1998), comment peut-on comprendre et conceptualiser les nombreuses visions éthiques à l'œuvre dans le monde au travers des religions, idéologies ou philosophies (Veatch, 1999; Gordon, 2004)? L'ampleur d'une telle tâche relève de la démarche comparative au sein d'une anthropologie comprise comme "laboratoire comparatif descriptif" (Edel et Edel, 1959:3), pourtant mise à mal lorsqu'il s'agit de l'étude des dimensions morales de la vie humaine. Selon Howell (1997), un des premiers essais d'éthiques comparatives est l'ouvrage de Read (1955), considéré *a posteriori* comme le précurseur d'une entreprise philosophique et scientifique dont l'objectif fut non seulement la recherche d'informations mais encore le raffinement des sensibilités éthiques de chacun (Shore, 1990). Il y relève deux façons d'examiner les systèmes moraux: d'une part, postulant que les règles morales sont créées par et pour la société, il suffirait de construire une typologie des sociétés pour accéder par extension à un modèle des systèmes éthiques. Il est d'autre part possible de s'attacher aux distinctions métaphysiques et ontologiques en vigueur dans les sociétés en envisageant des événements sociaux particuliers (Parkin, 1985). On peut prendre en compte l'étude de Benedict (1946), plus ancienne encore, offrant une comparaison entre l'éthique

japonaise et nord-américaine. La visée comparatiste d'une anthropologie des moralités est axée sur plusieurs niveaux de confrontation des valeurs, correspondant à des échelles différentes de la vie sociale et individuelle: au sein d'une même communauté, chez un même individu, ou d'une culture à l'autre (Howell, 1997). Malgré la suggestion de Lieban (1990) et Fabrega (1990) de recourir à des éthiques – médicales – comparatives afin de mieux cerner l'incarnation de la moralité dans la culture et de définir ce qui est moral, l'application méthodologique d'une telle démarche est un réel défi théorique dont peu d'anthropologues ont pris la responsabilité (Kleinman, 1999a&b).

La principale préoccupation du comparatisme du raisonnement moral est d'ordre méthodologique. En effet, sur quels principes juge-t-on de la "comparabilité" des faits? Une posture extrême est posée d'un point de vue épistémologique: Comment élaborer des méthodes pour une ethnographie des moralités dans d'autres cultures alors que le concept de moralité n'y existe pas (Jacobson-Widding (1997)? Cette perspective, pour laquelle la diversité morale est telle que les critères communs n'existent pas, est reliée à une irréductible relativité du raisonnement moral qui est pour le moins déconcertante (Shore, 1990).

Qu'elle reflète une des ambiguïtés inhérentes à l'éthique (Jonsen et Toulmin, 1988) ou une difficulté à trouver des critères de comparaison, la tentative de construction d'éthiques comparatives est souvent l'objet de critiques, et ce sur la base d'un double constat. Soit les catégories utilisées au cours de l'enquête reproduisent celles du chercheur, démarche qualifiée dès lors d'impérialiste, soit les critères issus des philosophies indigènes ne s'exportent pas hors du cadre de la culture étudiée

(Parkin, 1985). Des éthiques “transculturelles” (Gillet, 1995) viseraient une compréhension interne des mondes moraux à partir des termes locaux, reliés par exemple au genre, à la cosmogonie, au juste et à l’injuste, au bien et au mal, suivie d’une traduction externe de cette connaissance en d’autres termes, qu’ils soient translocaux, anthropologiques ou autres. Les apports de la perspective transculturelle en anthropologie sur le thème des éthiques comparatives concernent le sens et les pratiques relatives aux questions éthiques, ainsi que l’épreuve du contexte et du relativisme (Shweder, 1990), questionnant les présupposés des anthropologues (MacIntyre, 1990).

- ***Relativisme culturel***

La comparaison des formes de raisonnement éthique implique un arbitrage entre valeurs morales, et la justification des choix effectués se fait en référence à un contexte socioculturel et historique, au sens où “les évaluations sont relatives au contexte culturel duquel elles proviennent” (Herskovits, 1972:14). Ceci renvoie au principe du relativisme culturel développé par Herskovits et relié à sa compréhension de l’enculturation, à savoir une incorporation individuelle et conventionnelle de catégories de pensée issues du milieu social et culturel (Hatch, 1983). Face au constat de la diversité culturelle, cette théorie nie l’existence de standards absolus, de valeurs fixes (Hatch, 1983; Cook, 1999; Massé, 2000b).

La question du relativisme est cruciale car elle met au défi les orthodoxies de notre civilisation (Hatch, 1983), au travers de concepts fondateurs tels la différence ou la liberté. Les limites du relativisme épistémologique passent par une remise en question de la consistance culturelle, du pluralisme moral, de la fonctionnalité des systèmes de valeurs, et des

risques d'essentialisation de la morale (Massé, 2000b). Le premier postulat néglige la dimension historique des valeurs – le relativisme historique – en leur imposant en outre le critère d'homogénéité culturelle (Howell, 1997). Il peut exister un relativisme même à l'intérieur d'une culture (Shore, 1990), une absence d'homogénéité pouvant être révélée par l'absence de consensus au sein de significations culturelles, par exemple lors du processus de guérison (Brodwin, 1992 & 1996). Quant au deuxième précepte, le pluralisme moral, il peut être totalement renversé si l'on considère l'effet de mirage induit par l'instauration d'une différence, laquelle se révèle finalement inexistante (Cook, 1999; Massé, 2000b). Le troisième point concerne l'imprégnation utilitariste et fonctionnaliste de la conception anthropologique des valeurs morales (Wolfram, 1982). Enfin, le dernier aspect touche à la réification de la morale, laquelle, tout comme la culture, risque d'être essentialisée comme donné objectivable au sein d'une conception relativiste "naïve". Le relativisme néglige ainsi le dynamisme des questions éthiques, lié à l'existence des logiques socio-historiques plurielles, divergentes et parfois contradictoires, de construction du sens (Massé, 1997). Le relativisme doit laisser la place à une "humilité éthique" (Christakis, 1992), ou à un relativisme du jugement éthique plus pragmatique et plus engagé (Massé, 2003). Le rejet extrême de cette théorie envisage le relativisme en tant que "vision la plus absurde avancée en philosophie morale" (Williams, 1993:20), alors qu'une version moins radicale la conçoit comme "l'engagement à suspendre tout jugement moral" dans l'étude des cultures (Turner, 1997:274).

Le relativisme est une critique de l'universalisme absolu, lequel conçoit l'existence d'invariants de la nature humaine, et

en ce sens il est paradoxal dans la mesure où il postule lui-même un absolu: la relativité de toutes les valeurs (Shore, 1990; Williams, 1993; Cook, 1999). Geertz (1984) propose un “anti-anti-relativisme” qui s’oppose au nihilisme induit par les définitions absolutistes du relativisme. Cet absolutisme fonctionnant comme “fondamentalisme anthropologique” (Zimmermann, 2000), et impliquant la possibilité d’un code éthique absolu, caractéristique de la pensée morale de la modernité, est dénié par la vision postmoderne (Bauman, 1993). La notion d’universalité est présente dès les débuts d’une anthropologie des éthiques qui postule une variation transculturelle des standards moraux, où les visions de ce qui est éthique, les formes des principes moraux et les modes de résolution des conflits éthiques diffèrent (Hatch, 1983; Christakis, 1992; Muller, 1994). Le dilemme entre universalisme, un positivisme réducteur où les différences sont renvoyées à des “universels triviaux” (Shore, 1990), et relativisme, où chaque système moral est irréductiblement relatif à un système culturel, mériterait d’être dépassé. Shore (1990) requiert un juste milieu “cognitivist” focalisant sur la détermination de la pensée par les formes de langage. Turner (1997) suggère quant à lui de voir les processus universels de raisonnement moral, produisant normes, valeurs, principes, plutôt qu’une universalité des principes éthiques. L’étude ne vise donc plus l’universalité du contenu des diverses morales, mais la pluralité du “raisonnement moral” comme processus de gestion des alternatives disponibles dans une société (Howell, 1997).

- ***Relativisme éthique***

On considère souvent que le relativisme éthique exclut tout jugement de valeur – ce que Hatch (1983) et Cook (1999)

nomment la version boasienne du relativisme – à partir d’un présupposé fonctionnaliste de systèmes éthiques satisfaisants pour la société dans laquelle ils se développent. Postulant la valeur intrinsèque des autres cultures, cette conception est tributaire d’un scepticisme éthique ou d’une équipollence morale, rendant les systèmes moraux légitimes et équivalents (Hatch, 1983; Massé, 2000). Le relativisme éthique est généralement conçu à l’opposé de l’absolutisme, posture qui rend valide universellement une série de principes moraux vus comme des standards de jugement (Hatch, 1983). Au travers du respect des différences et de l’égalité des valeurs de chaque culture, la théorie du relativisme culturel part de la reconnaissance de l’impossibilité d’une évaluation valable entre différentes cultures car tous les jugements sont ethnocentriques (Gellner, 1985). Le relativisme est donc directement associé à la problématique du jugement moral, et plusieurs auteurs ont traité de cet aspect (Cook, 1999; Hatch, 1983; Howell, 1997; Maklin, 1999). Les études anthropologiques des mondes moraux se sont développées sur la base de présupposés évolutionnistes, d’“évaluations socio-centriques” (Howell, 1997:10) qui attribuent une préférence à leur propre point de vue. Le 19^{ème} siècle est marqué en Europe et aux États-Unis par un absolutisme moral ethnocentrique qui présume une vérité absolue et universelle (Hatch, 1983). La question de la possibilité d’un relativisme éthique est un dilemme moral spécifiquement occidental (Howell, 1997) qui présuppose un concept de moralité lui-même occidental (Jacobson-Widding, 1997). La remise en question de tels postulats est à l’origine de la préoccupation relativiste d’ordre méthodologique qui interdit tout jugement sur les valeurs de ceux étudiés (Massé, 2002).

Les conceptions du relativisme culturel et éthique sont intimement liées (Shore, 1990; Scheper-Hughes, 1995), dans la mesure où le postulat d'une relativité des valeurs sous-entend un présupposé d'évaluation morale contraire à une vision du relativisme éthique libre de tout jugement. Cette prémisse plus ou moins implicite consiste à exiger que les autres systèmes de valeurs doivent être respectés (Christakis, 1992). L'étude des moralités telle qu'elle est généralement envisagée en anthropologie est caractérisée par une hypothèse occidentale qui se réfère à la sympathie pour les autres – l'altruisme – et qui fonctionne comme condition *sine qua non* pour entrer dans le monde de la moralité (Humphrey, 1997). Le principe de tolérance qui "affirme que nous devons respecter les autres façons de vivre" est posé *a priori* et il n'est supporté par aucune justification anthropologique satisfaisante (Hatch, 1983:64). Massé (2000a&b) montre en outre que le soutien face à une tolérance sans limites revient à la détruire, voire à "creuser le lit de l'intolérance", ce qui l'amène à défendre une tolérance limitée, critique et militante.

Le relativisme éthique implique deux types de jugement de la pensée humaine: un jugement de la réalité – qui dit ce qui *est* – face à un jugement éthique de valeur – qui dit ce qui *devrait être*. Cette distinction implique deux formes de relativisme – une relativité des éthiques et une relativité de la connaissance, portant sur les idées culturellement conditionnées que nous avons du monde – souvent confondues (Hatch, 1983). Afin de pallier à cette confusion au sein des écrits sur le relativisme, Hatch distingue le relativisme éthique, d'une relativité de la connaissance, d'un relativisme historique – une inscription historique pouvant mener à une "généalogie des éthiques" (Haimès, 2002), du relativisme méthodologique,

compris comme la possibilité de compréhension des points de vue de chacun. À ces distinctions doit s'ajouter la prise en compte d'une confusion récurrente entre justification et explication. *"It is one thing to provide an explanation of why an individual or an entire culture holds certain beliefs and acts in certain ways. It is quite another thing to provide a justification for those beliefs and actions"*. (Maklin, 1999:24) C'est cette confusion qui continue selon Massé (2000a&b) de limiter la portée des contributions de l'anthropologie au champ de l'éthique. Cette distinction entre relativisme descriptif et cognitif, généralement omise par les défenseurs du relativisme, biaise la réflexion anthropologique sur l'éthique des pratiques sociales (Maklin, 1999; Massé, 2000b). L'universalisme nuancé (Maklin, 1999) envisage la compatibilité entre l'existence d'universaux éthiques et la variété d'interprétations culturellement relatives.

Venons-en maintenant à la question du relativisme en bioéthique. Les différences attestées entre l'anthropologie et la bioéthique tiennent premièrement des mondes qui servent comme sources et comme objets d'étude (Gordon, 2004). Dans les démarches anthropologiques c'est le monde non-occidental, qui représente le point de départ et l'élément de questionnement, alors que pour la bioéthique les sources sont plutôt d'origine occidentale: valeurs, principes, normes etc. D'un autre côté, c'est le respect de la différence propre aux approches anthropologiques (par rapport aux prétentions universalistes de la bioéthique) qui représente un point de démarcation entre ces deux disciplines. Alors, la confrontation des démarches – bioéthique et anthropologique – entraîne des critiques à la bioéthique, concernant surtout la décontextualisation qui la caractérise, et à l'anthropologie, comme

adepte de la différence, qui est interrogée sur le rapport entre les universaux éthiques et le relativisme culturel. Muller (1994), en analysant la “trilogie provocatrice” (anthropologie, bioéthique et médecine), a constaté des contributions de l’anthropologie à la bioéthique, parmi lesquelles l’étude de l’enracinement culturel des systèmes moraux et de l’interconnexion de la bioéthique avec le pluralisme culturel. En se basant sur de nombreuses investigations anthropologiques sur des ethnoéthiques, sur les variations culturelles de compréhension et de représentations des dilemmes moraux, elle conclut:

“Même dans des pays, où l’on se base sur des structures conceptuelles biomédicales, la biomédecine n’est pas uniforme et les dilemmes éthiques diffèrent. De plus, elles (les investigations) illustrent le rôle vital de la culture dans l’éthique médicale (bioéthique), qui forme la définition des dilemmes éthiques, la désignation des plus importants acteurs et la résolution des dilemmes” (Muller, 1994:457).

Ce genre de conclusions conteste le caractère absolu de la bioéthique – la détermination des dilemmes, leur analyse à partir de sources philosophiques ou théologiques, leur rapprochement au système du droit et des valeurs occidentales. Jusqu’où peut-on aller en affirmant le relativisme? Quelles sont ses limites? Pour répondre à ces questions il faut comprendre ce qu’est que le relativisme et quelle est sa manifestation dans le champ de la culture et de l’éthique (Massé, 2000a&b), établir la différence entre la morale, l’ethnoéthique et l’éthique (Gordon, 2004) et, de plus, indiquer la spécificité de la bioéthique.

Le champ de la bioéthique renvoie toujours à une confrontation des discours. Il s’agit là d’une acceptation de la

bioéthique comme telle, au sens à la fois descriptif et prescriptif, puisqu'on l'a définie comme un domaine de rapprochement entre les connaissances de nature biologique et les valeurs. Mais la confrontation la plus importante se passe au niveau des valeurs, lesquelles serviront comme fondement des principes et des normes bioéthiques: retenons-nous les valeurs religieuses ou laïques, féministes ou catholiques, chrétiennes ou islamiques? En outre, on trouve des oppositions au sein du même discours religieux inscrit dans l'espace d'un même pays: c'est le cas de Canada où il existe des divergences entre l'Église Catholique et l'Église Anglicane (Williams, 1997). En France, par exemple, c'est l'opposition entre le discours féministe et catholique (Gauthier, 2002; Venner, 1995). En Belgique, la lutte pour le leadership moral se conduit entre les laïques et les catholiques (Palermi, 2002). Cela permettrait d'affirmer qu'il s'agit souvent de confrontations entre des points de vue pas vraiment moraux, mais plutôt dits "moraux". Et c'est à l'anthropologie de voir s'il s'agit d'une contrainte morale et dans quelle mesure cette contrainte possède plus un aspect politique où, autrement dit, biopolitique*. L'analyse anthropologique de l'éthique devra être fondée sur le postulat qu'aucun code éthique ne peut être imposé à une population entière sans une volonté politique ou un pouvoir de coercition (Massé, 2000b).

Par rapport à l'éthique, la bioéthique représente une sorte d'amalgame entre l'éthique (théologique ou philosophique) en tant que débats sur les dilemmes moraux (confrontation des valeurs), et le droit, voir le bio-droit (Kemp, 2004). La spécificité de la bioéthique est une liaison étroite avec les

* La reprise de la notion foucauldienne est bienvenue ici car les dilemmes moraux se réfèrent de plus en plus à la vie des individus, à leurs corps.

instances politiques et juridiques. C'est, en quelque sorte, le seul chemin envisagé pour dépasser la crise intervenue entre les sciences et les technologies biomédicales, d'une part, et les valeurs spirituelles, d'autre part. Les solutions envisagées après les débats et les confrontations des valeurs utilitaristes, pratiques, téléologiques, déontologiques, sont transformées en des normes, des lois juridiques. Le passage au juridique, c'est le passage nécessaire dans le contexte où les contrats sociaux et les consentements moraux ne fonctionnent plus. L'anthropologie peut alors apporter à la bioéthique, par son type spécifique de démarche et par sa méthodologie, un savoir au niveau de ce passage.

Nous allons maintenant approfondir le champ de la bioéthique avant de passer à l'analyse des contributions de l'anthropologie à celle-ci.

La bioéthique: définitions et approches théoriques

- ***Qu'est-ce que la bioéthique?***

Le développement de la bioéthique apparaît dans les années 1960-1970 sous l'effet conjoint de plusieurs facteurs: le changement de nature de l'activité médicale lié au développement rapide de nouvelles technologies diagnostiques et thérapeutiques, la mise en place d'un système de contrôle de l'expérimentation humaine, ainsi que les mouvements d'opinion apparaissant à cette période (Marshall et Koenig, 1996; Giroux, 1997). Dès lors, une étude des problèmes moraux et des dilemmes éthiques associés au développement et l'application de la technologie biomédicale occidentale est appliquée systématiquement à l'activité médicale, notamment à travers l'instauration de normes morales des professionnels

biomédicaux de santé (Muller, 1994; Marshall et Koenig, 1996). Conséquence des nouvelles promesses, qui apparaissent dans le domaine riche de la bioéthique, mais également de la période spécifique de sa genèse et de son développement (où le relativisme règne et la mise en question est une dimension immanente de toute épistémologie), la multiplicité et la variété des définitions deviennent un trait spécifique de la bioéthique. La difficulté de la définir représente en elle-même, d'une certaine manière, une forme de définition. On s'habitue de plus en plus à trouver ce mot dans les discours philosophiques et politiques, dans des débats théoriques et publics, dans des articles juridiques et journalistiques.

On affirme que la difficulté de définition d'un champ bioéthique est causée par *son caractère pluridisciplinaire* (en soulevant des questions d'ajustement de langages entre les spécialistes), *l'interrogation des valeurs* (qui provoquent les horizons idéologiques), *le pluralisme* (comme caractère de la société à laquelle sont adressées les questions). Dans ce contexte, la bioéthique n'est pas une discipline, une science ou une éthique nouvelle, elle est plutôt un champ de questionnements suscités par des avances nouvelles (recherches et applications) des technosciences biomédicales impliquant la manipulation du vivant (spécialement humain). Il s'agit de questions à dimension éthique, de pratiques et de discours (discours pratique et une pratique discursive), de questions caractérisées par une interaction communicationnelle forte: pluridisciplinarité et confrontation pluraliste (Hottois, 1993).

Cette définition philosophique n'empêche pas l'existence d'ouvrages qui décrivent la bioéthique comme discipline, accompagnés par des préoccupations pour la méthode, les principes (Cleret de Langavant, 2001; Sgreccia, 2004). En tant

que champ de réflexion, on distingue deux traditions fondamentales dans la bioéthique: européenne et américaine. Le modèle franco – européen est inspiré de la philosophie de Rousseau et de Kant et soutient l'idée du corps "hors marché", puisque le corps n'est pas une propriété de l'individu, mais de Dieu, de l'État, de société. Le modèle anglo-saxon, inspiré de Locke, Hobbes, affirme le droit de propriété et de libre disposition de l'individu sur son corps (Hottois, 1999; Meyer¹).

Dans des contextes où la bioéthique est envisagée comme une discipline scientifique, on affirme qu'il existe deux types de bioéthique: l'une d'inspiration potterienne et l'autre d'inspiration hellengersienne, définies respectivement comme une bioéthique au sens large et au sens restreint du terme. La bioéthique, au sens donné par Potter – "*the bridge to the future*", doit servir à la survie de l'humanité, en se plaçant au carrefour de la philosophie, de l'éthique, des sciences juridiques, de la biologie et de la médecine, et en se constituant comme une réponse aux menaces apportées par les technosciences à la vie sur la terre. D'autre part, la bioéthique est définie comme champ d'étude le domaine de la biomédecine. Nous avons alors une acception de la bioéthique au sens large (étendue à la biosphère) et au sens restreint (limitée à la vie humaine), la deuxième étant influencée par Hellegers. Si dans le premier cas il s'agit de l'éthique de la Vie, alors dans le deuxième c'est la vie humaine qui est l'objet des interrogations éthiques – la première comprend en soi la deuxième qui est limitée à l'éthique médicale (Țîrdea, 2000; Potter 2002).

¹ Meyer, "*Pour une bioéthique européenne*", consulté sur Internet <http://www.robert-schuman.org/Synth82.htm>

Ces différentes perceptions à l'égard de la bioéthique provoquent quelques questions, par exemple sur la relation entre la bioéthique et l'éthique: *est-ce que la bioéthique inclue l'éthique traditionnelle ou c'est la bioéthique qui est une partie intégrante de l'éthique?* Nous resterons ici dans l'acception de la bioéthique comme domaine discursif et pratique qui concerne les implications des sciences et des technologies biomédicales sur la vie. Une deuxième interrogation se réfère au rapport entre la bioéthique et l'éthique médicale: *est-ce que celles-ci coïncident ou s'agit-il de différents types d'éthique?*

Un regard rétrospectif sur le rapport bioéthique – éthique médicale dans les sources appartenant à ce domaine, met en lumière un tableau assez hétérogène. Selon certains, l'éthique médicale porte sur les dimensions morales des pratiques et des systèmes de santé, tandis que la bioéthique se réfère d'une manière spécifique à des problèmes moraux liés au développement et à l'application des biotechnologies médicales occidentales (Marshall, 1996; Marshall & Koenig, 1994). Selon d'autres, il y a une différence à faire entre l'éthique médicale et l'ethnoéthique, la dernière ayant comme objet l'étude la construction culturelle de la morale (Gordon, 2004). Par rapport à la réduction de la bioéthique à l'éthique médicale, certains affirment au contraire l'inclusion de l'éthique médicale dans le champ de la bioéthique (ce qui a été argumenté plus haut, lorsque nous avons mentionné l'acception au sens large et au sens restreinte de celle-ci).

Les définitions de la bioéthique et de l'éthique médicale différent, les philosophes affirmant que les différences ne sont qu'idéologiques. La première position, à savoir une bioéthique réduite à l'éthique médicale, tend à confirmer le pouvoir médical dans son monopole éthique traditionnel. La deuxième

vision, celle qui inclut l'éthique médicale dans la bioéthique, conteste et décentre le monopole éthique. Cette contestation permet de plus en plus aux non-médecins de se prononcer sur des "choses" biomédicales (Hottois, 1993).

"L'éthique médicale demeure d'ailleurs très proche de la déontologie médicale qui est une éthique spéciale, professionnelle: ensemble de devoirs qui impose à un individu en tant qu'il exerce telle profession et qu'il a de ce fait telle ou telle responsabilité. Or la plupart des questions rencontrées en bioéthique dépassent largement en profondeur et en ampleur les limites d'une profession, si prestigieuse fût-elle, tandis que leur complexité implique la participation des experts de disciplines très différentes" (Hottois, 1993:54-55).

Et nous ajouterions que dans le champ de la bioéthique ce n'est pas seulement la profession, quelle qu'elle soit, qui est interrogée, mais également la nature éthique du fait en lui-même (transplant d'organes, euthanasie, clonage etc.), ses implications sur la nature humaine au niveau individuel (de celui sur lequel on les pratique) et au niveau plus général (de la famille, de la communauté, de l'humanité). En ce sens, les éléments définitoires de la bioéthique sont: le débat, qui invoque implicitement l'interdisciplinarité (aspects médical, juridique, philosophique ou théologique), la (ré)évaluation des valeurs et la formulation des principes directeurs pour les dilemmes moraux, l'implication directe et indirecte dans la pratique sociale (donner des avis, des recommandations qui servent de fondement aux déclarations – au niveau interna-tional – et aux lois juridiques – au niveau national). Plus précisément, la bioéthique se caractérise par le fondamen-talisme (formulation des principes) et l'universalité (leur caractère quasi-valable), tant au niveau discursif qu'au niveau pratique (voir les derniers documents de CIB et CIGB de l'UNESCO).

On distingue en bioéthique occidentale des approches théoriques générales (applicable à tous les dilemmes moraux débattus dans le cadre de ce champ), dont l'histoire débute dans les années 1970, au moment où les bioéthiciens s'interrogeaient sur les modalités de fondement de définitions des dilemmes bioéthiques, leur analyse et leurs solutions. La spécificité de ces dilemmes, en tant que problèmes réels de la pratique biomédicale, a conduit vers la mise en question des limites des théories éthico-philosophiques (ontologique, déontologique, utilitariste ou personnaliste) et vers l'acceptation des principes et des règles générales, dont l'application était considérée plus efficace que les débats sur les théories éthiques fondamentales. La pratique bioéthique des décennies suivantes a mis en question le caractère universel et général de ces principes, fait qui a provoqué parmi les bioéthiciens, les anthropologues et les philosophes, une réflexion riche sur des nouvelles approches possibles pour la bioéthique.

• ***Bioéthique: Casuistique versus principisme***

Domaine non uniforme, l'étude des questionnements éthiques en biomédecine se divise en deux approches méthodologiques distinctes. Premièrement, le ***principisme***, courant classique de la bioéthique, représente une démarche théorique et méthodologique de la bioéthique apparue dans les années 1970 qui domine en Amérique du Nord. Elle consiste à appliquer quatre principes universels en situation de conflits éthiques en milieu médical (Benaroyo, 1999). Dans la tradition occidentale ce sont deux séries de principes qui définissent cette approche – les principes de Beauchamp et Childress (1983&2001) et les principes de *Belmont Report*¹. Le

¹ Ils coïncident avec les principes de Beauchamp & Childress (2001), sauf que la non malfaisance est considérée un sous principe de la bienfaisance.

principisme ne se limite pas dans ses fondements à une seule théorie éthique, mais on observe que ces principes sont à la fois d'inspiration utilitariste (bienfaisance et non-malfaisance) et déontologiste (autonomie, justice) (Mauron)¹.

Le premier, *le respect de l'autonomie*, suppose le respect des choix autonomes ou intentionnels des agents qui comprennent la situation et qui prennent conscience des conséquences de leur décision, et, en s'opposant à la tradition paternaliste dans la pratique médicale, ce principe induit comme règle principale la requise du consentement éclairé auprès des patients adultes compétents. La *non-malfaisance*, basée sur le dicton ancien "primum non nocere", conduit au respect des telles règles comme "ne pas provoquer la souffrance ou la mort intentionnellement au patient", cependant que *la bienfaisance*, qui signifie assurer au patient les soins nécessaires pour son bien-être, implique une intervention paternaliste dans la relation du médecin avec le patient, surtout dans les cas spécifiques liés à l'âge, au handicap ou à la maladie. Finalement, le principe de *la justice* se réfère à quelques formes de justice, parmi lesquelles on trouve une forme distributive qui montre la moralité de la politique d'Etat et des institutions en matière de santé (Ainslie, 2004; Beauchamp & Childress, 2001).

Maklin se réfère à cette approche principielle, compte tenu que les "jugements éthiques transculturels" (1999:67) des individus sont sous-tendus par des justifications relatives à des principes applicables universellement. Critiqué par Hoffmaster (1992) pour être a-contextuel, ethnocentrique et réductionniste,

¹ Mauron A., "Bases philosophiques: principisme, déontologisme, utilitarisme", http://www.medecine.unique.ch/ib/cours_sciences.php

le principisme semble réducteur dans la mesure où le contexte historique et culturel en partie à l'origine des principes éthiques sélectionnés en cas de dilemmes moraux est négligé. Cet auteur montre en outre que le champ de la réalité morale de la pratique médicale est dans cette perspective restreint à la seule logique conflictuelle. Enfin, la dimension de l'expérience individuelle ou collective, pourtant fondamentale dans la démarche thérapeutique, est délaissée, rajoutant au dualisme cartésien associé au modèle biomédical de la maladie (Marshall et Koenig, 1996).

Deuxièmement, la *casuistique* est une méthode issue de la théologie et de la philosophie morale au sein de laquelle des cas concrets, réels ou fictifs, sont analysés en vue de déterminer la conduite à adopter (Jonsen & Toulmin, 1988). Cette approche tient compte à la fois des règles générales concernées par le cas considéré et de ses particularités, tout en concevant le raisonnement moral en termes d'équilibre plus ou moins stable et cohérent d'un ensemble de principes. Afin de pallier aux limites de la théorie morale, la casuistique "renouvelée" réapparaît à la fin des années 1980 en centrant son attention sur les relations humaines dans la définition des paramètres des dilemmes moraux et des pratiques de la bioéthique, sur les aspects individuels, contextuels et vécus des cas envisagés. Jonsen et Toulmin (1988) proposent une méthode d'analyse de cas, dont les concepts sont – *la morphologie*, en tant qu'étude de la structure de cas, *la taxonomie*, qui représente l'analogie avec les cas paradigmatiques, et *la cinétique*, étant le mouvement moral qu'un cas communique à l'autre cas (Delfosse, 1999; Jonsen, 1991). Suivant la casuistique classique, où la rhétorique en tant que méthodologie fondamentale s'exprimait par deux caracté-

ristiques importantes: (1) par les topiques et (2) par la comparaison et l'analogie des cas paradigmatiques, on a défini l'approche casuistique pour les problèmes éthiques. En tant que topiques de l'éthique clinique, on a suggéré les indications médicales, les préférences du patient, la qualité de la vie et le contexte (Jonsen, 2004).

Cette approche a également reçu des critiques – telle la faiblesse épistémologique, la favorisation du conventionalisme et du conservatisme moral (Delfosse, 1999), la tendance à une rigidité peu plausible et à la systématisation de la connaissance morale, mais aussi la présentation d'une connaissance morale insuffisamment systématisée (Kaebnik, 2000). De plus, étant donné l'orientation empirique de la casuistique, elle est analysée parfois par rapport au particularisme et à l'éthique communitariste (Kaebnik, 2000; Kuczewski, 1994), étant même définie comme un type sophistiqué du communitarisme (Kuczewski, 1994). La casuistique est tout de même considérée utile pour l'attention qu'elle accorde aux conditions particulières, à l'expérience vécue du malade, “sans enfermer l'éthique dans aucun système, voire aucun principe absolu” (Durand, 1999:67) et en même temps en ne se rendant pas libre de toute théories, puisque selon Jonsen (2004), un argument casuistique peut opérer avec des justifications utilitariste, déontologique ou contractuel dans le même cas étudié.

Ces deux principales approches méthodologiques que sont le principisme de Beauchamp et Childress (1983) et la casuistique contemporaine de Jonsen et Toulmin (1988) se retrouvent dans la notion universaliste de “moralité commune” (Turner, 1998:127). Ici, les difficultés résident dans le fait que le bioéthicien souhaitant résoudre un dilemme éthique doit

réconcilier la réalité sociale et personnelle des individus avec le besoin d'appliquer un standard universel à ces expériences (Kleinman, 1999). C'est pourquoi Kleinman s'engage pour un "relativisme forcé et engagé" (1995:63) en bioéthique, visant la constitution de formulations éthiques alternatives. Plutôt qu'une référence à des standards éthiques normatifs, il est nécessaire que les bioéthiciens reconnaissent la pluralité des "toiles de raisonnement moral" en analysant leur incarnation culturelle et historique au sein de communautés d'interprétation (Turner, 1998). Une telle mise en contexte passe par l'étude transculturelle de concepts issus de la bioéthique comme la divulgation, le consentement éclairé, l'euthanasie (Turner, 1998). Maklin s'inscrit dans un "universalisme nuancé" (1999:12-15), impliquant la possibilité de définition d'une valeur relative culturellement qui ne viole pas pour autant un principe éthique universel, comme par exemple le concept de "*privacy*" compris comme processus d'instauration de frontières d'une sphère privée. Massé propose de faire usage d'un "principisme spécifié" (2003:105) correspondant à un juste milieu entre casuistique et approche principielle, entre relativisme des valeurs et absolutisme, considérant le principisme davantage comme un moyen qu'une fin. Dans tous les cas, il s'agirait de rapprocher la conception d'une morale médicale ancrée dans les mondes locaux et les conceptions universalistes de la tradition philosophique occidentale en tentant de dépasser les débats sur le relativisme culturel (Marshall et Koenig, 2000).

- ***D'autres approches théoriques bioéthiques***

Suivant la conceptualisation de Durand (1999), des approches bioéthiques autres que la casuistique sont survenues comme des "voies nouvelles", notamment suite à la critique du

principisme. Il s'agit du *courant féministe, de l'éthique de la vertu, des éthiques de la responsabilité, de l'éthique procédurale de la discussion, de l'éthique narrative*¹.

Basée sur l'idée de la distribution asymétrique des pouvoirs et des droits entre les hommes et les femmes, *l'éthique féministe* se constitue dans le monde académique, en tant que corpus éclectique de théories, dans les années 1970 (Nelson, 2004), période qui coïncide avec les grands débats en bioéthique. Ainsi les féministes s'impliquent largement dans la réflexion sur les dilemmes moraux et surtout en ce qui concerne la reproduction. Elles affirment que cette approche représente un "examen de tout les problèmes bioéthiques à travers la théorie féministe" (Little, 1996:1). Constituant une approche particulière et très complexe (Durand, 1999), il est préférable de la désigner au pluriel – "des approches féministes à la bioéthique ou à l'éthique médicale". D'une façon plus générale on y décèle deux grands courants – selon les uns il s'agit de l'éthique de soin (*ethics of care*) et de l'éthique de la responsabilité (*responsability ethics*) (Nelson, 2004), selon les autres il faut différencier l'éthique féminine, centrée sur les soins, de l'éthique féministe, centrée sur le pouvoir (Tong, 1996; Pinsart, 1999). Partant, d'une part, de l'importance des désirs, des attentes, des intentions des agents dans les relations de soin ou, d'une autre, de la perception de la responsabilité en tant que concept déterminé par le pouvoir social et de la répartition inégale du pouvoir, les représentantes de ce courant

¹ En même temps, Durand désigne d'autres courants comme *le courant ontologique, le courant déontologique, le courant utilitariste, le courant axiologique et le courant personnaliste*. D'après Massé (2003:79 - 83), pour analyser les enjeux éthiques, à côté des approches déjà nommées, on peut se servir de *l'éthique du devoir, du relativisme éthique, de l'éthique descriptive, de l'éthique nihiliste et de l'éthique pragmatiste postmoderne*.

insistent sur les différences entre les gens plutôt que la construction de généralisations abstraites sur la nature humaine. Pour d'autres encore (Tong, 1996), la classification des approches repose sur trois tendances – l'approche libérale, l'approche radicale et l'approche culturelle. Si la première est désignée par l'intérêt pour le choix, la deuxième utilise le concept de contrôle, alors que les représentantes de la troisième insistent sur le soin.

En essence, les approches féministes à la (bio)éthique, en tant que partie du courant féministe, se veulent un déplacement dans l'éthique traditionnelle, soit un *shifting perspective* (Mullet, 1988), qui s'orienterait vers le déplacement de l'attention de soi vers la réalité extérieure et objective ou qui aurait comme but de changer la perspective morale basée sur la formulation des règles, des principes. Cette perspective de modification de la conscience (*alteration of consciousness*) contient trois dimensions: la sensibilité morale, le choc ontologique et la praxis (Mullet, 1988). Parmi toutes les théories médicales, Sherwin (1992a&b) considère l'éthique féministe comme étant la plus proche de l'éthique médicale: par l'intérêt pour le contexte socio-historique des questions qu'elle traite, par la mise en place du *souci*, qui est une valeur féministe, par l'importance donnée aux rapports humains. Par contre, l'éthique médicale manque d'esprit critique face à la dimension politique des institutions médicales. Selon Sherwin (1992a, 1992b) la théorie féministe de la bioéthique doit remplacer le modèle contractuel de la relation médecin – patient par des meilleurs modèles qui ne seront pas fondés sur un pouvoir ou une nécessité; transformer l'objectif premier de la gestion des cas critiques vers une meilleure prise en charge des problèmes de santé; distribuer des pouvoirs associés à la

guérison de façon à donner aux personnes tout le contrôle possible sur leur propre santé.

Les concepts que les approches féministes mettent en jeu pour un autre regard sur les problèmes bioéthiques portent tant sur les débats de nature générale, soit le droit, la personne (Yezzi, 1980; Overall, 1993; Pinsart, 1999), que sur des aspects plus particuliers, tel le contexte (Sherwin, 1993), le rapport entre le “moi” féminin et le “moi” masculin (Sherwin, 1992a, 1992b; Pinsart, 1999). De plus, les problèmes abordés par la réflexion féministe dans le contexte de la bioéthique sont ceux liés à la reproduction, telle la contraception et la stérilisation, l’insémination artificielle et la fécondation in vitro, les mères porteuses et la génétique.

Les éthiques de la responsabilité, l’éthique de la vertu et l’éthique du devoir représentent des approches théoriques qui insistent plutôt sur des savoirs techniques, des prudences d’ordre pratique que sur des stratégies méthodologiques d’action. La démarche éthique fondée sur la vertu donne priorité aux qualités des personnes qui agissent, aux manières de développer leurs attitudes et dispositions. Selon Durand (1999), dans le domaine de l’éthique de la vertu s’incluent l’éthique médicale de la vertu développée par Drane (1998), l’éthique basée sur le souci de Ricoeur (1996), l’éthique clinique à partir de la vertu de prudence exposée par Voyer (1996). En même temps les vertus peuvent servir d’aide à l’action des agents sociaux pour qu’ils agissent exclusivement par devoir et obligation (non en fonction de leurs intérêts ou inclinations), idée qui est à la base de l’éthique de devoir (Massé, 2003). Une des ces vertus est la responsabilité, concept autour duquel s’est construit un courant de réflexion éthique – éthique de la responsabilité.

L'éthique procédurale de la discussion. La société contemporaine est déterminée par le pluralisme culturel et moral, "le monde est ouvert et interprété diversement selon les différentes perspectives qu'adoptent les individus et les groupes" (Habermas, 2003:17). Ainsi la seule manière légitime de construire des normes justes communes est la discussion égalitaire entre tous les intéressés aboutissant à des consensus (Poamé, 1999), idée qui sert de base pour l'éthique procédurale de la discussion. Inspiré du débat sur l'universalisme/le relativisme éthique et sur les théories morales classiques (la théorie ontologique d'Aristote et la théorie déontologique de Kant), Habermas, avec sa théorie éthique, essaie "de défendre le primat du juste sur le bien" (Habermas, 1999b:11), la différenciation entre le bien et le juste, entre "les énoncés évaluatifs et les énoncés strictement normatifs" étant possibles à travers l'utilisation du principe d'universalisation (Habermas, 1999a:125). Ainsi l'éthique de la discussion ne représente que "l'interprétation d'impératif catégorique kantien" et la discussion pratique, en tant que concept central de cette approche éthique, n'exprime que le cadre dans lequel se pose le problème de l'application de cet impératif, dont les conditions sont la liberté du participant et la recherche d'un accord raisonné (Habermas, 2003). L'interprétation d'impératif catégorique contient des réponses aux objections de Hegel contre la philosophie morale de Kant: l'éthique kantienne est caractérisée par un formalisme, alors que l'éthique de la discussion est orientée vers le consensus. Si la première porte le signe d'universalisme abstrait, la deuxième est plutôt axée sur les conséquences. En outre, l'éthique de la discussion renonce à la séparation entre la raison et la sensibilité et compte sur l'intersubjectivité et la communication, là où la morale kantienne insiste sur le pur vouloir et la pure conviction

(Habermas, 1999b). Habermas définit l'éthique de la discussion comme formelle, "non au sens où il y aurait une abstraction des contenus", mais "parce que la discussion a précisément besoin que les contenus contingents lui soient "donnés" par les conflits d'action propre au monde vécu". Le contexte socioculturel et historique des problèmes implique le "soupçon herméneutique", c'est-à-dire une intelligence pratique et préalable à la raison pratique. Les limites des discussions pratiques, là où il s'agit de la compréhension de soi, se réfèrent à l'interprétation des besoins, à la prise en compte des conflits sociaux et des instruments de violence. Via la discussion, l'éthique devient dialectique, exprimant un mouvement permanent entre les morales universalistes et les situations locales, où "les opérations abstractives de décontextualisation et de démotivation ne sont jamais définitives" (Habermas, 1999a:125-130).

Ayant au centre l'attention pour les récits des divers acteurs d'une situation médicale (soit le malade, sa famille, le médecin, les soignants, les assistants sociaux et les administrateurs), *l'éthique narrative* délimite en tant que concept central la narrativité, constituant l'expression de l'expérience individuelle. L'éthique narrative est une conséquence de la réflexion critique sur le principisme, sur la façon inadéquate qu'il a de répondre aux problèmes éthico-pratiques apparus dans la pratique biomédicale. Ainsi on accorde dans ce cadre un statut éthique à l'expérience affective, laquelle constitue l'une des modalités selon laquelle les individus comprennent les événements en les investissant d'un sens (Doucet, 1996). Apparue dans les années 1990, cette approche est influencée par des courants philosophiques et littéraires comme la phénoménologie et l'herméneutique. En se

basant sur l'analyse des textes, on insiste sur le fait que l'usage de la narrativité en bioéthique nécessite de porter attention aux limites de la connaissance humaine ou, autrement dit, d'avoir conscience de ces limites pour toutes les deux parties impliquées: le narrateur et l'auditoire. De plus, il est important de considérer que la connaissance est toujours située dans un contexte et que le récit permet au narrateur de rendre compte de la complexité de la vie (Jobin, 2003:7), ce qui signifie que la narration dépend de celui qui la construit mais aussi de l'auditoire auquel elle est adressée (Hunter, 2004).

Selon Jobin (2003), l'éthique narrative est utilisée pour ses trois fonctions: (1) "humaniste" ou pédagogique, consistant dans des analyses des récits réels ou fictifs pour confronter les étudiants en médecine aux différentes représentations de pratiques médicales et éthiques de médecins; (2) épistémologique, indiquant que le soignant doit prendre en compte les données scientifiques et statistiques, mais aussi les données propres aux individus, c'est-à-dire que le jugement moral doit être dialectique: intégrer le général dans le particulier; (3) délibératoire, en faisant une large place à la voix de toutes les personnes concernées et le droit à la diversité des points de vue et à la libre circulation de la parole. Ainsi on considère qu'à travers la narrativité, la bioéthique incarne le souci démocratique trouvé à ses racines (Jobin, 2003h). A partir de ces fonctions, cette approche peut assurer les délibérations intra-institutionnelles, l'institution d'une communauté d'appartenance et la réforme du système de soin (Jobin, 2003).

Parmi toutes ces approches, celle qui est la plus utilisée reste le principisme. Et on la retrouvera dans une version américaine, européenne (française, italienne par exemple), asiatique, moldave.

3. Une bioéthique culturellement sensible: quelques contributions de l'anthropologie à la bioéthique

*“Suffit-il de dénoncer les dérives pour s'en protéger?
Suffit-il de recourir à des incantations spirituelles de philosophie
sur la dignité humaine pour s'en revêtir?”*

Didier Sicard

Compte tenu du développement de la biomédecine et de ses applications biologiques puissantes, le domaine de la bioéthique s'intensifie, impliquant d'envisager l'éthique médicale actuelle comme principalement biomédicale, et plus largement occidentale (Kunstadter, 1980; Fabrega, 1990). Suite aux pratiques bioéthiques et à des nombreuses critiques des limites de son caractère universaliste et fondamentaliste, on s'interroge de plus en plus sur la connexion de celle-ci avec l'anthropologie. Un regard épistémologique sur la bioéthique rend évidente la nécessité des implications anthropologiques dans son champ discursif et pratique – il s'agit de son caractère énoncé comme *pluridisciplinaire*, mais qui dans “les comités consultatifs de bioéthique [est] souvent réduit à trois disciplines: médecine, philosophie et droit. Auraient pu travailler côte à côte aussi des sociologues, des psychologues, des anthropologues, des psychanalystes, des économistes“ (Palermi, 2002:21). Remarquons que cette réduction est présente autant au niveau discursif et académique de la bioéthique qu'au niveau pratique.

On assiste ainsi à un développement des perspectives anthropologiques et transculturelles de la bioéthique qui visent à cibler l'importance du rôle de la culture en bioéthique (Pellegrino & Co, 1992; Veatch, 1999; Gordon, 2004). Celles-

ci se font à travers des exemples, tel la construction culturelle du mourant (Brown & Harris, 1989), la futilité comme problème éthique émergent (Joralemon, 2002), la possibilité de recherches cliniques transculturelles (Christakis, 1992) ou l'essentialisme inhérent à la génétique (Brodwin, 2002). La question de la culture dans le domaine de la bioéthique et la question de sa sensibilité socioculturelle envers le monde local, dans lequel la bioéthique intervient, se présente très pertinente pour les anthropologues. Fait-elle partie des intérêts et des interrogations bioéthiques? Dans quelle mesure, selon les bioéthiciens, la culture est importante pour la délimitation, l'analyse et la solution des dilemmes bioéthiques?

- ***La question de la culture en bioéthique***

L'intérêt des bioéthiciens pour l'anthropologie est plus ou moins présent dans certaines des premières démarches bioéthiques. Potter (2002) définit la bioéthique comme une connexion inévitable entre les sciences et les valeurs, lesquelles ont un caractère culturel implicite. Les dimensions juridique, politique, psychologique et sociale sont nécessaires à la réflexion éthique (Wachter, 1979). Plus explicitement, Doucet (1979) indique qu'une des exigences imposées à la morale par la médecine, c'est le savoir critique fondé sur une anthropologie. Parallèlement, il y a des ouvrages dans lesquels on cherche à démontrer qu'il n'est pas besoin de définir les sources de la dignité humaine pour la valoriser, en faisant appel à la philosophie kantienne (Bourguet, 1999), et que, par conséquent, il n'y a pas besoin de jugements anthropologiques dans les affirmations morales.

D'autres bioéthiciens envisagent l'anthropologie comme une dimension de la bioéthique. Dans ce cas-ci on fait appel à l'anthropologie philosophique dans laquelle la vie physique

corporelle, l'amour conjugal et la procréation, la souffrance, la maladie et la mort, les rapports liberté – responsabilité, individu – société et individu – nature trouvent leur sens véritable, leur encadrement et leur valorisation éthique. La nécessité d'interconnexion avec le savoir anthropologique, de type philosophique, est fondée sur l'éclairage que celle-ci propose sur la personne humaine, dans son intégrité et des rapports qui la lient aux conditions existentielles comme l'espace et le temps (Sgreccia, 2004). Dans ce contexte, la conception, qui rend le plus justice au sens réel et objectif de l'homme et qui contribue à sa valorisation, est celle du *personnalisme ontologiquement fondé* (Sgreccia, 2004).

De nos jours, ce qui est évident dans les démarches bioéthiques, c'est l'intérêt pour la culture, qui est un concept anthropologique par excellence. De plus, dans les ouvrages de référence, la "bioéthique culturelle" est perçue comme une branche de la bioéthique, à côté d'une bioéthique théorique, de l'éthique clinique et d'une bioéthique politique et régulatrice (Post, 2004). Celle-ci renvoie à des efforts systématiques de rapporter la bioéthique à des contextes historiques, idéologiques, culturels et sociaux. Parmi les travaux bioéthiques, il y a quelques-uns dont le but consiste à étudier le rapport entre les différentes cultures et la bioéthique, à analyser l'émergence de la bioéthique dans divers contextes culturels, surtout non-occidentaux.

Tout comme la démarche anthropologique actuelle, axée sur la confrontation des catégories occidentales dans le monde non-occidental ou, plus spécifiquement, comme l'intérêt de l'anthropologie de la santé pour l'interaction de la biomédecine et la médecine traditionnelle (rapport de la population aux médicaments, aux soins, aux médecins occidentaux), les

bioéthiciens se préoccupent, dans une certaine mesure, de la bioéthique dans le monde “autre” qu’occidental. Ce fait est influencé à la fois par les critiques discursives, liées au caractère universaliste de la bioéthique, et par des exigences pratiques, comme celle qui a été imposée par l’Unesco – le respect du pluralisme culturel¹. Dans cet ordre d’idées, il est important de mentionner des ouvrages collectifs – tel *Bio-éthique et cultures* (1991), *Transcultural dimensions in Medical Ethics* (1992), dans lesquels ont été réunis des textes reflétant l’état de la bioéthique “en terres d’Islam“ (Moulin, 1991), en Afrique (Zempléni, 1991), Argentine (Maienetti, 1992), Inde (Francis, 1992), ou Chine (Qiu, 1992).

Ces réflexions mettent l’accent sur les discours (codes déontologiques, lois), sur les actes (conférences, séminaires) et surtout sur les interprétations des dilemmes moraux liés aux implications de la biomédecine sur la vie, dans des contextes culturels concrets. Par exemple, on analyse les attitudes envers la procréation à travers le discours religieux ou mythologique et sous l’angle de pratiques maritales ou de la relation individu – collectif. De façon théorique, il ressort de ce type de démarche des éléments particuliers d’un discours anthropologique: l’intérêt pour la diversité culturelle, pour les diverses perspectives sur les dilemmes moraux. Il s’agit alors d’analyses des mêmes concepts universels (personne, fœtus par exemple), mais à travers différentes sources culturelles et religieuses, qui ont elles-mêmes un caractère assez général.

¹ *Rapport du CIB sur la possibilité d’élaborer un instrument universel sur la bioéthique* (2003), Unesco, Paris, le 13 juin 2003, p. 14 (disponible également sur le site http://portal.unesco.org/shs/fr/file_download.php/a7d4754073243449f1af00a717b330abFinrep_UIB_fr.pdf)

• ***L'intérêt de l'anthropologie pour la bioéthique***

On assiste aujourd'hui à une remise en question fondamentale de la bioéthique par un éclairage intellectuel, social, politique et culturel (Fox, 1990; Marshall, 1992; Muller, 1994; Kleinman, 1995). Les investigations à l'égard des approches anthropologiques de la bioéthique représentent ainsi un champ assez large et varié. Celles-ci sont déclenchées surtout par des anthropologues, mais aussi par des philosophes et des sociologues qui ont adopté des méthodes anthropologiques pour mieux comprendre les questions bioéthiques à partir d'une perspective culturelle. Elles portent à la fois sur des exemples des dilemmes moraux dans des espaces socioculturels concrets, tel "la vérité au patient" en cas de cancer, le consentement éclairé, l'euthanasie aux États-Unis (Turner, 1998), l'avortement en France (Venner, 1995; Gauthier, 2002), et sur des fondements, en termes de sources et de théories de la bioéthique.

Cela étant dit, nous insistons sur le fait que pour l'anthropologue le champ bioéthique pourrait représenter deux grandes lignes de réflexion. D'une part, c'est la bioéthique, vue comme un phénomène culturel, à la fois produit, dans un contexte réflexif et pratique concret, et qui produit des savoirs et des pratiques spécifiques. D'autre part, ces sont les dilemmes moraux (thématisés en bioéthique) et les acteurs de ceux-ci: les patients et leurs familles, les praticiens et la communauté, qui vivent la complexité des cas, en tant que personnes inscrites dans un réseau social, politique, économique et culturel. Les concepts utilisés afin de marquer cette distinction sont: *anthropologie de la bioéthique et*

*anthropologie associée à la bioéthique*¹. Si, dans le premier cas, les investigations portent sur la bioéthique en tant que discipline, alors dans le deuxième on fait des recherches sur des systèmes moraux, ceux qui représentent aussi un objet d'étude pour la bioéthique. Vu la différence d'approches (bioéthique et anthropologique) sur le même sujet (les systèmes moraux), leur confrontation, voir leur association, permettrait la compréhension plus profonde et plus complexe de la problématique énoncée.

a. Anthropologie de la bioéthique

L'idée d'une investigation de la bioéthique en tant que phénomène culturel, part de l'idée selon laquelle les dimensions sociales, culturelles et intellectuelles sont à examiner de près. La bioéthique est une construction intellectuelle, disposant de ses propres sources et fondements, qui donne des formes et des structures nouvelles au savoir et à la pratique, ce qui l'inscrit dans une relation d'interdépendance avec le contexte scientifique, politique, économique, social et culturel. Cette démarche pourrait prévoir une analyse rétrospective de la bioéthique, c'est-à-dire du cadre spatio-temporel de son apparition, de l'évolution de ses discours et de ses pratiques (en interrogeant les facteurs externes et internes) et, également, une investigation de son statut actuel par rapport au contexte culturel, social et politique.

¹ La variante anglaise serait "research of bioethics" et "research in bioethics" (Gordon, 2004). L'idée d'une telle traduction, a été prise à Escobar (1997) qui fait la distinction entre anthropologie de développement et anthropologie associée au développement. On trouve également l'idée d'anthropologie de l'éthique de Massé (2000a&b) et d'anthropologie de la bioéthique de Marshall & Koenig (2000).

Un regard historique sur la bioéthique (Gordon, 2004) désigne les facteurs externes, qui ont provoqué son émergence, et les manifestations internes, telles les interrogations juridiques (en termes de droits de l'homme) et les questionnements théologiques et philosophiques (en termes de valeur de la vie, définition de ses limites, définition de la personne). Ce sont donc les résultats du développement biotechnologique, les mouvements civiques d'une part, et, d'autre part, le retour contre le paternalisme du médecin, les réflexions autour des abus sur les sujets de recherche. Suivant la problématique mise en discussion en bioéthique, à travers son évolution, les anthropologues se sont interrogés sur les dynamiques du pouvoir dans la relation médecin - patient, sur les modalités d'établissement et de définition des dilemmes éthiques, sur les valeurs culturelles, les croyances et les dynamiques socio-structurelles qui contribuent à la prise de décision morale.

Il est également important de suivre l'émergence de la bioéthique à travers le prisme de ses interactions avec les autres domaines de la vie sociale – l'économie, la politique etc. Par exemple, les dimensions économiques des soins médicaux, tels l'accès aux soins, l'allocation, le prix, la marchandisation du corps et de ses produits, ont également représenté un sujet d'interrogation pour les bioéthiciens, à côté du rapport entre les valeurs morales et les biotechnologies, toujours à travers le prisme moral. En même temps, la bioéthique entretient des relations directes avec le pouvoir politique (l'institutionnalisation de la bioéthique, l'utilisation des avis et des déclarations bioéthiques comme support pour des lois juridiques) et avec le pouvoir biomédical (l'incorporation des

comités et des commissions bioéthiques au sein des institutions médicales).

“Alimenté à l’origine par les débats sur la bioéthique et sur les enjeux soulevés par les nouvelles technologies médicales, le discours normatif occidental a élargi son champ d’application de l’éthique à des domaines qui intéressent au premier plan l’anthropologie: l’universalité des “droits de l’homme“, les intégrismes religieux, la tolérance envers certaines coutumes transposées en terre d’accueil ou les droits des minorités ethniques“ (Massé, 2000a:5).

L’approche culturelle de la biomédecine envisage la bioéthique comme un soin de santé parmi d’autres (Fabrega, 1990) à partir de quelques dimensions: l’incarnation culturelle des systèmes moraux, le caractère culturellement pluraliste de nombreux problèmes de la bioéthique, et l’examen du champ des bioéthiques comme phénomène culturel (Muller, 1994). Les codes éthiques de la médecine occidentale sont fondés sur les principes de respect des personnes, de bienfaisance et de justice, mais les comparaisons transculturelles mettent à jour des variations. Par exemple, la bioéthique française est basée sur le principe de bienfaisance - une éthique de la protection du vivant – alors que l’éthique américaine s’établit sur la déontologie, sur le respect des personnes dans leur autonomie. Si les bioéthiciens français font appel au *respect collectif* et à l’*identité de la personne*, alors en Amérique du Nord c’est la *liberté individuelle* qui est mise en valeur. À part cela, ce qui distingue la bioéthique française c’est l’importance du Sage (prouvée par la fondation du Comité des Sages), l’usage des catégories comme le *Don* et l’*Humanité*, et les traits vitalistes et biologistes (Zimmermann, 2000).

Ainsi, on considère important de faire une analyse anthropologique des discours et des pratiques de la bioéthique dans divers milieux socioculturels, de la manière dont les valeurs morales deviennent des outils sociaux et politiques. Ce qui fait que ce champ apparaît comme un sujet d'investigation pour les anthropologues (Massé, 2000) qui posent des regards critiques sur la bioéthique, perçue aussi bien en tant qu'activité institutionnelle (le Comité Consultatif National d'Éthique en France) (Zimmermann, 2000), que construction normative (la recherche en génétique humaine au Québec) (Bouffard, 2000). Ces auteurs insistent sur l'importance de l'anthropologie pour la réflexion et la pratique bioéthique, au niveau de la définition des concepts (bien de l'enfant, personne potentielle) (Sheriff, 2000) et de la compréhension des sources qui servent à la construction des normes. C'est à partir de telles analyses qu'on arrive à l'idée que la bioéthique doit être sensible à l'anthropologie, pour ne pas se détacher des réalités socioculturelles.

En effet, le discours de la bioéthique peut être compris, en anthropologie, comme la voie morale de la biomédecine, et il est donc important de comprendre en quoi la santé publique constitue un lieu de normativité et d'acculturation (Massé, 2003; Turner, 1998), et dans quelle mesure la bioéthique et les systèmes de santé en général pourraient constituer une nouvelle forme de "moralité séculière" (Katz, 1997; Marshall et Koenig, 2000; Massé, 2000 et 2003), voire le développement généralisé d'un "bio-pouvoir" (Foucault, 1963). L'aspect interactionnel de la bioéthique avec le pouvoir biomédical a été analysé par Kleinman (1995). Les bioéthiciens, selon lui, concentrent leur activité dans des structures biomédicales approuvées du point de vue professionnel, tel les hôpitaux, les centres cliniques de

recherche. Cela dans un contexte où pour l'individu c'est la famille, le lieu du travail, la communauté, qui s'avèrent vraiment importants en tant que milieux de construction de ses représentations, de ses valeurs, de ses actes. En même temps, la bioéthique, en s'appuyant sur des terminologies philosophiques abstraites, devient une sorte d'assurance pour la domination professionnelle médicale afin d'éviter d'être bouleversée par l'expérience quotidienne vécue par les individus. Ainsi, la bioéthique est médicocentrique dans la mesure où elle est fondée sur une construction biomédicale cartésienne de la pathologie qui supprime l'expérience individuelle et familiale de la souffrance du malade (Weisz, 1990; Kleinman, 1995). Cette posture implique un relativisme éthique qui s'oppose à l'ethos de la biomédecine universalisante, au modèle impérialiste de la médecine occidentale (Christakis, 1992; Marshall et Koenig, 1996). Un tel point de vue, présent chez d'autres anthropologues, conduit à l'analyse de l'aspect abstrait et fondamentaliste de la bioéthique. C'est la promotion des principes directeurs (inspirés des différents courants philosophiques: téléologique, déontologique, utilitariste) pour toute action morale, inscrite dans un conflit avec les biotechnologies médicales, qui donne à la bioéthique le caractère fondamentaliste. Ni l'argumentation, basée sur la déduction des principes à partir du sens commun, ni l'apparition des casuistes n'absolvent la bioéthique des critiques venant de la part de l'anthropologie, à savoir l'absence de l'ethnicité, de la religion, de la culture dans ces discours et ces pratiques. Ces éléments, assez évidents pour toute anthropologie et tout anthropologue, manquent aux deux théories bioéthiques – principisme et casuistique, qui ne reconnaissent pas que l'imagination morale est influencée par l'histoire sociale, la religion ou le statut social.

En définissant la culture de la bioéthique, Kleinman (1995) émet une triple critique de ses fondements théoriques, partagés avec la biomédecine. Premièrement, la bioéthique est ethnocentrique, terme renvoyant pour un large part à la conception de l'individu issue de la tradition philosophique occidentale. Le concept d'"autonomie du patient" par exemple, un des grands principes de la bioéthique et valeur primordiale à côté de l'idée de justice et de bénéfice, est contesté "dans son essence" car il reflète pour certains les intérêts des nord-américains blancs de classe moyenne (Fox et Swazey, 1984; Hoffmaster, 1990; Weisz, 1990). Ce principe d'autonomie est ainsi rejeté (Callahan, 1993; Veatch, 1981) car on constate une "absolutisation de l'autonomie de patient" (Pellegrino, 1992:17). On dispose d'investigations ethnographiques, faites aux États-Unis, qui peuvent démontrer, par exemple, la variation du sens commun d'un endroit à l'autre, d'une communauté à l'autre (Turner, 1998). Ce qui rend assez problématique le guidage dans la pratique biomédicale par ces principes même au sein de la culture "individualiste" américaine qui leur a servi de source. En effet, l'application de ce principe est assez difficile dans le monde non-occidental: il s'agit des sociétés où les valeurs prédominantes concernent le consensus social, tel les obligations sociales, la responsabilité familiale, la loyauté communautaire (Kleinman, 1995). En même temps, l'individualisme est une modalité d'occidentalisation, un fondement pour la mondialisation, à travers l'idéologie des "droits universaux de l'individu". Quant à l'idée de justice et de bénéfice, qui sont des principes bioéthiques, elle n'est qu'une utopie, une bonne théorie philosophique, qui nie l'expérience empirique locale: la distribution injuste du pouvoir, des droits, des ressources. Bien que Maklin souhaite conserver ce concept en bioéthique, dès

lors que défini comme “la capacité humaine d’auto-régulation et d’auto-détermination” (1999:8-9), Kleinman (1995) fait remarquer que l’utilisation de ces concepts abstraits éloigne la bioéthique de l’expérience quotidienne empirique révélée par les évaluations ethnographiques des conflits cliniques.

Les perspectives de la bioéthique sur la définition des dilemmes éthiques et sur les décisions à prendre dans de telles situations sont également définies par des tels traits comme intellectualiste, rationaliste, psychocentrique. Pour Kleinman (1995), le fait que les fondements des raisonnements utilisés par les bioéthiciens pour délimiter, analyser et proposer des solutions aux dilemmes moraux, basés sur le dualisme du corps – esprit, prouve le caractère psychocentrique de la bioéthique.

En même temps, la bioéthique, conçue comme phénomène culturel, n’est pas seulement un produit, mais elle produit aussi des savoirs. Ainsi la littérature bioéthique s’inscrit dans le champ d’étude des sciences sociales. Pour Fox (1976), celle-ci a des attributs sociaux et intellectuels. Une analyse, faite sur les auteurs des ouvrages bioéthiques, montre qu’il en existe trois groupes: les philosophes et les théologiens, les médecins et les biologistes, et les juristes. Ils sont tous impliqués dans ce perpétuel débat moral par la force de leurs activités, liées ou inscrites dans des centres de recherche et des centres cliniques, ou comme conséquence de leur formation intellectuelle. Un regard sur les origines religieuses de cette littérature démontre que la plupart des auteurs sont héritiers de la tradition chrétienne, et, plus particulièrement, ce sont les catholiques et les protestants qui sont plus impliqués par rapport aux juifs ou aux orthodoxes. Concernant les caractéristiques intellectuelles de la littérature bioéthique, on présente, d’une part, l’acceptation – presque unanime, du fait que les

dilemmes moraux sont provoqués par le développement de la science et de la technologie biomédicale –, et, d’autre part, l’association de démarches assez différentes – philosophique et théologique, biomédicale et juridique (Hottois, 1993).

Il y a des opinions conformément auxquelles l’analyse de la bioéthique en tant que phénomène culturel, à côté des enjeux théoriques, porterait également sur des enjeux thématiques (*Topical Issues*): les définitions de la mort, le transplant et le don d’organes, vérité au malade (truth-telling), accompagnement à la fin de la vie, décision liée au début de la vie, éthique de la reproduction, génétique (Gordon, 2004). Il est facile de percevoir l’abondance d’investigations et d’ouvrages anthropologiques liés à cette thématique, l’explication venant du fait de la spécificité du travail anthropologique, soit le terrain. Celui-ci se caractérise par une rencontre directe avec les sujets, abordant leurs pratiques et leurs représentations, leur réalité quotidienne et leur vie imaginaire, afin de comprendre le fonctionnement de leur monde, “le monde d’autrui”. Il en est de même dans le cas des investigations anthropologiques, liées d’une façon directe ou indirecte aux dilemmes moraux. Généralement, on essaie de comprendre le fonctionnement du processus de prise de décision, on s’interroge sur les sources qui servent de fondement à l’estimation d’une action comme “bonne” ou “mauvaise” du point de vue moral. Le parcours de ces recherches comprend toujours la présence des individus, soit comme témoins soit comme sujets de l’observation. C’est à partir de cette idée, que nous avons décidé d’analyser les enjeux thématiques de la bioéthique dans ce qui suit, en les envisageant dans le cadre de *l’anthropologie associée à la bioéthique*.

b. L'anthropologie associée à la bioéthique* : quelques exemples de recherches

Les anthropologues ont toujours vu les dimensions morales des dilemmes biomédicaux comme reliées de façon inextricable à la culture (Marshall, 1996; Muller, 1994), puisqu'on considère que les composantes éthiques des pratiques et des croyances médicales sont culturellement construites, qu'elles sont enracinées dans les idéologies religieuses et politiques qui influencent significativement les individus et les communautés aux niveaux des biographies et des moments historiques. Par conséquent, les anthropologues s'engagent dans des recherches de terrain pour rendre évidente et explicite la manière dont cela se passe d'une communauté à l'autre, d'une situation à l'autre. Ce qui fait que l'on dispose actuellement de nombreuses "archives" (Gordon 2004; Marshall et Koenig, 1994; Fox, 1976) qui permettent de concevoir la variété culturelle (par exemple occidentale et non-occidentale) à travers le prisme des dilemmes moraux, et, vice-versa, de "lire" différentes thématiques bioéthiques (de l'avortement à l'euthanasie, de la reproduction au transplant d'organes) via la variété des sociétés, des communautés, des sites. Alternatives à la tradition positiviste occidentale, les études transculturelles révèlent les tensions entre l'aspect théorique de la bioéthique et son application (Veatch, 1981; Hoffmaster, 1992; Pellegrino, 1993).

Donnant un accès critique aux processus culturels de l'action morale (Kleinman, 1995), ainsi qu'aux limites de l'utilisation d'outils méthodologiques communs de raison-

* Cette association n'implique pas une relation de subordination de l'anthropologie à la bioéthique, mais il s'agit plutôt d'une relation bidirectionnelle entre ces deux disciplines.

nement et de justification par les bioéthiciens (Kunstadter, 1980; Lieban, 1990; Murray, 1993; Kleinman, 1995; Parens, 1995; Turner, 1998), ces analyses culturelles et contextuelles des dilemmes éthiques interviennent suite à une demande de la part de plusieurs scientifiques sociaux (Fabrega, 1990; Fox, 1990; Kunstadter, 1980; Lieban, 1990; Weisz, 1990). Une approche de la réalité médicale qui soit “culturellement sensible” (Marshall et Koenig, 2000; Gordon, 2004) procède à une “humanisation” de la bioéthique (Kleinman, 1995) par le biais de la méthode ethnographique (Hoffmaster, 1990; Marshall et Koenig, 2001).

Prenons quelques exemples tirés des ouvrages de Gordon (2004), Marshall & Koenig (1996) et Fox (1976):

1. La transplantation des organes et des tissus, dans le champ de la bioéthique, est analysée à travers quelques aspects: le consentement (la liberté de chacun de devenir donneur versus l’obligation sociale, la situation spécifique des enfants), l’argent (la gratuité du don versus la marchandisation du corps et de ses produits), le choix des receveurs (à qui donner l’autorisation de décision, quels critères utiliser), la définition des critères de la mort (quels seraient les fondements pour cette définition). Les bioéthiciens font appel à des sources philosophiques, religieuses, médicales et juridiques pour répondre à ces interrogations, alors les anthropologues s’intéressent aux individus et aux expériences vécues. On s’attarde alors à comprendre les relations spécifiques entre la famille du donneur et le receveur, le rôle de la famille et du médecin dans le contexte complexe de prise de décision par rapport à la sélection du donneur et du receveur, (Fox & Swazey; Fox, Swazey & Cameron; Ikels; Joralemon; Sharp), le fonctionnement des pratiques de distribution (Hogle), définies

aussi comme pratiques “rituelles“ (Gordon). On peut également s’intéresser au sens du “don“, dans la relation entre le donneur et le récipient (Lock & Honde), le sens à la “qualité de la vie“, vue à travers la souffrance du malade, le bien-être du donneur, l’argent, la compétence des praticiens, les outils, mais aussi le cadre culturel spécifique des différents milieux – par exemple, japonais, indien, américain par rapport à la problématique du transplant (Lock; Cohen; Marshall & Daar).

2. L’avènement des nouvelles technologies dans le domaine de la réanimation et des soins prodigués aux malades au stade terminal de vie a servi de source de problématisation éthique. Dans les discours bioéthiques, les interrogations (sur la situation des patients en état végétatif ou au stade terminal, des individus atteints par des maladies incurables et impliquant des souffrances insupportables) se posent à partir et autour de deux extrêmes: l’acharnement thérapeutique et l’euthanasie (soit active, soit passive), à travers la confrontation des droits (droit à la vie - droit à la mort) et par l’intermédiaire de la définition de la dignité humaine, de la valeur de la vie. La variété culturelle est aussi présente dans quelques réflexions, plus récentes. Partant de l’idée que les valeurs et les pratiques peuvent varier selon le groupe ethnique ou selon la communauté religieuse et en se basant sur un contact direct avec la “situation”, les anthropologues, à leur tour, examinent le processus social et politique de la prise de décision concernant la fin de la vie, la négociation entre les acteurs: le patient, le praticien (Muller; Muller & Koenig; Slomka), le rôle de la famille du patient dans ce processus (Hern; Marshall), l’expérience implicite des patients par rapport aux concepts bioéthiques (Joralemon). Une thématique importante touche à la construction culturelle du mourant, c’est-à-dire les

paramètres utilisés par les praticiens pour le définir (Muller & Koenig) ou la divergence entre les normes formelles et informelles. Les investigations se font sur des thématiques précises (le cancer, par exemple), à partir des témoignages (des filles, fils, proches parents), incluant des populations différentes (selon l'ethnie, la classe sociale).

3. À l'autre extrême, on rencontre les problématiques liées au début de la vie: la reproduction, l'avortement, les diagnostics prénataux, les soins des nouveau-nés. Suivant le même type de démarche, le discours bioéthique soulève des interrogations concernant le droit de la femme de disposer de son corps et le droit du fœtus à la vie (en cas d'avortement), le rapport entre la sexualité et la reproduction, l'établissement du début de la vie, la définition de la personne. À leur tour, les investigations ethnographiques portent sur le rapport entre les dilemmes moraux et la "carcasse" culturelle, dans laquelle la famille et le médecin sont pris, l'évaluation des diagnostics et des pronostics, comme construction culturelle et professionnelle (Anspach), la neutralité professionnelle (Anspach; Levin). On s'intéresse alors aux représentations que les individus d'une certaine culture ont sur la reproduction, sur la fertilité et sur l'infertilité, sur les techniques de fertilisation *in vitro* des femmes fertiles et infertiles.

4. La parole, assez importante dans la relation médecin – patient, qui est avant tout une relation humaine, reçoit des perceptions contradictoires. Elle se présente à la fois comme nécessaire (puisque la relation médecin – patient n'est plus paternaliste, le patient est autonome, il a le droit à l'information et il doit prendre décision) mais aussi traumatisante (en cas de maladies incurables). Cela provoque un discours autour du consentement éclairé et de la vérité au malade. Du point de vue

bioéthique, le consentement éclairé est présenté comme une possibilité donnée au patient de faire son choix, d'autoriser le praticien à mettre en œuvre le traitement spécifique. C'est une expression non seulement du droit du patient à l'information mais aussi de son autonomie. En outre, il constitue une forme de réaction au pouvoir biomédical. Quant aux anthropologues, ils ont dirigé des recherches sur le consentement éclairé du point de vue de la diversité culturelle: par exemple, l'établissement du consentement entre les indigènes et le personnel médical au Canada (Kaufert et O'Neil). Les autres aspects anthropologiques sont les représentations des malades concernant leur relation avec le praticien (qui peuvent varier selon l'espace culturel), le rapport entre l'état du patient à l'arrivée à l'hôpital (souffrance, douleur) et la véracité du consentement.

Conclusion

On voit, donc que les approches anthropologiques sur les “dilemmes moraux” atteignent des dimensions complexes dans la mesure où l'on tient compte des relations spécifiques entre les acteurs, des constructions (soit des dilemmes, soit de la maladie), de l'état du malade, des mondes symboliques. Toutes ces études montrent qu'une attention plus soutenue à la diversité culturelle, une “ethnosensibilité” (Massé, 2003:353), met en avant les variations intra-culturelles et interculturelles des éthiques biomédicales (Lieban, 1990; Fox et Swazey, 1984; Veatch, 1999), comme, par exemple, la non-concordance des principes et des valeurs bioéthiques, ou l'importance relative attribuée à des principes éthiques considérés comme universels. Dans leurs réflexions critiques, les anthropologues proposent des nouvelles approches

théoriques ainsi que des méthodologies pour la bioéthique. Au **niveau théorique**, il s'agit des approches comparatives, comme par exemple, la perspective ethnomédicale (une analyse comparative des systèmes médicaux différents, qui élucidera les éléments de base de l'éthique médicale) (Fabrega, 1990) et l'ethnoéthique (étude comparative de l'éthique médicale, ayant comme but d'informer sur la variation culturelle des principes éthiques en médecine et des définitions données aux dilemmes moraux, ainsi que sur les similarités interculturelles) (Lieban, 1990). Les anthropologues proposent que la bioéthique soit sensible aux contextes culturels et socioéconomiques dans lesquels elle est inscrite, de la même manière que devraient l'être les dilemmes moraux analysés en bioéthique (Muller, 1994; Kleinman, 1995; Marshall et Koenig, 1996, 2000; Hoffmaster, 2001). Pour ce qui est de la **méthodologie**, il semble que l'étude des phénomènes éthiques nécessite une perspective interactionniste et constructiviste, rendant possible une prise en compte globale de l'expérience ordinaire des processus éthiques locaux, des dimensions intersubjectives des comportements moraux (Genard, 1992), et des tendances contradictoires et des stratégies de résolution associées, omniprésentes au sein des dilemmes éthiques (Shore, 1990). Une insertion de l'anthropologue dans une aire particulière repose sur le développement d'une "sensibilité ethno-graphique" et est alors mis en avant l'usage de méthodes comme l'observation participante, l'entrevue (Kustander, 1980) et l'ethnographie, afin de comprendre autant la moralité en soi que la relation entre la théorie morale et la pratique clinique (Hoffmaster, 1992), pour s'engager dans la réalité multiculturelle actuelle et pour tenir compte de l'expérience vécue des individus (Kleinman, 1995, 1999a&b).

Il y a, donc, deux moments pertinents concernant les réflexions des anthropologues sur la bioéthique: l'un porte sur le type de critiques adressées à la bioéthique, tandis que l'autre repose sur les modalités d'analyse du champ bioéthique. Concernant les critiques, elles s'adressent d'une part, à l'incompatibilité de la bioéthique avec le pluralisme culturel et, d'autre part, au caractère universel et rationnel de son discours qui nie la particularité des cas, les vécus, les contextes. Quant aux analyses, elles sont soit théoriques (bioéthique comme construction culturelle), soit appliquées (sur des problèmes moraux spécifiques). En conséquence, il serait important d'analyser la bioéthique dans plusieurs espaces non-occidentaux, occidentaux, en les comparant aux nord-américains, afin de réaliser des études comparatives et de chercher des possibilités pour une bioéthique transculturelle sensible au relativisme éthique critique. Par la suite, il conviendrait de réfléchir au rapport entre les discours bioéthiques et le vécu individuel pour problématiser et définir des modalités de passage entre les deux formes extrêmes que sont l'universalité et la rationalité bioéthique d'une part, et la singularité des expériences personnelles d'autre part. Tous les individus participent du changement moral, et c'est en cela que l'anthropologie peut contribuer, dans une vision globale, à une meilleure compréhension des comportements moraux des médecins et des malades en quête de soins.

Bibliographie

AINSLEY D.C., 2004, "Principlism". In POST S. (ed.), *Encyclopedia of bioethics: 2009 – 2103*, 3th edition, Tomson Gale, Maximilian Reference USA.

BAUMAN Z., 1993, *Postmodern Ethics*. Oxford, Blackwell.

- BENAROYO L., 1999, "Principlisme". In Hottois G., Missa G-N (ed.), *Nouvelle encyclopédie de la bioéthique*: 662 - 665, Bruxelles: De Boeck Wesmael.
- BEAUCHAMP T.L., CHILDRESS J.F., 1983 (2^{ème} édition), *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford, Oxford University Press.
- BEAUCHAMP T.L., CHILDRESS J.F., 2001 (5^{ème} édition), *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press.
- BENEDICT R., 1946, *The Chrysanthemum and The Sword*. Houghton Mifflin Company.
- BRODWIN P., 2002, "Genetics, Identity And The Anthropology of Essentialism". In *Anthropological Quarterly*, 75: 323-330.
- BRODWIN P., 1996, *Medicine And Morality in Haiti. The Contest For Healing Power*. Cambridge University Press.
- BRODWIN P., 1992, "Guardian Angels and Dirty Spirits: The Moral Basis of Healing Power in Rural Haiti". In Nichter M. (dir), *Anthropological Approaches to The Study Of Ethnomedicine*: 57-74. Philadelphia, Gordon and Breach Science Publishers.
- BOUFFARD C., 2000, "Le développement des pratiques de la génétique médicale et la construction des normes bioéthiques". In *Anthropologie et Société*, 24, 2: 73-90
- BOURGUET V., 1999, *L'être en gestation. Réflexions bioéthiques sur l'embryon humain*, Paris, Presses de la Renaissance.
- CALLAHAN D., 1993, "The Social Sciences and The Task of Bioethics". In *Daedalus*, 128, 4: 275-294.
- CLERET De LANGAVANT G., 2001, *Bioéthique. Méthode et complexité*, Presse de l'Université de Québec.
- COOK J.W., 1999, *Morality and Cultural Differences*. Oxford, Oxford University Press.
- CHRISTAKIS N.A., 1992, "Ethics Are Local: Engaging Cross-Cultural Variation in the Ethics for Clinical Research". In *Social Sciences and Medicine*, Vol. 35, 9: 1079 – 1091.

- DELFOSSÉ M-L., 1999, "Casuistique": 159 – 162. In Hottois G., Missa G-N (ed.), Nouvelle encyclopédie de la bioéthique, Bruxelles: De Boeck Wesmael
- DOUCET H., 1996, "Au pays de la bioéthique. L'éthique médicale aux États-Unis", Le Champ Éthique, 29. Paris: Labor et Fides.
- DOUCET H., 1979, "Quelques exigences que pose à la morale la médecine", Cahiers de bioéthique, No 1: La bioéthique: 117 - 128.
- DRANE J.F., 1988, Becoming a good doctor: the place of virtue and character in medical ethics, Kansas: Sheed & Ward
- DURAND G., 1999, Introduction générale à la bioéthique, Paris: Fides, Serf.
- EDEL M. et EDEL A., 1959, Anthropology and Ethics. Springfield, Illinois, Charles C.Thomas Edition. (Édition consultée: 2000. New Brunswick, Transaction Publishers).
- ESCOBAR A., 1997, "Anthropologie et développement", Revue internationale des sciences sociales: 539 - 559, 154.
- FABREGA H. Jr., 1990, "An Ethnomedical Perspective of Medical Ethics", The Journal of Medicine and Philosophy, 15, 593 - 625.
- FRANCIS C.M., 1992, "Ancient and Modern Medical Ethics in India". In Pellegrinon E., Mazzarella P., Corsi P. (ed.), Trans-cultural Dimensions in Medical Ethics, Frederick, Md., University Pub. Group.
- FOUCAULT M., 1963, Naissance de la clinique. Paris, Quadrige, Presses Universitaires de France.
- FOX R., 1976, "Advanced Medical Technology – Social and Ethical Implications", Annual Review of Sociology, vol.2, p.231-268.
- FOX R. et SWEZEY, 1984 "Medical Morality Is Not Bioethics: Medical Ethics in China and The United States". In Perspectives in Biology and Medicine, 27: 336-360.
- FOX R.C., 1990, "The Evolution of American Bioethics: A Sociological Perspective". In Weisz G., Social Science Pers-

- pectives on Medical Ethics: 201-217. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- GAUTHIER X., 2002, Naissance d'une liberté. Contraception, avortement: le grand combat des femmes au XX^{ème} siècle, Paris: Robert Laffont.
- GEERTZ C., 1984, "Distinguished Lecture: Anti-anti-relativism". In *American Anthropologist*, 86: 263-278.
- GENARD J.L., 1992, *Sociologie de l'éthique*. Paris, L'Harmattan.
- GILLET G.R., 1995, "Medical Ethics in a Multicultural Context". In *Journal of Medical Ethics*, 238: 531-537.
- GIROUX G., "La demande sociale d'éthique: autorégulation ou hétéro-régulation? ". In Giroux G. (dir), *La pratique sociale de l'éthique*: 27-47. Montréal, Bellarmin.
- GORDON E. J., 2004, "Bioethics. Contemporary Anthropological Approaches". In Ember C. et M. Ember (ed.), *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*, vol. 1 Topics: 73-85 New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academics, Plenum Publishers.
- GRIAULE M. et DIETERLEN G., 1965, *Le renard pâle*. Paris, Institut d'Ethnologie.
- HABERMAS J., 2003, *Éthique de la discussion et la question de la vérité*, Paris, Bernard Grasset
- HABERMAS J., 1999(a), *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Flammarion.
- HABERMAS J., 1999(b), *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion.
- HAIMES E., 2002, "What Can The Social Sciences Contribute to The Study of Ethics? Theoretical, Empirical and Substantive Considerations". In *Bioethics*, 16: 89-113.
- HATCH, 1983, *Culture and Morality. The Relativity of Values in Anthropology*. New York, Columbia University Press.
- HERSKOVITS M., 1972, *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism (selected papers)*. New York, Vintage Press.

- HERZFELD M., 1980, "Honour and Shame. Problems in The Comparative Analysis of Moral Systems". In *Man*, 15, 2: 339-351.
- HOFFMASTER B., 1990, "Morality and the Sciences", in WEISZ G. (ed), *Social Science Perspectives on Medical Ethics*: 241-259, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers.
- HOFFMASTER B., 1992, "Can Ethnography Save the Life of Medical Ethics?", *Social Sciences and Medicine*, Vol. 35, 12: 1421-1431.
- HOTTOIS G., 1993, "La bioéthique". In Hottois G. et Parizeau M-H. (dir.), *Les mots de la bioéthique. Un vocabulaire encyclopédique*: 49-56. Bruxelles, De Boeck Wesmael.
- HOTTOIS G., 1999, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin
- HOWEL S. (ed), 1997, *The Ethnography of Moralities*. London and New York, Routledge.
- HUMPHREY C., 1997, "Exemplars and Rules: Aspects of the Discourse of Moralities". In Howell S., 1997, *The Ethnography of Moralities*: 25-47. London and New York, Routledge.
- HUNTER K.M., 2004, "Narrative". In POST S. (ed.), *Encyclopedia of bioethics: 1875-1880*, 3th edition. New York, Tomson Gale, Maximilian Reference USA.
- JACOBSON-WIDDING A., 1997, "I lied, I farted, I stole...": Dignity and Morality in African Discourses on Personhood". In Howell S., *The Ethnography of Moralities*: 48-73. London and New York, Routledge.
- JOBIN G., 2003, "Les approches narratives en bioéthique: le défi du débat public", *Essais et Conférences*, Document No 22, Sherbrooke: Édition G.G.C.
- JONSEN A.R., 2004, "Casuistry". In POST S. (ed.), *Encyclopedia of bioethics: 374-380*, 3th edition. New York, Tomson Gale, Maximilian Reference USA.

- JONSEN A.R., 1995, "Casuistry: An Alternative or Complement to Principles? ", *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 5, 3: 237-251.
- JONSEN A.R., 1991, "Casuistry as Methodology in Clinical Ethics". In *Theoretical Medicine*, 12, 4: 295-307.
- JONSEN A.R., TOULMIN S., 1988, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley, University of California Press.
- JORALEMON D., "Reading Futility: Reflections on a Bioethical Concept". In *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 1:127-133.
- KAEBNICK G. E., 2000, "On the Intersection of the Casuistry and the Particularism". In *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 10, 4:307-322.
- KATZ S., 1997, "Secular Morality". In Brandt A.M. & Rozin P. (dir), *Morality + Health*: 297-330. New York et London, Routledge.
- KEMP P., 2004, "La bioéthique en droit et le biodroit en éthique". In KEMP P. (dir.) *Le discours de la bioéthique*: 13-34. Paris, Cerf.
- KLEINMAN A., 1995, "Anthropology of Bioethics". In Kleinman A., *Writing at The Margins: Discourse Between Anthropology and Medicine*: 41-67. Berkeley, University of California Press.
- KLEINMAN A., 1999a, "Experience and Its Moral Modes: Culture, Human Conditions, and Disorder". In *The Tanner Lectures on Human Values*, 20. Salt Lake City: University of Utah Press.
- KLEINMAN A., 1999b, "Moral Experience and Ethical Reflection: Can Ethnography Reconcile Them? A Quandary for "The New Bioethics" : 69-97, *Daedalus*, Fall 1999, 128, 4.
- KUCZEWSKI M.C., 1994, "Casuistry and Its Communitarian Critics". In *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 4, 4:99-116.
- KUNSTADTER, 1980 "Medical Ethics in Cross-Cultural and Multi-Cultural Perspectives". In *Social Sciences and Medicine*, 14B: 289-296.

- LAIDLAW J., 2002, "For an Anthropology of Ethics and Freedom". In *Journal of Royal Anthropology Institute*, 8:311-332.
- LAMBEK, 1993, *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourse of Islam, Sorcery and Spirit Possession*. Toronto, University of Toronto Press.
- LÉVY-BRUHL L.L, 1971, *La morale et la science des mœurs*. Paris, Presses Universitaires de France.
- LIEBAN R.W., 1990, "Medical Anthropology and the Comparative study of Medical Ethics". In WEISZ G. (ed), *Social Science Perspectives on Medical Ethics*: 221-239. Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers
- LITTLE M. O., 1996, "Why a Feminist Approach to Bioethics?". In *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 6, 1:1-18.
- MacINTYRE A., 1990, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. London, Duckworth.
- MACKLIN R., 1999 *Against Relativism. Cultural Diversity and The Search For Ethical Universals in Medicine*. Oxford, New York, Oxford University Pres.
- MACKLIN R., 1998, "Ethical Relativism in a Multicultural Society", *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8, 1:1-11.
- MAIENETTI J-A., 1992, "Academic et Mundane Bioethics in Argentina". In Pellegrinon E., Mazzarella P., Corsi P. (ed.), *Transcultural Dimensions in Medical Ethics*: 42-55. Frederick, Md., University Pub. Group.
- MARSHALL P.A., KOENIG B.A., 2001, "Ethnographic Methods". In Sugarman J., Sulmasy D. (eds), *Methods in Medical Ethics*: 169-191. Washington, Georgetown University Press.
- MARSHALL P. A. et KOENIG B. A., 2000, "Bioéthique et anthropologie. Situer le "bien" dans la pratique médicale". In *Anthropologie et Société*, 24, 2:33-55.
- MARSHALL P. A. et KOENIG B. A., 1996 "Bioethics in Anthropology: Perspectives on Culture, Medicine, and Morality". In Sargent C. F. and Johaan T. M. (ed.), *Medical Anthropology. Contemporary Theory and Method*: 349-373. London, Praeger.

- MARSHALL P.A., 1992, "Anthropology and Bioethics". In *Medical Anthropology Quarterly*, 6:49-73.
- MASSÉ R., 2003, *Éthique et santé publique. Enjeux, valeurs et normativité*, Presses de l'Université Laval
- MASSÉ R., 2002, "Gadè Deceptions and Lies Told by The III: The Carribean Sociocultural Construction of Truth in Patient-Healer Encounters". In *Anthropology and Medicine*, 9, 2:175-188. London, Routledge.
- MASSÉ R., 2000a, "Présentation: L'anthropologie au défi de l'éthique". In *Anthropologie et Société*, 24, 2:5-11.
- MASSÉ R., 2000b, "Les limites d'une approche essentialiste des ethnoéthiques. Pour un relativisme éthique critique". In *Anthropologie et Société*, 24, 2:13-33.
- MASSÉ R., 1997, "Les mirages de la rationalité des savoirs ethnomédicaux". In *Anthropologie et Sociétés*, 21, 1:53-72.
- MAURON A., "Bases philosophiques: principisme, déontologisme, utilitarisme", consulté le 13 juin 2005 sur http://www.medecine.unique.ch/ib/cours_sciences.php
- MEYER Ph, "Pour une bioéthique européenne" – <http://www.robert-schuman.org/Synth82.htm>
- MOULIN A.M., 1991 "Bioéthique en terres d'Islam". In Debru C. (ed.) *Bio-éthique et cultures*: 85-96, Paris, Vrin.
- MULLER J., 1994, "Anthropology, Bioethics, and Medicine: A Provocative Trilogy". In *Medical Anthropology, Quarterly International Journal for the Analyse of Health*, 8-4:448-467.
- MULLETT S., 1988, "Shifting Perspective: A New Approach to Ethics". In Code L., Mullett S., Overall C. (ed.), *Feminist Perspectives. Philosophical Essays on Methods and Morals*: 109-126. Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press.
- MURRAY T.H., 1993, "Moral Reasoning in Social Context". In *Journal of Social Issues*, 49, 2:185-200.

- NELSON H. L., 2004, "Feminism". In POST S. (ed.), *Encyclopedia of bioethics*, 3th edition: 884-891. New York, Tomson Gale, Maximilian Reference USA.
- OVERALL C, 1993, *Human Reproduction: Principles, Practices, Policies*. Toronto, Oxford Univ. Press
- PALERMI P., 2002, *Misère de la bioéthique*. Bruxelles, Éditions Labor et Espace de Liberté.
- PARENS E., 1995, "The Pluralist Constellation". In *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 4:197-206.
- PARKIN D., 1985, "Introduction". In Parkin D. (ed), *The Anthropology of Evil*. Oxord, Blackwell.
- PELLEGRINO E., MAZZARELLA P. et P. CORSI (ed.), 1992, *Transcultural Dimensions in Medical Ethics*. Frederick, Maryland, University Pub. Group.
- PELLEGRINO E.D., 1993, "The Metamorphosis of Medical Ethics". In *Journal of The American Medical Association*, 369, 9:1157-1163.
- PINSART M-G., 1999, "Féminisme". In Hottois G., Missa J-N. (ed.), *Nouvelle encyclopédie de la bioéthique*: 459-467. Bruxelles, De Boeck Wesmael.
- POAMÉ L.M., 1999, "Éthique procédurale de la discussion". In Hottois G., Missa G-N (ed.), *Nouvelle encyclopédie de la bioéthique*: 409-412. Bruxelles, De Boeck Wesmael.
- POCOCK D.F., 1986, "The Ethnography of Morals". In *International Journal of Moral and Social Studies*, 1, 1:3-20.
- POST S. (ed.), 2004, *Encyclopedia of bioethics*, 3th edition, New York, Detroit, San Diego, San Francisco, Cleveland, New Haven, Waterville, London, Munich, Tomson Gale, Maximilian Reference USA.
- POTTER V.R., 2002, *Bioethics – the bridge in the future* (traduction en russe). Kiev, Éditions Vadim Karlenko.
- QIU R-Z., 1992, "Medical Ethics in Chinese Culture". In Pellegrinon E., Mazzarella P., Corsi P. (ed.), *Transcultural Dimensions in Medical Ethics*, Frederick, Md., University Pub. Group.

Rapport du CIB sur la possibilité d'élaborer un instrument universel sur la bioéthique (2003), UNESCO.

http://portal.unesco.org/shs/fr/file_download.php/a7d4754073243449f1af00a717b330abFinrep_UIB_fr.pdf

READ K.E, 1955, "Morality and The Concept of The Person Among Gahuku-Gama". In *Oceania*, 25, 4:233-282.

RICOEUR P., 1996 [1990], *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.

SCHEPER-HUGES N., 1995, "The Primacy of The Ethical". In *Current Anthropology*, 36, 3:399-440.

SGRECCIA E., 2004, *Manuel de bioéthique. Les fondements de l'éthique biomédicale*, Paris: Mame – Edifa.

SHERIFF T., 2000, "La production d'enfants et la notion de "bien de l'enfant"". In *Anthropologie et Société*, 24, 2:91-110.

SHERWIN S., 1992a, "Feminist and Medical Ethics: Two Different Approaches to Contextual Ethics". In Holmes H.B., Pudry L.M. (ed.), *Feminist Perspectives in Medical Ethics*: 17-31. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

SHERWIN S., 1992b, *No Longer Patient. Feminist Ethics and Health Care*. Philadelphia, Temple University Press.

SHORE B., 1990, "Human Ambivalence and The Structuring of Moral Values". In *Ethos*, 18, 2:165-180.

SHWEDER R.A., 1990, "Ethical Relativism: Is There a Defensible Version?". In *Ethos*, 18, 2:219-223.

SICARD D., 2002, *La médecine sans le corps: une nouvelle réflexion éthique*, Paris: Plon

TONG R., 1996, "Feminist Approaches to Bioethics". In Wolf S.M. (ed.), *Feminism and Bioethics. Beyond the Reproduction*: 67-94. New York, Oxford: Oxford University Press.

ȚÎRDEA T.N., 2000, *Filosofie și Bioetică: Istorie, personalități, paradigme (Philosophie et bioéthique: histoire, personnalités, paradigmes, en roumain)*, Chișinău: Medicina.

- TURNER L., 1998, "An anthropological exploration of bioethics: the varieties of common sense". In *Journal of Medical Ethics*, 24:127-133.
- TURNER T., 1997, "Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contributions to an Emancipatory Cultural Politics". In *Journal of Anthropological research*, 5:273-291.
- VEATCH R.M., 1999, *Cross-Cultural Perspectives in Medical Ethics: Readings*. Boston, Jones, Bartlett Publishers.
- VEATCH R.M., 1981, *A Theory of Medical Ethics*. New York, Basic Books.
- VENNER F., 1995, *L'opposition à l'avortement. Du lobby au comando*. Paris, Pensée politique et Sciences sociales.
- VOYER G., 1996, *Qu'est-ce que l'éthique clinique? Essai philosophique sur l'éthique clinique conçue comme réactualisation de l'éthique aristotélicienne*. Sherbrooke, Artel et Fides.
- WACHTER (De) M., 1979, "Le point de départ d'une bioéthique interdisciplinaire". In *Cahiers de bioéthique*, 1: La bioéthique: 103-116.
- WEISZ G., 1990 "The Origins of Medical Ethics in France: The International Congress of *Morale Médicale* of 1985". In WEISZ G., *Social Science Perspectives on Medical Ethics*: 145-162. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- WILLIAMS B., 1993, *Morality: An Introduction to Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WILLIAMS J., 1997, *Christian Perspectives on Bioethics. Religious values and Public policy in a Pluralist Society*, Saint Paul University.
- WILSON P.J., 1969, "Reputation and Respectability: A Suggestion for Caribbean Ethnology". In *Man*, 4:70-84.
- WOLFRAM S., 1982, "Anthropology and Morality". In *Journal of Anthropological Society of Oxford*, 13:262-274.
- YEZZI R., 1980, *Medical Ethics. Thinking about Unavoidable Questions*, New York, Chicago, San Francisco, Dallas,

Montreal, Toronto, London, Sydney, Holt, Rinehart and Winston.

ZEMPLANI A., 1991, "Corps blanc dans la famille noire. Éthique et biomédecine en Afrique". In Debru C. (ed.) *Bio-éthique et cultures*: 97-102. Paris, Vrin.

ZIMMERMAN F., 2000, "L'inhumanité de la bioéthique dans l'espace public français". In *Anthropologie et Société*: 24, 2:57-72.

ASPECTE ALE FAMILIEI DIN PERSPECTIVA ABORDĂRILOR SOCIOLOGICE ȘI ANTROPOLOGICE

Maria BULGARU,

*doctor habilitat, profesor universitar
Catedra Asistență Socială și Sociologie,
Universitatea de Stat din Moldova*

Résumé

Dans le présent article, on met l'accent sur le fait qu'à l'étape actuelle la famille et le mariage passent par une période de transformations structurales et axiologiques profondes, en s'adaptant aux changements permanents de la société et en prenant des formes diverses. Tous ces problèmes attirent l'attention des spécialistes de divers domaines, en leur imposant la nécessité de réaliser des recherches de nature interdisciplinaire. Dans ce contexte, un statut spécifique est détenu par la sociologie et l'anthropologie de la famille qui tend à former une image complexe de la famille.

Les principaux thèmes de la sociologie de la famille (l'apparition et l'évolution du groupe familial; la typologie de la famille; les facteurs déterminants dans le changement de la structure et des fonctions de la famille; les relations entre celle-ci et les autres institutions sociales: les valeurs de la famille; les causes et les conséquences de la dissolution de la famille etc.) sont également présents en anthropologie, où ils sont analysés plutôt dans la perspective des relations de parenté, de la comparaison de diverses cultures, des sociétés simples (tribus, populations rurales) et complexes (industrielles et postindustrielles). L'auteur essaye d'intégrer l'approche sociologique et anthropologique dans l'explication de plusieurs phénomènes: les facteurs qui ont rendu possible la vie en famille, la structure et les fonctions qu'elle détient, les facteurs qui ont mené à la désorganisation de la famille et à l'extension des styles alternatifs de vie familiale, les contradictions dans l'interaction entre la famille et la société, les problèmes sociaux générés par les changements des comportements familiaux et les modalités de leur diminution.

La început de acest mileniu devin tot mai frecvente afirmațiile specialiștilor din diverse domenii precum că instituția familiei este supusă unei crize ireversibile. În calitate de argumente ale dezintegrării și ruinării vieții de familie sunt aduse mai multe fenomene ce au luat amploare: rata divorțialității în creștere, natalitatea în descreștere, majorarea rapidă a numărului de celibatari, a familiilor incomplete, a mamelor solitare, a copiilor născuți în afara căsătoriei / familiei, extinderea abuzului asupra copiilor etc. Indiscutabil, actualmente, familia și căsătoria trec printr-o perioadă de profunde transformări structurale și valorice, adaptându-se schimbărilor permanente din societate și îmbrăcând cele mai diverse forme. Cu toate acestea, declarațiile despre „pieirea” acestui tip de comunitate umană par a fi totuși exagerate. În pofida tuturor încercărilor de a prezenta familia drept o instituție socială depășită, ea continuă să existe, să se dezvolte și să constituie marele nucleu al vieții noastre. Mai mult, după cum menționează *C.Broderick*, familia este structura umană evolutivă cea mai puternică. Ea va persista mai mult decât oricare alt sistem: „Poate că nimic nu demonstrează mai puternic rezistența evolutivă a familiei decât recordul său de supraviețuire în condiții în care politica socială dorea s-o distrugă (Rusia – 1920 și 1930). A supraviețuit celor mai cumplite războaie. Guvernele, într-adevăr, apar și dispar, dar structura de bază a familiei se perpetuează de la o generație la alta”¹.

Unii autori sunt înclinați să considere chiar că familia reprezintă o unitate socială veșnică ce își are rădăcinile în natura biosocială a ființei umane, în atracția interpersonală².

¹A se vedea: Coser, Rose Zaub. *The Family: Its structure and Functions*. –New York: St’Martin’s Press, 1974, p.43.

²A se vedea: Constantin Ciupercă. *Cuplul modern. Între imancipare și disoluție*. –București: TIPOALEX, 2000, p.8-21.

Fără a pune în discuție veridicitatea acestor opinii, cert este faptul că în orice societate, pe lângă multitudinea de instituții sociale care există și care întrunesc fie majoritatea indivizilor (statul), fie un număr bine determinat de profesioniști (poliția, justiția etc.), există o instituție socială care unește într-un fel sau altul viața fiecărui om. Aceasta este **familia**.

Constituind unitatea structurală fundamentală a societății, familia și problemele ei au devenit o temă importantă a reflecțiilor cugetătorilor din cele mai vechi timpuri. Mai târziu, în secolul al XIX-lea, când, pe măsura dezvoltării economice, ea a fost supusă unor profunde transformări structurale și valorice, din familia clasică (tradițională) se desprinde un nou tip de familie – cea nucleară. Fiind separată de sprijinul familiei lărgite, ultima s-a pomenit în fața unui șir de probleme, precum: dificultăți materiale, inadaptare socială, conflicte între soți, părinți și copii, boli etc. Toate acestea au intrat direct în atenția specialiștilor din diferite domenii (psihologie, sociologie, antropologie etc.), familia devenind în secolul al XIX-lea obiect al cercetărilor științifice.

Interesul sporit față de familie a fost generat și de faptul că în perioada respectivă s-a intensificat substanțial contactul cu alte culturi și, deci, cu alte forme de familie, deosebite de cele euro-americane, datele etnografice furnizând la acest compartiment un bogat material comparativ. O importanță deosebită prezintă în plan științific cercetările efectuate în această perioadă de antropologul *L.Morgan* (mijlocul sec. al XIX-lea), care timp de circa 20 de ani a studiat, prin observație directă (în mare parte și participativă), viața de familie la irochezi. Morgan schițează o evoluție a formelor de organizare familială pornind de la o totală nestructurare a relațiilor dintre sexe până la familia, considerată superioară, de tip monogamic.

Dintr-o perspectivă sociologică familia a fost cercetată pentru prima dată de *Frederic La Play* în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. El pornește de la ideea că familia a evoluat de la forma patriarhală (considerată ideală de doctrina bisericească catolică) la forma ei modernă, legată de manufactură, comerț și alte ocupații. Pentru el, familia nucleară modernă reprezenta o variantă degradată a familiei. Tipul ideal de familie este, în opinia lui La Play, familia tulpină, în care unul dintre copii rămâne cu părinții, coabitând cu ei și cu propriii copii. F.La Play a rămas în istoria sociologiei mai cu seamă prin cercetările sale monografice asupra familiilor muncitorești. El a analizat în special bugetele de familie, considerând că, prin acestea (dat fiind că ele sunt mai direct influențate de condițiile de mediu), în cadrul familiilor muncitorești se poate studia mai exact influența societății asupra familiei.

În perioada postbelică, ca punct de referință în sociologia familiei au servit lucrările elaborate de *T.Parsons* (1955) și *W.Good* (1963). În această perioadă, cercetările se reorientează în trei direcții importante: 1) orientarea structurală, interesată de legăturile dintre familie și societate; 2) orientarea „comportamentalistă”, preocupată de fenomenele și interacțiunile (de rol) din interiorul familiei; 3) orientarea „acționalistă”, urmărind studierea comportamentelor familiale față de evenimente și situații date.

Actualmente, familia este în atenția specialiștilor din cele mai diverse domenii, precum cel al sociologiei, antropologiei, dreptului, psihologiei, economiei, politicilor sociale, istoriei, demografiei, pedagogiei etc. Fiecare din aceste domenii științifice își axează cercetările pe anumite aspecte, probleme ale familiei: dreptul familiei (științele juridice), nupțialitate,

natalitate, fertilitate (demografia) etc. Delimitările enumerate sunt însă mai mult de ordin teoretic. În realitate, între diversele ramuri științifice ce studiază familia există numeroase intercalări și suprapuneri. Acestea sunt determinate de însăși viața de familie, de efectele comportamentelor familiale ce se regăsesc pe multiple planuri, impunând astfel necesitatea realizării cercetărilor de natură interdisciplinară.

În contextul celor expuse, un statut aparte îl dețin sociologia și antropologia familiei care tind să formeze o imagine cât mai completă despre familie, vizând atât microcosmosul familial, cât și locul și rolul grupului familial în macrocosmosul social. Prin tendința spre o abordare globală a familiei, după cum menționează cercetătorul român *Petru Iluț*, sociologia și antropologia culturală se suprapun până aproape de identificare.

Mai mult, antropologul american *Alfred Kroeber* susține chiar că sociologia și antropologia sunt surori gemene. În continuarea acestei idei, R.Merton afirmă că sociologia și antropologia au fost rupte de la piept de A.Comte, luând-o pe una (sociologia) sub tutela sa și cedând-o pe cealaltă antropologului A.Bastian. Aceasta nu a însemnat, însă, o separare completă a antropologiei de sociologie. Prin puntea creată între sociologie și psihologie Em.Durkheim a contribuit în măsură deosebită la apropierea antropologiei de sociologie. Cu toate acestea, nu putem să nu sesizăm și deosebirea metodologică în abordarea sociologică și antropologică a fenomenelor sociale. Astfel, sociologia pornește în soluționarea problemei de la studierea condițiilor sociale care au generat această problemă. Esența abordării sociologice a proceselor constă, în primul rând, în stabilirea legităților obiective, a tendințelor și mecanismelor apariției și funcționării lor în

anumite condiții. În cazul abordării antropologice, de asemenea se studiază condițiile obiective de apariție a problemei, dar pe fonul unei analize multilaterale a factorului endogen, subiectiv-personal, prin prisma culturii din mediul cercetat. Astfel, contextul sociocultural devine obiect al interpretării antropologice a proceselor ce se desfășoară.

Revenind la sociologia familiei, menționăm că principalele teme ale acesteia – apariția și evoluția grupului familial; tipologia familiei; factorii determinanți în procesul schimbării structurilor și funcțiilor familiei, familia ca element al structurii sociale; interrelațiile dintre ea și alte instituții sociale; rolurile și activitățile din familie; raportul părinți-copii, socializarea și educația; cauzele și consecințele disoluției familiale; valorile familiale și altele sunt prezente și în antropologie, ele fiind analizate aici mai mult din perspectiva relațiilor de rudenie (Kinship), a rolului grupului domestic în viața comunitară și socială, din perspectiva comparațiilor dintre diverse culturi, dintre societățile simple (triburi, populații rurale etc.) și cele complexe (industriale și postindustriale). Or, antropologia este axată preponderent pe date cultural comparative, un interes deosebit prezentând acumulările ei privind grupurile familiale și relațiile de rudenie. Relațiile de rudenie au constituit subiectul central al antropologiei socio-culturale, dat fiind că în societățile preindustriale și, în special, în cele simple (tribale), ele formau nucleul întregii vieți sociale. Aceste relații reprezentau practic unica instituție care concentra aproape în exclusivitate funcțiile educației, cele religioasă, sanitară, politică, economică, de control social și protecție a indivizilor. Stabilirea și cercetarea de către antropologie și sociologie a unei mari diversități de tipuri de familie (monogamă, poligamă, matrilocală, patrilocală, neolocală etc.),

a modalităților diferite de descendență, creștere a copiilor a contribuit, într-o măsură considerabilă, la consolidarea concepției relativismului cultural, la depășirea, sau diminuarea, euro(americo)centrismului. Aceste efecte de descentralizare culturală și etnică, de revizuire a tezei despre superioritatea unei culturi sau alteia, au constituit pași importanți în realizarea umanismului teoretic și practic¹.

Sociologia și antropologia tind să elaboreze o viziune holistică despre familie, integrând date din mai multe discipline științifice: din istorie (comparația în timp), din etnologie (comparație spațioculturală), din psihologie (valori, atitudini, percepții) etc. Temele abordate de sociologie și antropologie se intersectează, de asemenea, cu teme de asistență socială (violența domestică, abuzul față de copii, femei, persoanele vârstnice, comportamentul delicvent etc.).

O parte considerabilă din cunoștințele teoretice ale asistenței sociale provin din teoriile sociologice și antropologice. De exemplu, studierea modului de viață a familiilor de diferite vârste, cu stagii diferite de conviețuire este o temă la fel de importantă atât pentru asistența socială, cât și pentru sociologie și antropologie. Același lucru se poate spune și despre comportamentul deviant. De asemenea, analiza științifică a problematicii sociale a grupurilor de risc este axată în asistența socială pe analiza sociologică. Șirul acestor interferențe poate fi completat cu multe altele, precum și cu domeniul metodologiei cercetărilor din asistența socială, care la fel se sprijină pe datele și metodele cercetării sociologice. Astfel, în asistența socială (și în antropologie) sunt aplicate pe larg interviul, ancheta, studiul

¹A se vedea: Petru Iluț. *Psihosociologia și antropologia familiei*. –Iași: Polirom, 2005, p.17-18.

de caz, analiza de conținut etc. – metode tradiționale ale sociologiei. Cele menționate demonstrează elocvent că asistența socială nu poate fi separată de sociologie, ea sprijinindu-se, desigur, și pe datele antropologiei.

Constituirea familiei

O problemă importantă cu privire la familie din perspectivă socioantropologică ține de explicarea factorilor ce au făcut posibilă viața în acest grup social. După cum e știut, bărbatul și femeia au conviețuit de-a lungul istoriei, indiferent de gradul de dezvoltare a societății. O încercare de a explica acest fenomen poate fi găsită în multiplele învățături antice, care relatează că nimeni nu este bărbat sau femeie în stare pură, că în fiecare individ ce aparține unui sex calitatea masculină și cea feminină sunt ambele prezente într-o cantitate diferită, chiar dacă forța vitală este **yin** sau **yang**, noțiuni elaborate și puse în ordine în *Cartea schimbărilor* – monument al culturii antice chineze. Drept urmare, potrivit doctrinei tradiționale extrem-orientale, simpla prezență a femeii în fața unui bărbat dă naștere în ființa ambilor unei energii speciale, numită **tsing**, energie ce provine din polaritatea lui yin și a lui yang. De aici derivă și *legea atracției interpersonale*.

Într-o formă specifică această lege a fost explicată de Platon în lucrarea sa „Banchetul”. Amintind de obiectul tăiat în două părți și folosit în vechime pentru recunoașterea reciprocă a două persoane, când partea arătată de una dintre ele coincidea perfect cu partea rămasă în păstrare la cealaltă persoană, Platon spune că, în mod analog, *fiecare ființă poartă în sine o jumătate a întregului doveditor și caută instinctiv și neconștient „frântura ruptă din el însuși”, astfel încât „ambele părți să*

devină una”. Cu alte cuvinte, bărbatul și femeia nu pot exista separați, ei reprezintă părți complementare ale unui întreg. Această idee a fost dezvoltată mai târziu de *A.Schopenhauer* (1918), *O.Weninger* (1918), *C.Jung* (1995) și alte personalități, chiar dacă uneori au schimbat perspectiva de abordare.

Concomitent cu aceste explicații ale atracției interpersonale, există, desigur, și un șir de alte opinii cu privire la problema în cauză. Astfel, unii autori, încercând să evedențieze factorii care au condus la constituirea familiei, văd acești factori în diviziunea muncii pe sexe (genuri) sociale, care există în toate comunitățile umane. Mariajul și familia au constituit un răspuns la necesitatea de colaborare între cele două tipuri de activități: feminine (îngrijirea copiilor, confecționarea de îmbrăcăminte etc.) și masculine (vânătoarea, apărarea teritoriului etc.).

Conform altor opinii, apariția familiei este explicată prin nevoia de a reglementa relațiile sexuale dintre membrii unui grup. Cu alte cuvinte, necesitatea de a reduce conflictele interne, apărute în trib în urma competiției sexuale și care slăbeau rezistența grupului la amenințările din exterior, a condus la apariția familiei, iar necesitatea de a le reduce în interiorul familiei a făcut posibilă tabuul incestului. Astfel, autorul român *N.Grosu* scrie că „în zorii umanității, oamenii, începând să-și dea seama că satisfacerea întâmplătoare a necesităților sexuale le provoca, prin confruntările specifice, inclusiv moartea, au înțeles că se impunea reglementarea satisfacerii necesităților respective, și, prin derivare din acestea, reglementarea îngrijirii și formării copiilor. În acest scop oamenii s-au grupat în anumite combinații care s-au

transformat într-o entitate funcțională de sine stătătoare, într-o instituție consacrată sub denumirea de **familie**¹.

Multiple concepții pun necesitatea conviețuirii bărbatului și a femeii în dependență de faptul că la primele trepte ale dezvoltării umane, pentru supraviețuire, femeia avea nevoie de protecția bărbatului. Există și alte explicații ale apariției familiei ceea ce denotă că este imposibil să cunoaștem toți factorii ce au condus la constituirea ei. Care și ar fi însă natura interpretărilor, cert este faptul că apariția familiei a fost un răspuns la necesitățile de supraviețuire și dezvoltare a grupurilor umane. După cum menționează *Cristian Ciupercă*, încă de la începuturile promiscuității (când omul a trebuit să-și asigure supraviețuirea) continuitatea existenței a fost posibilă doar prin acomodarea celor două sexe, relația lor trebuind să fie destul de suportabilă pentru a oferi un grad suficient de protecție, securitate și grijă față de urmași. De-a lungul timpului, indiferent de achizițiile culturale care au urmat, de schimbarea percepției față de viața de cuplu, de valorile care s-au pus la baza unei conviețuirii autentice și funcționale, ceea ce a rămas constant în relația dintre doi parteneri a fost acest *grad de suportabilitate*, care a determinat sensul armonic / dizarmonic al evoluției cuplului, stabilitatea / instabilitatea structurii de rol conjugal.

Gradul de suportabilitate este rezultatul unui proces de negociere, menit să reducă divergențele. El presupune un consens tacit sau explicit al bărbatului și femeii asupra regulilor care reglementează raporturile interpersonale. Astfel, chiar dacă se întâmplă că unul dintre sexe l-a dominat sau nu

¹Nicolae Grosu. *Tratat de sociologie. Abordare teoretică*. –București: Expert, 2000, p.123.

pe celălalt (în diferite perioade istorice și în diferite domenii), manifestarea autorității a fost acceptată pentru că ea nu afecta prea mult acest grad de suportabilitate care menținea unitatea cuplului și îi conferea funcționalitate¹.

Desigur, gradul de suportabilitate, de-a lungul timpului, s-a modificat în dependență de mulți factori care explică relația dintre parteneri, aceștia fiind influențați la rândul lor de perioada istorică în care apare și se dezvoltă un cuplu. Dar chiar dacă numărul de factori amintiți este același, gradul de suportabilitate diferă de la un cuplu la altul. Astfel, așteptările partenerilor dintr-un cuplu în care ambele sexe au studii superioare pot fi mai mari decât așteptările partenerilor dintr-un cuplu în care ambele sexe au studii medii. În același mod pot influența diferențele legate de mediul de proveniență, vârstă, rasă, etnie etc. În concluzie, menționăm că gradul de suportabilitate poate fi cu atât mai mare cu cât zona de autonomie a celor doi parteneri este mai mică².

Diversitatea explicațiilor cu privire la originea familiei a influențat, în continuare, diversitatea modalităților de definire a acestui grup social.

Definirea familiei. Tipurile de familie

Așadar, ce este familia?

După cum s-a menționat deja, familia este una dintre cele mai stabile forme de comunități umane care asigură perpetuarea speciei, evoluția și continuitatea vieții sociale. Grupul familial poate fi restrâns sau lărgit în depen-

¹A se vedea: C.Ciupercă. *Cuplul modern. Între imancipare și disoluție*, p.10.

²Ibidem, p.11.

dență de funcțiile exercitate de membrii săi, dar și de contextele istorice și culturale. Indiferent de mărimea ei, familia este o instituție regăsită în orice societate din orice timp, spre deosebire de alte tipuri de instituții religioase, economice, politice, educaționale, medicale, juridice etc. Nu există nici o societate fără relații familiale. Dar fiecare societate are un anumit sistem familial de reglementare a relațiilor dintre bărbații și femeile de vârstă matură și dintre aceștia și copii. O particularitate dintre cele mai importante ale acestui sistem constă în faptul că el întrunește concomitent atât trăsături de *instituție socială* cât și de *grup social*. Ca instituție socială, familia posedă legitimitate morală și juridică, sprijin din partea statului, se caracterizează printr-o totalitate de norme sociale, sancțiuni și modele comportamentale ce reglementează relațiile dintre soți, părinți și copii, alte rude (frați, surori, bunei, nepoți etc.). *Vorbind despre familie ca instituție socială*, avem în vedere nu familiile concrete, ci modelele de conduită familială, specifice pentru anumite tipuri de culturi sau grupuri sociale, distribuirea rolurilor și puterii în familie.

În calitate de grup social (mic) familia funcționează ca o comunitate socială constituită pe baza relațiilor de căsătorie, consangvinitate și rudenie, membrii ei împărtășind sentimente, aspirații și valori comune. Din această perspectivă, familia este un grup primar în care predomină relațiile directe, informale. Calitatea de grup primar nu semnifică însă absența normelor și a reglementărilor. Dimpotrivă, familia este unul dintre grupurile primare cu cea mai mare responsabilitate normativă. Analizând familia ca un grup social, ne axăm pe specificul sancțiunilor formale și informale în domeniul relațiilor de căsătorie, pe explicarea cauzelor și motivelor din care oamenii

se căsătoresc sau divorțează, se iubesc sau se urăsc, doresc să nască copii sau nu etc.

Familia este un tip de comunitate umană alcătuită din persoane legate între ele prin relații de consangvinitate și rudenie, care trăiesc împreună, cooperează și au grijă de copii.

Aceasta este doar una dintre definițiile des întâlnite în literatura de specialitate. Menționăm însă că noțiunea de „familie” nu are un conținut bine determinat. Există o întreagă diversitate de definiții ale acestui concept, pornind de la cele mai vagi, utilizate la nivel cotidian, și mergând spre cele cu un conținut mai exact oferite de specialiști în diferite domenii. *George Murdock* (1949), spre exemplu, definește familia ca fiind un grup social caracterizat prin rezidență comună, cooperare economică și reproducție. Ea include adulții de ambele sexe, dintre care cel puțin doi au relații sexuale recunoscute, aprobate social și unul sau mai mulți copii, proprii sau adoptați, pe care îi cresc și îngrijesc. *C. Levi-Strauss* (1972) definește familia ca fiind un grup social organizat care își are originea în căsătorie, constând din soț, soție și copii (născuți din unirea lor, din relația lor) sau alte rude, grup unit prin drepturi și obligații morale, juridice, economice, religioase și sociale (incluzându-le pe cele sexuale). *V. Stănoiu* și *M. Voinea* (1983) definesc familia ca fiind „un grup social realizat prin căsătorie, alcătuit din persoane care trăiesc împreună, au gospodărie casnică comună, sunt legate prin anumite relații natural-biologice, psihologice, morale și juridice, răspunzând una pentru alta în fața societății”. În consens cu cele menționate, sociologul american *Richard Schaefer* definește familia ca fiind un grup de oameni legați prin sânge, mariaj sau

adopte, care împărtășesc responsabilitatea primară pentru reproducerea și îngrijirea membrilor societății.

Șirul acestor definiții poate fi continuat cu multe altele, ele completându-se reciproc, dar în același timp având multiple deosebiri și limite. Or, spre o definiție sintetică ce ar prezenta integral conținutul conceptului de familie se poate doar tinde.

În contextul acestor căutări o dezvoltare mai amplă a conținutului familiei poate fi obținută prin analiza structurii și funcțiilor pe care aceasta le îndeplinește – subiecte cărora sociologia și antropologia le acordă o atenție principală. Vorbind despre structura familiei, menționăm că ea se referă nu doar la aspectul cantitativ, numărul de indivizi pe care îi are, ci și la sistemul de poziții, roluri sociale, raporturi dintre membrii ei. ***Din perspectiva structurii, deosebim mai multe tipuri de familii***, stabilite de-a lungul istoriei, precum:

1. *Familia pe grupe mari*, care cuprinde grupuri de perechi căsătorite, trăind laolaltă în cadrul aceleiași gospodării. Spre exemplu, o asemenea formă de familie o reprezintă Zadruga la slavii de sud, iar la chinezi – conviețuirea mai multor cupluri în același spațiu de locuit.

2. *Familia nucleară*, care reprezintă nucleul tuturor celorlalte forme de structuri familiale. Ea este compusă din soț, soție și copiii dependenți de ei, care locuiesc și gospodăresc împreună. Familia nucleară s-a constituit în epoca industrială și, mai ales, în cea postindustrială, când cuplul, putând supraviețui prin sine însuși, s-a delimitat de restul familiei extinse. Această formă de familie îndeplinește funcții larg acceptate social, într-o anumită măsură instituționalizate sau reglementate prin norme sociale. Cu toate că modelul familiei nucleare predomină în societatea contemporană, el a suferit

schimbări importante în multe din dimensiunile sale, încetând în cazul multor societăți dezvoltate să mai fie singurul model de familie practicat și acceptat. Schimbările intervenite țin, în primul rând, de modalitățile de constituire a familiei, comportamentul sexual, structura și dimensiunile familiei, diviziunea rolurilor în cadrul familiei, stabilitatea acesteia, opiniile cu privire la familie.

3. *Familia extinsă sau lărgită / compusă* este formată din mai multe familii nucleare, cuprinde pe lângă nucleul familiei și alte rude și generații: părinții soțului și/sau soției, frații și surorile soțului și/sau soției (cu soții, soțiile și copiii lor), precum și unchi sau mătuși de-ai cuplului. De regulă, într-o familie extinsă trăiesc și gospodăresc împreună și își împart responsabilitățile mai mult de două generații: părinții, copiii acestora, părinții părinților etc. Familia lărgită, după cum menționează sociologul american *N.J.Smelser*, reprezintă o unitate ce asigură continuitatea tradițiilor, preocupărilor și obiceiurilor familiei respective. Dacă familia simplă, nucleară apare ca o unitate separată condusă de soț sau soție, sau de ambii, apoi familia extinsă este condusă de cei mai vârstnici, sau de către un consiliu format, de asemenea, din cei mai vârstnici. Acest tip de familie a fost caracteristic preponderent pentru epocile preindustriale, când confruntarea cu mediul natural și social era atât de dură încât familia a inclus, pentru a fi cât mai puternică, tot mai multe grade de rudenie.

Este necesar a menționa că în viața cotidiană pot fi întâlnite multiple abateri de la sensul teoretic ideal descris anterior al familiei nucleare și extinse. De exemplu, cuplul conjugal fără copii, un părinte cu un copil sunt considerați tot familie nucleară, iar conviețuirea soț-soție (fără copii) cu părinții unuia dintre ei este considerată familie extinsă. Or, în

realitate atât familiile nucleare, cât și cele extinse pot fi incomplete.

4. *Familia tulpină* reunește trei generații: cea a tatălui și a mamei, a unuia dintre copii (de regulă, un băiat) cu soția și copiii acestuia. Așadar, din familia tulpină fac parte: bunicii, părinții, copiii având aceeași locuință. Acest grup include, de asemenea, copiii care au rămas celibatari. Tipul de familie tulpină este caracteristic pentru familia moldovenească și în prezent. De regulă, în casa părintească rămâne fiul cel mai mic sau fiica cea mai mică, în cazul când în familie nu sunt băieți. Celorlalți copii li se face o zestre fie în bani, fie în alte bunuri (casă, automobil, mobilă, covoare, tehnică de uz casnic etc.).

Menționăm că locul în care se va stabili cuplul întemeiat are o importanță deosebită pe planul vieții economice, psihosociale și al socializării copiilor. Din această perspectivă, deosebim mai multe feluri de rezidență: 1) *Rezidență patrilocală* – prin care grupul familial se stabilește la părinții mirelui (soțului); 2) *Rezidență matrilocală* – cuplul întemeiat se stabilește la părinții soției; 3) *Rezidență ambilocală* – este indiferent la părinții cărui soț locuiește cuplul constituit: succesiv la părinții unuia și altuia dintre soți; 4) *Rezidență avuncolocală* – familia întemeiată locuiește cu unul dintre unchii soțului sau ai soției; 5) *Rezidență neolocală* – model ce se impune tot mai insistent în viața actuală și presupune stabilirea cuplului nou-format într-o locuință proprie, independent de părinți și rude. Această formă de rezidență este specifică familiei nucleare, iar toate celelalte – grupului familial extins.

Printre alte *tipuri de familie, în dependență de poziția unei persoane în cadrul familiei*, putem distinge: *familia consanguină și familia conjugală*.

Familia consaguină este familia din care provin indivizii (tată, mamă, frați, surori, bunici). Până la căsătorie individul aparține, în majoritatea cazurilor, ca fiu sau fiică unei familii din care provine. Aceasta mai este numită familia nucleară *de orientare* (familie nucleară de proveniență a unei persoane), de origine. Denumirea „familie consaguină” indică faptul că între respectiva persoană și ceilalți membri ai familiei (părinți, frați, surori) sunt stabilite legături de sânge.

Familia conjugală este cea constituită prin căsătorie (soții, copiii) și se mai numește *de procreare* (familie nucleară constituită prin mariaj). Tot prin căsătorie, individul devine, în majoritatea cazurilor, membru al familiei de orientare a partenerului său – familia socrilor și a cumnaților – aparținând deci încă unei familii, numită *familie prin alianță*.

O problemă importantă în antropologia și sociologia familiei o reprezintă descendența indivizilor cu corolarul ei ***rudenia***. În orice cultură copiii sunt incluși în raporturi de rudenie:

- *Rudenia biologică* consaguină, adică bazată pe legături de sânge.
- *Rudenia afină* – ceea ce rezultă din căsătorie.
- *Rudenia spirituală* (nășia, frăția de cruce) – cea bazată pe raporturi determinate de participarea la un eveniment deosebit din viața individului (naștere, căsătorie etc.). Or, rudenia nu este în întregime determinată prin legături biologice. Revenind la descendență, menționăm că ea reprezintă totalitatea inșilor în linie directă care se trag dintr-un cuplu conjugal sau dintr-o persoană. Principiul descendenței atribuie indivizii la grupuri de rudenie conform relației lor cu mama sau

cu tatăl. Cele mai multe societăți (64%, după *G.Murdock*), preferă numai o linie de descendență¹.

Familia este, în esență, un grup de cooperare, dar, în același timp, este și un grup în care se manifestă relații de autoritate, rezultate din poziția pe care o ocupă un soț în raport cu celălalt soț și din poziția pe care o ocupă un cuplu în cadrul menajelor cu mai multe nuclee familiale. Autoritatea își poate avea izvorul în: 1) *tradiție* (generațiile vârstnice își manifestă autoritatea față de copiii căsătoriți și necăsătoriți în toate domeniile. Acest tip de autoritate este caracteristic în special familiilor largite tradiționale); 2) *poziția față de proprietate* (dispune de autoritate acea persoană, acel soț pe a cărui linie s-a făcut transmiterea proprietății); 3) *independența economică și socială* (acest tip de autoritate privește îndeosebi relațiile dintre părinți și copiii minori). Autoritatea poate proveni, de asemenea, din poziția socială (rangul social) pe care o are unul dintre membrii familiei, din prestigiul social dobândit de un soț prin exercitarea unei activități extrafamiliale.

Din perspectiva descendenței, precum și a diviziunii rolurilor, relațiilor de putere, care în decursul istoriei au suportat schimbări esențiale, deosebim *familia matriarhală* și *familia patriarhală*. În familia matriarhală, caracteristică pentru etapele timpurii ale comunei primitive / epocii arhaice, responsabilitatea principală în menținerea stabilității ginții, tribului, în evoluția descendenților și moștenirea averii, proprietății aparține femeii. Femeia, în primul rând mama, deține puterea în familie, de unde se trage și denumirea de familie matriarhală.

¹A se vedea: Schaeter T. Richard. *Sociology*. –Mc Graw-Hill Book, 1983, p.299.

Actualmente, sunt în extensie *famiile matrifocale*, ceea ce înseamnă că mama singură își crește copiii. Soții, din diferite motive, practic nu participă la îngrijirea copiilor. Familiile matrifocale constituie partea cea mai numeroasă a *famiilor monoparentale* – familii în care copiii sunt cu un singur părinte, de cele mai multe ori cu mama.

Mai târziu, în condițiile descompunerii orânduirii primitive și apariției proprietății private, claselor și statului, rolul principal în activitatea de producție, în societate și familie, în moștenirea averii trece de partea bărbaților. Astfel, sistemul familial devine, drept urmare a celor menționate, un *sistem patriarhal*, pentru care este caracteristică *dominația puterii bărbatului* asupra celorlalți membri ai familiei. Un asemenea tip de relații în familie este acceptat și chiar legiferat de multe țări și în epoca contemporană (Japonia, Brazilia, Thailanda, Iran etc.).

În ultimele decenii, odată cu creșterea esențială a numărului de femei implicate în activitatea de producție, în diferite sfere ale vieții sociale, în multe țări dezvoltate (SUA, Franța, Suedia etc.) puterea în familie este exercitată în măsură egală de către bărbat și femeie. Acest sistem familial este numit egalitar și putem spune că el este caracteristic și pentru multe familii din Republica Moldova.

În funcție de *critériul normalității*, vom deosebi, ținând cont de aspectele structural-funcționale, juridice și etice ale normalității, următoarele tipuri de familie:

- *familii normale*, alcătuite din soț, soție și copii: îndeplinesc adecvat funcțiile familiei; sunt constituite prin căsătorie încheiată conform normelor juridice existente și sunt întemeiate pe dragoste reciprocă, respect și stimă. Cu referire la

viața de familie, termenul normal, dincolo de aspectul axiologic, semnifică ceea ce este permisibil social, ce se întâlnește, de regulă, în cele mai multe familii. Altfel spus, după cum se exprimă *H.H.Stahl*, sensurile termenului de normal variază de la:

- *accepțiunea curentă*, după care frecvența unui fenomen determină normalitatea sa. Potrivit acestui sens, familia normală este *compusă din soț, soție și copii*;

- *sensul conferit de lege normalității*. Din această perspectivă, normale sunt *famiiliile întemeiate prin actul juridic al căsătoriei*;

- *sensul etic al normalității* ia în considerație întemeierea *familiei pe baza sentimentelor de dragoste, respect reciproc, stimă*, cu precizarea că dimensiunea etică a familiei este dificil sau chiar imposibil de a o cuantifica;

• *familii anormale*, din care lipsesc copiii (*familie incompletă*) sau lipsește unul din partenerii cuplului conjugal (*familie monoparentală*): nu-și îndeplinesc corespunzător funcțiile care le revin; nu sunt constituite prin căsătorie; sunt constituite potrivit unor calcule și interese materiale.

În toate aceste abordări străbate ideea, potrivit căreia familia este o formă fundamentală de asociere a oamenilor, un tip special de grup social în care elementul formal – căsătoria nu lezează coeziunea intimă a grupului, a membrilor lui. Familia se constituie prin **căsătorie / mariaj**, care reprezintă o modalitate de unire a două persoane de sex opus, recunoscută și legitimată social. Printre caracteristicile esențiale ce deosebesc mariajul de alte uniuni interindividuale (prieteniile, familiile incomplete) pot fi menționate următoarele: se desfășoară într-o manieră publică (de regulă, formală);

contactele sexuale dintre parteneri figurează ca un element explicit al relației; constituie condiția esențială pentru legitimizarea urmașilor, le dă un statut acceptat; are tendința de a fi o relație stabilă și de durată. Însă, în realitate, aceste caracteristici nu pot fi găsite în integritatea lor. Ele se manifestă într-o formă specifică de tendință pentru fiecare caz de mariaj.

Mariajul se realizează prin oficierea juridică, de regulă și religioasă, sub formă de contract între parteneri și între aceștia și stat, prin care părțile își recunosc reciproc drepturile și obligațiile. Oficierea mariajului, cunoscută tradițional prin termenul de *nuntă*, realizându-se sub forma unei ceremonii, constituie prilejul major de recunoaștere socială a noii familii și de conștientizare publică de către comunitate și de către parteneri a noului lor status ca familie.

Forma cea mai răspândită de mariaj în lume este ***monogamia***, în care pe un timp dat o persoană este căsătorită cu o singură persoană. Alături de această formă de mariaj, în mai multe societăți este permisă și căsătoria multiplă – ***poligamia***, cu cele două forme ale sale: *poligenia* (un bărbat este căsătorit concomitent cu mai multe femei) și *poliandria* (o femeie are în același timp mai mulți soți). Poligenia este frecventă în anumite culturi: în țările islamice, la populațiile africane, la indienii australieni și la unii indieni din SUA. Poliandria se întâlnește mai rar – doar în câteva regiuni din India, Nepal, Oceanul Pacific și la unele populații din Africa Centrală. Poligenia poate fi *sororală* (când bărbatul se căsătorește cu toate sau cu unele dintre surorile soției) și *nonsororală*. De asemenea, poliandria poate fi *fraternală* și *nonfraternală*.

Studiile de antropologie arată că poligamia este puternic corelată cu factori economici și ecologici. Astfel, poligamia este practică, pe de o parte, de indivizii ce au resurse să întrețină mai mulți parteneri conjugali, căsătoria multiplă fiind un lux (poligamie elitistă), iar, pe de altă parte, de persoane ce caută să maximizeze beneficiul economic, dat fiind că mai multe soții lucrează mai mult (poligamie populară). Ultimul tip de mariaj – poligamia populară, este mai degrabă o necesitate decât un lux, condiționat de anumiți factori geografici și economici.

Un factor esențial ce explică apariția și menținerea familiei, în general, și a celei poligame, în particular, este factorul demografic. Astfel, în condițiile în care numărul de femei și bărbați este egal sau aproape egal, probabilitatea mariajelor monogame este mult mai mare, decât atunci când între cele două sexe se stabilește o disproporție statistică esențială. Cauzele acestor disproporții sunt diferite în diferite societăți, culturi și perioade istorice: războaie, infanticidul selectiv, boli, căsătorirea la o vârstă mai târzie a bărbaților etc. La etapa actuală, disproporția dintre bărbați și femei este cauzată în mare parte de fertilitatea în continuă scădere, migrația externă (de exemplu, în Moldova) etc. Oricum, monogamia rămâne a fi forma de mariaj cea mai răspândită, iar poligamia, în toate manifestările sale, va fi mereu marcată de tensiuni legate în special de gelozie și rivalitatea dintre copiii de la diferite mame sau tați.

Referindu-ne la regulile mariajului, menționăm că acesta poate avea loc între membrii aceluiași grup (în cadrul rasei, etniei, religiei respective) – *endogamia*, sau în afara grupului (între parteneri din rase, etnii și religii diferite) – *exogamia*. Toate culturile practică și un fel și alt fel de mariaj. Prin

endogamie se asigură stabilitatea și reproducerea specificului contextului sociocultural, iar prin exogamie – legăturile și schimburile cu alte populații, ceea ce revigorează grupul dat.

Compatibilitatea partenerilor depinzând și de proveniența lor din același mediu social de vârstă, de pregătire și stare materială, s-a impus realizarea căsătoriei în cadrul mediului social respectiv, deci în mod *homogam*. Căsătoriile între partenerii din medii sociale diferite poartă denumirea de *heterogamie*.

În contextul celor expuse este necesar să menționăm că endogamia, având ca restricție absolută coonsangvinitatea, a impus totuși tabuul incestului, deci interzicerea căsătoriei între rude, iar homogamia, având ca restricție absolută vârsta minoră, a impus majoratul ca limită inițială de realizare a căsătoriei, deci interzicerea căsătoriei până la o anumită vârstă.

„Regulile căsătoriei” includ și multe alte elemente caracteristice pentru toate culturile, precum: *cu cine* să te căsătorești, *când* (la ce vârstă și în ce anotimp etc.) și *cum* (ce ritualuri, cu ce înțelegeri de avere etc.). Referindu-ne la realitățile din Republica Moldova, menționăm, în special, frumoasele tradiții ce țin de componenta „*cum*” și care sunt o expresie a solidarității intrageneraționale. Astfel, ambele familii și rude ale tinerilor căsătoriți fac eforturi pentru a le oferi un început de viață, din punct de vedere material, pe cât e posibil mai bun. În dependență de situația economică a părinților li se dăruiește la nuntă de la mici sume de bani sau obiecte casnice până la locuințe și autoturisme.

În majoritatea țărilor europene, până acum 30-40 de ani, cei mai mulți tineri se căsătoreau. Celibatul definitiv nu afecta decât o mică parte din populația în vârstă de căsătorie și nici nu

era bine văzut la nivel social, mai ales celibatul femeilor. Conviațuirea în afara căsătoriei legale era stigmatizată social și descurajată prin măsuri legale sau reglementări administrative. Multe din aceste norme și reglementări legale sau sociale ale familiei nucleare continuă să orienteze și astăzi nupțialitatea unui număr mare de tineri. Cu toate acestea, în unele societăți se observă o descreștere a ratei nupțialității. Astfel, în ultimii 50 de ani rata nupțialității a scăzut în majoritatea țărilor din Europa de Vest, fiind puternic nuanțată în special în Germania, țările nordice, Austria și Elveția. În țările din Europa Centrală și de Est evoluția nupțialității a fost mai complexă. Aici găsim: țări în care nupțialitatea a scăzut continuu în perioada anilor 1960 – 1990 (Jugoslavia, Bulgaria); țări în care nupțialitatea a crescut continuu în aceeași perioadă (Polonia); țări în care nupțialitatea a crescut la începutul anilor '70 și a scăzut în anii '80 (Ungaria, Cehia, Slovacia) și țări în care nupțialitatea a început să crească în anii '80 după o perioadă de scădere din anii '70 (Germania Federală și zonele est-germanice)¹. În Republica Moldova se observă o scădere evidentă a numărului de căsătorii: de la 9,4 la 1000 de locuitori în anul 1990 până la 6,0 în 2002, revenind la cifra de 7,6 în 2005^{*}. Rata nupțialității este influențată de o multitudine de factori economici, sociali și culturali, precum: dezechilibrele dintre sexe provocate de rata diferită a migrației; imposibilitatea unor persoane de a obține independență economică; homogamia puternică în unele cazuri (căsătoriile se fac în esență între membrii aceleiași clase sau categorii sociale); schimbările în comportamentul sexual ce țin de liberalizarea sexuală; anumite concepții cu privire la familie etc.

¹ Ioan Mihăilescu. *Familia în societățile europene*, p.16.

^{*} Datele sunt aduse fără raioanele din stânga Nistrului și mun. Bender.

Familia contemporană a fost supusă unui șir de modificări, schimbând ponderea diferitelor tipuri structurale, importanța și conținutul funcțiilor ei. Aceste modificări stau sub semnul trecerii de la *tradițional* la *modern*. Deosebirea principală dintre familia modernă și cea tradițională ține de primordialitatea obligațiilor și a afecțiunii. Dacă în familia tradițională extinsă legăturile de sânge și rudenie constituiau sursa principală a drepturilor și obligațiilor, precum și obiectul privilegiat al afecțiunii, apoi familia modernă este focalizată pe membrii din interiorul familiei nucleare, cu toate că ea nu a rupt legătura cu rețeaua parentală (de rudenie).

Păstrând multiple suprapuneri cu familia nucleară tradițională, familia nucleară modernă a evoluat de la autoritatea tatălui (câștigător de venituri) asupra soției și copiilor spre o mai mare apropiere între rolurile din cadrul grupului familial.

Funcțiile familiei

De rând cu diversitatea tipurilor, formelor de comunități familiale, sociologia și antropologia studiază și tipologizează funcțiile familiei, care sunt organic îmbinate, pe de o parte, cu interesele societății, iar, pe de altă parte – cu interesele, așteptările indivizilor din grupul familial. De-a lungul istoriei, familia s-a constituit ca o formă specială de comunitate umană prin faptul că ea îndeplinește funcții pe care nu le regăsim la alte grupuri sociale. Dintre cele mai importante funcții ale familiei se desprind următoarele:

1. **Funcția economică** (de organizare a producției și consumului). Membrii familiei apti de muncă sunt incluși în activitatea de producție a bunurilor materiale, prin care

dobândesc mijloace necesare pentru existență, inclusiv pentru membrii familiei care nu pot munci (copii, bătrâni, bolnavi etc.). Această funcție se manifestă și prin administrarea în comun a gospodăriei, a vieții de familie, oferirea de servicii, sprijin reciproc de către membrii familiei. Realizarea funcției economice reprezintă indicatorul principal al echilibrului într-o familie. Despre familia în care sunt rezolvate problemele de ordin economic se spune că este o familie bine organizată și cu posibilități de a-și rezolva și celelalte probleme. Funcția economică presupune o repartizare a responsabilităților în familie, fiecare membru fiind responsabil de o anumită activitate. În afară de părinți, cărora le revine partea esențială în asigurarea materială a familiei și care pentru aceasta trebuie să aibă o meserie, o specialitate, este necesar să existe o preocupare deosebită pentru copii. În dependență de vârsta și capacitățile pe care le au, aceștia trebuie să fie incluși în activități casnice de gospodărire, de consolidare economică a familiei, pregătindu-i pentru însușirea temeinică a unor anumite meserii, profesii în instituțiile de învățământ. Drept urmare, ei vor putea obține un loc de lucru, care le va asigura veniturile primare, fiind pregătiți concomitent pentru o viață independentă.

Funcțiile economice ale familiei variază de la o generație la alta și de la o societate la alta. Un loc aparte în cadrul lor aparține *locuinței*, spațiului locuit de membrii familiei. Condițiile de locuit influențează direct întreaga desfășurare a vieții de familie: atmosfera de lucru, odihna, posibilitățile de recreare, de refacere fizică și psihică a membrilor familiei etc. Actualmente, pentru multe societăți, inclusiv pentru Republica Moldova, locuința a devenit un factor determinant în echilibrul familiei.

Alături de problemele locuinței, în studiul familiei din perspectiva funcției economice este important să se analizeze și *bugetele de familie*, care scot în evidență raportul dintre venituri și cheltuieli. În țările dezvoltate, raportul dintre venituri și cheltuieli într-o familie este echilibrat, ba mai mult – volumul cheltuielilor este mai mic decât cel al veniturilor. În felul acesta, familia își poate crea o rezervă de venituri, care poate fi utilizată pentru prosperarea membrilor săi, pentru studii în instituții prestigioase de peste hotare, excursii, odihnă în zone exotice, procurarea automobilului, tehnicii sofisticate de uz casnic etc.

2. Funcția reproductivă și de reglementare a modelelor reproducerii este cea mai importantă funcție a familiei ca instituție socială și grup social mic, care se realizează prin reproducerea biologică a populației, prin satisfacerea necesității naturale de copii. Fiecare societate, cultură își poate continua viața, existența doar prin reproducerea indivizilor.

Nașterea copiilor reprezintă pentru societate nu doar o necesitate biologică, de asigurare a continuității genului uman, dar și una economică. Potențialul de muncă al zilei de mâine sunt copiii de astăzi. De aceea, societatea este cointereseată ca fiecare următoare generație să nu fie, în cel mai rău caz, mai mică numeric decât cea precedentă. În același timp, pentru familie copilul nu este doar o necesitate biologică și economică (să-și continue neamul sau să-și asigure o mână de ajutor la bătrânețe), ci și una moral-emoțională. Familia fără copii se simte sufletește neîmplinită, copleșită de sentimentul pustietății, este supusă unei crize moral-spirituale.

Prin familie societatea stabilește însă și anumite reguli de reproducere, indică unde, când și cu cine pot intra indivizii în

contact sexual. Or, familia indică modelele de reproducere sexuală, promovând sau interzicând anumite forme de mariaj (de exemplu, mai multe soții sau mai mulți soți), anumite concepții despre divorț etc. Prin regulile ei formale și informale, familia reglează comportamentul sexual inter-familial, nu permite relații sexuale întâmplătoare, interzice incestul, relații sexuale între rudele apropiate. Mijlocul formal al controlului relațiilor sexuale este interzicerea mariajului între părinți-copii, frați-surori, bunici-nepoți, unchi-nepoți, verișori de gradul I.

3. ***Funcția de socializare primară.*** Orice societate se reproduce prin familie nu doar biologic, ci și social, adică creează condiții pentru ca viitorii ei membri să-și însușească valorile pe care le promovează. Familia reprezintă mediul primar favorabil nu doar pentru îngrijirea fizică a copiilor, dar și pentru socializarea lor. Chiar din primii ani părinții învață copilul tipurile de comportament necesare pentru a se încadra în societate. Părinții oferă copiilor mult mai mult decât un simplu nume de familie. În familie copilul își formează primele idei despre cum ar trebui să gândească, cum ar trebui să fie legile care ne guvernează existența etc. Prin însușirea unor astfel de reguli, copiii învață nu doar un anumit comportament față de părinți, dar și cum să se supună regulilor grupului, cum să relaționeze cu frații, surorile, alți membri ai familiei, cum să stabilească legături cu cei din lumea exterioară. Copilul însușește *rolurile sociale* specifice societății sale, precum și credințele, valorile și normele pe baza cărora acestea sunt posibile. Toate conexiunile, obligațiile, expectațiile de tip social se stabilesc pe baza celor dintre membrii familiei. Menirea socializării în familie este să asigure continuitatea societății prin formarea culturală a generațiilor. Socializarea

vizează sensul valoric al societății. Or, socializarea, după cum menționează și antropologul american *Ralph Linton*, este un proces prin care individul învață ceea ce trebuie să facă pentru ceilalți și ceea ce poate în mod legitim să aștepte de la ei¹. Așadar, familia are marea menire de a-și pregăti pentru viață copiii din toate punctele de vedere, astfel ca ei să fie considerați ca având cei „șapte ani de acasă”.

Socializarea realizată în familie este considerată drept *socializare inițială, primară*. Viața îl determină pe individ să-și însușească și alte roluri sociale, precum cele de elev, student, salariat, soț, părinte etc. Aceasta îl impune să se socializeze în continuare. Socializarea ulterioară se realizează în grupuri secundare (școli, locuri de muncă, cluburi etc.) și primește denumirea de *socializare secundară*. Socializarea primară și cea secundară se află într-un raport de complementaritate.

Prin socializare societatea se reproduce în fizionomia personalității umane, care îi este specifică, în anumite structuri de comportament ce răspund așteptărilor și prescripțiilor sociale. Socializarea este un proces fundamental prin care se transmite moștenirea culturală, normele și valorile perene, un mecanism prin care cultura unei societăți formează personalitățile umane.

4. ***Funcția sexuală / hedonistă***, de satisfacere a necesităților sexuale. Astăzi este recunoscut faptul că nesatisfacerea trebuințelor sexuale generează reacții nevrotice, disfuncții serioase ale personalității. Viața sexuală normală, relațiile sexuale regulate constituie o premisă a unui mod de viață sănătos. În același timp, menționăm că atitudinea ușuratică față de sex nu-i face pe oameni mai fericiți. Din contra, relațiile

¹A se vedea: M.Voinea. *Sociologia familiei*. -Bucuresti, 1993, cap. 4.

sexuale cu partenerii întâmplători, așa-zisul „sex liber”, generează sentimente de neliniște, anxietate, mințire, conduc adesea la urmări criminale, la multiple boli venerice, infectarea cu HIV/SIDA etc. Atitudinile față de creșterea libertăților sexuale sunt, desigur, diferite pentru categoriile sociale dintr-o societate, acestea aflându-se în dependență de vârstă, sex, statutul marital, factorii socioculturali și religioși. De asemenea, apar situații diferite de la o societate la alta. Oricum, liberalizarea relațiilor sexuale diminuează rata nupțialității, afectează stabilitatea familiei, chiar dacă în mod diferit de la o societate la alta sau de la o categorie socială la alta. Liberalizarea sexuală a devenit actualmente o problemă socială importantă în Europa de Vest și în SUA. Menționăm, însă, că acest fenomen capătă amploare și în Europa Centrală și de Est, ceea ce impune necesitatea efectuării unor cercetări ample, în baza cărora vor putea fi formulate concluzii de rigoare cu privire la impactul lui asupra instituției familiei.

5. ***Funcția recreativă și psihoterapeutică*** – familia este sfera protecției absolute a omului, acceptării lui absolute indiferent de talent, situație financiară, succese etc. Expresia „*casa mea este cetatea mea*” exprimă cât mai reușit sensul acestei funcții. Or, familia sănătoasă, neconflictuală, este cel mai sigur adăpost, refugiu al omului în care el se poate retrage de la presiunile lumii exterioare, unde își poate spune toate durerile. Experiența demonstrează că omul își restabilește cel mai bine forțele epuizate într-un mediu familial prietenos, în comunicare cu apropiatii, copiii săi.

6. ***Funcția de control social primar*** – constă în reglementarea morală a comportamentelor membrilor familiei în diferite sfere de activitate, în reglementarea responsabilităților dintre soți, părinți și copii, dintre generațiile în vârstă și cele

tinere etc. Această funcție include formarea și susținerea sancțiunilor morale și juridice cu privire la încălcarea normelor sociale de către membrii familiei.

7. **Funcția socioafectivă**, prin care se evidențiază că ființa umană are nevoie nu numai de hrană și îmbrăcăminte, dar și de căldură sufletească, susținere în momentele dificile ale vieții, împărtășire a bucuriilor și necazurilor, de dragoste, fericire, de satisfacerea nevoilor emoționale, asigurând astfel sentimentul siguranței și menținerea personalității.

8. **Funcția de solidaritate familială**. Chiar dacă parțial s-a vorbit deja despre această funcție, menționăm că ea este de importanță excepțională pentru menținerea stabilității și integrității familiei, pentru asigurarea bunăstării ei. Solidaritatea familială include ajutorul bazat pe sentimentele de dragoste și respect între părinți și copii, între frați și surori, față de bătrâni din familie sau față de bolnavi și infimi.

9. **Funcția de acordare a unui statut social** – prin această funcție este menționat rolul important al familiei în reproducerea structurii sociale a societății. Fiecare individ născut într-o familie moștenește bunuri materiale și o poziție socială recunoscută (aparține la o anumită clasă socială, grup etnic etc.). Familia poate oferi însă statut social membrilor și indirect, prin școlarizare, căci fiecare părinte se străduie ca copiii săi să ajungă pe trepte cât mai înalte ale ierarhiei sociale.

Unii autori evidențiază și alte funcții ale familiei, precum sunt cele de: a) *formare a unui mediu stabil al interacțiunilor emoționale dintre membrii familiei*; b) *comunicare spirituală*; c) *organizare a timpului liber*; d) *funcția educativă*¹. Aceste

¹A se vedea: E.M.Бабосов, Е.П.Сапелкин. *Социология*. –Минск 2001, с.235-236.

funcții ale familiei sunt totuși părți integrante ale funcțiilor de socializare și socioafective.

Funcțiile familiei, enumerate mai sus, nu acționează separat una de alta, ci formează un sistem integrat și dinamic, care se dezvoltă pe parcursul tuturor ciclurilor vieții familiei. Această dezvoltare se realizează cu succes și benefic pentru toți membrii familiei doar în cazul în care aceștia sunt uniți prin puternice legături emoționale, afective, în primul rând prin dragoste.

Așadar, sistematizând funcțiile pe care le îndeplinește familia, observăm că ele sunt orientate prioritar spre:

- menținerea continuității biologice a societății prin procrearea, îngrijirea, formarea, educarea copiilor;
- menținerea continuității culturale prin transmiterea moștenirii culturale în procesul socializării;
- transmiterea de la părinți la copii a unei poziții sociale împreună cu moștenirea culturală;
- satisfacerea nevoilor emoționale, a trăirilor intime, asigurând sentimentul siguranței și menținerea personalității;
- exercitarea de către familie a unui control social asupra comportării membrilor săi, mai ales asupra tinerei generații, fiind și un factor de control al comportării sexuale.

Stiluri alternative de viață familială

Astăzi nu putem să nu recunoaștem că epoca industrială și, în special, cea postindustrială au afectat puternic funcțiile familiei. Astfel, liberalizarea moravurilor a condus la ignorarea

satisfacerii reglementate a necesităților sexuale; preluarea de către diverse instituții a funcției de socializare a slăbit socializarea primară din cadrul familiei; înstrăinarea specifică pentru această epocă face tot mai puțin resimțită funcția afectivă; aprecierea individului în conformitate cu meritele sale a redus funcția de asigurare a statusului social; creșterea posibilităților de implicare în viața socială, de a face o carieră bună, de supraviețuire a diminuat funcția reproductivă etc.

Declinul funcțiilor familiei asociat cu factorii economici, sociali și culturali a condus în multe societăți la extinderea unor tipuri de familii noi, sau care anterior erau marginale. Familia reprezintă actualmente o diversitate de forme, combinându-se cu alte tipuri de conviețuire foarte diferite de familia nucleară și considerate adesea ca stiluri alternative de viață familială. Printre acestea pot fi numite:

- *Celibatul* – opțiune a individului de a trăi singur; include persoane care nu întrețin relații sexuale permanente și persoane care au relații sexuale cu alte persoane celibatate. Este un stil de viață care duce la scăderea natalității, ceea ce a determinat majoritatea țărilor să adopte acțiuni de descurajare a acestuia (taxe pe celibat, impozite mai mari pentru celibatari, restricții în obținerea locuinței etc.)

- *Coabitarea consensuală* – o formă de conviețuire informală, alcătuită din persoane de sex opus între care nu există relații de căsătorie. Din punct de vedere funcțional, cuplul consensual nu diferă prea mult de familia nucleară, el îndeplinind practic toate funcțiile familiei. Este un stil de viață adoptat mai ales de tineri, fiind pentru ei un mod de pregătire pentru viața de familie, dar care conține și mari riscuri, în

special, pentru copii (dacă aceștia apar) care pot rămâne cu un singur părinte, de regulă – cu mama.

- *Menajul / familia fără copii* – formă de familie rezultată, obiectiv, din incapacitatea de a avea copii (cuplu nefertil) sau, subiectiv, din dorința de a nu avea copii. De exemplu, cauza subiectivă principală pentru familiile tinere din Moldova de a nu avea copii constă în mijloacele insuficiente de asigurare a condițiilor de creștere a acestora (lipsa unei locuințe, unui loc de lucru, unui salariu adecvat etc.). În contextul celor expuse, nu mai puțin importantă este criza spiritual-morală care a cuprins societatea contemporană, înaintând în prim-plan în ierarhia valorilor *lucrurile de prestigiu* (mașina, casa în mai multe niveluri, câinele de rasă etc.) fără a lăsa un loc cât de mic copilului.

- *Familia / menajul monoparental* – este, în cea mai mare parte, rezultatul divorțului, după care urmează decesul unuia dintre părinți, nașterile în afara căsătoriei. În unele țări, ponderea acestor familii este destul de ridicată. Spre exemplu, în SUA, în anul 1985, 26,3% din familii erau familii cu un singur părinte¹. În 2005, în Republica Moldova circa 25% din copii au fost născuți în afara căsătoriei, iar numărul de familii monoparentale alcătuia circa 10% din numărul total de familii. Aceste familii se confruntă, inevitabil, cu dificultăți mult mai numeroase decât familiile nucleare complete.

Printre alte forme de conviețuire familială se enumeră, de asemenea:

- „comunele” religioase, artistice, de hippe etc. ca formă de trăire în comun;

¹A se vedea: Vander Zanden, James W. *The Social Experience. An Introduction to Sociology*. –New York, 1988, p.363.

- *mariajele „deschise”* – formă de familie permisivă extraconjugal;

- *„familia” homosexuală* – formă de conviețuire a doi indivizi de același sex. În unele țări (Olanda, Marea Britanie) căsătoria între persoane de același sex este legiferată. În opinia publică moldovenească, acest mod de raporturi între bărbați sau între femei este considerat patologic, trezește atitudini de respingere și chiar de condamnare, dat fiind educația populației în spiritul valorilor derivate din raporturile firești dintre bărbat și femeie;

- *familia vitregă* – formă de familie în care cel puțin unul dintre parteneri are copii dintr-o relație anterioară.

Acestea sunt câteva din menajele familiale cel mai frecvent întâlnite alături de familia nucleară. În realitate pot exista mult mai multe tipuri de menaje. Tipurile de familie menționate dețin o pondere diferită în cadrul aceleiași societăți sau de la o societate la alta. Or, realitatea demonstrează că *actualmente are loc o scădere a ponderii familiei nucleare în toate țările din Europa și o creștere a ponderii menajelor nefamiliale și a familiilor monoparentale și consensuale.*

Transformările ce au intervenit în modelele familiale sunt funcție a multiplelor schimbări care au intervenit în:

a) *Relația familie-societate*, aceasta fiind caracterizată de:

- scăderea importanței funcției economice a familiei;
- laicizarea și dezinstituționalizarea parțială a familiei;
- accentuarea mobilității sociale a membrilor familiei;
- intensificarea participării femeii la activitățile extra-familiale (prelungirea carierei școlare, accentuarea profesionalizării, intensificarea participării la viața socială și politică,

promovarea socială, independența economică a femeii, „emanciparea” femeii);

- preluarea unor funcții familiale de către societate;
- diminuarea relațiilor de rudenie și vecinătate;
- diminuarea controlului comunitar asupra comportamentelor demografice;
- creșterea toleranței sociale față de noile comportamente demografice;
- creșterea bunăstării materiale a familiilor etc.

b) *Comportamentele tinerilor necăsătoriți*, acestea evoluând spre:

- extinderea experienței sexuale premaritale;
- controlul fecundității;
- extinderea coabitării premaritale;
- extinderea celibatului definitiv și a menajelor de o singură persoană;
- creșterea permisivității sociale și a toleranței părinților față de comportamentele premaritale ale tinerilor.

c) *Comportamentele nuptiale*, pentru care a devenit specific:

- desacralizarea căsătoriei;
- reducerea importanței motivațiilor economice ale căsătoriilor;
- creșterea heterogamiei căsătoriilor;
- tendința de egalizare a pozițiilor la căsătorie ale bărbaților și femeilor;
- diminuarea sau dispariția rolului părinților și al rudelor în căsătoria tinerilor;

- scăderea ratei nupțialității.

d) Comportamentele familiale, urmate de:

- creșterea importanței relațiilor emoțional-afective dintre parteneri;

- intensificarea preocupărilor soților pentru calitatea vieții familiale;

- modificarea relațiilor dintre parteneri (tendința de egalizare a pozițiilor de autoritate ale soților, „emanciparea” femeii, o mai mare acceptare socială a relațiilor sexuale extraconjugale, reducerea importanței relațiilor economice în cadrul familiei, creșterea importanței comuniunii de preocupări, mentalități, atitudini și interese);

- modificarea diviziunii rolurilor în cadrul familiei (tendința de egalizare a diviziunii rolurilor, supraîncărcarea relativă a soțiilor ocupate în activități extrafamiliale, generarea unor noi concepții cu privire la diviziunea rolurilor, conflicte inițiate de noua diviziune a rolurilor);

- modificarea fertilității și a rolului copiilor: scăderea fertilității, controlul fecundității, unilateralizarea fluxurilor de susținere (doar de la părinți la copii), concentrarea preocupărilor familiei pe calitatea descendenței, diminuarea rolului moștenirii (avere, nume, rang social);

- creșterea divortțialității, scăderea ratei recăsătoririlor, o mai mare acceptare individuală și socială a divortțialității, modificarea legislațiilor privind divorțul.

Schimbările în comportamentele familiale și în modelele familiale sunt determinate de un ansamblu de factori economici, sociali, culturali și ideologici. Factorii care au generat transformările modelelor familiale nu sunt identici în

toate țările, după cum nici schimbările nu sunt aceleași, nici ca amploare, nici ca conținut. Există, desigur, și tendințe comune; acestea se manifestă însă cu precădere la nivelul unor mari zone socioculturale, spre exemplu: Europa de Nord, Europa Centrală, Europa de Est etc.

Cercetările realizate în țările din Europa, în SUA și în Canada, deși nu au ajuns la rezultate similare, permit totuși a evidenția principalii factori care au determinat schimbări în comportamentele nupțiale și în modelele familiale. Factorii cel mai frecvent puși în evidență sunt:

- diminuarea funcțiilor familiei prin preluarea unora de către societate;
- creșterea gradului de ocupare a femeilor și a dorinței de a se promova pe scara socială;
- creșterea independenței economice a tinerilor;
- creșterea veniturilor prin care unor persoane li s-a asigurat posibilitatea de a trăi singure și, drept urmare, s-a redus mult frecvența căsătoriilor pe motive de constrângere economică;
- creșterea diversității politice, culturale și spirituale;
- schimbări în moravuri și creșterea permisivității sociale la noile forme de comportament;
- efecte de contagiune, de împrumut al unor modele comportamentale de la un grup la altul și chiar de la o societate la alta¹.

Modificările produse în comportamentele nupțiale și în modelele familiale au consecințe semnificative asupra relațiilor dintre familie și societate, dintre individ și societate și asupra

¹ *Politici sociale. România în context european.* -București, 1995, p.165.

posibilităților de realizare a funcțiilor familiei. Ele au contribuit într-o anumită măsură la creșterea gradului de satisfacție a partenerilor, la creșterea independenței lor unul față de altul, la creșterea inserției femeii în activitatea socială. Aceste consecințe pozitive pentru individ se îmbină însă cu un șir de consecințe negative pentru societate. Unele modele noi de menaj sărăcesc familia de majoritatea funcțiilor și, în primul rând, de funcția ei de bază – reproducția și socializarea. Or, familia și-a pierdut o parte din caracterul ei de instituție socială, a crescut proporția familiilor dezmembrate, monoparentale, a familiilor supuse diferitelor forme de risc. Eroziunea valorilor familiei este însoțită de scăderea coeziunii familiale, pierderea capacității ei de a-și mobiliza resursele pentru asigurarea bunăstării comune. În urma schimbărilor produse în structura relațiilor familiale au de suferit cel mai mult copiii, căci este distrus „cuibul” cald și sigur care îi ocrotește de presiunile lumii exterioare.

Cele menționate nicidecum nu înseamnă, însă, prăbușirea familiei ca instituție socială. Indiferent de natura schimbărilor care s-au produs în modelele familiale, în toate societățile contemporane se manifestă o atitudine pozitivă față de familie, predomină comportamente familiale dezirabile din punct de vedere social. Vorbind de transformările care au avut loc în structura și funcțiile familiei, menționăm că o parte din ele sunt rezultatul inevitabil al dinamicii vieții sociale și economice generale. Ar fi straniu să ne închipuim familia ca ceva dat o dată și pentru totdeauna, fără a evolua în timp. După cum menționează Alvin Toffler, dacă vrem să menținem familia nucleară tradițională, atunci ar trebui să se înghețe progresul tehnologic, să se blocheze dezvoltarea sectorului serviciilor, să se împiedice mobilitatea socială, să se standardizeze normele

sociale, activitatea femeilor să fie limitată la gospodărie, să nu se permită dobândirea independenței economice de către tineri pentru a-i menține dependenți de părinți, să se interzică mijloacele de control asupra fecundității, să scadă nivelul de trai al familiilor, cu alte cuvinte – să se frâneze dezvoltarea economică și socială¹. Desigur, aceste generalizări nu pot fi exagerate, dacă se dorește a cunoaște cu adevărat impactul transformărilor produse în structura și modelele familiei la nivel societal.

Familia se află în permanență racordată la realitățile sociale. După cum menționa *Henri Stahl*, ea „*nu poate și nu trebuie să rămână indiferentă la tot ceea ce se întâmplă dincolo de viața ei personală, dincolo de ușa simbolică ce o desparte de restul lumii*”².

Pe de altă parte, comportamentul familial nu privește doar pe cei implicați în relațiile familiale. El prezintă interes pentru întreaga societate, dat fiind faptul că familia rămâne a fi factorul de bază în coeziunea unei societăți. Nu este vorba, însă, de o influență unilaterală, doar din partea societății asupra familiei, sau invers. Între familie și societate există o interacțiune reciprocă. Astfel, pe de o parte:

- familia este sursa proceselor demografice care, din punct de vedere cantitativ, determină reproducerea și dezvoltarea forței de muncă și a masei de consumatori;
- familia exercită, prin intermediul socializării interne, o influență puternică, din punct de vedere calitativ, asupra nivelului de dezvoltare fizică, intelectuală și morală a copiilor

¹ A se vedea: Alvin Toffler. *Al treilea val*. –București, 1983, p.282-285.

² H.H.Stahl. *Familia sătească altădată și astăzi*. –București: Ceres, 1977.

și tinerilor, făcând ca noile generații să fie mai bune, egale sau mai rele decât generațiile precedente;

- familia este unul dintre principalii factori care asigură menținerea identității culturale naționale etc.

Pe de altă parte, societatea, la rândul ei, influențează, direct sau indirect, forma familiei, dimensiunile acesteia, relațiile dintre parteneri și pe cele dintre generații. Astfel:

- schimbarea relațiilor de proprietate și a organizării economice a societății determină schimbări în funcțiile familiei;

- preluarea de către societate a unor funcții familiale, tradiționale, favorizează creșterea importanței relațiilor socio-afective dintre parteneri și generează noi modele familiale;

- mobilitatea socială și profesională dintr-o anumită societate este asociată și cu mobilitatea modelelor familiale și a ideologiilor familiale;

- politicile familiei pot acționa, direct sau indirect, asupra modelelor familiale, asupra dimensiunii familiei și pot favoriza menținerea sau expansiunea modelelor familiale dezirabile din punctul de vedere al societății globale etc.

În concluzie putem spune că înaintarea omenirii pe treptele progresului socioeconomic și cultural a fost însoțită atât de crearea condițiilor favorabile pentru dezvoltarea familiei, cât și de apariția unui șir de contradicții, greutăți ce afectează stabilitatea ei, probleme sociale extrem de dificile pentru majoritatea societăților. Transformările pe care le suportă instituția familiei în prezent au stimulat semnificativ studierea ei sub cele mai diverse aspecte: demografic, etnografic, juridic, psihologic, medical, antropologic, sociologic etc. În același timp, menționăm că devin tot mai actuale

investigațiile interdisciplinare și comparative, ale căror generalizări vor permite să fie dezvăluite tendințele dezvoltării și perspectivele instituției familiei, să fie întreprinși pași importanți pe calea adoptării politicilor familiale eficiente.

Bibliografie selectivă:

Ciupercă C. *Cuplul modern. Între imancipare și disoluție.* –București: TIPOALEX, 2000.

Coser, Rose Zaub. *The Family: its Structure and Functions.* –New York: St’Martin’s Press, 1974.

Iluț P. *Psihosociologia și antropologia familiei.* –Iași, 2005.

Mihăilescu I. *Familia în societățile europene.* –București, 1999.

Politici sociale. România în context european. –București, 1995.

Stahl H.H. *Familia sătească altădată și astăzi.* –București, 1977.

Toffler Alvin. *Al treilea val.* –București, 1983.

Voinea M. *Sociologia familiei.* –București, 1993.

Семья на пороге третьего тысячелетия (под ред. А.И.Антонова и М.С.Мацковского). –Москва, 1995.

Танатова Д.К. *Антропологический подход в социологии.* –Москва, 2006.

ABORDĂRI TEORETICO-METODOLOGICE ALE ANTROPOLOGIEI

Aliona ONOFREI,

doctor, lector superior

Catedra Filosofie și Antropologie,

Universitatea de Stat din Moldova

Résumé

Dans cet article on fait une analyse des théories centrales de l'anthropologie socioculturelle. L'accent est mis sur les grandes théories et les écoles de l'histoire de l'anthropologie. Chacune de ces théories et écoles marque sa propre époque, étant, en même temps, le reflet de celle-ci. Les liens qui unissent l'évolutionnisme du XIX^e siècle au scientisme et au colonialisme sont si connus qu'il n'est pas besoin de les rappeler ici; le culturalisme américain est, lui aussi, l'expression de la société américaine etc. L'histoire de ces courants de pensée n'est donc pas une simple histoire des idées, c'est aussi une image des préoccupations sociales, intellectuelles et politiques qui ont marqué les temps contemporains.

Apariția antropologiei datează cu secolul al XIX-lea în Anglia, Franța, Germania, SUA, Italia etc. În ceea ce privește recunoașterea ei în Republica Moldova și România, acest lucru s-a petrecut abia cu câteva decenii în urmă și, în mod semnificativ, doar după 1990, când s-a încercat recuperarea acestei discipline prin eliberarea de ideologie și recuperarea textelor fundamentale, a metodologiilor de practicare a diferitelor curente și tradiții de gândire care s-au dezvoltat în interiorul ei. În acest sens, semnificative pentru antropologie ca știință sunt teoriile evoluționismului, difuzionismului, funcționalismului, structuralismului, culturalismului, antropologiei dinamice etc.

Evoluționismul este primul curent prin care antropologia se va defini ca știință socială în a doua jumătate a secolului XIX, reprezentând momentul autonomizării discursului antropologic ca discurs distinct ce are un obiect precis: „omul primitiv” și societatea sa. În sensul său cel mai larg, acest termen desemnează în antropologie o perspectivă teoretică ce presupune existența unei ordini imanente a istoriei umanității și vizează identificarea unor legi în ordinea succesiunii fenomenelor sociale și culturale: singularitățile culturale nu sunt luate în seamă decât în măsura în care se dovedesc a fi revelatoare pentru fluctuațiile istorice.

Evoluționismul antropologic, asemeni multora dintre conceptele pe care le utilizăm azi într-un mod neproblematic, își are originea în Iluminism, de unde provine caracterul lui antireligios și secularizant. Este enunțat pentru prima dată la Sorbona în 1749 de către Jacques Turgot într-o conferință care trata „stadiile dezvoltării socioeconomice și intelectuale ale umanității”. Turgot identifica trei stadii ale dezvoltării materiale incipiente (cele de vânător, păstor și agricultor) și trei stadii spirituale (stadiul religiei, al metafizicii și al științei). Sarcina antropologiei ar consta în elucidarea trecerii de la o stare la alta, prin intermediul unei metode care asociază comparatismul și introspecția antropologică. Sugestia „stadiilor de evoluție” va face carieră ulterior prin H.Spenser, care definește evoluția drept o schimbare de la omogenitate nedefinită și incoerentă spre o heterogenitate definită și coerentă, prin intermediul unor diferențieri și integrări continue¹. Astfel, A.Spenser a considerat evoluția drept un progres al formelor de viață și al formelor sociale și culturale. El a pus în mișcare paradigma

¹ Marghescu Georgeta. *Introducere în antropologia culturală*. –București: Editura Fundației „România de mâine”, 1999, p.26.

evoluționistă care a influențat întreaga mișcare de idei europeană și americană. În această paradigmă și-a aflat suportul ideatic și antropologia socială, care în Marea Britanie se va instituționaliza ca disciplină academică prin E.B.Taylor și J.Frazer, iar în SUA prin L.H.Morgan.

Cu excepția câtorva detalii, schemele evoluției umanității sunt aproape identice de la un secol la altul: se trece astfel de la stadiul de sălbăticie, caracterizat prin economii de vânătoare și cules sau pastorale, la cel de barbarie, marcat de intervenția agriculturii, apoi la comerț și industrie, considerat apanajul civilizației, fiecare etapă fiind asociată unei anumite forme de organizare familială și socială: familia nucleară, apoi patriarhatul, hoarda, apoi matriarhatul, șefiile tribale, regalitatea primitivă etc. Operele cele mai reprezentative pentru acest demers în secolul al XIX-lea sunt cele ale lui E.B.Taylor și L.H.Morgan.

E.B.Taylor a fost primul care a folosit termenul de *anthropology* pentru a desemna disciplina numită în franceză *ethnologie*¹. Taylor acceptă fără rezerve paradigma evoluționistă, dar nu a considerat-o niciodată un principiu explicativ exclusiv. Lui îi datorăm introducerea în antropologie a conceptului de supraviețuitor pentru a explica la majoritatea societăților coexistența unor trăsături culturale ce par să țină de stadii de evoluție diferite. De asemenea, el a introdus ideea germană de cultură în discursul de limbă engleză. Cultura, după părerea lui, include nu numai produsele elitelor civilizate, ci și toate îndemănările învățate, obiceiurile, modurile de comunicare și credințele ce au dat naștere unui fel particular de viață și reprezintă obiectul adevărat al antropologiei. El rămâne, de asemenea, în istoria ideilor drept cel care a creat noțiunea de *animism*, teza

¹ Copans Jean. *Introducere în antropologie*. –Iași: Polirom, 1999, p.50.

sa fiind aceea că monoteismul a urmat polite-ismul, care, la rândul lui, urmasse stadiul animist al religiei, caracterizat prin credința că toate fenomenele naturale au un suflet.

Contribuția lui L.H.Morgan în domeniul antropologiei a fost la fel de mare: el a fost primul care a înțeles că orice studiu trebuie să înceapă cu o culegere exhaustivă a terminologiei utilizate; tot el a fost primul care a înțeles faptul că această terminologie constituie un sistem; el a introdus de asemenea distincția, devenită apoi clasică, între sistemele descriptive și cele clasificatoare. Ceea ce face din Morgan un evoluționist este convingerea sa că numai o viziune globală asupra devenirii societăților umane ar putea dezvălui semnificația faptelor observate în societățile actuale. În lucrarea *Acient Society*, Morgan prezintă celebra sa schemă a celor trei stadii prin care se presupune că trebuie să treacă toate societățile umane: sălbăticia, barbaria și civilizația. Ca element novator în lucrare se prezintă corelarea diferitelor niveluri ale realității sociale: fenomene tehnico-economice, fenomene de organizare și fenomene culturale. Cartea a jucat un rol important și în geneza unei identități disciplinare a antropologiei.

Evoluționismul este curentul în care discursul științific despre om, în calitate de ființă socială și culturală, primește o unitate discursivă, devine o „paradigmă”, permițând legitimarea disciplinei ca fiind una de sine stătătoare și relativ independentă de alte științe sociale. Tot evoluționismului i se datorează structurarea câmpului de interes al disciplinei, a marilor ramuri, teme și concepte: religia, magia, tabu-ul, sistemele de rudenie, funcția și raportul funcțional. Evoluționismul se sprijină, deci, pe două postulate. În primul postulat se afirmă că există un progres al civilizațiilor umane; acest progres fiind necesar din punct de vedere istoric. Cel de-al doilea postulat al evoluționismului se

bazează pe observații empirice, considerându-se că de la apariția primilor oameni pe pământ tehnicile umane au progresat și că fenomenele culturale, tipurile de organizare socială și modurile de producție se raportează la tehnicile disponibile. Nenumăratele studii demonstrează că introducerea unei noi tehnologii are consecințe în toate domeniile vieții sociale. Se poate obiecta, totuși, că progresul tehnic are ritmuri foarte diferite, în funcție de societăți, astfel încât devine aproape imperceptibil la societățile de vânători-culegători, câtă vreme acestea rămân izolate. De asemenea, trebuie menționat faptul că relațiile complexe care determină reproducerea sau transformarea sistemelor sociale nu țin de un determinism strict, astfel încât viitorul unei societăți nu este niciodată previzibil, iar logicile istorice nu pot fi reduse la noțiunea de necesitate. Astfel, paradigma evoluționistă se prezintă drept o paradigmă simplificatoare și incapabilă să explice realitatea socială destul de complexă.

Apariția la sfârșitul secolului al XIX-lea a *difuzionismului* a reprezentat inițial o critică a evoluționismului. Adepții acestui curent pun accentul pe *poligeneză*. De asemenea, se abandonează viziunea progresistă asupra culturilor și civilizațiilor: nu toate culturile trebuie să treacă prin stadii asemănătoare. Difuزيونiștii afirmă, totodată, că asemănările diferitelor aspecte, conținuturi culturale se explică mai bine prin împrumuturi culturale decât prin originea comună. În varianta germană a difuzionismului („școala vieneză”, reprezentată de Ratzel, Grabner și Schmidt) se presupune că o seamă de modele culturale specifice anumitor arii au intrat în expansiune influențând variate alte forme.

Conceptul principal al difuzionistilor este cel de *arie culturală*, ce reprezintă o unitate geografică relativ unică, bazată pe contiguitatea elementelor culturale. În spațiul german

un construct asemănător este cel de *Kulturkreise* (cercuri culturale), care se referă la complexe de trăsături ce și-au pierdut unitatea lor geografică inițială și care sunt în prezent dispersate pe arii extinse. Aria culturală își dă seama de prezența unor trăsături asemănătoare la populații diferite, dar situate într-o zonă geografică care a permis difuzia lor. În jurul acestui concept central au fost grefate două inovații teoretice: a) fiecare arie culturală posedă un centru cultural alcătuit dintr-un ansamblu de trăsături ce s-au răspândit în afară; b) există o lege a difuziunii, constând în aceea că trăsăturile antropologice tind să se difuzeze în toate direcțiile, dinspre centrul lor de origine¹. Școala americană a oferit construcția cea mai elaborată a difuzionismului, dar într-o variantă specifică, cunoscută sub numele de „*particularism istoric*”. Prin tezele principale ale particularismului istoric se afirmă că:

- Fiecare cultură în parte reprezintă un întreg complex care este rezultanta unui proces istoric ce trebuie refăcut. Accentul cade acum pe particular, pe unicitatea culturilor, perspectivă ce se opune atitudinii pripit comparativiste a evoluționiștilor. Atitudinea particularismului istoric este una de suspiciune față de punerea în contact a unor conținuturi culturale ce aparțin unor populații foarte diverse, fără a încerca să se înțeleagă contactele istorice dintre ele.

- Fiecare cultură este alcătuită, cel puțin în parte, din elemente receptate, împrumutate din alte culturi.

- Fiecare element împrumutat este adaptat nevoilor, particularităților locale. Culturile nu sunt întreguri perfect integrate, ci sisteme ce au o structură maleabilă, ceea ce nu înseamnă însă că fiecare cultură nu ar fi, totuși, unică în felul său.

¹ Vrabie Gheorghe. *Introducere în etnografie*. –Cluj-Napoca: Dacia, 1986, p.45.

- Particularismul istoric pune accentul pe analiza *emică* a culturilor, ceea ce înseamnă că fiecare cultură trebuie analizată în propriii ei termeni, cu înțelesurile date acestora de nativi.

- Culturile sunt constituite din obișnuințe și tradiții care sunt adânc înrădăcinate în emoții și sentimente. Recunoaștem aici o atitudine opusă accentului pe raționalitate pe care l-au pus evoluționiștii.

- Relativismul cultural e o temă-cheie a particularismului istoric. De fapt, acestui curent de gândire și evoluției sale spectaculoase din SUA îi datorăm o bună parte din semnificația, dar și din amploarea utilizării contemporane a conceptului. Imperativul particularismului istoric este că toate culturile și valorile acestora trebuie analizate în propriul lor context, nu prin raport la alte concepte integratoare de genul „umanității ca întreg” sau a evoluției acesteia, care conduc cel mai adesea la un comparativism ce elimină detaliile și care conduce la generalizări pripite. Relativismul cultural promovat nu este însă unul radical: culturile nu sunt izolate și mutual incompreensibile.

Principala critică adusă difuzionismului privește posibilitatea de a ști dacă diverse culturi, înțelese ca expresii convergente ale naturii umane, sunt invenții autonome (paralelisme) sau derivă din anumite centre de difuziune. În pofida sofisticării crescânde a parametrilor utilizați, (invariante / variante, centru / periferie, forme pure / forme mixte, concordanță cantitativă / concordanță calitativă) a fost criticată imobilitatea unei ipoteze care, punând accentul pe permanențele culturale, a subestimat inovația și creativitatea umană. De asemenea, interpretările difuzioniste se bazuau pe analogii superficiale, a căror relevanță nu a rezistat analizei atunci când observațiile au devenit mai precise.

Nu este mai puțin adevărat faptul că contactele dintre societăți, directe sau indirecte, antrenează efectiv fenomenele de difuzare, a căror studiere este perfect legitimă, cu condiția să nu uităm că împrumutarea unei trăsături culturale sau impunerea ei de către o societate dominantă este însoțită întotdeauna de o reinterpretare de către societatea receptoare¹.

O altă problemă a difuzionismului a fost incapacitatea lui teoretică de a explica invențiile independente. Acesta procedează prin utilizarea conceptului de arie culturală și prin presupunerea unui centru al acesteia, la o regresie infinită.

Ca și particularismul istoric, *funcționalismul* s-a constituit ca o reacție, atât împotriva evoluționismului, cât și a difuzionismului, împotriva reconstrucțiilor hazardate ale trecutului pe care aceste curente le-au propus, precum și împotriva caracterului lor speculativ. Funcționalismul poate fi considerat a fi deopotrivă o *doctrină* și o *metodă*.

Pornind de la constatarea că între faptele sociale există relații de corespondență funcțională, funcționaliștii ajung la concluzii generale privind natura societății. Societatea, în viziunea funcționaliștilor, formează un întreg organizat și funcțional în care diferitele elemente (comportamente, credințe modelate cultural, rituri, ritualuri, instituții) pot fi explicate prin cerințele funcționării întregului². Ca urmare, fiecare element constitutiv al societății are un caracter funcțional și *necesar*. Existența lui se datorează faptului că „este nevoie de el” în ansamblul sistemului; nici un element nu este întâmplător sau în întregime autonom. Dacă în cercetare nu înțelegem funcția unui

¹ Geraud Marie-Odile, Leservoisier Olivier. *Noțiunile-cheie ale etnologiei*. –Iași: Polirom, 2001, p.129.

² Deliege Robert. *Une histoire de l'anthropologie*. –Paris: Du Seuil, 2006, p.140.

element social, aceasta nu înseamnă, susțin funcționaliștii, că ea nu există, ci doar că nu am cercetat îndeajuns. Sarcina antropologului este, după părerea lui A.Radcliffe-Brown, de a studia căile prin care obiceiurile și credințele (respectiv, diferitele componente ale culturii) funcționează în sensul rezolvării problemelor de care depinde menținerea sistemului. Din presupunerile de mai sus rezultă în mod firesc accentul pus pe *echilibrul social*. Structura unei societăți funcționale rămâne în esență constantă, structură față de care evenimentele vieții cotidiene rămân periferice, accidentale. În centrul acestui curent teoretic stă *analogia organismului*: societatea este asemănătoare organismului biologic, în care diferite elemente (organe) care îi compun structura îndeplinesc anumite funcții precise. Dispuse după o structură anume și îndeplinind funcții specifice, elementele sociale asigură „viața” societății (organismului): societatea, ca și organismul biologic, „trăiește”, este deci „în istorie”, păstrându-se în același timp într-o situație de stabilitate și echilibru. Exprimată prin apelul la concepte ca „echilibru” și „stabilitate”, perspectiva funcționalistă presupune regularități cu caracter necesar de lege. Căutarea unor legități pune, de asemenea, baze științifice pentru studiul comparativ, care trebuie să releve similaritățile și diferențele structural-funcționale, mai degrabă decât a presupune anumite conexiuni istorice. Funcționalismul reprezintă, de asemenea, una dintre expresiile cele mai puternice a ceea ce epistemologii numesc „*holism metodologic*”, adică punctul de vedere conform căruia structurile ar preceda indivizii și ar fi explicative în raport cu aceștia.

Ca *metodă*, demersul funcționalist este cunoscut sub numele de „*analiză funcțională*”. Aceasta constă în tratarea oricărui fapt social din perspectiva relațiilor pe care le întreține, în sincronie, cu alte fapte sociale în interiorul unui ansamblu

care nu este epistemologic necesar să fie privit ca fiind complet structurat. În acest înțeles, legăturile observabile în realitate nu sunt promovate la rang de raporturi de determinare sau de legi de funcționare. Ceea ce se admite este faptul că o societate este alcătuită dintr-un număr de elemente identificabile, că aceste elemente nu sunt dispuse la întâmplare, ci urmează o anumită logică a configurațiilor și că evidențierea raporturilor dintre aceste elemente contribuie într-o oarecare măsură la înțelegerea fiecăruia dintre ele. Funcționaliștii au întreprins investigații asupra tuturor câmpurilor de organizare a vieții sociale: la început cu preponderență asupra familiei, economiei și magiei (Malinowski, Firth, Richards), iar mai târziu, în special sub influența lui Radcliffe-Brown, asupra relațiilor de rudenie, organizării politice și a religiei.

Marea problemă a funcționalismului este tautologia pe care se bazează explicațiile funcționaliste: se presupune explicarea a ceva prin termeni ce aparțin aceluiași sistem închis. Un fapt social are o anumită funcție pentru că întregul i-o presupune. Cazul analizei pe care Durkheim o face religiei e cel mai elocvent: religia este explicată prin apelul la societate care, la rândul ei, este explicată prin religie. Edmund Leach denunță întrebuințarea funcționalistă a noțiunii de funcție ca fiind întemeiată pe un „echivoc logic”: ea acoperă două categorii distincte, și anume – atât faptele observabile, cât și finalitățile propuse. La rândul său, Lévy-Strauss scoate în evidență dogmatismul funcționaliștilor afirmând că „să spui că o societate funcționează este un truism, să spui că într-o societate totul funcționează este o absurditate totală, care nu poate fi întemeiată pe nici o faptă reală”¹.

¹ Levi-Strauss, Claude. *Antropologia structurală*. –București: Editura Politică, 1978, p. 9.

Un alt punct slab al curentului funcționalist este inabilitatea sa de a realiza schimbarea socială, neglijarea rolul conflictelor, contradicțiilor și efectelor disfuncționale în transformarea socială. De asemenea, ei subestimează dimensiunea evenimentială a proceselor istorice. Cu toate acestea, funcționalismul a fost curentul teoretic care a plasat definitiv antropologia culturală/socială ca „știință cu drepturi depline” între celelalte științe sociale, mulți dintre istoricii disciplinei considerând antropologia ca o știință socială *modernă* doar odată cu apariția funcționalismului.

Cu *structuralismul* lui Lévi-Strauss antropologia iese din autarhia disciplinară în care se instalase odată cu funcționalismul, și aceasta în două sensuri: pe de-o parte, sub aspectul împrumuturilor din alte discipline, în special din lingvistică și teoria comunicației și, pe de altă parte, sub aspectul impactului pe care structuralismul îl va avea asupra dezvoltării științei în general. Caracteristicile punctuale ale structuralismului lévi-straussian sunt:

- originalitatea curentului constă în „analiza structurală”;
- deși este un curent universalist, nu se constituie în prelungirea celorlalte curente universaliste – evoluționismul, difuzionismul – ci în opoziție cu acestea; încearcă, de asemenea, să depășească particularismele antropologice (istorice, culturale, psihologice);
- conține antropologia ca știință riguroasă, fiind un curent esențialmente raționalist;
- îmbină ceva din romantismul călătorului, animat de nostalgia societății exotice (Tropice Triste) cu pozitivismul analizelor precise;

- ținta sistemului lui Lévi-Strauss este identificarea *apriori*-ului cultural al condițiilor de posibilitate ale culturii care ar face cu puțință o știință a culturii în sensul plin al cuvântului;

- antropologia structurală ar fi calea ce permite constituirea unei astfel de științe riguroase.

Primul pas făcut de Lévi-Strauss a fost interpretarea culturii după modelul limbii. Fiind informație împărtășită de către indivizi (preia definiția americană), cultura este, asemenea limbii, un fenomen mental. Ca urmare, ea trebuie să posede structuri asemănătoare cu cele ale limbii. La fel cum structura limbii este inconștientă pentru vorbitor (structura sau gramatica fiind formată din vocabular și regulile de combinare, sintaxă), și structura culturii unei populații rămâne ascunsă în viața ei cotidiană. Diferite sisteme culturale au structurile lor adânci. Este cazul, consideră Lévi-Strauss, rudeniei, miturilor, alimentației, codurilor vestimentare, sistemelor de clasificare. Efortul lui Lévi-Strauss va fi acela de a decela, prin interpretarea unui material etnografic vast (este vorba despre cercetările proprii din America de Sud combinate cu colecțiile etnografice despre culturile amerindiene de la faimosul Smithsonian Institute), structura de profunzime a acestor sisteme culturale dincolo de variațiile lor locale. Sensul cercetărilor sale a stat sub imperativul dezvăluirii activității inconștiente a spiritului care impune forme unui conținut. Formele sunt fundamentale aceleași, însă nu putem decide *apriori* asupra acestor forme, ci trebuie să le „filtrăm” din structurile diferitelor obiceiuri, instituții care sunt „urme” ale acestora. Scopul final al cercetării bazate pe analiza structurală este, prin urmare, a ajunge la structurile inconștiente ale spiritului. În logica acestei strategii și a acestui scop, antropologia nu poate rămâne o știință empirică – una care

se mulțumește cu inventarierea artefactelor culturale și cu explicarea funcției lor într-o societate concretă; ea este o știință care pleacă inevitabil de la empiric dar nu rămâne acolo. Putem observa că structuralismul în varianta lui Lévi-Strauss nu rămâne „doar” un curent antropologic. Structuralismul este o antropologie în măsura în care își dă seama foarte convingător atât de identitatea, cât și de variația formelor culturale, însă el este deopotrivă o filosofie în măsura în care țintește la identificarea structurilor universale umane „de adâncime”, care sunt reperate la nivelul funcționării creierului, al proceselor mentale.

Dacă formele mentale sunt identice, întrebarea ce survine este: cum se constituie un anumit particular cultural? Lévi-Strauss consideră că fiecare grup alege din mediul său ecologic anumite elemente după care își structurează cultura. Sistemul de clasificare, de pildă, exprimă acest raport dintre conținutul cultural determinat și structura de adâncime. De multe ori s-a afirmat că „primitivii” nu dau atenție la detalii, că în raport cu clasificarea științifică nu acordă interes decât la ceea ce este util. Însă, sunt suficiente mărturii că sistemele de clasificare a elementelor mediului lor este extrem de complex: această complexitate nu a fost adesea observată tocmai pentru că nu cădea în registrul occidental de interes. Ceea ce ne interesează însă din perspectiva teoriei structuraliste este că principiul de clasificare (ce dă seama de structura profundă) nu este explicit pentru nativi. El poate fi stabilit *a posteriori* de către etnolog. Algoritmii cercetării ce urmăresc degajarea structurii pornește de la cercetarea empirică, etapă careia îi urmează constituirea unui model, careia, ca un moment ultim, îi urmează analiza structurală. Aceasta din urmă, trebuie subliniat, este o analiză a modelelor produse de etnolog, nu însă a conținuturilor transmise de nativi (observăm ruptura totală cu tradiția

anterioară). Pentru construirea modelului este nevoie ca faptele să fie descrise exhaustiv și exact. Există două tipuri de modele: modele *mecanice*, specifice societăților simple (construirea modelului căsătoriei, de exemplu, unde numărul de posibilități este limitat), și *modele statistice*, specifice societăților complexe. Modelul este *construit de către antropolog* (este chiar de preferat să nu fie preluat de la nativi), după presupuziția că „ceea ce nu se vede” este „inscripționat” în „ceea ce se vede”. Odată stabilit modelul optim, acesta permite predicția formelor culturale; cu alte cuvinte, pentru antropolog nu va mai fi nimic „surprinzător” în realitatea empirică.

Structuralismul lui Lévi-Strauss s-a bazat pe doi piloni care au suferit majore transformări ulterioare și critici. Lingvistica structurală a considerat că există o corespondență foarte precisă între structura limbii și funcționarea creierului, fapt ce a fost infirmat ulterior din mai multe direcții disciplinare. La fel și modelul cibernetic al creierului pe care s-a bazat analogia lévi-straussiană era mai simplu decât cel al mâinii; ca urmare, informația stocată liniar în computer nu este un model adecvat pentru funcționarea creierului. Cu toate acestea, structuralismul a avut o mare importanță în istoria antropologiei. Lévi-Strauss nu numai că a reînnoit studiul parentalității și a mitologiei, contribuția sa s-a dovedit a fi decisivă și în alte domenii, cum ar fi teoria ritualului, antropologia artei, studiul taxonomiilor populare, problema clasificării totemice etc.

Culturalismul este un alt curent care se impune la începutul secolului XX. În sens larg, termenul de culturalism este utilizat pentru a opune două curente de gândire din istoria antropologiei: antropologia culturală americană și antropologia socială engleză care se apropie mai mult de sociologie prin originile sale, considerând că analiza structurilor sociale este

condiția prealabilă pentru a pune în perspectivă studierea problemelor culturale în diferitele lor dimensiuni lingvistice, tehnice, psihologice și istorice. Expresia *teoria culturalistă a personalității* a fost folosită pentru prima dată în anii 1950-1960 în legătură cu lucrările elaborate de M.Mead și R.Benedict consacrate raporturilor dintre cultură și personalitate.

Culturalismul a permis crearea unei punți între științele psihologice și cele sociale. Această orientare face parte din moștenirea lăsată de F.Boas urmașilor săi. M.Mead, în urma cercetărilor întreprinse, a publicat cartea *Coming of Age in Samoa* considerată a fi fundamentală pentru domeniul relației dintre cultură și personalitate. În această lucrare M.Mead a analizat raportul dintre cultură și personalitate, subliniind condiționarea culturală a personalității, nu însă condiționarea culturii de personalitate. Însă, cea mai cunoscută lucrare a lui M.Mead rămâne *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* în care, comparând trei societăți din Noua Guinee, s-a străduit să demonstreze că diferențele între sexe sunt mai puțin fondate biologic și mai mult create de educație. Accentul pus pe particularismul cultural este dus mai departe de către Ruth Benedict, care înțelege cultura ca un „întreg puternic integrat și coerent”¹. Studentă și ulterior asistentă a lui Boas, Benedict va deschide un nou capitol de interogație în antropologie, și anume: acela al raportului dintre personalitatea individului și condiționarea socioculturală. Concentrarea interesului asupra personalității, a procesului formării și modelării sale prin enculturație și a procesului creației culturale explică recursul la date ale psihologiei și ale psihiatriei. Deopotrivă scriitoare și

¹ Deliege Robert. *Une histoire de l'anthropologie*. – Paris: Du Seuil, 2006, p.108.

poetesă, Benedict, în comparație cu Boas, a fost puternic influențată de sursele ideatice ce veneau dinspre științele umanitare. Tema de care rămâne legat numele ei este cea a relației dintre cultură și personalitate, o temă mult discutată ulterior în antropologia americană. În concepția lui Benedict, cultura este „harta întinsă a personalității”, între personalitate și cultură existând un izomorfism. Tipurile de personalitate sunt predeterminate cultural și, la fel, culturile pot fi interpretate după o tipologie a personalității. Dacă acestea sunt asumțiile inițiale, ulterior rigiditatea acestui raport a fost atenuată; concepția care s-a impus însă a fost aceea după care cultura asigură o *personalitate modală*, care lasă loc unei anumite variații interne. Problema ținea asupra felului în care se formează personalitatea și era animată de dorința de a aplica teoriile lui Freud pe cazul altor populații. Unele dintre întrebările puse vizau chiar fundamentele teoriei psihanalitice. Benedict va caracteriza diferite societăți primitive prin *pattern*-uri distincte considerate a fi concepte ce exprimă unitar anumite tendințe-cheie ale unei culturi. Aceste *pattern*-uri sunt, în concepția lui Benedict, de factură psihologică; mai precis, ele sunt concepute ca elemente psihologice care se regăsesc în toate aspectele unei culturi. Conceptul central al teoriei lui Benedict este cel de *configurație*. Prin acesta se dorește punerea în evidență a faptului că în toate culturile există o tendință spre consistență în jurul unei teme psihologice familiare. Există, din acest punct de vedere, culturi mai consistente și altele mai puțin consistente. Nu toate culturile, afirmă Benedict în *Pattern of Culture*, au integrat mulțimea formelor comportării într-un model (*pattern*) echilibrat și ritmic. Sub impactul unor lecturi din Nietzsche, Benedict va utiliza pentru a numi și caracteriza în același timp diferite culturi – pe seama tipurilor diferite de personalitate – concepte de tipul „cultură dionisiacă”, „cultură apolinică”, „cultură paranoică”,

construcție ce reprezintă generalizări ideale, care sintetizează trăsături ale unor culturi diferite.

Culturalismul a jucat un rol important în istoria antropologiei atât în plan teoretic, cât și în plan ideologic. În plan teoretic culturalismul a permis crearea unei punți între științele psihologice și cele sociale. Cu toate că principalii reprezentanți și-au elaborat propriile concepții pe baza unei critici a tezelor culturaliste, antropologia psihanalitică, etnopsihiatria și antropologia cognitivă fac parte din moștenirea acestui curent de gândire. Principala obiecție împotriva culturalismului este tendința lui de a izola fenomenele culturale de fenomenele sociale: ca și cum cultura ar constitui o realitate în sine. Acest esențialism este cauza principală a prăpăstiei care a despărțit mult timp, în mod artificial, antropologia socială de antropologia culturală și care stă la originea multor impasuri teoretice.

Antropologia dinamică se constituie după cel de-al doilea război mondial și reprezintă o desprindere de la etnologia clasică. Ea neagă istoricitatea societăților tradiționale, nu le percepe ca sisteme închise, retrase în ele însele, ci, din contra, pune accent pe modificări, pe conflicte, pe istoria și dinamismul culturilor. De asemenea, antropologia dinamică s-a dezvoltat și pornind de la studierea sistemelor politice, care constituie domeniul privilegiat pentru analizarea dinamismului societăților. Reprezentanții de bază ai acestui curent sunt: M. Gluckman și E. Leach din antropologia britanică și G. Balandier și P. Mercier din antropologia franceză. Această antropologie poate fi calificată prin doi termeni: a) dinamică, deoarece ține cont de mișcarea internă a societăților, de forțele care le constituie în aceeași măsură în care le modifică, de practicile sociale concurente; b) critică, deoarece nu rămâne la aparența formelor sociale și la afirmarea teoriilor oficiale care

le justifică. Apariția acestor noi problematici, axate pe transformarea socială, se înscrie în contextul decolonizării. Crizele și mutațiile caracteristice acestei perioade i-au sensibilizat pe antropologi la dinamicile sociale, exemplu fiind G.Balandier. Fiind primul africanist care a realizat o conceptualizare a situației coloniale, observând dezechilibrele apărute în relația colonizat-colonizator, el va scoate în evidență în *Antropologie politique* tema majoră a complicității puterii cu sacrul. Prin antropologia „societăților fără stat” pot fi puse în evidență atât bazele, cât și procesele și funcțiile puterii. De asemenea, el elaborează un model referitor la dinamica mutațiilor și dezvoltării. Dacă întreg sistemul social este instabil și inedit și dacă el lasă să coabiteze incertitudinea, ordinea și dezordinea, trebuie sesizate schimbările prin intermediul revelatorilor de dereglare: contestații, conflicte și crize (ceea ce G.Balandier face în *Antropologiques*, propunând o investigație critică a modernității occidentale). În Franța, deci, reprezentanții curentului dinamic au făcut din abordarea istorică o condiție a realizării antropologiei critice¹.

O altă problemă de care se preocupă antropologia dinamică, îndeosebi tradiția britanică, este studiul conflictelor. Ei considerau că conflictele sunt inerente oricărui sistem social și că ele nu trebuie percepute doar ca fenomene distructive, ci în aceeași măsură ca fenomene care pot favoriza integrarea. În special Evans-Pritchard (în celebra sa analiză a segmentarității la populația nuer) și Gluckman (în lucrările sale din Africa de Sud, la populația zulu) au insistat asupra funcției integratoare a conflictului. Gluckman a arătat astfel că, departe de a amenința viabilitatea sistemului, conflictul poate chiar să permită

¹ Geraud Marie-Odile, Leservoisier Olivier. *Noțiunile-cheie ale etnologiei*. –Iași: Polirom, 2001, p.63.

consolidarea ordinii sociale, în cazul în care face obiectul unui control instituțional. Deci, antropologia dinamică s-a dezvoltat pornind de la studierea sistemelor politice, analizarea eficientă a mecanismelor de reproducere socială și a formelor de manipulare a trecutului. În acest cadru s-au emis rezerve asupra unor lucrări în care nu se ținea suficient cont de distanța dintre norme și practica socială, autorilor reproșându-li-se analiza prea detaliată a actorilor în detrimentul analizei contradicțiilor dintre discursurile oficiale (de ordin mitologic) și realitatea socială. De asemenea, importanța pe care o acordă rolului jucat de conflict în coeziunea socială și în echilibrul sistemelor politice au atras multiple critici, care reproșau faptul că autorii nu se distanțează suficient de o abordare ce propovăduiește coerența funcțională a sistemelor sociale. Totuși, aportul antropologiei dinamice în dezvoltarea antropologiei este major, ea influențând doctrinele politice, economice și sociologice.

O direcție contemporană în antropologie, care reprezintă o revitalizare a tradiției inaugurată de Boas, este *antropologia simbolică*. Aceasta, pe de o parte, subliniază din nou importanța particularului, a culturii locale în cercetarea antropologică, iar, pe de altă parte, apropie antropologia de disciplinele hermeneutice, capabile să realizeze comprehensiunea unei culturi, să înțeleagă cultura ca „text” cu multiple semnificații și să nu o reducă la regularități de lege. Această nouă orientare s-a coagulat ca urmare a eforturilor întreprinse de Clifford Geertz de a autonomiza cultura în raport cu structura socială și psihologia individuală. Cele mai importante postulate ale acestui curent sunt:

- „Cultura unei populații este un *ansamblu de texte*, pe care antropologul se străduie să le citească peste umerii celor cărora le aparțin”. Cultura este un „*discurs social*” scris și rescris la nesfârșit în diferite limbaje și constituit deopotrivă

din cuvinte și acțiuni. Antropologul încearcă să identifice în mod indirect („peste umerii” nativilor) sensul pe care îl au diferite elemente (forme simbolice) ale acestui discurs social.

- Sensul unei forme simbolice sau al unui fapt social nu este univoc și nu se găsește în întregime „în posesia” vreunui nativ. Cultura nu poate fi niciodată redusă la o formă standard: este *construcție, proces, pluralitate*. În analiza culturală antropologul „explică o explicație” ce aproximează, interpretează o interpretare, desfășoară un întins efort hermeneutic. Perspectiva clasică asupra analizei culturale, cu cele trei momente ale ei: observație, înregistrare, analiză, se dovedește cel puțin naivă, considerând că observația produce „date pure” și că analiza găsește regularități de lege. Analiza culturală înseamnă a intui sensuri, a evalua această aproximare și a produce concluzii explicative din cele mai bune intuiții.

- Analiza culturală este *microscopică*. Dacă este adevărat faptul că analiza unui sat îndepărtat nu poate da seama de o întreagă civilizație, nu e mai puțin adevărat că acea civilizație se găsește reflectată acolo. Iar în cele mai multe cazuri studiul unor fenomene „mici” clarifică probleme mari; aceste probleme sunt în cele din urmă avute în atenție de antropologi.

- Antropologia simbolică renunță la viziunea cumulativă a obiectivismului, care consideră știința despre cultură ca acumulare progresivă de cunoștințe certe și definitive. În locul regularităților abstracte se propune „descrierea densă”, tehnica de analiză care înlocuiește „generalizarea deasupra cazurilor prin generalizarea înăuntrul acestora”.

În fine, accentul pus pe interpretare trezește întrebarea asupra a ceea ce este central în practica antropologică: „Ce face etnograful [în primul rând]?”, se întreabă Geertz. „El scrie, înscrie (*inscribe*) discursul social, îl reproduce prin scris”,

inscripționează un eveniment trecător pe care îl transformă în *text*. Prin urmare, antropologia trebuie să mediteze mai mult asupra producerii textuale, a modurilor de reprezentare, a autorității auctoriale decât asupra triadei canonului clasic: observație, înregistrare, analiză. Programul acesta va fi urmărit în una dintre lucrările sale târzii (*Works and Lives. The Anthropologist as Author*, 1988), în care Geertz analizează felul în care etnografiile produse de autori, precum Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski, Benedict, conving datorită utilizării unor proceduri textuale dintre cele mai diverse. Legătura dintre cele două „tărâmurii” ale practicii antropologice este una de natură textuală, iar o bună etnografie presupune găsirea unei relații optime de intertextualitate între două culturi.

După cum reiese din această prezentare schematică a concepției lui Geertz, preocuparea sa centrală a fost clarificarea sensurilor „culturii” – atât din punct de vedere conceptual, cât și în ceea ce privește acțiunea practică pe care antropologia, ca disciplină de teren, o cere. Plecând mereu de la definiția generală a culturii ca „rețea de semnificații construite de oameni în contexte determinate”, Geertz a încercat să o ilustreze, în eseurile sale – informate întotdeauna cu un erudit material etnografic – prin conturarea unor sisteme culturale particulare: religia ca sistem cultural, ideologia ca sistem cultural, arta ca sistem cultural, simțul comun ca sistem cultural. Iar în ceea ce privește acțiunea practică a antropologului, Geertz a considerat că studiul culturii altor oameni presupune a „descoperi cine cred ei că sunt, ce cred ei că fac și către ce scopuri cred ei că se îndreaptă acțiunile lor”. Pentru a înțelege și a fi capabil să transmită și altora aceste lucruri, antropologul trebuie să devină familiar cu cadrele de sens prin care oamenii își desfășoară viețile lor. Lucru posibil nu prin a gândi sau simți ca ei, fapt improbabil, ci prin a învăța cum se poate trăi la marginea dintre lumea ta și lumea celuilalt;

altfel spus, a învăța prin practică felul în care traducerea unei culturi în termenii alteia devine cu putință.

Criticile ce i s-au adus lui Gertz vizează în principal rolul dominant pe care Geertz îl alocă culturii, dar și faptul că Geertz a deschis o cale pe care nu a îndrăznit să o urmeze. Mai precis, nu a îndrăznit să exploateze implicațiile clarificării faptului că etnografiile sunt mai degrabă constructe culturale decât reprezentări neutre ale lucrurilor „așa cum sunt ele”. Această presuposiție deschide un enorm câmp de posibilități de care se preocupă antropologia contemporană.

Istoria acestor curente nu a reprezentat doar o simplă succesiune de idei, ci o reflectare a preocupărilor antropologice, etnologice, social-politice, economice, morale, juridice etc. din acea epocă. Istoria științelor sociale este incomparabilă cu istoria științelor reale, unde o paradigmă nouă o înlocuiește aproape în totalitate pe cea veche. În științele sociale lucrurile sunt mai complexe și teoriile precedente conțin mai întâi fundamentele, baza de dezvoltare a antropologiei și necesită un studiu aprofundat, deoarece oferă o perspectivă viitoare de dezvoltare a antropologiei.

Bibliografie selectivă:

- Marghescu Georgeta. *Introducere în antropologia culturală*. –București: Editura Fundației „România de mâine”, 1999.
- Copans Jean. *Introducere în antropologie*. –Iași: Polirom, 1999.
- Vrabie Gheorghe. *Introducere în etnografie*. –Cluj-Napoca: Dacia, 1986.
- Geraud Marie-Odile, Leservoisier Olivier. *Noțiunile-cheie ale etnologiei*. –Iași: Polirom, 2001.
- Deliege Robert. *Une histoire de l'anthropologie*. –Paris: Du Seuil, 2006.
- Levi-Strauss Claude. *Antropologia structurală*. –București: Editura Politică, 1978.

UNITATEA ȘI DIVERSITATEA UMANĂ – PRINCIPIU FUNDAMENTAL AL STUDIERII OMULUI ÎN ANTROPOLOGIA SOCIOCULTURALĂ

Svetlana COANDĂ,

*doctor habilitat, conferențiar universitar
Catedra Filosofie și Antropologie,
Universitatea de Stat din Moldova*

Résumé

Dans la présente étude on analyse l'unité et la diversité humaine en tant que principe fondamental de l'étude de l'homme dans l'anthropologie socioculturelle.

On met en évidence le fait que l'unité est basée sur le processus d'anthropogenèse commencé il y a environ 2 mln. d'années.

La diversité humaine se manifeste dans les différences raciales, ethniques, nationales, du QI etc., qui sont de nature relativement récente dans la perspective de l'histoire humaine.

Antropologia socioculturală, ca și antropologia în ansamblu, are ca obiect de studiu omul în multiplele sale manifestări. Principiul fundamental al studierii omului în antropologia socioculturală este unitatea și diversitatea umană.

Unitatea speciei umane este fundamentată de procesul antropogenezei – proces de formare și dezvoltare a omului. Conform datelor paleontologiei și arheologiei, omul își trage originile cu aproximativ 2 milioane de ani în urmă. Apariția omului pe pământ este naturală, lentă și îndelungată. Omul provine, în condiții materiale favorabile vieții pe pământ, dintr-o specie de ființe antropeide denumite generic *homo* sau *hominide*. Procesul antropogenezei începe odată cu apariția la aceasta specie, spre deosebire de alte specii, a mersului erect, a limbajului, odată cu transformarea membrilor superioare în mâini și a mâinilor în organe de muncă, cu inventarea uneltelor și descoperirea focului.

Hominidele sunt clasificate în:

- *Homo erectus*, *Pithecanthropus erectus*, ale cărui fosile au fost descoperite în pleistocenul inferior (circa 1 000 000 ani i.e.n.), în insula Java din Arhipelagul Indonezian, la Su Ku Tian, lângă Beijing, la Olduvai în Africa de Est, la Mauer lângă Heidelberg, la Veresszollos, lângă Budapesta și pe valea Dârjovului în Oltenia;

- *Homo habilis*, *Zinjanthropus* sau *Australopithecus boisei*, ale cărui fosile au fost descoperite în pleistocen (musterian), în aceleași straturi;

- *Homo primigenius*, *homo neanderthalensis*, ale cărui fosile au fost descoperite în pleistocenul mediu în Uzbekistan, în nord-estul Africii, în Sahara;

- *Homo sapiens fossilis*, *homo cromagnonsis*, ale cărui fosile au fost descoperite în pleistocenul superior în Asia de Sud-Vest, într-o peșteră a muntelui Carmel și în Europa, în peștera Cioclovina din România.

Cele mai apropiate forme ale genului *homo* de om au fost *Homo sapiens* care a trăit aproximativ între 130 mii și 35 mii de ani în urmă și *Homo sapiens sapiens*, asemănător din punct de vedere anatomic cu omul actual și care a trăit cu 40 mii de ani în urmă.

Corelând timpul geologic cu timpul formării omului, antropologii prezintă tabelul ce urmează¹ (a se vedea *Tabelul 1*).

Fiecare din aceste genuri de hominide a fost denumit după caracterele fiziologice mai pregnante relevate osteologic de fosile sau după presupuse caracteristici psihologice:

¹ Mihai Achim. *Antropologia culturală*. –Cluj-Napoca, 2002, p.160.

- *homo erectus*, după poziția dreaptă a corpului, transformarea membrelor superioare în mâini, lărgirea orizontului vizual;

Tabelul 1

Timpul geologic și timpul formării omului

Epoca Holocenă	<i>homo sapiens sapiens</i>	
	de sus	40-12 mii de ani în urmă
		<i>homo sapiens</i> (arhaic)
		<i>neanderthalensis</i>
	de mijloc	130-35 mii de ani în urmă
Epoca Pleistocenă		<i>homo erectus</i>
		1 6 -1 5 milioane de ani în urmă
	de jos	<i>homo habilis</i>
		2-1 milioane de ani în urmă
		<i>australopitecii</i>
		3-1,2 milioane de ani în urmă

- *homo habilis*, după uneltele fabricate de el și găsite în depozitele săpate;

- *homo primigenius*, după tehnicitatea lui avansată și după riturile funerare, care denotau un început de religiozitate;

- *homo sapiens* după gradul de inteligență, descoperirile și invențiile pe care le-a promovat.

În privința locului unde a avut loc procesul antropogenezei există două teorii mai răspândite: teoria monogenezei umane și teoria poligenezei umane.

Teoria monogenezei umane susține că procesul antropogenezei a avut loc numai într-o singură parte a globului, și

anume – în Africa Centrală, de unde s-ar fi difuzat mai departe. Teoria poligenezei umane susține că procesul antropogenezei a avut loc concomitent sau succesiv atât în Africa Centrală, cât și în insula Java, China și Europa, datorita unor condiții geografice similare. Această ipoteză a fost confirmată de descoperirea fosilelor diferitelor exemplare de hominide în diferite zone, numite de antropologi antropogeneze: Olduvai în Africa Centrală; insula Java și Su-Ku-Tian în Asia; Heidelberg, Dârjovul și Vertesszollos în Europa.

Procesul antropogenezei cuprinde cea mai lungă perioadă din istoria omenirii, care se confunda cu primele epoci ale comunei primitive. El începe în cuaternar (antropozoic), în interglaciațiuni sau interstadiile glaciațiunilor, se efectuează pe terasele superioare, medii sau inferioare ale cursurilor de ape, în regiunile calde, cu faună relativ asemănătoare celei actuale. Deoarece este marcat de primele forme de civilizație și cultură, poate fi definit și ca proces al automodelării umane, în rezultat apărând acea asemănare între toți oamenii care se numește „natura umană”, comună pentru toți oamenii și care îi deosebește de alte ființe vii.

În antropologia socioculturală există trei mari ipoteze cu privire la geneza omului și răspândirea lui în întreaga lume, ipoteze ce pornesc de la convingerea unanim acceptată că oamenii provin dintr-un strămoș comun – *homo erectus*:

- Ipoteza „Arca lui Noe”, care susține dispariția tuturor celorlalte populații, provenite dintr-un trunchi comun și menținerea doar a omului modern (*homo sapiens sapiens*), ce a apărut într-un singur loc, și anume: în Africa subecuatorială. Acest homo a cucerit întreaga lume veche, fără nici un amestec cu populațiile locale ale lui *homo sapiens arhaiques*.

- Ipoteza „Candelabru” susține ideea unui trunchi comun și devenirea omului modern pe mai multe linii locale ale lui *homo sapiens arhaiques*, ce a ocupat, apoi, diverse zone ale lumii vechi.

- Ipoteza „Evoluției reticulare” care este o combinație a celor două ipoteze. Ea admite existența unor continuități regionale ale lui *homo sapiens arhaiques* și posibilitatea unor fluxuri genetice între diferite populații¹.

Din perspectiva acestor ipoteze, diferențele ce pot fi observate astăzi, și pe care le numim rasiale, etnice, naționale etc., sunt de natură relativ recentă (de exemplu, cele rasiale – de cel mult 50 000 de ani). Această unitate de origine fundamentală a speciei umane este susținută astăzi și de genetică. De exemplu, conform datelor publicate de Richard Lewontin în 1974, media distanțelor genetice dintre doi indivizi crește cu doar 7 – 8 procente, când ei aparțin unor națiuni diferite, și doar cu 15 procente, când ei aparțin unor rase diferite. Înseamnă că ceea ce aseamănă oamenii între ei, dincolo de naționalitate și de rasă, deține o pondere decisivă în raport cu ceea ce îi deosebește.

Cele menționate mai sus confirmă unitatea speciei umane.

Există, însă, și un șir de deosebiri care semnifică diversitatea speciei umane. Astfel, există deosebiri exterioare: înălțime, greutate, culoarea pielii, a părului, trăsăturile feței etc. Această varietate a oamenilor își are condiționarea în factorii biologici – ne năștem cu gene diferite. Totodată, la dezvoltarea diversității umane contribuie și factorii sociali. E firească

¹ Mihai Achim. *Antropologia culturală*, p.340.

întrebarea: care este coraportul dintre ereditate și mediu? Există diferite păreri. De exemplu, Arthur Jensen consideră că deosebirea în IQ (coeficientul de inteligență) sunt determinate 80 procente de gene și doar 20 procente – de mediu¹. La rândul său, L.Levontin afirmă că nu este posibilă o delimitare a rolului factorului biologic și social, ei interacționează și efectul este rezultatul sintezei lor. Evoluția organismului uman necesită a fi cercetată ca o integritate. Fiecare organism uman este subiectul unei schimbări pe parcursul întregii vieți și în fiecare moment se află sub influența concomitentă, conjugată a genelor și a mediului².

Din punct de vedere genetic, diversitatea umană e provocată de deosebirea dintre genotipuri – „programele” evoluției organismului și fenotipuri – toate manifestările organismului incluzând morfologia, fiziologia și comportamentul în momente concrete ale vieții lui. Din această perspectivă, unii cercetători afirmă că:

- a) genele determină fenotipul;
- b) genele determină limita capacităților;
- c) genele determină predilecțiile.

De exemplu, conform teoriei „anveolelor goale”, genotipul determină numărul și mărimea celulelor, anveolelor, iar experiența socială le umple cu conținut. Deci, mediul poate fi „mai bogat” sau „mai sărac” din punctul de vedere al capacității de umplere a celulelor (anveolelor) moștenite din naștere. F.I.Miniușev și al. contestă această concluzie și susțin

¹ Дженсен А.Р. *Генетика и воспитание* // Биологическое и социальное в человеке. –Москва, 1977, с.8.

² Левонтин Л. *Человеческая индивидуальность: наследственность и среда*. –Москва, 1993, с.27-28.

că după genotip nu e posibil a determina cu strictețe fenotipul, deoarece educația, locul și caracterul muncii, experiența socială etc. contribuie la formarea diferitelor fenotipuri¹.

O mare atenție în studiile de specialitate se acordă genotipului omului ca izvor, cauză a comportamentului deviant, antisocial. F.I.Miniușev susține că, de exemplu, creșterea numărului de crime, infracțiuni după schimbarea condițiilor social-politice în Rusia (destrămarea URSS, trecerea la economia de piață) demonstrează că devianța asocială depinde nu atât de gene, cât de condițiile sociale. Tot astfel și cu testul IQ: acesta demonstrează mai mult gradul de instruire, pregătire profesională, studii ale omului decât datele naturii sale biologice, iar nivelul de instruire, depinde, desigur, de condițiile socioculturale.

O sinteză a teoriilor existente cu privire la această problemă a făcut T.Parsons, evidențiind trei grupuri de criterii de diferențiere a oamenilor:

1. Caracteristicile proprii oamenilor de la naștere: rasa, etnia, sexul, rudenția, particularitățile fizice și intelectuale.
2. Caracteristicile legate de rolul oamenilor în activitatea profesională de muncă.
3. Caracteristicile determinate de elementele de „posesiune” – proprietate, valori materiale și spirituale, privilegiile etc.

Așadar, principiul fundamental al studierii omului în antropologia socioculturală este unitatea și diversitatea umană.

Acest principiu a constituit și premisele teoretico-metodologice pentru definirea obiectului de studiu și

¹ Минюшев Ф.И. *Социальная антропология*. –Москва,1997.

specificului antropologiei, în general, și al antropologiei socio-culturale, în particular.

Astfel, pornind de la principiul unității și diversității umane, Romulus Vulcănescu menționează că, în funcție de obiect, antropologia este o știință care își propune să studieze omul „întreg”, „total”, atât în structura lui biologică, cât și în realizările lui umane; este știința care studiază paralel influențele externe și interne (ale muncii, ale comunității social-istorice) asupra comportamentului uman. Iar, în funcție de scop, antropologia este o știință care urmărește să surprindă rapidele prefaceri bio-socio-psihiice ale omului în noile condiții de viață modernă și să aplice cunoștințele ei la ameliorarea vieții omului¹.

Principiul unității și diversității umane se află și la baza determinărilor antropologiei socioculturale, în special în abordarea antropologiei socioculturale din punct de vedere ontologic. După cum menționează Marvin Harris, Thomas Y.Crowe, Achim Miha etc., din perspectivă ontologică sunt cercetate bazele existențiale ale omului și ale umanității; antropologia socioculturală trebuie înțeleasă ca o imagine a naturii umane, adică a ceea ce stă la baza devenirii omului și umanității. Esența acestei viziuni asupra antropologiei socioculturale poate fi exprimată grafic în formă de un triunghi (a se vedea *Figura 1*).

Triunghiul are laturile B, S și C. Pe laturile triunghiului cad trei săgeți, fiecare notată cu E.

B înseamnă biologicul, respectiv omul ca apartenență la lumea biologică: devenirea omului, dar și caracteristicile lui ca o parte a lumii biologice.

¹ Vulcănescu Romulus. *Dicționar de etnologie*. –București, 1979.

S exprimă realitatea socială: relațiile de cooperare dintre oameni, de diviziune a muncii, de producere a mijloacelor necesare supraviețuirii, crearea de grupuri și instituții, fără de care este imposibilă existența societății.

C semnifică cultura, înțeleasă ca un ansamblu de capacități și obișnuințe, obținute de om ca membru al societății. Cultura se află la baza comportării și acțiunii oamenilor.

E exprimă mediul ecologic. Omul, ca ființă biologică, socială și culturală, este condiționat de mediul în care trăiește, cu care constituie un ecosistem deosebit¹.

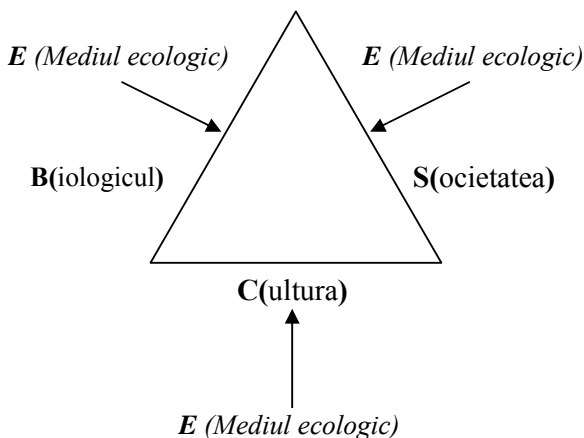


Figura 1. O viziune asupra antropologiei socioculturale

În literatura de specialitate se menționează cel puțin trei orientări în determinarea specificului obiectului de studiu al antropologiei socioculturale:

¹ Miha Achim. *Antropologia culturală*, p.8-9.

1. Conform opiniei lui Michael C.Howard, antropologia socioculturală studiază viața socială simbolică și materială a oamenilor. În timp ce antropologia fizică sau biologică este orientată spre studiul bazei biologice a condiției umane, antropologia culturală, în sensul menționat, se concentrează asupra studierii moștenirii sociale a umanității. Toate aceste aspecte ale existenței umane, ce sunt transmise mai degrabă prin experiență socială și culturală decât prin gene, țin de domeniul antropologiei culturale, care, la rândul său, include trei domenii: arheologia, lingvistica antropologică și etnologia (fiecare dintre ele având numeroase subramuri).

2. A doua viziune în această problemă este a lui William A.Haviland, expusă în lucrarea *Antropologie culturală* (1996). El susține că antropologia culturală își concentrează atenția asupra studiului comportării umane. La temelia acestei comportări se află cultura – adică acele standarde, deseori chiar inconștiente, prin care funcționează grupurile sociale și societatea în ansamblu. Datorită faptului că acestea determină sau ghidează comportarea de zi cu zi a membrilor societății, comportarea umană este, înainte de toate, o comportare culturală.

3. A treia viziune aparține lui Conrad Phillip Kottak¹. El consideră că antropologia culturală studiază societatea și cultura, descrie și explică asemănările și diferențele sociale și culturale. Analizând diversitatea, în timp și spațiu, antropologii fac distincție între universal (trăsături culturale împărtășite de toate populațiile umane), general (trăsături comune diferitelor grupuri umane, dar nu tuturor grupurilor umane) și particular (trăsături proprii doar unui grup).

¹ A se vedea: Conrad Phillip Kottak. *Antropologia. Explorarea diversității umane*. –New York, 1991.

Generalizând cele analizate, conchidem că antropologia socioculturală, bazându-se pe principiul unității și diversității umane, poate fi definită ca știință ce studiază sistemul socio-cultural din doua aspecte complementare: social și cultural. Ea studiază atât structura, funcționarea, dinamismul și tipologia instituțiilor sociale proprii comunitarilor primitive, arhaice, dar și contemporane (familia, rudenia, etnia, națiunea etc.), cât și geneza, structura și dinamica culturii în perspectiva istoriei umane, pentru a releva factorii care duc la diversificarea comportamentului cultural, a determina specificul cultural al popoarelor și, totodată, nivelurile și formele interacțiunii culturilor.

Bibliografie selectivă:

- Mihu Achim. *Antropologie culturală*. –Cluj-Napoca, 2002.
- Vulcănescu Romulus. *Dicționar de etnologie*. –București, 1979.
- Дженсен А.Р. *Генетика и воспитание // Биологическое и социальное в человеке*. –Москва, 1977.
- Левонтин Л. *Человеческая индивидуальность: наследственность и среда*. –Москва, 1993.
- Минюшев Ф.И. *Социальная антропология*. –Москва, 1997.

ABORDĂRI TEORETICO-PRACTICE ALE CONCEPTULUI „PERSONALITATE DE BAZĂ”

Angela SPINEL,
doctor, lector superior
Catedra Filosofie și Antropologie,
Universitatea de Stat din Moldova

*"...the more one tries to understand a culture,
the more it seems to take on the characteristics
of a personality organization." (Sapir, 1949, 201).*

Résumé

L'identité de l'espace autochtone moldave peut être recherchée sous divers aspects. L'analyse spécifique, qui a été développée par la culture et la personnalité est assez pertinente pour nous. Le motif majeur qu'on considère est celui proposé par Sapir: si on voulait connaître la culture de quelqu'un, on devrait explorer la structure de sa personnalité. Dans cet article on a présenté et analysé un exemple de la méthodologie appliquée au peuple Tanala pour mieux comprendre le cluster identitaire de la personnalité et de la culture.

Interesați fiind de explicitarea unui anumit tip de identitate al spațiului „mioritic”^{*}, am apelat la un tip specific de analiză antropologică – cel propriu curentului Cultură și perso-nalitate. Argumentul de bază pentru alegerea unei asemenea metodologii, va fi cel prezentat de Sapir: cu cât mai mult vom încerca să înțelegem o cultură, cu atât mai mult aceasta pare a prelua caracteristicile organizării unei personalități. Pentru a putea cerceta structurile mentale ale poporului nostru, am încercat să prezentăm acest curent, astfel ca, într-un studiu mai vast, să-l aplicăm societății autohtone.

* Atât la nivel mitologic, cât și comportamental, după cum vom încerca să depistăm.

De ce suntem așa cum suntem? Este întrebarea majoră la care încearcă să ofere răspuns această parte a antropologiei psihologice. La nivel de concept, M. Auge¹ accentuează că antropologia contemporană se axează pe studierea a trei teme centrale, dintre care prima este identitatea. Ne referim la construcția identității în relație cu simbolizarea spațiului* în special. Revenim: *studiul cultură și personalitate are menirea de a cerceta creșterea și dezvoltarea identității sociale sau individuale în relație cu mediul social*². Conform cercetătorilor în domeniu, putem face corelații și generalizări asupra unei culturi, examinând structura personalităților care fac parte din acea cultură. Observăm constituindu-se în această bază câteva teorii esențiale: teoria caracterului național, tipurile personalității de bază și modale și configurațiile personalității. Ne interesează aici doar teoria personalității de bază, propusă și validată de către A. Kardiner.

Dacă luăm în considerație cultura ca pe un concept primar al antropologiei și încercăm să extragem specificul pentru teoriile pe care le vom discuta în continuare, vom menționa câteva aspecte esențiale: cultura nu este moștenită, nu este un instinct, deci poate fi învățată, distribuită, transmisă din generație în generație, este simbolică și conține anumite modele (patternuri). De aici derivă una dintre disputele esențiale ale antropologiei. Sub ce unghi științific trebuie

¹ Auge M. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. –Aubier: Flammarion, 1994, p.15.

* pentru că spațiul este o matrice intelectuală, o construcție socială, o moștenire și condiția primă a istoriei individuale și colective, în funcție de acesta se constituie experiența tuturor și personalitatea fiecăruia, după Auge.

² A se vedea: Barnouw V. *Culture and Personality*. –Homewood, Illinois: Dorsey Press, 1963, p.5.

văzută cultura? Și de aici, bineînțeles, cum trebuie cercetate diferențele dintre culturi? Mijlocul secolului XIX este dominat de concepția conform căreia diferențele dintre culturile umane țin de o serie de stadii ale dezvoltării, de o schemă a evoluției (în sens darwinian). Bineînțeles, tocmai aici își are loc clasificarea culturilor și societăților umane în „civilizate” și „primitive”^{*}.

În lucrarea *The Mind of Primitive Man*, Boas accentuează: „Dacă antropologii ar putea demonstra că procesele mentale sunt esențialmente aceleași la primitivi și la civilizați, nu ar mai putea fi susținută concepția conform căreia rasele umane, coexistente în același timp, țin de diferite trepte ale evoluției și că omul civilizat este superior, în ceea ce privește organizarea mentală, omului primitiv”. Astfel, Boas încearcă să identifice relația dintre „harta cognitivă” a eschimoșilor și modelele de mobilitate geografică. Pentru a analiza dezvoltarea istorică a unui popor este necesară o caracteristică psihologică comună a speciei umane. Prin aceasta, Boas optează pentru relativismul cultural și promovează un alt sens al cuvântului „cultură” – o colecție specifică de indivizi caracterizată de propriile societăți și instituții.

Pe de altă parte, avem excursul psihanalitic pe care îl face Freud în antropologie, în special în ceea ce privește copilăria timpurie (*Totem și tabu, Indispoziție în civilizație*). Descoperirile sale determină antropologii să recunoască importanța inconștientului în luarea deciziilor colective (cazul religiei, spre exemplu). Școala teoretică în Cultură și personalitate încearcă să explice relația dintre tabu-urile fixate în copilăria timpurie și comportamentele umane în diferite societăți.

* Spre exemplu, este binecunoscută tratarea occidentalilor ca fiind mai *civilizați* decât orientalii și calificarea societăților tribale ca fiind primitive.

Tocmai în acest context epistemologic își are începutul antropologia psihologică în general și partea ei distinctă, numită sintetic *cultură și personalitate*.

Curentul *Cultură și personalitate* apare în anii 20 ai secolului trecut, în SUA, fiind inițiat de E.Sapir, R.Benedict și M.Mead. Patternurile culturale sunt legate de simbolism și implicare și atunci sarcina antropologului este să nu se limiteze la categoriile superficiale explorate de obicei (ritualuri sau relații de rudenie). Este esențial să înțelegem conexiunile dintre aceste patternuri. *Indivizii sunt cei care creează sensuri, ei acționează ca un micocosmos al culturilor din care fac parte. Deci, sarcina antropologilor este să se axeze pe studiul indivizilor. Tocmai această idee a lui Sapir devine baza curentului Cultură și personalitate.*

Obiectivul reprezentanților curentului este de a demonstra că într-o personalitate pot apărea atât similitudini intraculturale, cât și deosebiri interculturale. Studiile acestei școli vin din două surse divergente care fuzionează. Pe de o parte, este vorba despre discipolii lui Boas, care vor demonstra că cultura poate forma ceea ce ei considerau ca fiind o natură umană extrem de maleabilă într-o formă restrânsă, pentru funcționarea proprie a societății. Pe de alta, vorbim despre neofreudieni, care insistă asupra importanței fundamentelor biologice și prezintă diferențele culturale ca fiind rezultat al variațiilor limitate care sunt schițate de tendințele comune de dezvoltare. Pentru Ruth Benedict, culturile sunt configurații coerente și, indiscutabil, legate între ele. Putem diferenția astfel între două tipuri de culturi și de personalități*: apolinice (ale moderației) și dionisiace (ale entuziasmului). Astfel, pentru

* Pentru R.Benedict, conceptele de cultură și personalitate sunt sinonime.

prima oară apare neexplicit formulată relația dintre cultură și personalitate.

Concepția *personalității de bază* apare în cadrul psihanalizei și numai după aceea este transferată în spectrul antropologic. În 1936, Kardiner ține o serie de conferințe cu ciclul Cultură și personalitate. În încheierea fiecărei conferințe Kardiner oferea o interpretare originală vis-à-vis de informația pe care o prezenta.

Fiecare cultură este constituită din două ansambluri de componente¹, pe care el le numește „instituții primare” și „instituții secundare”. Vom reveni mai târziu la această tipologie.

Ne interesează în special istoria apariției conceptului de personalitate de bază. Pentru Kardiner, *cultura este definită prin regularități habituale, prin căi organizate de a stabili relațiile cu lumea înconjurătoare pentru a obține satisfacțiile esențiale ale vieții, prin ritualuri organizate de naștere, dezvoltare, maturitate, declin și moarte*. Oricând există o persistență ori o transmitere a acestor moduri organizate, avem de-a face cu o cultură. Trăsăturile de bază ale unei culturi sunt următoarele:

- toate au o formă de organizare de tip familie, ce poate fi identificată printr-o înțelegere formală între părinți și copii;
- toate au o formație intragrup, care poate varia de la o cultură la alta;
- toate țin de un grup mai larg, bazat și el pe organizarea familiei;

¹ Kardiner A. *The individual and his society*. –New York: Columbia University Press, 1945.

- toate se conduc după un set de reguli de bază, dar nevoile și fundamentul acestora diferă de la o cultură la alta;
- toate au tehnici diferite de defensivă împotriva lumii exterioare;
- toate controlează agresiunea mutuală în conformitate cu diferite standarde;
- toate se mențin cu ajutorul unor forțe psihologice sigure;
- toate creează scopuri de viață clare și distincte.

Deoarece, conform lui R.Linton, o societate este o colecție permanentă de indivizi umani, fiecare dintre caracteristicile pe care le-am enunțat pot fi atribuite și culturii din care facem parte. Mai mult decât atât, pentru fiecare tip de caracteristici este responsabil un anumit tip de instituție. În acest context, ***instituția poate fi definită ca orice mod fix de gândire sau orice comportament deținut de un grup de indivizi și care poate fi comunicat.*** Orice deviantă de la acest tip de comportament generează disturbantă în grup. Iar uniformitatea comportamentului în grup este numită comportament intergrup. Instituțiile sunt unitățile de bază în care poate fi subdivizată o cultură. Ele pot fi primare, am mai spus-o, și secundare. Instituțiile primare* conțin cadrul socio-economic al societății și practicile educative, care sunt considerate drept rezultante. Natura particulară a educației determină ceea ce vom numi personalitate de bază, adică o structură care este formată dintr-o structură a elementelor

* Exemple de instituții primare: organizarea familiei, formarea intragrupală, reguli de bază, alimentația, tehnicile de subzistență, învățământul, îmbrăcăminte; instituțiile secundare conțin sistemele tabu, religiile, ritualurile, poveștile, tehnicile de gândire.

comune ale unei societăți. Aceste elemente formează, la rândul lor, instituțiile secundare, care sunt sisteme proiective derivate ce exprimă nevoile personalității în termeni de artă, religie și furnizează mijloace pentru satisfacția lor.

Fiecare cultură este, din această perspectivă, purtătoarea unei structuri specifice ale ego-ului, pe care autorii o numesc ***personalitate de bază***.

Este necesară însă o observație fundamentală înainte de a detalia concepția personalității de bază. Una dintre disputele esențiale, în psihologia socială, este legată de diferența dintre conceptul de Ego și cel de personalitate. În ce sens utilizează de fapt Kardiner termenii? Pentru autorul teoriei, *Ego* este utilizat pentru a caracteriza personalitatea totală ca fiind percepută subiectiv. *Personalitatea* conține aspectul comportamental al ego-ului.

Individul este plasat între instituțiile, care îl ajută să se adapteze și să își satisfacă sau să înfrunte nevoile sale biologice. În acest sens, Ego-ul va conține o sumă totală a proceselor de adaptare ale individului, el este situat între lumea exterioară și interioară, se dezvoltă și crește, este integrativ în dezvoltarea sa. Ceea ce înseamnă că procesele de adaptare sunt bazate pe experiențe din trecut. Ego-ul este un organ al continuității și al organizării experienței. Instituțiile joacă aici un rol esențial, pentru că tendințele de adaptare sunt filogenetice, iar tehnicile sunt influențate cultural. Influențele pot fi concepute ca fiind un set de impulsuri care pot fi studiate în baza următoarelor patternuri:

- organizarea familiei și constelațiile psihologice ale individului drept rezultat;

- disciplina de bază, cea sexuală și consecințele acesteia, inclusiv derivatele asupra personalității individului;
- factorii bio-psihologici responsabili pentru stabilirea regulilor și perpetuarea lor, adică psihologia dependenței și regulile;
- forme ale cunoașterii ontogenetice și motivele studierii acestora, învățarea adulților;
- conflictele derivate din muncă, condițiile sociale, de subzistență, de prestigiu, de rivalitate sau competiție;
- agresiunea, formele sale și efectele controlului social;
- forțe ce mențin societatea ca societate: sancțiuni externe și internalizarea mecanismelor de formare a supra-eului;
- scopurile de viață și idealurile.

Instituțiile compozante ale realității exterioare sunt cele care influențează adaptarea interioară a individului, prin anxietățile și frustrările apărute ca rezultat, prin mecanismele de apărare utilizate și prin elaborarea internă a acestora și tipurile de fantezii apărute drept rezultat. Diferite tipuri de instituții oferă diferite tipuri de realitate efectivă pentru a garanta securitatea individului și, deci, diferite sisteme conceptuale. Drept exemplu simplu putem lua maniera în care conceptul de tată poate semnifica ceva diferit în diferite culturi. Deci, în diferite tipuri de culturi apar diferite tipuri de realitate externă, la care individul trebuie să se acomodeze. În mare măsură însă le putem categoriza în două mari subsisteme: 1) legate de mediul natural și problemele specifice adaptării naturale; 2) legate de sistemul instituțional care formează diferite tipuri de cerințe în culturi diferite pentru indivizi.

Pentru a se putea adapta, individul își va dezvolta un sistem de securitate* propriu, pe lângă cel grupal. Există totuși, datorită realităților de tip diferit, și sisteme de securitate diferite. Din acest contrast între sisteme Kardiner formulează concluzii cu privire la natura securității intergrupale: efectele disciplinei, sursele ostilității intrasociale și condițiile în care sancțiunile pot fi sau nu menținute diferă de la o societate la alta. În diferite culturi, problemele de adaptare a individului se oriectează în diferite direcții. Ceea ce creează unele probleme într-o cultură este considerat ca fiind neîndoielnic în alta. Spre exemplu, putem vorbi despre influența diferitelor tipuri de ritualuri asupra manifestărilor sociale.

Dar, sistemul de securitate este doar o mică parte a personalității de bază.

Instituțiile primare creează probleme de adaptare. Pentru a le rezolva, individul trebuie să dezvolte metode de adaptare fixe și riguroase: prohibiții sexuale, tehnici de subzistență, alte diferite tipuri de reguli. În fața acestor reguli putem lua doar atitudine, dar nu le putem schimba.

Constelația de bază individuală creată de aceste condiții este de fapt Structura ego-ului, considerată subiectiv, sau Structura personalității de bază, privită din punct de vedere obiectiv.

Concluzia la care ajunge Kardiner este: dacă condițiile externe și instituțiile primare diferă în diferite culturi, atunci și

* *Sistem de securitate a individului* – sistem de adaptări care asigură acceptarea individului, suportul lui, valoarea, stima și menținerea acesteia. *Sistem de securitate a grupului* – activități sau atitudini expectate de la fiecare individ pentru a asigura individul împotriva pericolelor externe și interne.

structura individuală a ego-ului va fi diferită. Totodată, vom diferenția între **structura personalității de bază** și **caracterul personalității**. Dacă caracterul semnifică variația specială a fiecărui individ în raport cu structura de bază, structura de bază este „precipitată cultural”, este caracteristică întregii culturi. Studiul ei include:

- 1) tehnicile de gândire sau „constelațiile de idei”;
- 2) sistemul de securitate a individului;
- 3) formarea supra-eului (bazat pe sisteme de recompensă sau pedeapsă);
- 4) atitudinea față de ființele supranaturale*.

Structura personalității de bază este formată din grupuri de constelații, care pot fi continue sau scurte. Constelațiile continue sunt cele mai importante pentru studiul structurii. La rândul ei, structura constelațiilor poate fi reprezentată printr-o instanță particulară, pe care Kardiner o numește **Sfincter control**: în cadrul jocului de popice, copilul începe cu observarea funcționării bilelor de popice. Aceasta poate fi acompaniată cu sentimente de eliberare a tensiunilor. Apoi, funcționarea automată este înlocuită cu necesitatea controlului bilei, ceea ce va cere recunoașterea unor senzații și, deci, apariția unor serii de comportamente în legătură cu acestea. Dacă controlul este învățat, copilul va fi apreciat și va primi o remunerare, dacă nu – va fi pedepsit. Astfel, o constelație de bază este creată: „dacă fac ceea ce se așteaptă de la mine, voi fi apreciat”. De exemplu, ordinea și curățenia sunt constelații ale obedienței, dar pot deveni mai târziu ale responsabilității și conștiințiozității. Dacă copilul va primi

* Tehnicile utilizate pentru solicitarea zeilor sunt indicatori ai relației cu părinții.

recunoaștere pentru realizări, pentru actele executate, se va constitui o balanță de lucru. Dacă nu – acesta va deveni anxios, inhibat sau defensiv.

Instituțiile primare construiesc aceste constelații și îi oferă individului un sens al realității. Dar totodată creează tensiuni, anxietăți, pentru că depind de impulsuri particulare ce sunt supuse disciplinării. Patternurile de comportament sunt stabilite în urma jocului dintre autoritate și dependență. Unele reguli stabilite au ca finalitate inhibiția, altele – suprimarea. Instituțiile secundare nu sunt rezultatul direct al celor primare și vor avea drept scop satisfacția nevoilor și tensiunilor create de cele primare.

„Conceptul de personalitate de bază... este calificat să acționeze ca o oglindă a instituțiilor datorită cărora a fost creat și ca armă individuală de adaptare”¹.

Structura personalității de bază este una ierarhică. Schematic, aceasta poate fi reprezentată astfel:

- 1) sisteme de proiecție, bazate pe experiențele inconștiente (spre exemplu, mecanismele de apărare) și super-ego;
- 2) norme învățate, ce se referă la modelele general acceptate de manifestare a impulsurilor;
- 3) norme de activitate învățate;
- 4) sistemul tabu, perceput ca parte a realității;
- 5) realitatea, percepută de manieră empirică.

Sistemul proiectiv este totalmente inconștient și se poate manifesta doar prin intermediul transferului. Aceste sisteme

¹ Kardiner A. *The individual and his society*, p.133.

proiective sunt fixe și se transformă doar în momentul transformării instituțiilor care le-au generat. Dimpotrivă, nivelul realității (sau experiențele personale ale individului) este conștient și se schimbă în funcție de context. Celelalte grupuri intermediare se află pe mijlocul complexelor caracteristicilor personalității.

Ceea ce poate fi numit sistem de valori al personalității nu se referă la nici un nivel enunțat mai sus. O parte din valori se referă la idealuri, spre exemplu – onoarea, altele derivă din activitățile de rutină și sunt rezultate ale învățării, spre exemplu – cinstea. Alte valori pot apărea din social, spre exemplu – libertatea, care poate fi definită doar în raport cu anumite contexte, activități. Problema ideologiilor se referă la aceleași greutăți de definire ca și cele legate de valori. Ideologiile sunt legate de sistemele de proiecție și, de fapt, sunt raționalizări ale experiențelor inconștiente.

În același timp, vom menționa că la Kardiner conceptul de proiecție este perceput într-un sens diferit de cel ortodox, Freudian. Pentru Freud proiecția este un mecanism de apărare, prin intermediul căruia ego transcrie propriile sentimente, trăiri, atitudini altor obiecte sau persoane și, prin aceasta, permite neconștientizarea lor. Proiecția, conform lui Freud, nu apare expres ca un mecanism de apărare în cadrul conflictelor, ea apare indiferent de structura conflictului. Acesta este unul dintre mecanismele de apărare cele mai primitive, care determină maniera în care vom vedea lumea. Pentru Kardiner, proiecția constă din procese psihosimbolice generale, prin intermediul cărora materialul inconștientului se transformă în informație conștientă. Ea face posibilă relația dintre subsistemul proiectiv al personalității și instituțiile secundare. Subsistemul de proiecție determină, prin acest mecanism inconștient, o mare

parte din motivațiile individului. Experiențele primare, care determină percepția realității și direcționează emotiv intențiile individului se generalizează și se manifestă ca fiind realitate obiectivă. Această realitate acționează asupra comportamentului individului și îi insuflă frică vis-à-vis de anumite segmente de comportament. Ca reacție, în cadrul subsistemului proiectiv, individul își atribuie un set de calități care îi permit să depășească frica. Apoi urmează raționalizarea, cu ajutorul căreia individul reușește să o depășească.

Kardiner propune un model propriu de analiză a structurii personalității de bază, care conține algoritmic delimitarea problemei esențiale în itemi și interpretarea acestora din perspectivă psihologică: astfel, în cadrul analizei vor fi luate în considerare: 1) *condițiile istorice*; 2) *mediul natural și economic*; 3) *regulile de stabilire a meșteșugurilor*; 4) *tehnicele de distribuție a proprietății*; 5) *organizarea socială*; 6) *gospodăria*; 7) *gradația socială*; 8) *ciclul de viață*; 9) *războiul*; 10) *religia*; 11) *folclorul și legendele*.

Teoria lui Kardiner a fost aplicată în primul rând asupra poporului ALOR (o insulă situată între Java și Noua Guinee, cu populația de 72.000 de oameni). Modul de subsistență al acestui popor este agricultura, iar responsabilitatea principală este atribuită femeilor, bărbații ocupându-se de treburile casnice. Copiii, în absența femeilor care sunt pe câmp, rămân cu frații mai mari sau cu bunicii. Analiza a conținut trei etape:

1) studiul instituțiilor, obiceiurilor și folclorului. În baza studiului a fost formulată ipoteza: impactul instituțiilor asupra dezvoltării ontogenetice;

2) testarea ipotezei pe opt biografii ale indigenilor;

3) compararea rezultatelor analizei psihodinamice ale indivizilor și a celor efectuate de către psihologi asupra a 38 de

protocoale de Rorschach și a unei colecții de desene ale copiilor.

Rezultatele la care a ajuns cercetătorul demonstrează:

a) modul de subzistență (femeile care lucrează în câmp) conduce la un model educativ caracterizat de neglijență maternă, care interferează cu

b) procesul de integrare și produce o personalitate de bază restrictivă în plan emoțional și alterată la nivel de funcții cognitive

c) instituțiile secundare sunt reflectare a deficiențelor de personalitate, prin caracterul lor net negativ

d) instituțiile secundare nu sunt investite de nici un aspect pozitiv al imaginii paternale. Tema folclorică degajă agresivitate și ură inconștientă față de mamă.

Vom oferi în continuare un model de analiză a *culturii TANALA*, preluat din lucrarea lui Kardiner, și vom încerca o scurtă explicare a acestuia (a se vedea *Tabelul 1*).

Tabelul 1

Model de analiză a *culturii TANALA*

Instituții primare	Structura ego-ului	Instituții secundare	Premii, recunoaștere
Familie patriarhală: <ul style="list-style-type: none">• putere absolută a tatălui;• impune disciplina;• exploatează;• frustrare;• nevoi	Reprimat Submisiv (supus) Lingușitor Ostil	Frica de stafii – cauzează boli Imobilitatea cultului de linie, ceea ce presupune loialitate față de morți, boala fiind concepută ca rezultat al păcatului	<ul style="list-style-type: none">• Lingușire prin sacrificarea mâncării• Recompense pentru reprimarea ostilității

Instituții primare	Structura ego-ului	Instituții secundare	Premii, recunoaștere
<p>Reguli de bază:</p> <ul style="list-style-type: none"> • oral: copiii sunt hrăniți cu piept mult timp; • anal: stăpânit la șase luni; • sexual: tabu asupra obiectelor și scopurilor 	<p>Obediența față de reguli</p> <p>Denigrarea importanței sexului</p>	<p>Curățenie; insistența asupra actului compulsiv ca parte a curei de tratament</p> <p>Povestiri de tip Oedip</p> <p>Sunt reparate femeile prin ostilitate</p>	<p>Femeile sunt menținute însărcinate</p>
<p>Inegalitatea în familie</p>	<p>Ostilitatea de familie</p> <p>Agresiuni reprimare</p> <p>Agresiuni exprimate</p> <p>Crima</p> <p>Încuviințarea</p>	<p>Frica de magie</p> <p>Homosexualitate, frăție de sânge</p> <p>Războinici</p> <p>Legea</p> <p>Încrederea în soartă</p>	<p>Tabu pe utilizarea lineajului de rudenie</p> <p>Poate controla destinul și proprietatea</p> <p>Severitatea pedepsei</p> <p>Destinul poate fi controlat</p> <p>Neuroză-psihoză</p>
<p>Economie de subzistență Belșug</p>	<p>A lucra fără recompense. Nu apare frica pentru absența mâncării</p>	<p>Economia funcționează bine. Supunerea este remunerată</p>	

Instituții primare	Structura ego-ului	Instituții secundare	Premii, recunoaștere
Pământ comun	Munca nu este diferențiată	Nu apar ritualuri de creștere Se pune accentul pe silință	
Economie de prestigiu	Inutilitatea luptei	Deificare și control asupra celorlalți	Recompensă în caz de ostentație
Imobilitate socială	Invidia	Frica de furia zeilor	Boală și absența suportului
Legi de proprietate	Creșterea ego-ului Cultul personalității Zeificarea lineajului	Legea	Magie masculină violentă

Din analiza prezentată observăm că personalitatea este concepută ca mediator între instituțiile primare și cele secundare. Schimbările în modul de subzistență produc schimbări în practicile educative și în personalitatea de bază. Astfel, pe de o parte avem o personalitate supusă, care, fiind obedientă, își poate reprima agresivitatea și deveni homosexual, pe de altă parte, ego-ul poate fi structurat de natură violentă și conduce la exersarea magiei.

Acest tip de legătură între instituțiile primare și secundare este numit de către Kardiner „serii integrative”. Identificarea seriilor este una dintre cele mai grele sarcini ale unui cercetător. Soluția pe care o propune autorul este utilizarea a două proceduri teoretice independente: 1) analiza clinică a materialului etnografic și a instituțiilor secundare pentru depistarea sistemelor proiective ale personalității și 2) interpretarea rezultatelor testelor proiective, pentru a obține cât mai multe informații despre personalitatea participanților la cercetare. Dacă rezultatul celor două proceduri este similar,

atunci pentru cultura respectivă putem considera rezultatele ca fiind valide.

Sintetic, curentul *Cultură și personalitate* ajunge mult mai departe decât Kardiner. Totodată, considerăm foarte important faptul că o asemenea analiză produce cercetări autentice. În spațiul nostru, antropologia psihologică, fiind o știință nouă, este necesar un studiu de tipul acesta.

Bibliografie selectivă:

- Auge M. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. –Aubier: Flammarion, 1994.
- Boas F. *The Mind of Primitive Man*. –New York: The Macmillan Co., 1938.
- Bock Ph. *Psychological anthropology*. –Connecticut, London: Westport, 1994.
- Kardiner A. *The individual and his society*. –New York: Columbia University Press, 1945.
- Kardiner A. *L'individu et sa société*. –Paris: Gallimard, 1969.
- Keesing R.M., Keesing F.M. *New Perspectives in Cultural Anthropology*. –New York etc.: Holt, Rinehart and Winston Inc., 1971.
- Kottak C.Ph. *A cognitive theory of cultural meaning*. –Cambridge UP, 1997.
- Kottak C.Ph. *Cultural Anthropology*. –New York: Random House, 1982.
- Kottak C.Ph. *Perspectives cognitives et conduites sociales*. –PUR, 2000.

PROBLEMATICA GENDER ÎN ANTROPOLOGIE

Natalia MUNTEANU,
magistru în filosofie
Catedra Filosofie și Antropologie,
Universitatea de Stat din Moldova

Résumé

Le gender est un domaine de recherche très important dans le contexte du développement des sciences humaines. La problématique de gender est une préoccupation spécifique, pour clarifier l'aspect des relations humaines, et plus particulièrement, des relations entre les sexes. Ce sont des problèmes du contexte social et interpersonnel. Le gender est un paradigme de communication entre les différents sexes.

Cercetările *gender* sunt o orientare relativ nouă în științele socioumanistice. Este cunoscut faptul că cercetările *gender* au cunoscut o dezvoltare deosebită anume în științele socioumanistice din Occident (în anii '60-'80 ai secolului al XX-lea). De apariția și dezvoltarea acestora se leagă noua paradigmă formulată privind cunoașterea, epistemologia și filosofia socială, prin dezvoltarea intensă a psihologiei, sociologiei și etnoantropologiei.

În contextul științific contemporan, concepția *gender* este introdusă pentru a delimita concepția *sexus* (sexul biologic) și implicațiile socioculturale investite în concepțiile de masculin / feminin, adică atribuirea rolurilor sociale, tradițiile culturale, relația puterii față de genul oamenilor. Termenul *gender* este menit să excludă determinismul biologic, care se include în concepția *sexus* și implică toate diferențele socio-culturale legate de sexul individului, factor natural – universal. Sexul, adică particularitățile biologice ale omului, se consideră

fundamentul și cauza primordială a deosebirilor psihologice și sociale dintre femei și bărbați.

Pe parcursul dezvoltării cercetărilor științifice a devenit clar că, din punct de vedere biologic, între femeie și bărbat există mai multe asemănări decât deosebiri. Diversitatea de caracteristici sociale ale femeilor și bărbaților constatate în întreaga lume și identitatea caracteristicilor biologice ale oamenilor ne permite să concluzionăm: sexul biologic nu poate explica deosebirile privind diversele roluri sociale existente în diferite societăți. Astfel, noțiunea *gender* semnifică totalitatea normelor sociale și culturale pe care societatea le impune oamenilor în funcție de sexul lor biologic. Nu sexul biologic, ci normele socioculturale determină, în ultimă instanță, calitățile psihologice, modelele de comportament, tipurile de activitate, profesiile femeilor și ale bărbaților.

În domeniul antropologiei cercetătorii au observat o contradicție: pe de o parte, sfera de activitate a femeii era una foarte diversă, ce indica la o varietate de roluri sociale, iar, pe de altă parte, tradiția păstra totuși femeii un rol „secundar” față de bărbat, care a și devenit unul natural. Iar diferențele dintre genuri urmau să fie acreditate ca naturale, esențial fiind factorul biologic.

Ca reacție la o asemenea contradicție, concepția *gender* vine să demonstreze că masculinitatea și feminitatea nu sunt doar semne ale unor organisme biologice concrete, ci sunt niște concepte social și cultural întemeiate, care permit cercetarea individului pornind de la opoziția binară, ce include nu doar prezența/absența unui anumit semn, dar și o categorie de apreciere. Marea problemă a apărut atunci când în cadrul cercetărilor din orice domeniu bărbatul era eticheta oricăror formulări teoretice, iar orice teorie nouă formulată nu era

neapărat construită reieșind din contextul general al existenței celor două sexe¹.

Trebuie să pornim de la faptul că în teoria și metodologia științei anumite orientări contemporane au adus idei și teorii principial noi, acestea fiind caracterizate ca *postmoderne*: post-structuralismul, deconstructivismul, post-marxismul și unele orientări feministe. Aceste orientări neagă orice bază epistemologică temeinică, iar teoriile și legitățile absolut valabile sau cele care pretind la universalitate nu sunt acceptabile; de asemenea, neagă ideea unității sociale, la fel și concepția legăturii cauzale, fiind părtașii ideilor de pluralism, diversitate, fragmentare și indeterminism. Toate orientările postmoderne declară concepția lingvistică ca fiind valabilă în înțelegerea realității, argumentând faptul că „*orice noi percepem ca fiind realitate, de fapt este un fenomen construit sociolingvistic, rezultat al moștenirii sistemului lingvistic*”², iar lumea o concepem, o cunoaștem doar prin formele limbii. Deci, concepțiile noastre despre lume nu pot reflecta realitatea, care există după limitele limbajului, ele putând fi corelate doar altor expresii lingvistice³. În acest sens, limbii i se acordă o importanță deosebită pentru înțelegerea mecanismului de formare a concepției despre lume, a realității, „*omul ca subiect se dizolvă în texte-conștiințe, care formează imensul inter-text al tradiției culturale*”⁴.

¹ Lorber I. *Paradoxes of gender*. –New Haven: Yale University Press, 1994, p.78.

² Butler Judith. *Genul - un măr al discordiei. Feminismul și subversiunea identității*. –București: Univers, 2000, p.23.

³ Dragomir Otilia (coord.). *Femei, cuvinte și imagini. Perspective feministe*. –Iași: Polirom, 2002, p.128-129.

⁴ Ibidem, p.130.

Statusul existențial al individului se bazează, în primul rând, pe categoriile de vârstă, rasă și gen. Conform opiniei lui J.Derrida, sistemul valoric și concepția despre lume se produc de pe poziția „bărbaților albi europeni”¹. Altfel spus, conștiința individului contemporan este independentă de genul său, este îmbibată totalmente de ideile și valorile ideologiei masculine, dând prioritate începutului bărbătesc. Propagarea acestor idei a fost stimulată de apariția lucrării Simonei de Beauvoir „*Al doilea sex*” și de lucrarea „*Voința de a cunoaște*” a lui Michel Foucault, introdusă în volumul intitulat «Istoria sexualității», care demonstrează dominația socialului asupra biologicului în sfera relațiilor de gen. Iar feminismul a elaborat teza conform căreia orice societate este una patriarhală, iar toate textele și practicile discursive sunt cele care induc indivizilor valori anume masculine, întreținând relațiile patriarhale².

În mare măsură, gender-ul este un statut social ce are mai multe dimensiuni: *rolul* (bărbaților și femeilor le sunt atribuite diferite roluri sociale); *normele* (există comportamente și norme corporale expectative diferite); *caracteristicile și valorile*, prin care trăsăturile psihologice sunt împărțite în feminine și masculine, dacă sunt prezente ca virtuți masculine, devin vicii, dacă aparțin unei femei; *identitatea* – poate fi privită din două perspective majore – relația eu/eu și eu/celălalt, identitatea subiectivă gender include toate căile prin care cineva poate fi identificat ca bărbat sau femeie; *simbolismul* – spre exemplu, spațiile rezervate fiecărui gen aparte: cluburile pentru bărbați (body-bilding), cluburile de

¹Воронина О. *Введение в гендерные исследования*. –Москва: Материалы „Валдай – 97”, 1997, с.29-34.

² Bourdieu Pierre. *La domination masculine*. -Paris: Seuil, coll. Liber, 1990, p.54.

fitness, trabucurile. Statutul social al indivizilor depinde de identitatea lor socială (gen, sex, rasă, orientare sexuală) și de rolurile sociale (ocupația, apartenențele politice etc.)¹.

Actuala întemeiere a cercetărilor asupra gender-ului facilitează explicarea relațiilor gender. Dar, preocuparea esențială a antropologilor a fost analiza rolurilor și a manifestărilor comportamentale de gen în diverse culturi, reieșind din diferențele de gen. Diferențele de gen-rol derivă, în parte, din cele biologice, dar sunt semnificativ modelate de evoluția psihosocială particulară a fiecărei persoane. „Identitatea psihosexuală se dezvoltă discret, influențată intens de modelele parentale, fiind la început difuz integrată, în sub-identitatea familiei; în acest sens, băieții care au un model parental cu masculinitate redusă manifestă dificultăți de identificare. Cei cu un model parental puternic conturat ca masculinitate sunt mai siguri de ei, mai încrezători, mai protectivi, relaxați, exuberanți, calmi și chiar fericiți”². Se afirmă că tinerele fete au o situație mai complicată, deoarece rolul feminin este el însuși în schimbare pe plan social. Există modele feminine diverse: tradiționale, de tranziție și moderne³. În genere, tinerele fete cu identificare feminină tradițională resimt în mai mare măsura conflictele interne. Ele se centrează pe îmbrăcăminte, fardare, sunt mai mult preocupate de rolul biologic al femeii, de datorie, cămin și familie. Din acest motiv, ele privesc rolul feminin restrictiv de libertate, au puține interese și trec prin dificultăți în a-și face prieteni. Multe tinere,

¹ Bourdieu Pierre. *La domination masculine*, p.54.

² Eagly A.H., Steffen V.J. *Gender stereotypes stem from the distribution of women and men into social roles* // Journal of Personality and Social Psychology. –London, 1984, Nr. 40, p.75.

³ Ibidem, p.86.

care se identifică anti-feminin, au o conștiință de sine autorejectivă și o investiție pregnantă privind activitatea profesională și socială. Uneori, sunt parțial defeminizate. Pentru multe tinere însă, sex-rolul feminin se află în tranziție. Astfel, deși ele aspiră spre roluri tradiționale masculine, deseori conservă mentalitatea și roluri tradiționale feminine, manifestate mai ales în atitudini tradiționale privind căsătoria și maternitatea.

Antropologii au evidențiat că, deși conținutul specific al gen-rolurilor este definit în fiecare cultură diferit, gen-rolurile conțin anumite caracteristici generale. Aceste caracteristici includ existența anumitor trăsături generale de personalitate (femeile sunt grijulii și dependente, bărbații sunt agresivi și independenți), a anumitor roluri sociale (bărbații sunt tați și sunt cei care asigură bunăstarea materială a familiei muncind, femeile sunt soții și mame, au grijă de copii și cămin), precum și a unor poziții sociale sau profesii (bărbații sunt soldați/cadre militare și politicieni, femeile sunt cadre medicale, didactice și voluntari în diverse organizații). Dar, există și diferențe în atribuirea de roluri ce variază de la o cultură la alta. Dacă în unele culturi bărbații sunt cei care au grijă de bunăstarea familiei și sunt cei care iau decizii de importanță majoră, atunci nu este neapărat ca o asemenea repartitie să existe în fiecare cultură; în alte culturi, femeile pot fi acelea care își asumă un asemenea rol. Deci, genul, ca institut social, este interpretat diferit, chiar dacă componenta normativă este aceeași.

Există anumite așteptări, culturale și sociale, în privința trăsăturilor și comportamentelor bărbaților și femeilor. Expectațiile culturale asociate genului sunt exprimate deseori sub forma stereotipurilor de gen-rol. De exemplu: unii bărbați și femei sunt grijulii. De asemenea, există mari diferențe în

interiorul fiecărui sex, în ceea ce privește gradul în care o trăsătură este evidențiată: de pildă, unele femei pot fi foarte emotive, iar altele sunt foarte raționale și nu-și pierd luciditatea indiferent de gradul de dificultate al situației; unii bărbați pot fi foarte independenți.

Oamenii sunt tentați să creadă că între trăsăturile specifice masculinității și cele specifice feminității există o corelație negativă. Cu cât ai mai multe trăsături masculine, cu atât vei avea mai puține trăsături feminine, și viceversa. Acest lucru nu este adevărat. O persoană poate avea fie un număr mare de trăsături atât masculine, cât și feminine (poate fi considerat androgin), fie puține trăsături masculine și puține trăsături feminine (nediferențiat), sau multe trăsături de un fel și puține de celălalt tip (masculin sau feminin)¹. Stereotipurile variază în funcție de percepția rolului major în viața unei persoane. Astfel, trăsăturile sunt atribuite diferențiat unei femei în funcție de rolul social dominant: mamă, soție grijulie, femeie de carieră, atletă sau „obiect sexual”. Tipurile similare pentru bărbați includ: omul de afaceri, atletul, muncitorul și virilul (macho).

Comportamentul tradițional masculin se compune dintr-o constelație de caracteristici și orientări de scopuri: competitivitatea, agresivitatea, încrederea în sine, aservitatea. Iar rolul feminin tradițional constă în caracteristici expresive: grijulie, compasivă, afectivă, sensibilă la nevoia altuia. În modelul familiei tradiționale soțul este cel ce deține autoritatea, el luând deciziile privind bugetul, alte chestiuni importante și având forța de a impune soției și copiilor respectul față de

¹ Corrin C. (ed.) *Gender and identity in Central and Eastern Europe*. –London: Frank Cass, 1999.

deciziile lui. Femeia are rolul de soție având și ea anumite responsabilități: îngrijirea casei, a copiilor, asigurarea confortului soțului.

Deci, s-a demonstrat că întotdeauna comportamentele și credințele depind de cultură, iar procesele prin care credințele influențează comportamentele depind mai puțin de aceasta. Antropologii au evidențiat anume procesul prin care se întemeiază cultural diferențele de gen, pornind de la studiul culturilor și modalităților de influență a acestora asupra stilului de comunicare, comportament și atitudine. Nu putem însă delimita cu strictețe biologicul de social și cultural, deoarece individul uman se formează prin interacțiunea acestora și constelația personalității depinde de fiecare din acești factori¹.

Vorbim astfel nu doar de bărbați și femei (în sensul apartenenței la un gen biologic), ci și de personalități masculine și feminine, sensibilități, atitudini, concepții, mentalități și comportamente masculine ori feminine. Uneori, chiar și soluțiile în rezolvarea unor probleme, tipurile de negocieri sau modalitățile de organizare a unor activități pot fi de model masculin sau feminin. Nici organizările sociale, manifestările culturale nu au scăpat de atributul psihologiei diferențiale, reflectat de poziția dominantă a unui sex sau a celuilalt. Astfel, antropologia demonstrează că toate civilizațiile se fondează pe distincția dintre masculin și feminin și pe atribuirea de roluri sociale diferite atât bărbaților, cât și femeilor. Este un adevăr incontestabil, care ține nu doar de civilizații, ci și de toate culturile umane, aceasta înțelegându-se chiar și în cazul societăților considerate ca cele mai primitive.

¹ Radu I. (coord.). *Psihologie socială*. – Cluj-Napoca: Exe, 1994.

Bibliografie selectivă:

- Bourdieu Pierre. *La domination masculine*. –Paris: Seuil, coll. Liber, 1990.
- Butler Judith. *Genul – un măr al discordiei. Feminismul și subversiunea identității*. –București: Univers, 2000.
- Corrin C. (ed.) *Gender and identity in Central and Eastern Europe*. –London: Frank Cass, 1999.
- Dragomir Otilia (coord.). *Femei, cuvinte și imagini. Perspective feministe*. –Iași: Polirom, 2002.
- Eagly A.H., Steffen V.J. *Gender stereotypes stem from the distribution of women and men into social roles // Journal of Personality and Social Psychology*. –London, 1984, Nr. 40.
- Lorber I. *Paradoxes of gender*. –New Haven: Yale University Press, 1994.
- Radu I. (coord.). *Psihologie socială*. –Cluj-Napoca: Exe, 1994.
- Воронина О. *Введение в гендерные исследования*. –Москва: Материалы „Валдай – 97”, 1997.

LE RITUEL: ORDRE ET PARADOXE

ANALYSE DE QUELQUES APPROCHES À L'ÉTUDE DU RITUEL À TRAVERS LA FÊTE DE SAINT ISIDORE À LAMAY, PÉROU*

Jorge LEGOAS,

*Doctorant en anthropologie
Université Laval, Québec, Canada*

Rezumat

Abordările tradiționale a studiului ritualului se situează în cadrul a ceea ce de obicei este numit "religie" sau a celui "magico-religios", mai ales pornind de la definițiile lui Emile Durkheim. Conform opiniei lui Piette, asemenea definiții a ritualului ar risca constituirea prelungirii utilizărilor religioase, biblice, grecești sau romane, reinterpretate de tradiția creștină, înainte de a fi integrate în științele sociale. Această asociație „integristă” a ritului... ar fi astfel interpretarea unei idei comune diverselor interpretări occidentale a termenului (Piette, 1992:164). Din contra, alte abordări mai puțin recente îl situează atât în contexte "religioase", cât și politice, economice etc. De altfel câteva contribuții (mai ales Caille 2003, Geerty 2005 și Scubla 2003) ne permit de a sesiza la fel noțiunea religiosului în sens mai larg, pornind de la un evantai de situații și contexte unde sacrul poate fi deplasat sau chiar pornind de la înțelegerea violenței drept faptul său constitutiv.

În acest articol, noi dorim să sesizăm implicațiile pe care deplasarea religiosului le are asupra analizei ritualului. Pentru a face aceasta, noi vom parcurge câteva abordări teoretice asupra ritualului pentru ca ulterior să analizăm cazul sărbătorii Sf. Isidor (St. Isidore Paysan) în Lamay, un mic sătuc metis din Cusco care, în perioada când au fost adunate datele, avea aproximativ o mie de locuitori și tot atâția în alte comunități autohtone quechua din jurul satului.

* Cet article est issu du travail final rendu au Séminaire de Doctorat, en mai 2006; Prof. Frédéric Laugrand, Département d'anthropologie, Université Laval, Québec, Canada. L'auteur remercie la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* pour la bourse doctorale attribuée.

Introduction

Les approches traditionnelles à l'étude du rituel se situent dans le cadre de ce qui est habituellement appelé "religion" ou dans celui du "magico-religieux", notamment depuis les définitions d'Émile Durkheim. Selon Piette, de telles définitions du rituel risqueraient de constituer *le prolongement d'emplois religieux, bibliques, grecs ou romains, réinterprétés par la tradition chrétienne, avant d'être intégrés aux sciences sociales. Cette association "intégriste" du rite... serait ainsi l'interprétation d'une idée commune aux diverses interprétations occidentales du terme* (Piette 1992:164). Par contre, d'autres approches un peu plus récentes le situent autant dans des contextes "religieux", que politiques, économiques, etc.

Par ailleurs, quelques contributions (notamment Caillé 2003, Geertz 2005 et Scubla 2003) nous permettent de saisir aussi la notion du religieux dans un sens plus large, à partir d'un éventail de situations et contextes vers où le sacré (ou les éléments qui donnent du sens à la vie) peuvent s'être déplacés; ou même à partir d'une compréhension de la violence comme son fait constitutif (à partir des postulats de René Girard).

Dans cet article, nous voulons saisir les implications que ce déplacement du religieux porte sur l'analyse du rituel. Pour ce faire, nous allons parcourir quelques approches théoriques sur le rituel pour ensuite analyser le cas de la fête de Saint Isidore Paysan à Lamay, un petit village métis de Cusco qui, à l'époque où les données ont été ramassées¹, comptait environ mille habitants, et autant d'autres dans les communautés autochtones quechua autour du village.

¹ Nous avons pris les informations de l'étude ethnographique réalisée en 1970 par Mary Sánchez.

I. Quelques approches à l'analyse du rituel

Dans le but d'opérer une analyse croisée entre quelques approches théoriques au rituel, nous allons parcourir quelques-unes qui réussissent plus ou moins à le sortir de la vision "intégriste" du religieux.

Gerd Baumann (1992) soulevant la pertinence de l'approche durkheimienne jusqu'à nos jours, il s'attaque à l'analyse d'une procession religieuse chrétienne et de la fête de Noël dans la banlieue multiculturelle de Londres. Il comprend le rituel comme un lien qui vise *l'inclusion des "Autres"* et qui opère des processus de mutuelle constitution d'identités entre les participants, c'est-à-dire entre les célébrants directs et le public habituellement vu comme "étranger" au rituel (à cause de son manque d'implication directe dans sa mise en œuvre, ou du fait de ne pas nécessairement partager les croyances y comprises). Par conséquent le rituel, pour Baumann, deviendrait un *instrument public*, plutôt que privé.

Dans les fêtes de Noël, Baumann trouve un certain niveau d'engagement ou de réaction des musulmans (et d'autres groupes ethniques et religieux) vis-à-vis de ce type de fêtes fondamentalement chrétiennes, ce qui montrerait de *différentes catégories d'expérience*, participation et engagement dans le rituel. Baumann pose, par conséquent, qu'une *négociation d'identité* s'opère dans ces événements (Baumann 1992:105), lorsque les participants (a). – adhèrent à (ou reproduisent) plusieurs des symboles y ayant lieu et (b). – gardent (ou limitent) certaines des prescriptions de leurs respectives religions. Ce faisant, ils prennent en compte les "Autres" comme repère face auquel ils se définissent et se construisent comme relativement pareils et relativement différents. À partir

de toutes ces analyses, l'auteur conclut dans une compréhension réélaborée de Durkheim:

What I wish to stress here, in summarizing what appears at the epitome of the durkheimian *community celebrating itself*, is the *multiplicity of constituencies*, ranging from the believers in ritual rain-making to committed Muslims, the multiplicity of values, ranging from a reaffirmation of rain priests' efficacy to a new affirmation of local unity despite recent cleavages, and the multiplicity of modes of participation, including spectators and invited guests (Baumann 1992:112, nous soulignons).

Par ailleurs, David Parkin nous aide à faire la transition de l'approche durkheimienne vers quelques contributions de Victor Turner. Il soulève la propriété selon laquelle le rituel peut être compris, avant tout, *comme action*. Le rituel, pour Parkin, ne serait pas la représentation matérielle du mythe, mais un *domaine autonome* par rapport à lui et à la parole. De la vision turnerienne qui comprendrait tout le rituel un peu comme un *passage*, il comprend donc le rituel fondamentalement comme une affaire au *mouvement*, à la *position* et à l'*orientation dans l'espace* physique. Pour le montrer, Parkin analyse des rites funéraires à Kenya, en arrivant à définir le rituel comme suit :

Ritual is formulaic spatially carried out by groups of people who are conscious of its *imperative or compulsory nature* and who may or may not further inform this spatiality with spoken words (Parkin 1992:18, nous soulignons).

De plus, en citant Thomas Gerholm¹, Parkin se rapproche de la vision de Baumann sur la diversité d'expériences qui a lieu dans le rituel. Gerholm affirme à ce propos:

Ritual is *anything but an edifice*... an arena of contradictory and contestable perspectives – *participants having their own*

¹ Dans "On ritual: a post-modernist view".

reasons, viewpoints, and motives and in fact is made up as it goes along” (dans Parkin 1992:13, nous soulignons).

Frédrik Barth voit aussi le développement du rituel comme un processus qui se construit au fur et à mesure de son exécution. Il affirme aussi que les rituels d’initiation qu’il analyse opéreraient une *(re)construction créative des symboles* de la cosmologie des Ok, en Océanie. Barth explique la construction cosmologique des Ok à partir de fondements psychanalytiques portant sur le développement de l’individu en société. Bien que, par cette raison, son analyse apparaisse quelque peu psychologisante¹, ses résultats s’avèrent d’une spéciale importance pour une discussion approfondie sur la nature de la culture. Ainsi, cet auteur établit une continuité entre les mécanismes de construction de l’ego (ou du fonctionnement de l’esprit) et ceux de la construction de la culture, en attribuant une place remarquable à la *créativité* de l’individu dans ces derniers, à travers la subjectivation.

Ainsi, les processus de *subjectivation* qui se trouvent à la base de cette vision générative de la culture sont compris comme la façon dont *public symbols... resonate with deep personal significance, and thereby give identity and direction to otherwise deeply troubled persons in roles and symbols statements acceptable to the larger society* (Barth 1987:29). Mais la créativité qui s’opère dans ces processus de subjectivation aurait besoin d’un effort actif intellectuel de la part de l’expert du rituel (Barth 1987:29); ainsi, les rituels sont vus par Barth comme le moment et l’espace où a lieu cette *(re)construction créative des symboles* de la cosmologie Ok.

¹ “*Cultural imagery cast in the analogue code of metaphor is closely in the tune with the mental processes of each individual ritual expert and thus malleable by his creativity*” (Barth p.30).

Les *transformations culturelles* seraient donc modelées par événements empiriques (“*knowledge is thus reproduced in ceremonial situations*”), lien dont l’analyse serait difficile de saisir précisément avec les outils de l’approche structuraliste (Barth 1987:8). Barth pose ainsi que la cosmologie Ok est une construction qui se passe (au moins partiellement) dans les rituels compris comme “épisodes” de *communication* et de *recherche du savoir*, plutôt que comme un (durkheimien) “*enactment of sociological tableaux*” (Barth 1987:18-23).

Appuyé sur la vision d’Obeyesekere (dans Barth 1987:29) selon laquelle “*subjective imagery is often proto-culture, or culture in the making*”, Barth laisse comprendre que le rituel est cosmologie en train de se faire ou en construction. Cette construction est donc “*générative*” plutôt que répétition mécanique d’un répertoire à être mis en œuvre, due à la place remarquable de la subjectivation de l’individu. Cette individualité, en plus, donnerait lieu à des *variations* dans les connotations que portent les symboles Ok en différentes communautés (ce qu’il appelle “subtraditions”). Barth trouve que parmi des communautés voisines, avec des remarquables similarités au niveau de leur structure sociale, le mythe et le rituel subissent des différences marquées. Cependant, il s’attaque à l’analyse d’éventuelles correspondances entre les variations rituelles et les variations aussi – par exemple – dans la structure de parenté.

Bref, le mécanisme pour Barth est celui d’un leader exécutant qui retient et rappelle des symboles dont, en absence de culture écrite, il garde avec une certaine difficulté à travers le temps. Une fois le moment du rituel est arrivé, il les manipule et les met en œuvre en harmonisant des ensembles d’implications et associations entre eux. Dans sa mise en scène,

ces symboles sont perçus et assimilés par les participants qui, en même temps, élaborent et organisent (à travers leur subjectivation) des connotations qui vont les caractériser particulièrement dans une communauté donnée. Ceci serait pour Barth le processus de construction cosmologique à travers le rituel, construction qui, de plus, pourrait prendre différentes directions par l'intervention de la créativité et la manipulation des signes, en produisant des traditions et subtraditions relativement distinctes.

Le rituel donc, non pas comme reflet de la société mais comme espace de *production culturelle* et moyen de *transmission du savoir* évoqué par les éléments que l'on y utilise.

John Clammer, Sylvie Poirier et Eric Schwimmer (2004), en s'attaquant aussi à l'étude des cosmologies (ou d'ontologies, qu'ils proposent comme un nouvel objet d'étude de l'anthropologie), trouvent dans le rituel une expression pratique de *construction de sens*. Ils voient les *ontologies* comme des visions du monde, mondes figurés, ou cosmologies, qui constituent en même temps un *système de savoir*, une définition de ce qui est le monde et comment il est constitué, et un discours à propos de la façon d'être dans le monde. Cette construction du savoir s'opérerait aussi *à travers la pratique* et ne pas seulement à travers la cognition (Clammer et al. 2004:4), ce qui attribue au rituel un rôle remarquable dans ces processus de construction.

Dans ce dessein, Adrian Tanner (2004), qui contribue aussi au même effort de définition d'ontologies, voit les rituels de guérison, chez les Innu, comme un *instrument d'adaptation* qui *incorpore les nouvelles réalités* dans la perspective courante du groupe (Tanner 2004:191). Les rituels qu'il étudie

adapteraient l'application du savoir animiste aux nouvelles conditions de la communauté qui s'est rendu sédentaire (Tanner 2004:201). Cependant, dans un contexte où les pratiques médicales communes ne donnent pas la priorité aux valeurs et principes du groupe, les rituels de guérison affirmeraient donc un *principe d'autonomie* du groupe de célébrants (Tanner 2004:191). Ceci nous conduit à considérer le rituel aussi comme dispositif politique.

Chez Giordana Charuty (1995) le rituel devient un instrument qui véhicule et *reproduit des images* en établissant un *ordre social et politique* concret. Pour Charuty, en refaisant les attributs des saints dans les rites chrétiens ou musulmans, les groupes sociaux reproduiraient et modifieraient les positions d'autorité et les rapports de pouvoir (Charuty 1995:8). D'ailleurs, pour Roy Wagner l'ordre et le *contrôle* sont des aspects centraux dans l'analyse du rituel comme *communication*. En suivant Mary Douglas, à la base, Wagner voit le rituel comme un *code restreint (a restricted code)*, un *secret* qui serait à *déchiffrer* et qui aurait, avant tout, un rôle *relationnel* (Wagner 1984:143). Cependant il se demande aussi par la nature de ce qui y est chiffré et pour quoi cela est chiffré.

Tout d'abord, pour Wagner le rituel ne pourrait pas rendre compte complètement de ses implications sociologiques ou environnementales:

If the ritual communication is freighted with sociological or ecological implications as well, then as mere translation, however sensitive it may be, it cannot possibly bring across all of its implications and effects (Wagner 1984:144).

Alors, en s'appuyant encore sur Douglas, Wagner (1984:144) prend le rituel principalement comme signification et "*enacted regulation*" en même temps.

The restricted code is used economically to convey information and to sustain a particular social form. It is a system of control as well as a system of communication (M. Douglas, dans Wagner 1984:145, nous soulignons).

Mais “contrôle” et “communication” sont des notions nous permettant de déceler une fonction finale de recherche de l’ordre à travers le rituel, chez Wagner, ce qui rend intégrale la signification rituelle à la dynamique culturelle (Wagner 1984:146). Bref, pour Wagner, le rituel d’initiation qu’il étudie

is concerned with the moral, is transformative, and is exclusively male. It is, above all, communicative, and the communication takes the form of a revelation of exegetical interpretation concerning central cultural meanings by elders to ritual novices (Wagner 1984:153).

Enfin, pour Wagner, dans le rituel il est possible de signifier ce qui ne peut pas être pensé, en dépassant ainsi la subjugation de la pensée à des essences (Wagner 1984:144).

Ritual, in Turner’s later works, has the “performative” function of transcending thought’s verbal and categorical boundaries by enacting meanings that are interstitial to them. It completes the conceptual world of a culture by allowing man to experience what thought cannot frame. (...) Douglas proceeds in the opposite direction, making the significance and effect of ritual a function of category (classification, boundaries) and social solidarity (“secular behavior”) precisely those elements which ritual, in Turner’s analysis, transcends and eschews (Wagner 1984:145).

Mais c’est peut-être Roy Rappaport (1999) l’auteur qui cible l’ordre et l’adaptation d’une façon encore plus large et systématique. Pour Rappaport, le rituel est avant tout une forme de communication particulière qui porte deux types de messages, ceux qui ont trait à l’état des acteurs eux-mêmes (autoréférentiels) et ceux qui portent sur la nature du monde (canoniques). De plus le rituel, pour Rappaport, aurait une capacité performative qui est au-delà du langage courant: il

serait contraignant et obligerait aux acteurs à assumer un ordre social. Nous y reviendrons avec les principales implications de son approche dans la dernière partie de cet essai.

Jusqu'ici nous avons vu des auteurs qui ont notamment étudié des cas où les rites sont liés à des pratiques "religieuses" *stricto sensu* ou "magico-religieuses". Cependant, d'autres études essaient d'élargir la portée de leur analyse du rituel jusqu'au domaine des pratiques séculaires. D'ailleurs Baumann incluait déjà dans son analyse le type de rituels – appelons-les comme lui – "*civiques*" comme l'inauguration d'un centre sportif, où le discours fait appel à la participation de tous les groupes ethniques du quartier, et pas seulement au groupe censé utiliser le plus souvent les installations du centre. Par conséquent il applique ses résultats aussi à cet autre type de pratiques rituelles. Tanner, de son côté, en suivant Bloch, reconnaît un "sens large" du rituel qui s'applique aussi aux "*greetings and fixed politeness formulas, formal behavior and... all rituals whether social, religious or state*" (Tanner 2004:214), quoiqu'il ne le développe pas dans son étude. Wagner, de sa part, mentionne que Christopher Cocker, en suivant Gluckman, fait une différence entre *rituel* et *cérémonie*, mais il ne s'en occupe pas non plus (in Wagner 1984:143).

Catherine Bell s'inscrit aussi dans la même perspective de Wagner sur l'adaptation du rituel au contexte de sa réalisation, mais en ciblant son analyse sur différents types de rite, incluant les religieux et les séculaires. En posant que les successives approches au rituel ne débouchent pas dans "une" qui serait mieux que les précédentes, mais que la plupart maintiennent sa vigueur (Bell 1997:89), pour Bell le rituel opère autant une reconnaissance de l'*ordre* dans les relations, qu'une création d'*autorité* et *valeur* à travers la signification (Bell 1997:XI).

By reaffirming the past and foreshadowing the future, ritual interprets change by linking it to grander, tidier totalities; or as shaping biological events to human purposes by encoding them as cultural dramas... Ritual still the means by which people attempt to solidify meaningful illusions (Bell 1997:224).

Dans ce dessein, sa classification des actions rituelles propose les rites de passage, les rites de calendrier, rites d'échange et communion, rites d'affliction, fêtes et festivals et enfin rites politiques (Bell 1997:93-137). C'est plutôt en s'attaquant à ce dernier type que Bell développe l'aspect central que soulève son étude, dont le caractère *inventé* qu'il est possible de trouver dans le rituel. Par conséquent le rituel ne serait pas une affaire à des traditions qui ne changent pas (Bell 1997:251).

Rites all have invented features that adapt familiar images and patterns to new purposes, including the self-definition of communities (Bell 1997:237).

Elle montre comment cet aspect est présent dans des exemples comme les politiques identitaires pour la construction de l'union états-unienne, les rites politiques de l'ex-union soviétique ou les jeux olympiques (quoique d'une façon quelque peu durkheimienne cette dernière¹). L'*adaptation* et la *socialisation* des individus s'avèrent donc des fonctions centrales dans son approche (Bell 1997:235), puisque le rituel travaille *by affecting people's cognitive orientation and emotional sense of well-being* (Bell 1997:241). Ainsi, nous pouvons aussi remarquer une fonction politique et adaptative du rituel dans ce domaine civique; une fonction qui arriverait même à entraîner des réponses ou résistances culturelles face à un contexte donné:

African-Americans celebrate Kwanzaa and Jewish feminists perform the women's Seder in order to counter the dominant

¹ A ritual expression of an ambivalent world community. (Bell 1997:235)

value system and build communities based on another vision
(Bell 1997:252).

D'un point de vue sociologique, Albert Piette élargit la pensée de Turner en la développant avec des apports de Gregory Bateson sur le jeu. Il amplifie l'analyse du rituel en y comprenant des pratiques séculaires comme le baiser de bonjour que les collègues de bureau se font; les différents gestes mis en scène par un jeune lorsqu'il lave sa nouvelle motocyclette; ou le match de boules des hommes du village. Piette élargit ainsi le rituel quasiment à toute activité humaine. Cependant, aussi dangereux qu'il se présente cet élargissement du champ d'analyse, il s'avère incontournable pour saisir la nature même du rituel.

Piette propose un élément qui viendrait définir le fait qu'une action soit ou ne soit pas rituelle: le fait même de la reconnaissance d'une situation particulière par les acteurs, sous la forme "ceci est un jeu", ou "ceci est un rite". En s'appuyant sur la notion de jeu de Bateson et en discutant sur la façon dont Richard Schechner interprète le rituel comme une transformation de la liminalité turnérienne¹, Piette affirme que le rituel

s'agit globalement d'un genre communicationnel dans lequel quelque chose est affirmé et nié en même temps; ainsi toutes les dimensions et activités du rituel sont transformées par un "ne pas" autoréflexif qui insère le rituel dans un univers paradoxal aux propos et gestes jamais achevés, toujours incomplets (Piette 1997:142).

L'*entre deux*, ou la liminalité turnérienne, a donc un rôle important à jouer dans son analyse, ainsi que la compréhension de Schechner sur les comportements non achevés. L'analyse du jeu et les attitudes du jeu occupent aussi une place importante

¹ "This is the peculiar but necessary double negativity that characterizes symbolic actions...: "me" and "no me" (Schechner, in Piette 1997:144).

ici. Piette conclut donc son parcours analytique avec une définition du rituel comme suit:

Ensemble d'actions, insérées dans un contexte spécifique ludico-fictionnel, dont le déroulement et la perception cognitive et/ou émotionnelle se font selon quatre formes non exclusives (cérémonie, compétition, fête et spectacle) (Piette 1997:150).

Nous pouvons organiser les coïncidences et différences entre les approches des auteurs explorés jusqu'ici dans le *Tableau 1*. Il contient les aspects principaux que nous avons soulignés lors de la révision de chacune d'elles.

Tableau 1.

Principaux éléments des approches d'analyse du rituel

<i>Caractéristiques du rituel</i>	Baumann	Parkin	Turner	Gerholm	Barth	Clammer	Tanner	Charuty	Wagner	Rappaport	Bell	Piette
<i>Produit lien social</i>	X											
<i>Circonscriit le groupe</i>	X ⁶											
<i>Célèbre le groupe lui-même</i>	X											
<i>Incorpore nouvelles réalités</i>							X				X	
<i>Concerne la morale</i>									X			
<i>Négocie ou façonne l'identité</i>	X				X					X		
<i>Donne direction, fins</i>					X							
<i>Inclut différentes expériences</i>	X			X ⁷								
<i>Se forme par déclarations</i>												
<i>Met en œuvre le mythe</i>												
<i>Autonome face à la parole</i>		X			X							

⁶ “Multiples constituencies”.

⁷ “Anything but an edifice”.

<i>Caractéristiques du rituel</i>	Baumann	Parkin	Turner	Gerholm	Barth	Clammer	Tanner	Charuty	Wagner	Rappaport	Bell	Piette
<i>Se forme d'action, gestes</i>			X		X	X ⁸						
<i>Est performatif</i>			X						X	X		
<i>Est contraignant</i>		X ⁹							X	X		
<i>Suppose paradoxe</i>												X
<i>Suppose passage, liminalité</i>			X									X
<i>À trait à l'espace, mouvement</i>		X										
<i>Construction de sens</i>			X ¹⁰			X ¹¹					X	
<i>Reconstruit (= > transforme)</i>					X ¹²				X			
<i>Suppose créativité (génératif)</i>				X ¹³	X						X	
<i>Met en place de règles fixes</i>												
<i>Suppose secret</i>					X				X			
<i>Communique, signifie, crée savoir et valeur</i>					X		X ¹⁴		X	?		X
<i>Instrument d'adaptation</i>							X			X	X	
<i>Instrument politique, contrôle</i>							X ¹⁵	X	X		X	
<i>Cible l'ordre</i>									X		X	
<i>Cible le désordre</i>									X			
<i>Instrument public</i>	X										X	

⁸ Cette constitution de savoir s'opérerait aussi à travers la pratique et ne pas seulement à travers la cognition.

⁹ "Imperative or compulsory nature".

¹⁰ "Enacts meanings".

¹¹ Ontologies comme systèmes de savoir.

¹² (Re)construction créative des symboles de la cosmologie.

¹³ "Is made up as it goes along".

¹⁴ "Forms of education for youth who otherwise experience discontinuities in their exposure to the traditional religion" (Tanner 2004:201).

¹⁵ Aide à l'affirmation d'autonomie.

II. Survol analytique sur la fête de Saint Isidore Paysan

2.1. Brève description de la fête

La fête de Saint Isidore Paysan à Lamay (Cusco, Pérou) célèbre le jour du saint patron du village et compte trois parties principales: les préparatifs, la *jurqaska* et le jour central de baptême des taureaux, qui sont les animaux les plus liés à l'activité agricole dans des zones de production du maïs comme Lamay. Pour montrer exhaustivement les différentes étapes de la fête, nous avons organisé les informations proportionnées par Mary Sanchez (1971) dans des grilles les classifiant comme des données, en essayant de prendre en compte le maximum de types de données que sont consignés par cet auteur: les actions ou pas concrets, les espaces utilisés, les éléments matériels utilisés, les gestes et mouvements, les textes mentionnés, les figures évoquées, les symboles exprimés, les exhortations.

Nous les avons organisées en fonction des différents moments du rituel. Dans les tableaux 2 et 3 nous montrons une partie de cette organisation de données (acteurs et aspects généraux de la fête); le reste se trouve dans les annexes, organisées en fonction des parties de la fête. C'est à remarquer que la position de chaque donnée dans le tableau donne lieu au code que l'on attribue. Chaque boîte dans le tableau est une "fiche".

2.2. Analyse des informations

C'est important de souligner quelques aspects pratiques à propos des informations de Sánchez. D'abord, elle manque notamment de notes à propos de la nature comique des actions

de quelques acteurs. Elle est absente aussi une description des gestes corporels et aussi des allusions aux divinités proprement andines comme la *Pachamama* (Mère-Terre) ou les *Apus* (esprits tutélaires des montagnes), qui sont toujours présentes dans ce type de célébrations, d'après notre connaissance de la région. Enfin elles sont absentes aussi des descriptions sur les groupes qui composent les villages et la provenance des acteurs du rite par rapport à ces groupes.

Ceci dit, l'ensemble des données classifiées dans les *tableaux 2 et 3* et les annexes, nous les avons organisées en fonction des variables théoriques soulevées par les approches décrites et qui figurent dans le *Tableau 1*. Cette opération a donné lieu au *Tableau 4*.

Vu que le nombre de données disponibles est limité, nous avons choisi d'opérer un exemple d'analyse seulement sur une partie de ces informations. Pour ce faire, nous avons choisi deux éléments d'analyse qui ne sont pas habituellement pris en compte conjointement dans les analyses du rituel: la négociation ou façonnement de l'identité, et la prescription de fins, objectifs ou orientations du groupe (files *f* et *g* dans le *Tableau 4*). Ceci donne lieu au *Tableau 5*.

Quant au premier élément d'analyse (file *f*), quatre fiches composent une première unité de sens (sens 1), quant à l'identité. Elles mettent en rapport les propriétaires des taureaux, vis-à-vis des maîtres de labour qui sont généralement des paysans experts qui n'ont pas les mêmes moyens matériels pour posséder autant d'animaux que le propriétaire; et donc ils en ont besoin. Dans ce cas, on pourrait dire que cette confrontation de rôles dans le rituel ne ferait que renforcer les identités de maîtres et propriétaires en soulevant les mutuelles obligations et droits que la composent (fiches 84c et 72c).

Description générale des acteurs

	A	B	C	D	E	F
	ACTEURS					
	FONCTIONS					
1						
2	Majordome (maj)	Coordonne l'organisation de fête.			Pour 3 ans	Habite à 2 km de l'arrondissement
2'						Agriculteur
3	Second (sec)	Collabore avec l'organisation du May.				
4	Administrateur (adm)	Assure le côté comique de la fête.	Rappelle les temps où les propriétaires du foncier abusait de leurs sujets.	L'administrateur de l'Hacienda était celui qui exécutait les abusifs mandats du patron.	Déguisement drôle : vieux casque militaire, masque bizarre, culottes courtes de soie, vieux manteau bleu, bottes noires.	Un fouet dans la main
4'						Est désigné par le May, lors de la <i>Hurkasqa</i> .
5	Vacher (vac)	Accompagne toujours l'Adm. en collaborant à la mise en place de ses tâches.	S'occupe des animaux qui arrivent à la fête, pendant la pose de leurs propriétaires.		Personnage comique aussi.	
6	Capitaine (cap)	Conduit le premier couple attelé de bovins dans le rite central.	Sa famille prépare le repas principal.	Ramasse le <i>mediokuy</i> , apport écon. volontaire		

					des particips. pour acheter bougies pour le sait et liqueur pour offrir au nom des animaux dans le rite central.			
7	Qaywa (qay)	Accompagne au May. dans la <i>Hurkasqa</i> .	Invite la population à assister à la fête.	Collabore avec le repas et la <i>chicha</i> .				
8	Sonqo Qollana (son)	Coordonne activités du jour central.	Avec le May. il sert le repas, le liqueur, les cigarettes aux Inv. et Labs.					
9	Musicien majeur (mus)	Engage les musiciens avec ses propres moyens.						Agriculteur
10	Mandón (man)	Exécute les dispositions de tous les autres, sujet à des fortes contraintes et châtements						
11	Layqapaya (lay)	Vieille sorcière qui représente l'esprit malveillant						
12	Invités (invs)							
13	Cultivateurs (cls)							

14	Bande (ban) musiciens	Flûte de pan Grosse-caisse Tambour Trompette				
-----------	------------------------------	---	--	--	--	--

Tableau 3.

Aspects généraux sur l'ensemble de la fête

	A	B	C	D	E
15	ACTIONS				Il y a une lecture publique de la liste d'apports
16	ESPACES UTILISÉS				Place
17	ÉLÉMENTS UTILISÉS	Déguisement du Vac: manteau vert long avec des broderies de toutes couleurs...	Vac:...chaussettes bleues longues...		
18		Vac:...pantalon noir à l' hauteur des genoux, aussi avec ces broderies colorées...	Vac:...deux frondes croisées autour du thorax...		
19		Vac:...masque vert et blanc et <i>montera</i> de couleurs...	Vac:...dans les mains porte une autre fronde à danses...		
21	TEXTES MENTIONNÉS OU ASSOCIÉS	Quand la famille sacrée échappait vers l'Égypte, Joseph passait par la parcelle d'Isidore qui était	...il lui a demandé de l'eau, Isidore lui en a donné immédiatement.	...la famille a demandé à Isidore d'informer qu'ils sont passés quand Isidore était en train de semer, si	...le blé est grandi et mûri en quelques heures. ...quand les ennemis

	en train de semer du blé...	...Les paysans affirment que, dès lors, les sandales du saint ont de la terre au lever du jour, en semailles.	quelqu'un le demandait.	sont passés il sont restés confondus avec ces informations
22	On raconte qu'un jour on a trouvé de la terre dans les sandales du saint...			
23 <i>FIGURES EVOQUEES</i>	Le Saint : ...1,50 m. ...pose sur couche de fleurs et luzerne. ...chapeau blanc de très fine paille avec ramille de blé. ...habillé avec un complet fin bleu.	... cocardes avec les couleurs nationaux à l'extrême des manches et sur les revers. ...tires de tissu jaune sur le manteau.	...joug de 45 cm. pendant sur le dos. ...bouquet de fleurs de papier dans la main droite. ...un rameau de blé mûr dans la main gauche ...changé pour la meilleure récolte chaque an parmi les ex-majordomes.	... un couple de taureaux attelés en miniature, aux pieds du saint, tirent une charrie en geste de travail agricole.
24	L'administrateur de l' <i>Hacienda</i> était généralement filleul ou compère du patron.	...devait avoir 3 ans d'éducation primaire ou avoir passé par l'armée.		
25 <i>EXHORTATIONS</i>	Il faut compléter 3 ans, sinon ça pourrait même être maligne pour nous.			
26	Le saint pourrait faire que les récoltes résultent mal (par des plaies ou dommages des animaux) si le M. ne complète pas 3 ans.			

Organisation des données dans la perspective des éléments d'analyse du rituel

Étapes de la fête	Ensemble	Hurkasqa	Veille	Messe	Procession	Réception	Tarpukuy	Kuskuy	Tinkasqa	Tarpuy
<i>Principales caractéristiques</i>										
<i>a. Produit lien social</i>	6d, 8c, 12a	28b, 29b, 31b	28d, 29d, 31cd, 35, 38c	50b		50e	57c	58d, 61d	72b, 72c, 77b, 84c	74e
<i>b. Circonscri le groupe</i>	2f, 6d, 8c, 12a	28b	29d, 31cd	45b, 51b	45c		57c	56d, 61d	71c, 72b, 72c, 78b, 78c, 84c	74e
<i>c. Célèbre le groupe lui-même</i>	6d, 8c, 12a	33b	28d, 29d, 31cd, 36	45b, 48b			62c, 63c	56e		
<i>d. Incorpore nouvelles réalités</i>	4c, 23		30c, 33c, 38c	48b					72c, 78c, 84c	
<i>e. Concerne la morale</i>	4c, 11b, 15e, 21, 26	31b	35, 36, 41c				62c, 63c		72c, 82b	
<i>f. Négocie ou façonne l'identité</i>	2f, 2'f, 4f, 9f, 10b, 1a, 2a, 3a, 4a,		30c, 34c, 34d	45b, 48b, 50b, 51b	45c, 49c	44e, 50e	57b, 59b, 59,	56d, 64d	71c, 72b, 72c, 77b, 78b, 78c, 82b, 84c	70de, 71d, 72de, 73d, 77de

	5a,6a,7a, 8a,9a, 10a,11a, 12a,13a, 14a,15e, 17,18,19, 21,23,24																		
<i>g. Donne direction, fins</i>	21	31b	35	50b	49c					57d,57e, 56f	70b,71b,72b, 72c,78b,78c, 82b,84c								71e,74e
<i>h. Expérience hétérogène</i>	1a,2a, 3a,4a, 5a,6a, 7a,8a, 9a,10a, 11a,12a, 13a,14a	28b, 31b	34c,36, 37,38d, 41c	43b, 45b, 50b, 51b	43c					59b, 59c	71c,72c,84c								
<i>i. Se forme par déclarations</i>	4b, 5e		35							62e	71c,72b,78b, 78c,82b								
<i>j. Met en œuvre le mythe¹</i>	21,22	31b	36	52b	44c					56d,57d, 58d	70b,71c,72c								
<i>k. Se forme d'action, gestes</i>	4b,5e, 4e,17, 18,19	28b, 29b	28d, 29d,33c, 33d, 38d	43b, 48b, 50b,	43c, 44c					56d,56e, 57d,57e, 58d,64d,	70b,71b								70de,71d, 71e, 72de,

¹ Par rapport au seul mythe raconté, à propos du rituel, dans le texte pris pour ce cas.

<i>q. Construit du sens</i>	1a,2a, 3a,4a, 5a,6a, 7a,8a, 9a,10a, 11a,12a, 13a,14a, 4b,4c,5e, 23, 27	31b, 33b	28d, 29d, 30c,33c, 35, 41d	43b, 48b, 50b, 51b, 52b	43c, 44c, 45c, 49c	48d, 50e	57c, 61b, 61c	56d,56e, 57d,57e, 60d,61d, 64d,62e, 56f,57f	70b,71b,71c, 72b,77b,78b, 78c,82b,84c	70de,71d, 71e,72de, 73d,74e, 77de
<i>r. Reconstruit du sens (:transforme)</i>	1a,2a, 3a,4a, 5a,6a, 7a,8a, 9a,10a, 11a,12a, 13a,14a, 4c,22	33b	30c,33c, 34c,35, 38c,41d	43b, 48b, 50b, 51b, 52b	43c, 44c, 45c, 49c	48d, 50e	57c, 61b, 61c	56d,56e, 57d,57e, 60d,61d, 64d,62e, 56f,57f	70b,71b,71c, 72b,77b,78b, 78c,82b,84c	70de,71d, 71e,72de, 73d,74e, 77de
<i>s. Suppose créativité (génératif)</i>	4b,5e, 17,18,19		30c,33c, 38c						72b,77b,78b	
<i>t. Met en place des règles fixes</i>	4f,6d, 10b, 15e,23,2 6,27	28b, 31b, 33b	28d, 29d,37, 38d	43b, 48b, 50b, 51b, 52b	43c, 44c		57c, 62c, 63c	56d,57d, 57e,60d, 64d,62e, 56f,57f	70b,71b,71c, 72b,77b,78b, 84c	70de,71d, 71e,72de, 73d,74e, 77de

<i>u. Communiqué, signifié, crée savoir et valeur</i>	1a,2a,3a, 4a,5a,6a, 7a,8a,9a, 10a,11a, 12a,13a, 14a,4c, 4d,5e,10 b,17,18, 19,21,23	31b, 33b	28d, 29d,30c, 34c, 34d,35, 36,38c, 41d	45b, 48b, 50b, 52b	43c, 44c, 49c	48d, 50e	61b	56d,56e, 60d,61d, 64d,62e, 57f	70b,71b,71c, 72b,72c,77b, 78b,78c,82b, 84c	70de,71d, 72de,73d, 74e,77de
<i>v. Instrument d'adaptation</i>	4f,5°,6d		34c						71c,72c,78c, 82b,84c	
<i>w. Instrument politique, contrôle</i>	4f,15e, 23c, 24b	31b	35,37	43b, 48b, 50b, 51b		49e	57c, 62c, 63c		72c,77b,78c, 82b,84c	
<i>x. Cible l'ordre</i>	4f,10b, 15e, 24b,	28b, 31b,	30c, 33cd,35, 37,38d, 41c	43b, 48b, 50b, 51b	44c, 49c	49e	57c, 62c, 63c	57d,57e, 58d,60d, 64d,62e	70b,71c,72b, 72c,77b,78b, 78c,82b,84c	
<i>y. Cible le désordre</i>	4b,4f,5e, 17,18,19, 24b,27		28d,30c, 38c			50e		56e		
<i>z. Instrument public</i>	6d,12a, 16c,23b	31b	29c,33d, 38c	48b	43c, 44c	49e,	56b, 57c	56d,60d	72c,78c,84c	

Tableau 5.

Exemple de groupes de sens construits par quelques données sélectionnées

Sens 1		Sens 2	Sens 3
<p><i>Négocie ou façonne l'identité</i></p>	<p>71c Propriétaires des taureaux portent toast avec les <u>maîtres</u> de labour, en les remerciant d'avoir appris leurs taureaux à labourer.</p>	<p>82b Frères, dorénavant vous devez <u>travailler</u> bien la terre.</p>	<p>77b -Liqueur -<i>Chicha</i> -Bougies -Couronnes de fleurs -Drapeaux du <u>Pérou</u>.</p>
	<p>72b Le <u>maître</u> baptise chaque taureau avec un nom.</p>	<p>72c Quelques agriculteurs font ensemble la <i>tinkasqa</i> s'ils veulent partager leurs animaux pour le travail.</p>	<p>78c Aux jeunes taureaux: La prochaine année, vous serez des <u>maîtres</u>, les enfants.</p>

<p><i>Donne direction, fins</i></p>	Sens 4	Sens 5	Sens 6	Sens 7
	<p>78b Noms pour les taureaux: -chasuble d'argent -jeune marqueur de semailles -fleur jeune -cuir tendre -noble inca -poche d'argent -inca <i>Atawallpa</i> -jeune mouche bleue.</p>	<p>82b Frères, dorénavant vous devez travailler <u>bien la terre.</u></p>	<p>78c Aux jeunes taureaux: La <u>prochaine année,</u> vous serez des maîtres, les enfants.</p>	<p>72c Quelques agriculteurs font ensemble la <i>inkasqa</i> s'ils veulent <u>partager leurs</u> animaux pour le travail.</p>
	<p>70b Après labourer la terre on se met de nouveau autour du <u>saint.</u></p>			
	<p>72b Le maître <u>baptise</u> chaque taureau avec un nom.</p>			
	<p>71b On jette de la liqueur ou du <i>chicha</i> sur les <u>animaux</u> et on les couronne avec des fleurs.</p>			
		<p>84c Il obtient des <u>droits</u> d'utilisations des taureaux qu'il a conduit dans l'année qui suit.</p>		

D'un autre côté c'est certain que les fiches 82b et 78c contribuent éminemment à construire une deuxième unité de sens (sens 2) quant à l'identité d'agriculteur paysan. Dans un contexte où la ruralité exige de hauts niveaux de performance pour trouver les moyens de vie appropriés pour la famille, les figures d'un taureau qui évolue dans son développement performatif agricole et d'un paysan encouragé à bien travailler la terre, ne feraient que se lier pour insérer l'élément technique dans l'identité du paysan agriculteur en la rendant une partie remarquable de sa constitution comme tel. Un troisième groupe de fiches (sens 3) nous donne deux autres idées à rajouter - quoique avec moins de force - dont l'appartenance à la nation péruvienne et l'adhérence à l'héritage de l'empire Inca (XV^e siècle).

Quant au deuxième élément d'analyse (file *g*), la détermination de fins ou directions, les fiches regroupées dans le sens 4 seraient encore à explorer, car elles contiennent une énorme richesse d'éléments dont la signification locale n'est pas explorée par Sánchez. Le sens précis du baptême pour ce groupe; le sens des symboles portés par le saint, qui permettraient de reconstruire son image; et chacun des noms octroyés aux animaux, sont quelques-uns des aspects qui restent à explorer pour compléter l'analyse à ce propos. Cependant, des voies d'exploration pertinentes restent clairement identifiées.

Les groupes de sens 5 et 6 dessinent deux voies pertinentes pour l'analyse des fins et objectifs du groupe. Dans le premier cas, la fiche 82b peut nous signaler des objectifs quant au futur, où le travail agricole continuerait à avoir un rôle remarquable parmi l'ensemble d'activités économiques paysannes de *Lamay*; dans le deuxième cas, la fiche 78c nous

inviterait à explorer davantage le sens de l'amélioration technique agricole occuperait dans les objectifs du groupe. Un lien symbolique entre le taureau et les hommes s'avère le moyen d'exprimer ce sens qui, d'ailleurs, pose des obligations ou se présente coercitif.

Enfin, le sens 7 a trait à la place qu'occuperaient les activités collectives dans l'imaginaire local; comment ces maximes sur l'action collective sont portées par le rituel; et la façon dont l'utilisation collective des ressources, ainsi que le travail collectif, dessineraient un modèle de société à accomplir à Lamay.

C'est à remarquer que les données ramassées par Sánchez servent aussi à soulever l'importance de l'approche politique à l'analyse du rituel. Elles ciblent de façon plus nette le changement ayant eu lieu au niveau des rapports de pouvoir entre des groupes de paysans et des anciens propriétaires des *haciendas* (exploitations agricoles). La présence marginale des autorités des autochtones, les rapports propriétaire-maître, les *pututeros* autochtones en contrepoint musical avec les musiciens métis de la fête, ainsi que d'autres informations pertinentes, pourraient nous mener à explorer cette avenue de compréhension du phénomène. Un quelque équilibre de pouvoir obtenu par les paysans autochtones (vis-à-vis des propriétaires des *haciendas*) serait à l'œuvre dans quelques passages de cette représentation rituelle. À notre sens, il s'en découle l'établissement et production symbolique de la nouvelle situation.

Si l'on continue à analyser ces données par rapport aux autres caractéristiques du rituel (soulevées dans le *Tableau 1*) on découvrira qu'il est possible de trouver que le même rituel peut presque toujours avoir quelque chose à dire sur plusieurs

d'elles. Nous l'avons fait pour trois autres caractéristiques du rituel¹ et nous avons trouvé que le même rituel finissait par pouvoir parler des aspects politiques, de sa capacité performative et contraignants, de la mise en œuvre d'une créativité, de l'adhérence à des règles, de l'inclusion de différents types d'expériences, etc. Par conséquent, on pourrait dire que l'ensemble du rituel pourrait être compris, en quelque mesure, quasiment dès tous les différents éléments analytiques proposés par les différentes approches. Le *Tableau 4* nous fait comprendre qu'il serait même possible de trouver (ou *forcer*, d'après Wagner) la cohérence des informations dans plus d'une ou deux orientations. Ce tableau nous montre que, en moyenne, l'ensemble des données de cette fête peut être exploré dès la perspective de 65% des caractéristiques du rituel, soulevées par les différentes approches. Les données de quelques passages arrivent même à se lier avec 26 des 28 éléments trouvés (notamment la veille de la fête).

III. Quelques réflexions théoriques

Étant donné cette polysémie ou multifonctionnalité du rituel, il est nécessaire que nous analysions davantage quelques aspects des approches théoriques, afin de déceler une hiérarchie entre elles. Pour ce faire, il est nécessaire de souligner les convergences ou divergences que soulèvent ces diverses approches.

Le rituel comme action

Même depuis des positions soutenant la vigueur de l'approche durkheimienne nous trouvons une ouverture

¹ Par souci d'espace nous ne transcrivons pas ici ces autres analyses.

théorique qui envisage le rituel comme une action. Pour Daniel De Coppet, qui voit encore dans les rituels le reflet du groupe, ils sont des *déclarations* autant que des *actions* (De Coppet 1992:9), toutes interconnectées dans une même société. C'est notamment Turner qui, à partir de sa vision des rituels comme des actions, a donné lieu à la plupart des travaux qui ciblent son analyse comme action créatrice de sens, par le biais de la performativité. Les rituels, pour lui, sont donc des "*enacted meanings*", ce qui soulève leur capacité de créer de la signification par l'action même. Nous avons ici alors une notion du rituel comme *geste*.

Mais, au-delà du seul geste, les tendances actuelles visent l'analyse du rituel de façon *autonome* par rapport à la parole; alors de façon indépendante de toute explication par le mythe, fil conducteur des approches structuralistes, qui ont continué à affecter l'analyse du rituel (comme montré par Leavitt 2005). En critiquant la vision structuraliste qui posait l'action sans parole comme la plus élémentaire forme de communication et le mythe comme la plus haute, Parkin affirme que cette position se trouve au cœur d'un raisonnement *logocentrique* qui a caractérisé les formes occidentales de rationalité (Parkin 1992:11). À notre avis, il y aurait plutôt des champs autonomes entre les deux, et d'autres où ils opèrent conjointement. Après tout, chaque rite propose un univers si particulier qu'il gagne plus à être rapproché de façon ouverte par rapport à ces deux pôles en tension (action/parole) et repérer les différents moments où ils semblent apparaître liés ou divorcés.

Parkin garde, de cette manière, une nécessaire ouverture à ce propos. Pour lui "*people... may or may not inform this spatiality with spoken words*" (Parkin 1992:14). La question dans ce cas est de savoir si les éventuels mots du rituel

dépendraient toujours de l'existence d'un mythe, si d'autres dispositifs de parole (comme des récits, dictons, proverbes) pourraient aussi jouer ce rôle, ou si ces mots sont créés de façon spontanée par le rite lui-même et son spatialité ou sa matérialité.

C'est important de rappeler que Gell, autant que Barth, fondent leurs approches sur la vision qu'il n'y a pas une exégèse à opérer derrière les rites mélanésiens qu'ils ont étudiés:

Barth finds... that Baktaman ritual has no exegesis, and that it is primarily based on nonverbal communication: "in such a world only "real objects" persist, while communication is by definition ephemeral" (Barth 1975, *Ritual and knowledge among the Baktaman of new Guinea*) (Wagner 1984:151, nous soulignons).

Mais nous laissons pour le moment la question posée; le point important ici c'est plutôt la nécessité de comprendre le rapport entre rite et mythe, un peu comme le caractère assez souvent aléatoire du rapport entre pensée et action: des actions peuvent être motivées par une pensée préalable, mais il y a aussi des actions qui non. Mais il faudrait donc accepter la situation inverse aussi: à part la possibilité d'obtenir des idées à partir d'autres idées, des idées pourraient aussi découler d'actions préalables les motivant. D'un point de vue phénoménologique Michael Jackson nous donne un repère concret à ce propos: "les mœurs, non pas la logique, conditionnent la croyance"¹.

¹ Jackson, M., 1996, *Things as they are: New directions in phenomenological anthropology*, p.12. Thomas Csordas et ses successeurs développent une branche d'analyse du rituel depuis ce point de vue phénoménologique, à partir de l'incorporation de la réalité sociale.

En somme, une souplesse d'approche serait nécessaire chez le chercheur (pour saisir les sens particuliers d'un rituel donné), entre la vision qui propose son exégèse à partir du mythe et la vision du rite "muet" qui, d'après Barth, trouverait la communication de ses sens par des moyens autres que les mots: *it requires only mild suggestion to indicate that I-am-also-thinking-of-what-you-are-thinking-of* (Barth 1987:44).

Quand nous avons interrogé Pierre Maranda sur le rapport entre ces deux éléments (lors de sa présentation, la plus éloquente du colloque sur le mythe et le rite, au Congrès de la CASCA-2006) il a montré une position ouverte quant à ce rapport, mais qui arrivait seulement à accepter qu'il y a des mythes sans rite, sans ouvrir la possibilité inverse (des rites sans mythe). Dans sa communication, il a proposé la notion de "métaphore métamorphisant", selon laquelle une métaphore (c'est-à-dire une représentation ou symbole) serait créée à partir d'activités concrètes quotidiennes¹ et donc qu'une *pragmatique* se trouverait à la base de toute conception d'une *mythique*.

Si l'on analyse en profondeur cette proposition, il est pour le moins surprenant de trouver comment elle entraîne une subversion des propos de Maranda lui-même. Si une pratique quotidienne se trouvait à la base de la création mythique, il faudrait donc accepter qu'un rite, en tant qu'action (et donc en tant que pratique concrète faisant partie d'un ensemble *pragmatique*) pourrait encadrer la création d'une *mythique*, ce

¹ Il mentionne notamment le cas d'un peuple de pêcheurs en Océanie, qui conçoit un mythe sur un bateau qui s'est coulé et son bois est devenu une espèce particulière de poissons qu'ils mangent. À la base de cette création mythique serait le rapport quotidien que se trouve entre la terre et la mer dans ses activités économiques et la métaphore que s'y génère d'un bois qui se métamorphose en poisson.

qui ouvrirait, par conséquent, la possibilité qu'un rite génère un mythe. En fait il n'est pas insensé de penser que la création d'un rite – en tant qu'action, en tant que créativité mise à l'œuvre – pourrait être plus proche d'une pragmatique concrète que celle du mythe, et ensuite que, par ce même biais, le mythe pourrait être d'abord agi et imaginé, et ensuite établi concrètement par la parole. Cela nous empêcherait de penser la création des mythes "dans l'air", comme si un jour une personne se serait mise à penser les mythes en les créant du néant. Il ferait plus de sens qu'à partir de ce type d'actions liminaires et paradoxales du rituel, des premières idées, des images, des mots et des évocations de plus en plus articulés et complexes ont été conçues pour devenir progressivement des mythes. D'ailleurs, si l'action sans parole était la plus élémentaire forme de communication et le mythe la plus haute, comme le posait Lévi-Straus, il faudrait accepter que la première a donné naissance à la deuxième et que ce mécanisme de conversion de l'une à l'autre peut continuer à s'opérer dans le présent.

Le rituel comme expérience

L'affirmation de Baumann sur l'existence d'une multiplicité d'expériences dans une même situation rituelle, à notre sens, s'avère encore plus importante si le célébrant est un seul expert spécialisé qui conduit le rituel et le reste sont des spectateurs; et moins importante si c'est l'ensemble de la famille ou le groupe en général qui met en œuvre les procédures rituelles. Cependant, nous croyons que s'il est vrai qu'il y a une différence remarquable entre ce qu'un rite veut dire pour un acteur engagé et ce qu'il veut dire pour un autre participant qui l'est moins ou qui l'est d'une autre manière, il

est vrai aussi qu'il y a toujours une signification commune que le rituel porte pour les différents acteurs. Elle aurait trait à des aspects qui échappent aux images directement ciblées par le rite et nous amène plutôt à ses fonctions collectives.

Mais avant de passer à la fonctionnalité, il y a un aspect qui pourrait nous montrer aussi la création de significations communes dans le rituel. C'est le cas d'un expert andin que nous connaissons, le *Paqo* (ou *Pampamisayoq*), qui porte un savoir particulier qui n'est pas nécessairement partagé par tous les habitants de sa communauté, précisément à cause des processus de différenciation interne qu'elle subit. Cependant il représente une des sources de savoir reconnu et en vigueur, ainsi que des valeurs et principes à l'œuvre dans la communauté. Pour connaître dans quelle mesure la différence d'expériences internes dans le rituel n'entraîne pas seulement des différentes significations individuelles mais aussi communes, collectives, il faudrait demander aux personnes qui utilisent les "services" du *Paqo*, dans quelle mesure ils comprennent son savoir, de quelle façon ils le réinterprètent, s'ils le relativisent, le transforment ou y adhèrent; et aussi quelles voies alternatives envisagent ou mettent en œuvre. Nous serions alors en mesure d'affirmer si par le fait de l'existence des différents degrés d'engagement avec les symboles du rituel, celui-ci opérerait seulement en définissant des identités distinctes.

Le rituel comme véhicule de transformation

Mais en acceptant ces caractéristiques complexes du rituel, la question qui s'ensuit est: il *répond* à quoi le rituel et il *fait* quoi au juste? Produit-il la base symbolique ou la morale

de la société? Reflète-t-il le groupe? Il le reproduit? Ou est-il par contre un “simple” moyen ou style de communication?

Il faut d’abord souligner que, comme Gerholm (dans Parkin 1992) le propose, “*rituals, however they are defined, are not just expressive or abstract ideas but do things, have effects on the world and are work that is carried out –that they are indeed performances*” (Parkin 1992:14, nous soulignons). C’est-à-dire ils ne sont pas que des actions ou performances mais aussi que ces actions rituelles sont productrices. D’un autre côté, il faut ajouter la vision selon laquelle – dans des mots de Christopher Crocker – le rituel est l’*expression du statu quo*, mais aussi que “*ritual always involve moral issues, and has a definite outcome, whether positive or negative... Above all, ritual has, or seeks to have, a transformative capacity*’ (Crocker dans Wagner 1984:143, nous soulignons).

Nous avons donc à nous demander s’il y a vraiment une opposition entre dire que le rituel *reflète* la société et qu’il la *produit*. Ne seraient-elles plutôt complémentaires et le rituel accomplirait, par conséquent, toutes les deux fonctions à la fois? Si le rituel reflète et produit la société, si la reproduction est une fonction consubstantielle à la production, nous parlons donc d’un sens du rituel qui ne peut moins qu’être saisi dès son caractère dynamique et permanemment changeant. En suivant Latour (1990), si c’est le message lui-même qui change (par rapport à ce qu’il représente) lors de sa propre communication, si la re-présentation est une condition de la représentation, par conséquent nous pouvons affirmer que la représentation opérée dans le rituel ne peut être qu’une transformation en soi-même¹.

¹ D’ailleurs, la notion de Van Gennep de “passage”, reprise par Turner, entraînerait aussi cet aspect transformatif du rituel, d’un état vers un autre nouveau.

Le rituel viendrait ainsi s'inscrire au cœur de cette vision d'une société constamment changeante, en déviant donc l'orientation de la question vers une autre qui se préoccuperait par le changement et la continuité. Dans des mots de Baumann, les rituels "*may equally speak to aspirations towards cultural change*" (Baumann 1992:99).

Quoique la vision d'Éric Schwimmer pourrait être prise comme opposée à cette approche transformative du rituel:

Older ritual performances, based on rules that only a few individuals could accept, were replaced by practices that maintained the essence of old ritual in a new form (Schwimmer 2004:XI).

Nous sommes plutôt pour une vision dynamique¹. Il faudra quand même se demander sur la nature des supposées permanences étudiées par les anthropologues si les affirmations de Latour s'avèrent certaines; il s'agirait peut-être d'une faible transformation dans le temps, mais transformation quand même.

Wagner (1984) nous invite à penser en profondeur le rituel de ce côté transformatif. Mais, en plus, pour lui le *secret* accomplit une fonction remarquable dans la mise en place du rite:

it is not the undervaluing of verbal communication that animates Baktaman ritual, but a cult of secrecy that assures that words and the shared, conventional understandings that they convey will retain their centrality and significance (Wagner 1984:152).

Il n'y aurait pas alors, pour Wagner, ce que Barth identifie comme un "*striking absence of common premises or shared knowledge between persons in intimate action*", ou

¹ À cause d'un intérêt tout particulier que nous avons sur le rapport entre les projets de développement et le rituel.

comme “*poorly constituted and conceptualized collectivities*”. Au contraire, à ses yeux, ceci exprimerait la façon d’opérer d’une puissante *praxis* indigène cherchant à contrôler et astreindre le groupe (Wagner 1984:152), à travers la gestion du savoir qui s’opère par le secret. Par conséquent, pour Wagner, il y a de l’exégèse et il y a du secret. Ceci rendrait le rituel un dispositif de contrôle (aspect présent aussi chez Rappaport 1999), ce qui dessinerait un paradigme de l’ordre-désordre visé par le rituel.

Le rituel comme communication

Face à ce paradigme de l’ordre-désordre, Piette (1992, 1997) essayait de montrer qu’il faut passer de ce paradigme, vers un autre qui soulève le caractère paradoxale du rituel, ce qui – à notre avis – ne serait pas sans faute.

La question est bien celle-ci: “rituel” est-il un concept opératoire, discriminant? Et si oui, en quel sens?... Parions sur l’hypothèse que ce terme ne peut pas être utilisé pour désigner un geste qui serait en soi rituel, mais plutôt qu’il désigne un cadre contextuel spécifique (Piette 1997:141, nous soulignons).

Alors, tout en incluant différents types d’actions rituelles, Piette rend le rituel une catégorie peu définie puisqu’il s’intéresse plutôt à la forme du processus rituel, de sa performativité. C’est justement le niveau d’analyse où il applique son hypothèse du *paradoxe*; par contre, le niveau d’analyse où se situe l’*ordre* est distinct et aurait trait plutôt à la place que le rituel occupe par rapport à la structure sociale dont il contribue à produire. Piette prétend ainsi faussement avoir changé de paradigme.

Le rituel demeure donc, dans la position théorique de Piette, un simple style de communication, ce qui, pour

Rappaport, ne serait pas si “simple” que nous le voyons, mais une affaire fondamentale, car le langage rituel serait pour lui le seul à pouvoir gérer les individualités, qui sont en soi-même déviantes par rapport au groupe. Étant donné que le langage quotidien s’avère un moyen impuissant pour contrer les risques de mensonge et d’opposition, qui sont les vices que permet l’usage de la langue (Rappaport 1999:11-22). Pour Rappaport, c’est clair, le rituel comme style particulier de communication vise remarquablement l’ordre dans le groupe, tout en cherchant sa permanente adaptation au contexte.

IV. Conclusions

À guise de conclusion, nous proposons quelques petites et grandes affirmations finales, que nous voudrions présenter comme des d’hypothèses de travail soulevées par notre parcours analytique.

4.1 Il y a une étourdissante variété d’approches à l’analyse du rituel. Chacune de ses approches (ou la plupart d’elles au moins) propose de voir un côté distinct; pourtant une notion générale du rituel ne peut pas être la simple addition de tous ces côtés ou caractéristiques centrales.

4.2 En plus, il y a aussi une grande variété de sous-types de rites, entre les civiques et les divinisants. Les différentes approches théoriques que nous avons révisées dans cet essai se sont intéressées à des types distincts. Baumann et Bell prennent des rites urbains divinisants, alors que Piette et Bell à des rites civiques et Baumann particulièrement à des célébrations; Parkin s’attaque aux rites funéraires dans des groupes

autochtones; Tanner préfère les rites de guérison ou propitiatoires, aussi chez des groupes autochtones. Bell, Barth, Turner et Wagner s'attaquent à des rites d'initiation chez des groupes autochtones aussi; enfin Charuty choisit des rites divinissants, notamment chrétiens, dans des contextes ruraux modernes.

À notre sens, ce cadre demande la réalisation d'études pouvant prendre en compte l'ensemble du système rituel et de type de rites présents dans un même groupe. Malgré la diversité de cas pris en compte par Bell (1997), elle ne remplit pas cette condition parce qu'elle prend des cas de diverses régions pour soutenir chacune de ses principales affirmations. Ce type d'efforts, quoique difficile à mettre en place, pourrait nous amener à des conditions pour mieux proposer des généralisations.

4.3 Par conséquent, les caractéristiques de l'approche particulière à utiliser par l'anthropologue dépendront de deux facteurs. Premièrement des caractéristiques propres à chaque cas: si la parole est utilisée remarquablement ou non; s'il appartient au domaine du civique ou de la divinité (on évite exprès les catégories *séculaire* et *religieux*); s'il est de passage, propitiatoire ou commémoratif. Seulement quelques-uns des éléments d'analyse seront pertinents dans chaque cas différent. Deuxièmement, ça dépendra de l'emphase que nous désirons soulever, en fonction de l'aspect de la société auquel il nous intéresse de donner réponse et auquel nous voulons rapporter l'analyse du rituel.

4.4 En opérant une synthèse des sens ultimes des propositions théoriques analysées, il nous vient à proposer de comprendre le

rituel comme une *propriété* et une *fonction*; il ne s'agirait pas d'un type spécifique d'actions humaines qui soit en soi-même un "rituel", ni d'un style distinctif de communication. Le *rituel* serait donc le *caractère* particulier de toute activité ou complexe d'actions humaines qui, par des moyens paradoxaux d'expression autoréflexive ou communicationnelle, vise la transformation d'un ordre cosmologique. Par conséquent, tout complexe d'activités (soient-elles politiques, religieuses, sociales, etc.) s'adaptant à ces contraintes caractéristiques du rituel, ferait fonction d'un *rite* autant de temps que sa performance maintienne l'ensemble des caractéristiques. Il peut être donc si occasionnel que permanent ou soutenu dans le temps.

Cette définition permettrait de donner un sens concret aux diverses tensions polaires qui décrivent sa portée (parole-action, produit-reflète, inventé-réproduit, individuel-collectif et, notamment, ordre-paradoxe) et ouvre la possibilité d'y comprendre, par exemple, des réponses de résistance qu'il puisse porter, autant que des performances créatives et instantanées et des vieux éléments qui le conduisent, selon le cas.

4.5 Enfin, pour revenir à notre point de départ sur le rapport entre le rituel et le religieux, il s'en découlerait que le rituel ainsi compris, en tant que caractère constituant d'une vision du monde ou d'une cosmologie, se trouve toujours dans le champ du religieux et qu'il gagne à être encore compris dans le contexte du religieux, mais du religieux élargi.

Références

- BARTH Fredrik, 1987, *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BAUMANN Gerd, 1992, "Ritual implicates "Others": rereading Durkheim in a plural society", 97-116, in De Coppet D., *Understanding rituals*, Londres: Routledge.
- BELL Catherine, 1997, *Ritual : dimensions and perspectives*. New York: Oxford University Press.
- CAILLÉ Alain, 2003, "Présentation". *Revue du Mauss* 22:5-30.
- CHARUTY Giordana, 1995, "Logiques sociales, savoirs techniques, logiques rituelles", *Terrain* 24:5-14.
- CLAMMER John, POIRIER Sylvie et SCHWIMMER Eric 2004, "Introduction", 3-22, in *Figured worlds: ontological obstacles in intercultural relations*. Toronto: University of Toronto Press.
- DE COPPET Daniel, 1992, "Introduction", 1-10, in *Understanding rituals*, Londres: Routledge.
- GEERTZ Clifford, 2005, "Shifting aims, moving targets: on the anthropology of religion", *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 11:1-15.
- LATOUR B., 1990, "Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers", *Terrain* 14:76-91.
- PARKIN David, 1992, "Ritual as spatial direction and bodily division", 11-25, in De Coppet D., *Understanding rituals*, Londres: Routledge.
- PIETTE Albert, 1992, "Les rituels: du principe d'ordre à la logique paradoxale. Points de repère théoriques". *Cahiers internationaux de sociologie*, 92:163-179.
- PIETTE Albert, 1997, "Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains: rencontre avec des "batesoniens", *Terrain* 29 :139-150.
- RAPPAPORT Roy, 1999, *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge, Cambridge University press.

- SANCHEZ Mery, 1971, "Fiesta de San Isidro, patrón de los agricultores (1970)", *Allpanchis* 3:87-98.
- SCUBLA Lucien, 2003, "Les homes peuvent-ils se passer de toute religion? Coup d'oeil sur les tribulations du religieux en occident depuis trois siècles". *Revue du Mauss* 22:90-117.
- TANNER Adrian, 2004, "The cosmology of nature, cultural divergence and the metaphysics of community healing", 189-222, in Clammer J. et al., *Figured worlds: ontological obstacles in intercultural relations*. Toronto: University of Toronto Press.
- WAGNER Roy, 1984. "Ritual as communication: order, meaning and secrecy in melanesian initiation rites". *Annual Review of Anthropology*, 13:143-155.

ANNEXE

Organisation des données sur la fête de Saint Isidore

Préparatifs

	A	B	C	D
	MOMENTS	<i>Hurkasqa</i>	La veille	
28	ACTIONS	Rendre visite chez chacun des invités en offrant liqueur, pain spécial et fruits	Apparition du Majj., Man., et Adm. à 17 Hrs.	Maj. suivait l'Adm. en lui fourrissant de la liqueur de temps en temps
29		Acteurs: Majordome <i>Qaywa</i> <i>Mandón</i> Invités	...Adm. proclame par les rues l'arrêté public d'invitation	Le groupe qui marchait buvait une (en offrant au Saint et à sa fête) avec les personnes connues qu'il rencontrait.
30			Les enfants se rapprochaient de l'Adm. en se moquant de lui	Sgda. prépare un repas pour tous particip.
31	BUT DES ACTIONS	Motiver la collaboration de la population pour les différentes tâches du rituel.	Invitation	Invitation
32	ESPACES UTILISÉS	Les maisons des invités	La rue	La rue

33	ÉLÉMENTS UTILISÉS	Pain Liqueur Fruits Liste apports	Déguisement drôle de l'Adm.	Vieux livre fait fonction d'arrêté.
34			Maj. habillé avec poncho marron et <i>chullu</i> blanc.	Liqueur
35	TEXTES MENTIONNÉS OU ASSOCIÉS		"Hommes de Lamay hacienda, demain seront les semailles des parcelles de notre Père, n'oubliez pas, venez tous très tôt en emportant vos attelages et avec..." Femme du Maj: c'est pour Saint Isidore ce que nous sommes en train de faire, ce n'est pas pour nous. Tu sais...	... les jeunes taureaux qui travailleront pour la première fois. Si vous n'obéissez pas, vous savez le châtimement que notre Père peut vous donner". ... bien que malgré la pauvreté où nous en sommes, nous accomplissons quand même, et jusqu'au troisième année.
36				... est si punisseur, peut-être il me fait quelque chose si je n'accepte pas de collaborer.
37			Adm., à la fin de la journée: si ce n'était pas Saint Isidore, je ne ferais pas rien de tout ça, mais comme il ...	Adm: geste de fatigue et d'ennui en se plaignant avec ce texte.
38	GESTES OU MOUVEMENTS		Tout le monde riait en entendant l'arrêté et l'exhortation	

41	EXHORTATIONS		Adm: si vous ne venez pas à la fête, vous savez le châtement que notre Père peut vous donner.	Donc, vous êtes notifiés, ce ne sera pas ma faute si à vos animaux arrive quoi que ce soit.
----	---------------------	--	---	---

Le jour central

	A	B	C	D	E
42	MOMENTS	Messe catholique	Procession	Réception	
43	ACTIONS	<i>Regidor</i> du <i>Varayoq</i> de la communauté <i>Wama</i> , après la lecture de l'Évangile, change les bâtons d'autorité de tous les <i>Varayoq</i> par des simples bouts de bois.	Le Saint est sorti de l'Église sur les épaules des jeunes célibataires de 20 ans.	10 am. Après la procession, tous les invités passent chez le Maj., qui sert des pains et une boisson faite en liqueur et lait (<i>ponche</i>).	11 am. Adm. et Vac. signalent qu'à 1pm. commenceront les semailles rituelles (<i>tarpukuy</i>).
44			La procession fait un tour par les rues autour de l'église.		Les deux <i>carguyoq</i> font un tour par la place de la ville

45		- <i>Carguyooq</i> -Population de <i>Lamay</i> -Musiciens - <i>Varayooq</i> - <i>Pututeros</i>	-Curé -Sacristain -Musiciens - <i>Pututeros</i> ¹ -Carguyooq	Les rues autour de l'église	Maison du Maj.	Place de la ville
47	ESPACES UTILISÉS	Eglise				
48	ÉLÉMENTS UTILISÉS	Musique style marche jouée par musiciens			<i>Ponche</i> Pain	
49	TEXTES MENTIONNÉS OU ASSOCIÉS		Vitalité des jeunes hommes est importante pour le travail agricole.			Que tous ceux qui vont amener leurs jeunes taureaux soient préparés.
50	GESTES OU MOUVEMENTS	Les musiciens jouaient les marches militaires en concurrence avec les <i>pututeros</i> des <i>Varayooq</i> , provenant des communautés.				Gestes drôles dans la place, parmi tous les enfants qui les suivent.

¹ Celui qui joue le "pututo" un instrument musicale de vent.

51		Varayoq occupent une position marginale: “aussi les Varayoq étaient présents”.				
52	FIGURES ÉVOQUÉES	Saint Isidore est au pied du maître-autel durant la messe en présidant la cérémonie.				

Le tarpukuy

	A	B	C	D	E	F
55	MOMENTS	<i>Introduction</i>		Vers le <i>Kuskiy</i>		<i>Kuskiy</i>
56	ACTIONS	1pm. les paysans, commencent à apparaître de divers coins par les rues de la ville avec leurs taureaux et se situent devant le marché.	Agriculteurs attachent leurs taureaux aux attelages.	Le Cap. conduit la file des taureaux qui vont labourer la terre. Les 18 agriculteurs le suivent, au rythme de la musique.	Derrière eux la bande de musiciens joue, l'Adm., le V ac. et la Lay. dansent animés.	C'est le premier passage des taureaux pour tracer les sillons dans la parcelle.

57		2 pm. le Maj. et l'Adm. arrivent au marché et conduisent les gens vers l'Eglise pour sortir le saint, pour présider les semailles rituelles.	Cap. demande collaboration économique pour acheter bougies et liqueur (<i>mediokuy</i>).	Deux tours autour de la place	Agriculteurs laissent leurs taureaux à Señor <i>Quepay</i> (repos du seigneur) et entourent le saint en buvant <i>chicha</i> et liqueur en portant un toast.	Après la pose, les taureaux commencent à faire le tour de la parcelle pour labourer la terre.
58				Ils fument, mâchent de la coca, boivent. C' est une pose.		
59	ACTEURS	Maj. Adm. Vac. Lay. Invs. Musiciens.	Cap.			
60	ESPACES UTILISÉS	Rues, puis Marché, puis Eglise		Place derrière l'Eglise		

61	ÉLÉMENTS PRÉSENTS	Taureaux	Amphore pour ramasser l'argent	Coca à mâcher Liqueur Cigarettes		
62	TEXTES MENTIONNÉS OU ASSOCIÉS		Cap. dit: frères, on ajoutera notre collaboration, si cette coutume de la faire chaque année, si... ...nos grands parents l'ont fait, ce ne serait pas juste que nous faisons disparaître cette coutume.	Des blagues à propos de à qui servir d'abord le boisson: «va prier si tu veux boire ce vin que je vais servir».		
63						
64	GESTES OU MOUVEMENTS			Vac. et Lay. dansent très émus durant le toast porté.		

Le tarpukuy (suite)

358

	A	B	C	D	E
69	MOMENTS	<i>Tinkasqa</i>		<i>Tarpuy</i> (semer)	
70	ACTIONS	Après labourer la terre on se met de nouveau autour du saint.	Sgda. porte liqueur <i>chicha</i> et bougies	Adm. Vac. et Lay. apparaissent avec les semences et le fumier.	Adm. vient monter sur un âne noir. Il est conduit par le Vac., qui porte le fumier sur le dos.
71		On jette de la liqueur ou du <i>chicha</i> sur les animaux et on les couronne avec des fleurs	Propriétaires des taureaux portent toast avec les maîtres de labour, en les remerciant d'avoir appris leurs taureaux à labourer.	Les semences d'un arbre tropical (ou des haricots en couleurs) arrivent sur un autre âne, tiré par la Lay.	Les agriculteurs font un deuxième passage de l'attelage sur la terre.
72		Le maître baptise chaque taureau avec un nom	Quelques agriculteurs font ensemble la <i>tinkasqa</i> s'ils veulent partager leurs animaux pour le travail	La Lay. met les semences dans les sillons, derrière les taureaux qui avancent en labourant la terre.	Vac. la suit en jetant le fumier sur les semences.

73			Son. et May. servent du repas, liqueur et cigarettes aux invités.	Un agriculteur traverse une fois plus avec des taureaux par le centre, en faisant le sillon qui servira pour l'irrigation.	Adm., Vac. et Lay. s'en vont chez le Maj. et rentrent accompagnés par les femmes et le repas.
74					Chaque <i>carguyoyq</i> sert aux autres ce qu'il a préparé plats en tout.
77	ÉLÉMENTS PRÉSENTS	-Liqueur - <i>Chicha</i> ¹ -Bougies -Couronnes de fleurs -Drapeaux Pérou		Fumier Semences Âne Nourriture, feux d'artifice et liqueurs pendant le repas.	Viande, riz, salade, pommes de terre au four, maïs, chicha, liqueur.
78	TEXTES MENTIONNÉS OU ASSOCIÉS	Noms pour les taureaux: -chasuble d'argent -jeune marqueur de semailles -fleur jeune	Aux jeunes taureaux: La prochaine année, vous serez des maîtres, les enfants.		

¹ Boisson cérémoniale faite en maïs.

82			-cuir tendre -noble inca -poche d'argent -inca <i>Atawallpa</i> ¹ -jeune mouche bleue Frères, dorénavant vous devez travailler bien la terre.				
83	EXHORTATIONS				Les maîtres de labour sont choisis par le propriétaire des taureaux		
84	AUTRES				Il obtient des droits d'utilisations des taureaux qu'il a conduit dans l'année qui suit.		

¹ Ancien empereur Inca.

TEORIA LEGĂTURII RITUALICE

Angela SUCEVEANU,
*doctor, conferențiar universitar
Catedra Filosofie și Antropologie,
Universitatea de Stat din Moldova*

Résumé

Dans cet article l'auteur fait un raccourci des relations rituelles dans la société contemporaine. L'étude du rituel fait partie traditionnellement de l'étude anthropologique. Le rituel est comme une matrice sociale et culturelle qui préexiste à l'individu, est qui a une grande capacité de transformation sociale, une force et une efficacité symbolique. L'auteur fait une analyse du spectre du rituel et de ses éléments, des pratiques, du dispositif et du contexte du rituel.

Este incredibil cum lumea contemporană nouă este plină încă de ritualuri, abundând într-o realitate fertilă în mituri și simboluri pe care raționalitatea declarată a modernității reușește cu greu să le ascundă, să le înlăture. În același timp, a evoca și a-ți pune întrebări asupra sensului ritualului generează astăzi suspiciuni. Întrucât lumea contemporană întreține o legătură strânsă cu ritualurile, acestea, pretutindeni prezente, nu sunt totuși întotdeauna asumate ca atare.

Societățile umane, indiferent de gradul lor de dezvoltare tehnologică și de formula concretă de organizare socială, au nevoie de ritualuri pentru a se menține și a se proteja într-un mediu social cu puternice tendințe entropice de creștere a dezordinii. Entropia este un concept născut din termodinamică unde definește gradul de dezordine potențială legată de o sursă care produce energia. Anomia (noțiune dezvoltată de Emile Durkheim) este un fel de entropie socială care se exprimă prin pierderea reperelor, o formă de eroziune care afectează instituțiile. Împotriva acestei anomii sociale, care nu este decât

una dăunătoare, mistificatoare, dezorganizatorică, ritualul nu ar avea decât tendința de a introduce „ordine”. În acest sens, Georges Balandier afirma că ritualul „este pus în slujba ordinii”¹. Procesul ritualic, caracterizat prin primatul ordinii și al măsurării, conduce indivizii și, prin extensie, comunitățile la o stabilitate, la un echilibru, prin „exacerbare organizațională”.

Unii antropologi definesc ritualul ca pe o activitate repetitivă, standardizată din punct de vedere cultural, cu un caracter primordial simbolic, efectuată în scopul influențării acțiunilor umane (sau, cel puțin, permițându-le să înțeleagă mai bine locul lor în lume) și fiind de domeniul supranaturalului. Em. Durkheim ne oferă cea mai timpurie și mai exhaustivă înțelegere științifică a ritualului, în conexiune cu practica religioasă, care, la rândul ei, împarte lumea în două categorii: sacru și profan. Ritualurile, afirmă Durkheim, sunt „reguli de conduită care îl învață pe om cum să se comporte în prezența obiectelor sacre”².

Deși la o privire superficială Durkheim pare să considere comportamentul ritual dependent de existența unui tărâm supranatural, o analiză mai aprofundată ne va conduce spre o altă concluzie. Pentru Durkheim, adorația unei divinități este modalitatea simbolică prin care oamenii cred în propria lor societate și în dependența mutuală a membrilor societății. Astfel, sacrul nu se referă în ultimă instanță la o entitate spirituală, ci mai degrabă la interdependența emoțională, la relațiile sociale. Prin urmare, importanța ritualurilor constă nu în crearea unei modalități de apropiere de ființele supra-

¹ Balandier G. *Antropologie politică*. –Timișoara, 1998, p.121.

² Durkheim Em. *Formele elementare ale vieții religioase*. –Iași, 1995, p.37,42.

naturale, ci în crearea unei modalități extrem de eficiente, aceea a exprimării dependenței sociale a oamenilor.

Ritualul va fi înțeles ca nu context social particular, instaurat în cadrul unui dispozitiv de natură spectaculară, caracterizat prin formalismul său, și ca un ansamblu de practici normative care posedă o puternică valoare simbolică pentru „actorii” și „spectatorii” săi. Ritualul este chiar mai mult decât un spectacol, el este o „performanță” eficientă din punct de vedere social, politic, simbolic, instituțional etc.

Pot fi considerate ca făcând parte din această categorie manifestările publice care sunt definite ca ritualice: ritualurile politice și religioase, ceremoniile publice care implică o parte importantă a societății, adunările festive și alte „mari slujbe” mediactice care posedă o dimensiune solemnă. Aceste ritualuri comunitare se fundamentează sistematic pe un context care teatralizează și dramatizează raporturile sociale printr-o puternică idealizare a dispozitivului și a participanților, prin norme stricte de conduită care trebuie respectate și care, în ansamblu, trebuie să fie garantul eficienței procesului.

Ritualul este un act simbolic, prin intermediul căruia individul comunică cu o realitate mitică; comunicarea se realizează ca un transfer simbolic, ceea ce face posibilă cunoașterea. Prin simboluri nu se intenționează o imitare a Naturii, ci o reprezentare a acesteia. Redarea Lumii, Naturii prin imagini îi permite individului să se situeze în interiorul „lucrurilor” și să comunice cu ele. Confucius declara: „Semnele și simbolurile reglementează lumea, nu cuvintele sau legile”; așadar, ele ne apar drept forme de comunicare totală între inconștientul colectiv și conștient. Simbolul este punctul de pornire al oricărei comunicări, el este deținătorul sensului. Simbolul este o formă de manifestare a realității ca idealitate.

Aceeași idee o susține și Mircea Eliade, care consideră simbolul drept o „modalitate autonomă de cunoaștere; (...) simbolul, mitul, imaginea țin de substanța vieții spirituale, le putem camufla, mutila, degrada, însă niciodată extirpa”¹. Simbolurile sunt cele care mediază între o cunoaștere a imediatului și una a departelui, anulând ruptura dintre parte și întreg.

Omul nu contemplă lumea, omul trăiește lumea, printr-o participare directă la misterele sale. Omul tradițional (primitiv) s-a dovedit un adevărat „meșteșugar” în a mânuși imaginile pe care Lumea, fie cea reală, fie cea imaginară, i le-a oferit. El nu a încercat doar să ia în posesia sa toate aceste imagini, ci le-a valorizat, producându-se o deplasare dinspre senzorial spre rațional.

Comunicăm prin simboluri și una dintre modalitățile cele mai importante de comunicare simbolică este ritualul. Mary Douglas afirmă că „ritualurile sociale creează o realitate care nu ar avea niciun sens fără ele. Pentru că este foarte posibil să știi ceva și pe urmă să descoperi cuvintele care să exprime acel ceva. Dar este imposibil să avem relații sociale fără evenimente de ordin simbolic”.

Activitatea ritualică este învăluită de simbolism. Simbolurile constituie substanța ritualului; iar natura acestor simboluri și felul în care sunt promovate ne ajută să înțelegem mai bine în ce constă natura și puterea de influență a ritualului. Trei caracteristici ale ritualului sunt foarte importante: condensarea, plurivocitatea și ambiguitatea.

Condensarea se referă la calitatea simbolurilor individuale de a unifica și reprezenta o diversitate de conotații.

¹ Eliade M. *Imagini și simboluri*. –București, 1994, p.11,14.

Simbolul, fie verbal sau iconic, reușește să contopească și să unifice idei diferite. La nivelul subconștientului, și de aceea cu și mai multă forță, aceste idei nu numai că impresionează simultan, dar și interacționează unele cu altele și produc în mintea individului asociații de idei.

Strâns legată de condensare este plurivocitatea, adică varietatea conotațiilor conferite fiecărui simbol. În timp ce condensarea se referă la interacțiunea unor conotații diverse și la transformarea prin sinteză într-o nouă conotație, plurivocitatea indică alt aspect, faptul că același simbol poate fi înțeles de oameni diferiți în feluri diferite. Această trăsătură este foarte importantă într-un ritual ce are ca scop obținerea unei solidarități în absența unui consens al majorității.

Datorită proprietăților condensării și plurivocității, ambiguitatea ritualului nu ar trebui să surprindă; simbolul nu are o conotație exclusivă. Cu alte cuvinte, simbolurile nu sunt doar niște formule ezoterice de exprimare care ar putea fi traduse ca forme declarative simple și precise. Complexitatea și nebulozitatea înțelesului constituie sursa forței simbolurilor.

Ritualurile își schimbă forma, înțelesul simbolic și au un efect social deferit; noi ritualuri se nasc și altele vechi mor. Aceste schimbări survin prin intermediul activității creative individuale. Cu alte cuvinte, oamenii nu sunt sclavii unui ritual sau ai unor simboluri, ei sunt și făuritori de ritualuri. Oamenii pot crea și altera ritualurile, transformându-le astfel în mijloace eficiente ale diferitelor activități politice, religioase, laice. Chiar dacă ritualul are acest potențial creativ, el are și o tentă conservativă. Formele de ritual tind să se schimbe mult mai lent decât alte forme de cultură. Și nu întâmplător, deoarece capacitatea lor de a da oamenilor un sentiment de continuitate derivă în bună măsură din constanta formată de-a lungul

timpului. Impactul unei forme specifice de ritual este și rezultatul performanțelor anterioare. Memoria asociativă a acelor experiențe rituale dau culoare noilor producții de ritualuri. Deci, ritualurile au și o latură conservativă și un potențial pentru inovație.

Desfășurarea unui ritual este caracterizată de formalism. El respectă secvențe standardizate și extrem de rafinate și nu întâmplător este pus în scenă în locuri speciale și la date care au un înțeles simbolic. Desfășurarea unui ritual este repetitivă și, prin urmare, redundantă, dar tocmai aceste calități devin mijloace importante pentru canalizarea fluxului emoțional, pentru călăuzirea cunoașterii și pentru organizarea grupurilor sociale.

Ansamblul practicilor ritualice poate fi ierarhizat în funcție de gradul de formalism general al contextului, ceea ce ne permite să schițăm o următoare clasificare:

a) ***Ritualurile sociale și comunitare*** – adună de la mai multe zeci la mai multe milioane de participanți, fiecare dintre aceștia respectând regulile pe care i le impune ritualul. Ele cuprind:

- *ritualurile religioase* precum „slujbele obligatorii” sau „sărbătorile oficiale” (Paștile, Crăciunul) și tradiționalele „mari slujbe” duminicale. Se ritualizează – o delimitare a spațiului și a timpului ritualic prin formule și gesturi specifice (semnul crucii...); este vorba despre forme de mediere îndreptate spre entități sacre (Dumnezeu, sfinți), o mare formalizare prezidează ansamblul ceremoniei (după Durkheim, „este o crimă să strănuți în timpul slujbei”), iar cărți denumite explicit cărți de ritual conțin modalitățile exacte de derulare a ceremoniei. „Principiul de magnificență” este o instanță importantă în calea ostentației diferitelor costume, accesorii ritualice (cruce, potir,

anaforniță). Dimensiunea spectaculară este importantă, fiind caracterizată printr-un dispozitiv „de arătare” și o organizare spațială care favorizează principiul centralității. Participanții sunt „spectatori” din moment ce sunt invitați să asiste la un „mister” și să vadă invizibilul ce se arată în mod simbolic. Privirea lor, mai ales, produce memorie colectivă și apartenență;

- *ritualurile politice* (C.Riviere – „liturghiile politice”), adică marile ceremoniale ale statului. Ritualurile și textele de întâmpinare marchează intrarea în spațiul și timpul ritualic. Protocoale foarte precise, moștenite prin tradiția diplomatică, reglementează derularea ceremoniei și a ordinii prezențelor, înscrise fizic, spațial. Într-adevăr, marcatori spațiali preciși (șiruri, covoare roșii...) și o exarcerbare a distanțelor interpersonale fac tangibil spațiul ritualic. Orice ritual al aparenței este însoțit de un scenariu care reglează minuțios pozițiile și distanțele într-o traducere spațială a unei ierarhii preexistente sau temporare. În acest caz, medierea se îndreaptă spre valori (Republica) și spre reprezentări ritualizate, chiar dacă sunt inconștiente (comunitatea originilor). Și toate acestea poartă pecetea personalității de întâmpinare, investită cu o adevărată carismă. Un imperativ de expunere și de „arătare” o plasează pe această persoană în centru și la înălțime, în ochii „spectatorilor”. Integralitatea ceremoniei este organizată sub egida „principiului de magnificență”. Aceste evenimente sunt în general mediatizate, iar retransmisiile de acest gen contribuie la a le conferi o dimensiune istorică;

- *marile sărbători sociale ritualizate*, cum sunt spectacolele de deschidere a Jocurilor Olimpice și a marilor evenimente sportive (Cupa Mondială...). Milioane de persoane sunt invitate, pe calea retransmisiilor integrale, să participe la aceste

ceremonii și devin spectatori tocmai prin această participare. În acest caz, o spectaculozitate este evidentă, medierea simbolică exersându-se, prin tematica sa generală, glosată abundant de către mass-media. Aceste mari reprezentări constituie forme de mijlocire spre Valori precum Republica, Fraternitatea între Popoare, Națiunea, Tinerețe... Scopul acestor ritualuri – de a-i satisface atât pe participanți, cât și cerința care se impune de ordine și magnificență, care trebuie să prezideze aceste ceremonii. Sărbătoarea se exprimă la finalul defilărilor, de exemplu, prin jocuri de artificii care dau o formă exploziei festive, decentrând-o;

- *ritualurile profane* („liturghiile profane” – Cl.Riviere), Festivalul de la Cannes fiind un exemplu arhitipic. Anumiți marcatori delimitează un spațiu și un timp ritualic. Un protocol riguros și „principiul de magnificență” prezidează ansamblul ceremoniei; totul este organizat în jurul sosirii și apoi apariției „personalităților totemice”, staruri pe care le înconjurăm cu carismă, după bunul plac. Marile întâlniri politice de dinaintea alegerilor, ritualizate în exces cu scopul de a conferi solemnitate reuniunii și legitimitate oamenilor politici pot fi încadrate tot între aceste „liturghii profane”. Dimensiunea festivă constrânsă de caracterul oficial și de valorile celebrate se regăsește circumscrisă la începutul și la finalul manifestării, început și sfârșit care coincid – ceea ce nu este întâmplător – cu apariția și dispariția omului politic pentru care toți s-au adunat acolo;

- *ritualurile de „instituire”* (așa cum le-a definit Pierre Bourdieu): susțineri de lucrări și de abilități, acordări solemne și publice de decorații... Avem de-a face în acest caz cu mai puțini participanți. Totuși, se impun anumite reguli de organizare, „fațada” indivizilor și a dispozitivului general este

importantă, medierea simbolică se orientează spre valori principale (Muncă, Merite, Știință). Spațiul și timpul sunt marcate, organizarea generală este garantată printr-o spectaculozitate a participanților prin estrade, respectarea distanțelor publice foarte marcate, de obicei – prin adresarea cu ajutorul pronumelor de politețe la care sunt constrânse persoanele care își spun pe nume;

- *spectacolele ritualizate*: prezentări de modă, preliminariile evenimentelor sportive, ceremonii mediatice (de exemplu, acordările premiilor Oscar), „Premierele” de la Operă, reprezentații la circ... Și aici se pot observa reguli precise care dau o tonalitate ceremonială. „Fațada” indivizilor și a dispozitivului este foarte importantă, medierea se îndreaptă spre valori secundare (Talent, Stil, Frumusețe...), chiar dacă uneori medierea este implicată pentru participanți și se exprimă în apărarea lor. Avem de-a face și în acest caz cu o scenografie, prin aranjarea dispozitivului: scene, primatul principiului de centralitate...;

- *ritualurile stabilite între comeseeni*: cocktailuri, alocațiuni de întâmpinare sau de plecare din sânul unei instituții. Un grup, o comunitate, o întreprindere se reunesc pentru a-i sărbători pe unii dintre membrii lor. Dincolo de caracterul a priori festiv, investit cu rigoare prin conviețuire, domnește, de fapt, o ordine foarte precisă, sub a cărei egidă este organizat ansamblul ceremoniei marcată în timp și în spațiu. „Fațada” și prezențele sunt importante, se impune o spectaculozitate tacită, dar asumată până la urmă, medierea scoate în față coduri de conviețuire, de împărțire, de grațitudine.

b) *Ritualurile de interacțiune*. Acestea implică puțini participanți, în principiu doi sau, oricum, mai puțin de cinci. În

ciuda caracterului lor în aparența informal, aceste interacțiuni pot fi considerate drept situații ritualice, indivizii fiind determinați, prin intermediul contextului, să se comporte într-un anumit mod și să se conformeze unui cod de atitudini și de comportamente predeterminate din punct de vedere social și cultural. Este vorba despre ritualurile de interacțiune, așa cum sunt studiate de microsociologie și de curentul interacționist reprezentat prin Erving Goffman.

Aceste ritualuri de interacțiune implică două tipuri diferite de participanți, după care sunt formale sau informale:

- *ritualurile de interacțiune formale* sunt reprezentate de entități profesionale (interviuri de angajare, evaluări...), examene orale care nu au loc prin susținerea publică, ci printr-o întrevvedere tête-à-tête;

- *ritualurile de interacțiune informale* cuprind toate situațiile interpersonale, caracterul lor aparent spontan fiind de fapt modelat de coduri sociale și culturale inconștiente.

În activitatea ritualică importanță primordială i se acordă dispozitivului, „părții materiale a ceremoniilor”¹, din care este realizat decorul sau conform căruia sunt reglate gesturile. Sintagma „dispozitiv ritualic”² a fost enunțată de Marc Auge, desemnând materialitatea procesului ceremonial. Materialitatea dispozitivului este inseparabilă de finalitatea sa ceremonială. Dispozitivul ritualic este mai mult decât un simplu decor: din materialitatea sa perceptibilă, din organizarea sa spațială va decurge instaurarea unui context, care va acționa pentru a produce simbolic și pentru a opera transformări sociale

¹ Durkheim Em. *Formele elementare ale vieții religioase*, p.44.

² Auge M. *Pour une anthropologie des mondes contemporaines*. –Paris, 1994, p.89

instituționale. Acest dispozitiv este reprezentat de covoare (celebrele covoare roșii protocolare), de bariere, de garduri care delimitează spațiul. Scene, estrade, tribune, scări de gală – au drept funcție să permită o apariție, o etalare etc. Semnificând diferența deja materială dintre lumea din afară și lumea ritualică, dispozitivul ritualic acordă un alt statut ființelor, gesturilor și obiectelor. El poate fi considerat și drept materializare a legăturii care unește actorii ritualului în acest spațiu și în acest moment precis. Acest dispozitiv prezintă un spațiu sintetic. Construit pentru a deveni semn, el semiotizează spațiul, îl constituie ca un continuum care vizează operativitatea.

Totul este reprezentat pentru a semnifica această demarcație între spațiul profan și perimetrul sacru, iar reușita ritualului, în calitatea sa de operator simbolic, constă în faptul că îi înconjoară în carismă pe cei care se implică (regi, președinți, staruri...). Ritualul și, în primul rând, dispozitivul său își înscriu astfel participanții într-o temporalitate care îi eliberează din timpul lor obișnuit. Adesea, intrarea în acest timp se caracterizează prin straze ceremoniale (ca o așteptare de mai lungă sau mai scurtă durată), prevăzută și dorită în aceeași măsură, întrucât i se impune să marcheze trecerea de la un registru temporal obișnuit, cotidian, la un altul, istoric și chiar mitic. Organizarea dispozitivului se bazează pe principiul echilibrului și al centralității, acestea conducând la simetrie și armonie, ansamblul fiind dominat de un sens ritmic riguros.

Dispozitivul ritualic generează un context (sensul este rar separabil de condițiile producerii sale), care este context în forță înainte de a fi în performanță. Acest dispozitiv, pentru a ajunge să atingă o eficacitate, trebuie să-și depășească statutul său de simplu mediu spectacular (așa cum poate fi o scenă de

teatru), pentru a accede la nivelul care îl va transforma în context. Contextul este o dispoziție mentală produsă colectiv și apoi împărțită armonios de către actorii ritualici. „Eficacitatea simbolică” a acestui context ritualic ține atât de un decorum destinat în mod deliberat să producă apariția lui „a fi împreună”, cât și de factori precum forța certitudinii generale a situației, legitimitatea care i se va acorda. Esențialul este „de a crede în ele”, de a accepta ca fiind adevărată realitatea propusă de spectacolul ritualului. Forța contextului ritualic constă în a-și câștiga credibilitatea, impunându-se în mod natural. În majoritatea muzeelor, celor care pătrund în asemenea locuri li se cere o atitudine reținută, reverențioasă, liniștitoare, acea atitudine direct ritualică căutată de toată arhitectura ceremonială. Em.Durkheim afirmă că obiectele sunt sacre din momentul în care le considerăm așa și de când le oferim același tratament pe care l-am acorda unor relicve.

Contextul ritualic provine dintr-o operație produsă și împărțită mental de protagoniștii săi. Bazându-se pe tehnici de punere în scenă însărcinate să mărească și să impresioneze, acesta va produce consens, conformarea la o ordine prestabilă, care se va regăsi legitimată și regenerată, în același timp, de această secvență ritualică. Tot ceea ce este primit este întotdeauna primit în funcție de regulile receptorului. Pentru ca perceperea contextului ritualic să nu fie aberantă (referitor la extrema sa teatralizare) – se impune ca fiind necesară o schimbare a cadrului mental al actorilor săi. Modalitatea de înțelegere a secvențelor ritualice nu ține cont de domeniul „cadrului primar”, ci de cel al „cadrului transformat”, mai precis – de cel al unui „cadrul modelat”. Această schimbare a registrului mental îi va oferi ritualului credibilitate și, în plus, eficacitate: această transformare ne permite să pătrundem

într-un alt regim de percepere și de credință, cu deschiderea spre posibilitatea unei eficacități simbolice. Iar contextul ritualic, în ansamblul său, ajunge până la a genera stări modificate de conștiință, realitatea devenind simbolică și chiar simbolic performativă, din moment ce este capabilă să transforme această realitate. Dispozitivul și contextul ritualic produc mental condițiile carismei și ale admirației, precum și conștiința unui moment istoric trăit și împărtășit de comunitate.

Din partea participanților, ritualul cere întotdeauna :

- o demonstrație fizică, „crearea unei prezențe”, impune o încarnare, fără de care nicio acțiune simbolică nu vă putea fi atinsă;

- pentru a fi credibil, ritualul se impune a fi trăit, învestit cu interioritate, cu o dublă valoare;

- „interioritate” a ritualului, printr-o participare activă și o integrare în „forma ritualică”, aceasta din urmă continuând și adunând participanții în calitatea sa de „interioritate”, fiind jucată și, mai ales, interiorizată.

Cu o pronunțată dimensiune, corpul ocupă un loc central în cadrul întregului proces ritualic. Gesturile ceremoniale, codificate prin însăși natura lor, produc efecte asupra actorilor lor. Blaise Pascal afirma „că trebuie să îngenunchem și să adoptăm gesturile credinței pentru a crede”. Trebuie înțeles sensul dominării permanente și aproape obsesive a corpurilor în cadrul ritualurilor, de către această gestualitate extrem de codificată care nu-i lasă nicicum loc spontaneității. Se creează aici raporturi de dominare și de supunere, se confirmă rangurile și statutele. Cu cât individul este mai modest pe scara socială, cu atât trebuie să se supună, să îngenuncheze și, respectiv, să se prostorneze, în anumite cazuri, pentru a părea reverențios. Dimpotrivă, cu cât mai multă importanță are, din punct de

vedere social și instituțional, cu atât ocupă o poziție centrală, izolată, privilegiată și ridicată în cadrul dispozitivului. Sub acest aspect, în reprezentarea ceremonială, regii erau întotdeauna singuri în fața tuturor, în mijlocul decorului și la înălțime, ca și președintele astăzi. Actorii ritualului trebuie să subscrie la o „performanță” după reguli imparțiale. Bazându-se pe o mediere care pune în valoare corpurile, această performanță își asumă rolul de a juca ceva care îi servește drept funcție de a face vizibil, credibil și legitim. Așadar, ritualul ar fi un fel de matrice socială și culturală care preexistă la indivizi și deține o capacitate de transformare socială, o forță care este un resort de eficacitate simbolică.

Bibliografie selectivă:

- Auge M. *Pour une anthropologie des mondes contemporaines*. –Paris, 1994.
- Balandier G. *Antropologie politică*. –Timișoara, 1998.
- Durkheim Em. *Formele elementare ale vieții religioase*. –Iași, 1995.
- Eliade M. *Imagini și simboluri*. –București, 1994.

Maria Bulgaru
coordonator

Elemente de antropologie

Semnat pentru tipar 06.11.2007
Formatul 60x84¹/₁₆. Ofset.
Coli de tipar 23,5. Coli editoriale 18,7.
Comanda 152/07. Tirajul 500.

Tiparul: CEP USM
MD-2009 Chişinău, str. A.Mateevici, 60.